

Alamedas

Revista Eletrônica de Filosofia

e-ISSN: 1981-0253

PPGFi

Vol. 11

n. 1

2023



unioeste
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

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 de filosofia.

FICHA CATALOGRÁFICA:

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

R454 Alamedas: Revista eletrônica de Filosofia [recurso eletrônico].
Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo.
Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 11, n. 1 (2023). Toledo
(PR), 2023.

Semestral

Modo de acesso: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas>

e-ISSN: 1981-0253

1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
Programa de pós-graduação em Filosofia

CDD 20. ed. 001.305

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo – Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 - Jardim La Salle

CEP: 85903-000 – Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@gmail.com



COMISSÃO EDITORIAL E EXECUTIVA

EDITORES EXECUTIVOS:

Prof. Dr. Rosalvo Schutz (UNIOESTE)

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

EDITOR CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

EDITORES ADJUNTOS:

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (IFITEO)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

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

DIAGRAMAÇÃO:

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (IFITEO)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

REVISÃO:

Revista Alamedas

**CONSELHO EDITORIAL:**

Profª. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)
Profª. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Paulo Roberto Azevedo (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
Profª. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
Profª. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
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)
Profª. Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Profª. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

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

**SUMÁRIO**

APRESENTAÇÃO	06
ARTIGOS	
A influência do pensamento humanista de Karl Marx na pedagogia do oprimido de Paulo Freire	08
<i>Vanessa Henning</i>	
A verdade como correspondência do real: considerações husserlianas	23
<i>Katieli Pereira e Francisco Wiederswild da Silva</i>	
Apontamentos histórico-políticos do estado de exceção à luz de Giorgio Agamben	35
<i>Matheus Maciel Paiva</i>	
“Deus está morto” e o pós-humano	50
<i>André Faustino</i>	
Eichmann – o paradigma dos conceitos de ‘banalidade do mal’ e ‘vazio de pensamento’ em Arendt	64
<i>Robson Silva</i>	
O isolamento na ótica de Gadamer de um viver não solidário	80
<i>Suely Lisboa N. Cavalcanti</i>	
É tudo culpa do meu signo: a astrologia como manifestação de má-fé	87
<i>Débora Fátima Gregorin</i>	
Progresso e Declínio n’A Riqueza das Nações	101
<i>Bruno Cardoni Ruffier</i>	

APRESENTAÇÃO

Apresentamos o primeiro número do volume 11/2023 da Alamedas, revista acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo/PR, destinada à publicação de textos de pós-graduandos em Filosofia. Este número contém variados textos de natureza filosófica que buscam contribuir para o enriquecimento intelectual de todas as pessoas que se interessam por temas ligados à filosofia.

O artigo que abre este número tem como título *A influência do pensamento humanista de Karl Marx na pedagogia do oprimido de Paulo Freire*. Nele, a autora Vanessa Henning escreve sobre a influência do humanismo filosófico de Karl Marx para a construção de uma pedagogia crítica em Paulo Freire, conforme apresentado em sua obra magna *Pedagogia do Oprimido*. A autora pensa a libertação a partir de uma educação crítica que permita que os indivíduos resgatem os potenciais humanos reificados pela sociedade capitalista.

O segundo artigo, intitulado *A verdade como correspondência do real: considerações husserlianas*, busca responder como a ideia de verdade, ao se conformar ao empreendimento científico moderno, torna-se uma questão elementar na fenomenologia de Edmund Husserl. Os autores, Katieli Pereira e Francisco Wiederwild da Silva, desenvolvem, a partir desta indagação, um percurso histórico sobre a questão da verdade na metafísica até a busca da superação desta pela ciência. Através da fenomenologia de Husserl, os autores apresentam certa limitação da ciência em sua noção de verdade.

No artigo de número três, *Apontamentos histórico-políticos do estado de exceção à luz de Giorgio Agamben*, Matheus Maciel Paiva analisa o conceito de estado de exceção segundo esse autor e faz um levantamento dos apontamentos histórico-filosóficos, com a finalidade de compreender tal fenômeno na política moderna. O texto tem como objetivo mostrar a reinterpretação feita por Agamben ao conceito de estado de exceção que o desprende das amarras da Filosofia do Direito e das demarcações jurídico-formais.

O quarto texto, *Deus está morto' e o pós-humano*, nos apresenta uma reflexão sobre o pós-humano frente à tecnologia, partindo da filosofia nietzschiana. Com base na sentença da morte de deus, declarada “pela boca de um louco”, conforme Nietzsche, o homem buscou ocupar o espaço da divindade e para isto utilizou-se da ciência e da tecnologia. No entanto, na reflexão do autor André Faustino, isso não se daria antes da superação da imortalidade humana, abrindo, assim, espaço para emergir da tecnologia computacional um novo ser, o pós-humano.

Em *Eichmann – o paradigma dos conceitos de ‘banalidade do mal’ e ‘vazio de pensamento’ em Arendt*, artigo de número cinco, Robson Silva levanta os problemas de dois conceitos arendtianos que permeiam a figura de Adolf Eichmann a partir de seu julgamento em 1961. Eichmann foi tenente coronel responsável pelas deportações em massa de judeus para campos de concentração. À época, Arendt pôde assistir ao julgamento, tendo sido crucial para a elaboração dos termos banalidade do mal e vazio de pensamento ao constatar que Eichmann não passava de um homem comum que cumpria as ordens às quais era submetido. A constatação foi fundamental para os trabalhos posteriores de Arendt e os conceitos trabalhados neste artigo.

No sexto artigo, *O isolamento na ótica de Gadamer de um viver não solidário*, Suely Lisboa N. Cavalcanti discute o tema do isolamento e da solidão e sua reconfiguração após a pandemia, momento de intensificação do isolamento em nome do bem-estar e da saúde. Partindo da abordagem do filósofo Gadamer e em diálogo com Nietzsche, a autora indica que a solidão, do ponto de vista filosófico, embora possa ser danosa por um lado, pode também ser “forma de experienciar as conexões de vida consigo e com o outro”.

No artigo de número sete, intitulado *É tudo culpa do meu signo: a astrologia como manifestação de má-fé*, a autora, Débora Fátima Gregorin, apresenta uma relação entre a prática da astrologia e o conceito de má-fé proposto por Jean-Paul Sartre. A autora traça o percurso por meio de uma pesquisa bibliográfica sobre a presença da astrologia na história e dos postulados sartrianos pertinentes ao entendimento do conceito de má-fé.

Encerrando o número da Revista, no oitavo artigo, *Progresso e declínio n’A Riqueza das Nações*, Bruno Cardoni Ruffier analisa a concepção teleológica da história segundo Adam Smith, mostrando que, apesar de a história ser constantemente vista como progressiva, também nela podem-se apurar os diagnósticos e prognósticos de declínio e decadência, tais como são apontados pelo filósofo na sua obra *A Riqueza das Nações*. Com isso, examinam-se as razões encontradas por Smith e que explicam o declínio e a decadência do Império Romano e do Império Espanhol, bem como a possibilidade de estagnação econômica e suas consequências nas sociedades modernas. Tal exame busca entender por que o movimento natural ao progresso é descontínuo, revelando, assim, que o declínio pode acontecer em um sistema histórico progressista.

Desejamos uma excelente leitura e esperamos que este volume possa ser bem aproveitado para o conhecimento de todos os interessados!

A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO HUMANISTA DE KARL MARX NA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO DE PAULO FREIRE

Vanessa Henning¹

RESUMO: Este trabalho visa mostrar a influência do humanismo filosófico de Karl Marx na construção de uma pedagogia crítica em Paulo Freire, apresentada na sua obra magna *Pedagogia do Oprimido*. Para tanto, será analisado o humanismo filosófico de Marx, a fim de entender como sua tese sobre materialismo histórico e a ação dos indivíduos sobre a realidade, a transforma em uma realidade opressora. Assim, baseando-se no pensamento marxiano, Freire compreende que a ação dos seres humanos na sociedade capitalista os classifica em opressores (proprietários, para Marx) e oprimidos (operários, no sentido marxiano). Mas, é também mediante a práxis que os indivíduos têm a condição de superar a dicotomia opressor-oprimido, a qual os rotula de acordo com funções sociais. Partindo dessas concepções filosóficas, explicar-se-á o projeto pedagógico de Paulo Freire, ao mostrar que ele visa a libertação dos oprimidos por meio da educação. A libertação acontece quando se tem uma educação crítica, que permite educador e educando dialogarem-se e construir perspectivas de mudanças da realidade que os oprimem e os aliena. Assim, é nesse ponto que os indivíduos têm o poder de resgatar sua humanidade, a qual fora roubada e reificada pela sociedade capitalista, tornando assim, seres autênticos.

Palavras-chave: Humanismo; Oprimidos; Opressor; Educação Bancária; Educação Libertadora.

ABSTRACT: This work aims to show the influence of Karl Marx's philosophical humanism in the construction of a critical pedagogy in Paulo Freire, presented in his masterpiece *Pedagogy of the Oppressed*. To do so, Marx's philosophical humanism will be analyzed in order to understand how his thesis on historical materialism and the action of individuals on reality transforms it into an oppressive reality. Thus, based on Marxian thought, Freire understands that the action of human beings in capitalist society classifies them as oppressors (owners, for Marx) and oppressed (workers, in the Marxian sense). But it is also through praxis that individuals are able to overcome the oppressor-oppressed dichotomy, which labels them according to social functions. Based on these philosophical conceptions, Paulo Freire's pedagogical project will be explained by showing that he aims at the liberation of the oppressed through education. Liberation happens when you have a critical education, which allows educator and student to dialogue and build perspectives of changes in reality that oppress and alienate them. Thus, it is at this point that individuals have the power to rescue their humanity, which was stolen and reified by capitalist society, thus making them authentic beings.

Keywords: Humanism; Oppressed; Oppressor; Banking Education; Liberating Education.

Introdução

Quando se fala em Humanismo, entende-se a reflexão sobre o ser humano. Segundo Abbagnano (2007, p. 519), “em sentido mais geral, pode-se entender por Humanismo qualquer tendência filosófica que leve em consideração as possibilidades e, portanto, as limitações do homem,

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: nessahen@gmail.com.

e que, com base nisso, redimensione os problemas filosóficos”. Isso significa que todas as questões em torno do homem e suas ações, valores, seus limites e liberdade são objetos de investigação filosófica.

É importante destacar que o humanismo possui várias interpretações desde o seu surgimento, no século V a.C., até os dias atuais. Quando surgiu na Grécia, tendo como principal influência os pensamentos de Protágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles, o que se estava em análise era “[...] o homem e aquilo que concerne a vida do homem como membro de uma sociedade” (REALE, 1991, p. 73). Sobre esse aspecto, passou a levantar temas concernentes à ética, à política, à arte, à educação, à religião enfim, a tudo o que nos dias atuais compreende-se como sendo a cultura do homem. Com efeito, do humanismo antigo ao seu renascimento, no século XIV, bem como na contemporaneidade, pode-se dizer que, em um aspecto filosófico, o humanismo é a possibilidade de

[...] tornar o homem mais verdadeiramente humano, e manifestar sua original grandeza através da sua participação em tudo aquilo que pode enriquecê-lo na natureza e na história... isto requer, antes de tudo, que o homem desenvolva as virtualidades contidas em si mesmo, suas forças criadoras e a vida da razão, e trabalhar no sentido de fazer das forças do mundo físico, instrumento de sua liberdade. Assim entendido, humanismo é inseparável de civilização ou de cultura, sendo ambas tomadas como palavras sinônimas (OLIVEIRA, 1985, p. 115 apud MENDONÇA, 2006, p. 20).

Segundo Mendonça (2006), ao analisar os escritos de Paulo Freire, vê-se que ele se pauta no humanismo moderno e contemporâneo, que, em linhas gerais, tem suas interpretações voltadas à valorização e dignificação do homem, analisadas dentro de uma perspectiva antropológica. Para o pedagogo pernambucano,

a realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são produtores desta realidade e se esta, na “inversão da práxis”, se volta sobre ele e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos históricos, é tarefa dos homens (FREIRE, 2005, p. 41).

Em várias passagens da *Pedagogia do Oprimido*, é possível perceber a influência de Marx sobre Freire (2005), quando o pedagogo trata a realidade em um sentido material, a qual pensa os seres humanos como seres históricos e sociais², e, a libertação dos indivíduos, pela superação de uma realidade que os coisifica e os classifica segundo funções na sociedade. Como aponta Freire,

² Em Marx, como aponta Bastos (2010, p. 5), “A materialidade é composta por relações humanas constituídas socialmente por diversos nexos, econômico, social, cultural, político. São relações complexas e de interdependências entre os indivíduos, que produzem a vida material”. Na sua obra *Para a crítica da economia Política*, Marx afirma “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1987, p. 30).

é como homens que os oprimidos têm de lutar e não como “coisas”. É precisamente porque reduzidos a quase “coisas”, na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos. Para reconstruir-se é importante que ultrapassem o estado de quase “coisas”. Não podem comparecer à luta como quase “coisas”, para depois serem homens. É radical esta exigência. A ultrapassagem deste estado, em que se destroem, para o de homens, em que se reconstróem, não é *a posteriori*. A luta por esta reconstrução começa no auto-conhecimento (*sic*) de homens destruídos (FREIRE, 2005, p. 62-63).

Tendo isso em vista, o objetivo desse texto é mostrar que a filosofia marxiana é determinante para a construção da pedagogia freireana, pois trata de uma concepção que vê a existência humana como modo de ser do homem, sendo este um projeto que busca sua superação e libertação de uma existência alienante e inautêntica. Freire compreende que a ação dos seres humanos sobre outros indivíduos é opressora, quando objetifica e classifica os homens como opressores e oprimidos. E é nesse aspecto que Freire concorda com Marx³ sobre a libertação dos indivíduos ocorrer pela superação dessa dicotomia determinada pela sociedade capitalista.

É por isso que o propósito pedagógico de educação libertadora de Freire trata da libertação daqueles que são oprimidos, pois somente estes possuem o poder de “libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos” (FREIRE, 2005, p. 33). Para Freire, como veremos ao longo do texto, é mediante o processo educativo que o homem pode resgatar sua humanidade.

O humanismo filosófico em Karl Marx

Marx concebe a realidade como sendo exclusivamente social e assentada por bases materiais que são, por sua vez, ligadas a uma realidade histórica (cf. MENDONÇA, 2006, p. 30). O autor explica o homem a partir da sua relação com o trabalho. Segundo Marx (1968, p. 202),

[...] o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.

³ Na obra *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels escrevem: “Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente em classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe” (MARX; ENGELS, 1998, p. 59 apud MACHADO, 2011, p. 12).

Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais.

É pelo trabalho que o ser humano se relaciona com a natureza, a transforma e o possibilita reinventar um mundo e a si mesmo. Neste caso, pode-se dizer que o trabalho tanto define a essência desse homem como um ser social, como é responsável pelas misérias desse próprio homem

Ocorre que, antes do capitalismo e da exploração do homem pelo trabalho, esta atividade se mostrava como condição para que o homem se fizesse enquanto homem, ao objetivar-se nele e o humanizando como sendo seu corpo inorgânico. Como explica Marx (2004, p. 84, *itálicos do autor*),

[...] a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.

Agora, por sua vez, o trabalho passa a ser realizado unicamente para a subsistência. Com a propriedade privada, a divisão do trabalho separa e classifica as pessoas como “proprietárias” e “trabalhadores”, esta atividade passa a ser vista como algo forçado.

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmensches Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. Seu produto é a *mercadoria consciente-de-si e auto-ativa*, ... a *mercadoria humana* (MARX, 2004, p. 92-93, *itálicos do autor*).

Isso significa que “o operário tem alienada a matéria-prima; são alienados os seus instrumentos de trabalho; o produto do trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho, ele é mutilado em sua criatividade e humanidade” (REALE, 1991, p. 193). O trabalhador é explorado, tornando-se mercadoria para produção de capital e, com a alienação do trabalho, este passa a ser exterior ao homem, não pertencente à sua natureza, mas a negando na medida em que gera riqueza para seu proprietário.

Em contrapartida, Marx entende que é possível superar essa situação de opressão e exploração de um indivíduo para com o outro pela luta de classes (opressor/proprietário versus oprimido/operário), mediante a eliminação da propriedade privada. Como aponta Mendonça (2006),

a luta de classe é a possibilidade que têm os seres humanos de superarem a sua condição de opressão e domínio. É eliminando as estruturas que geram a dominação que se pode chegar a uma condição de dignidade humana. Para que isso ocorra, é necessário considerar a relação

dialética da história e a práxis humana como motores que alimentam a revolução libertadora para a transformação da história (MENDONÇA, 2006, p. 31).

Em Marx (1974), a superação do homem de sua condição de oprimido implica na sua autonomia e se apresenta como uma capacidade do ser humano de fazer-se enquanto ser de modo que se queira ser, sem basear-se e construir-se segundo os critérios impostos por outrem (cf. ZACARÃO, 2015, p. 7).

Baseando-se nessa concepção, Freire constrói uma pedagogia que visa a libertação do oprimido de seu opressor. Assim como Marx, ele entende que esse movimento de libertação acontece na *práxis*, já que a realidade é produto da ação dos homens; e, como produto, são eles que produzem essa realidade, condicionando-se a ela, transformando-a em uma realidade opressora.

Ao fazer-se opressora, a realidade implica a existência dos que oprimem e dos que são oprimidos. Estes, a quem cabe realmente lutar por sua libertação juntamente com os que com eles em verdade se solidarizam, precisam ganhar a consciência crítica da opressão, na *práxis* desta busca (FREIRE, 2005, pp. 41-42).

Para Fernandes (2016), a luta contra a opressão a partir da libertação dos oprimidos se realiza na pedagogia freireana dentro do contexto marxiano, pois “[...] implica [...] a liberdade ‘da relação da contradição dialética’ ou de um lugar de consciência incoerente (e desumanizada), onde os oprimidos se encontram” (FERNANDES, 2016, p. 483). Ora, Marx dizia que a superação da alienação e exploração do proletariado ocorre somente com a eliminação do antagonismo das classes sociais opressores/oprimidos. Isso acontece somente no comunismo, quando se tem o fim da propriedade privada e das classes sociais proprietário/trabalhador que dela surge.

O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Seelbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem (MARX, 2004, p. 105).

É a dissolução do antagonismo social que permite ao ser humano ter consciência de que “a exploração não é algo que ocorre fora da sociedade humana; é o vínculo real entre a natureza opressiva do capital e a realidade material dos indivíduos” (FERNANDES, 2016, p. 489). Assim, tal propósito é visado por Freire quando afirma que a consciência do homem sobre sua própria humanidade, bem como as condições históricas que dela decorrem são provenientes da percepção histórica da sua própria existência. Por esse motivo é que se diz que

o humanismo marxista e a pedagogia crítica complementam-se, mostrando que, apesar da aparência e alcance total do capitalismo, a ilusão de sua inevitabilidade é quebrada sob o conhecimento de que pessoas reais influenciam e participam da história. (...). Enquanto a utopia brota do nosso desejo de nos reafirmar como seres humanos, o seu desenvolvimento tem lugar na luta material contra a opressão, já que quanto mais as pessoas sofrem mais anseiam por escapar dela (FERNANDES, 2016, p. 489-490).

Segundo Freire, para que os indivíduos possam se reafirmar como seres humanos, é determinante a personificação crítica dos oprimidos na realidade opressora, para que, ao objetivá-la, eles possam agir sobre ela. Para tanto, é necessário que, nesse ato de imersão da realidade opressora, os oprimidos não lá permaneçam e não façam "hospedar" em si o discurso opressor, de tal modo que esse discurso viva neles. Ocorre que, muitas vezes, os oprimidos que estão submersos a uma realidade opressora, não conseguem ver que toda a estrutura que condiciona o seu pensamento se baseia na superação da sua situação de seres oprimidos, o operário no sentido marxiano, para se tornarem o opressor/proprietário. "O seu ideal é, realmente, ser homens, mas para eles, ser homens na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara, é ser opressores" (FREIRE, 2005, p. 35). Isso porque os oprimidos estão submersos a uma dualidade segundo a qual "[...] ser é parecer e parecer é parecer com o opressor" (FREIRE, 2005, p. 35). Esse é o discurso do capitalismo que impera sobre a realidade social e que concebe os proletários numa condição de subserviência e inferioridade ao proprietário, que, por sua vez, está numa condição de dominação e superioridade. Assim, quando os oprimidos/proletários se reconhecem como tais,

o "homem novo", em tal caso, [...] não é o homem a nascer da superação da contradição, com a transformação da velha situação concreta opressora, que cede seu lugar a uma nova, de libertação. Para eles, o novo homem são eles mesmos, tornando-se opressores de outros. A sua visão do homem novo é uma visão individualista. A sua aderência ao opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa [como um ser-alguém], nem a consciência de classe oprimida.

Desta forma, por exemplo, querem a reforma agrária, não para libertar-se, mas para passar a ter terra e, com esta, tornar-se proprietários ou, mais precisamente, patrões de novos empregados (FREIRE, 2005, p. 35-36).

Essa visão de que ser-alguém é ser opressor se dá porque os oprimidos absorvem as ideias e pautas do discurso opressor, fazendo com que não pense fora da estrutura dominadora a qual está inserido. A postura de "aderência" ao opressor, não significa que os oprimidos não se saibam oprimidos, mas sim que o conhecimento que eles têm de si é compreendido como sendo um dos polos da contradição que eles buscam se libertar. Isso faz com que os oprimidos não visem a sua libertação, que seria, nesse caso, a superação dessa dualidade entre não-ser (oprimidos) e ser-alguém (opressor), mas busquem se identificar com o seu polo contrário, isto é, com o seu opressor.

Por outro lado, para haver a superação dessa dicotomia, Freire mostra ser necessário que oprimidos "restaurem a humanidade", saindo da condição subjetivista que anula o seu ser em

detrimento do “ser-alguém” do opressor, bem como os reifica, para se verem como sujeitos e objetividades. “Trata-se de um movimento do objeto para o sujeito” (FERNANDES, 2016, p. 484), que ocorre somente mediante um processo de conscientização, a qual “extingue” a consciência opressora que habita a consciência oprimida, findando, portanto, com a ideia de que o oprimido e o opressor não sejam indivíduos completos e coerentes constituídos por meio de experiências.

Assim, ao saber que a realidade social objetiva é fruto da sua própria ação e que, por esse motivo, os condiciona, transformando-se em realidade opressora, os homens têm conhecimento de que a “realidade implica a existência [como ser-alguém, sujeito] dos que oprimem e dos que são oprimidos” (FREIRE, 2005, p. 41). Para Freire, esse é o ponto de partida da transformação de uma realidade que coisifica os seres humanos segundo funções, desumanizando-os, para uma realidade social mais humanista, que transforma homens em sujeitos de suas histórias, ou seja, em seres autênticos.

As questões que surgem são: como Freire define uma educação alienante, desumana? Além disso, como a pedagogia freireana explica o processo de transformação do pensamento alienado para uma consciência autêntica? E, o que Freire entende por educação crítica, libertadora?

A educação bancária-desumana

Para responder as questões anteriores, é importante salientar a preocupação de Freire em identificar o tipo de educação que serve como instrumento de opressão. Não é à toa que a sua principal obra, a *Pedagogia do Oprimido*, recebe tal nome, pois a práxis que liberta o oprimido de uma concepção alienante deve ser realizada “[...] *com* ele e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade” (FREIRE, 2005, p. 34, *itálicos do autor*); pois é fundamental que os oprimidos reflitam sobre as causas da opressão e, portanto, dessa “visão estruturalista desumanizante que reifica pessoas reais de acordo com as funções de opressor e oprimido” (FERNANDES, 2016, p. 484). Para tanto, Freire faz ressalvas sobre o tipo de educação que impede o ser humano de desenvolver todas as suas potencialidades materiais e espirituais, levando-o, portanto, à sua desumanização, ao invés daquele tipo de educação que está enraizada a ideia utópica de uma constituição mais humana e solidária da sociedade. Freire chama aquela de “concepção bancária”, pois entende que o processo educativo nada mais é que “[...] o ato de depositar, de transferir valores e conhecimentos [...]” (FREIRE, 2005, p. 67), por parte do educador. Este, “[...] se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência” (FREIRE, 2005, p. 67). Os educandos, em contrapartida, são colocados em uma posição de adaptação e ajustamento, tornando-se depositários

de todo o conteúdo passado pelo seu educador. Essa forma de conceber a educação demarca bem as posições que cabem a ambos nessa relação: “se o educador é o que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe àquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos. Saber que deixa de ser de “experiência feito” para ser de experiência narrada ou transmitida” (FREIRE, 2005, p. 68). Não há o que Freire tanto visa com a sua pedagogia crítica, que é a superação dessa contradição educador-educandos.

Segundo o pensador pernambucano, o grande problema da concepção bancária está no fato de ela ver educador e educandos como polos contrários, de tal forma que aquele seja considerado sujeito do processo e, os educandos, meros objetos. Assim, como objetos, não se estimula a sua inserção no mundo como sujeitos críticos da realidade. Pelo contrário, lhe é imposto a passividade de uma “[...] realidade parcializada nos depósitos recebidos” (FREIRE, 2005, p. 68). Essa passividade impede ou diminui a capacidade criativa do educando, fazendo estimular apenas a sua ingenuidade e não o seu olhar reflexivo sobre si e sobre as coisas. Tal forma de educar [...] reforça práticas de opressão, de desumanização, em que seres humanos são “reduzidos a meras coisas” (...); em outras palavras, concebe homens e mulheres como espectadores do mundo, que devem colocar suas consciências à disposição dos detentores do saber (NAKASHIMA *et al*, 2020, p. 2).

Como espectadores do mundo e com suas consciências dispostas aos detentores do saber, os educandos são acondicionados ao recebimento de uma visão pronta de mundo, visão essa que o predispõe apenas para a adaptação conferida pelo educador. A esse, por sua vez, não terá

[...] nenhum outro papel que não o de disciplinar a entrada do mundo nos educandos. Seu trabalho será, também, o de imitar o mundo. O de ordenar o que já se faz espontaneamente. O de “encher, os educandos de conteúdos. É o de fazer depósitos de “comunicados” – falso saber – que ele considera como verdadeiro saber (FREIRE, 2005, p. 72).

Freire chama tais conteúdos de “falso saber” porque as informações que entram na mente dos educandos são de um mundo estranho às suas existências, um mundo desconhecido das suas realidades. Os educandos, por sua vez, aceitam tal realidade estranha para si como sendo seus esses conteúdos porque vivem em uma realidade de visão opressora, que enfatiza a ideia de que são seres inferiores e impotentes diante da postura de autoridade e de único conhecedor que possui o educador. Assim, ao receberem os depósitos, os educandos irão unicamente guardá-los e arquivá-los (cf. FREIRE, 2005, p. 66).

Freire explica que esse modo de conceber a educação estabelece a ideia de que homens estão *no* mundo e não *com* o mundo e *com* as outras pessoas, visando-se, nesse aspecto, uma dicotomia entre homens e mundo, como se eles apenas fossem espectadores e não recriadores da realidade em

que estão inseridos⁴. Com isso, os educandos apenas adaptam-se a essa realidade estranha, transformando-se em seres passivos, sem qualquer poder criador sobre ela.

O problema é que “na medida em que esta visão “bancária” anula o poder criador dos educandos ou o minimiza, estimulando sua ingenuidade e não sua criticidade, satisfaz aos interesses dos opressores” (FREIRE, 2005, p. 69). Esses não querem uma educação que estimule o desnudamento do mundo e sua transformação. Para o opressor, uma educação que propõe a consciência crítica e um pensar autêntico da realidade torna-se perigosa, pois faz com que as pessoas entendam as razões que os fazem ser oprimidas; e o que a realidade opressora menos quer é uma educação que faça as pessoas seres subversivos. Ao contrário, a classe opressora quer a produção de seres passivos e com seus corpos docilizados para serem padronizados e domesticados unicamente para se direcionarem à produção capitalista, já como explicara Foucault, em *Vigiar e Punir*, conforme apontam Brighente e Mesquida (2016). Segundo eles,

educadores e educadoras, quando negam seus educandos como sujeitos, “fabricam” objetos para constituir a massa homogênea e padronizada do modo de produção capitalista, para produzir e reproduzir as regras e a cultura imposta pelos dominantes, mantendo o *status quo*. Todo processo de negação e interdição do corpo na prática pedagógica só é possível de ser realizado em função do poder disciplinar, tal como foi tratado por Foucault (2009) no livro *Vigiar e punir*. E a educação bancária, reprodutora do saber, faz uso da vigilância, da punição e do exame. [...]. Padronizar e massificar homens e mulheres, no contexto econômico, é fundamental para manter o andamento do sistema [...] (BRIGHENTE; MESQUIDA 2016, p. 159-160).

Para Freire, o sistema capitalista funciona normalmente quando mantém a ideia de contradição entre opressor e oprimido, isto é, de que aquele é superior por deter o poder, e, este, inferior, por ser incapaz de possuir algum bem. A educação, nesse caso, torna-se ferramenta para propagar essa contradição entre os homens e os reificar. Por isso é que a educação bancária, assinalam Melo Júnior e Nogueira (2011, p. 12-13),

[...] visa somente à manutenção das estruturas sociais na forma em que se encontram; ela está a favor das elites dominantes, pois não cria sujeitos pensantes, mas tão somente peças de

⁴ É possível notar uma influência do humanismo existencialista na pedagogia freireana, quando Freire define o homem como um ser de relações. Na sua obra *Educação e Mudança*, ele escreve: “O homem está no mundo e com o mundo. Se apenas estivesse no mundo não haveria transcendência nem se objetivaria a si mesmo. Mas como pode objetivar - se, pode também distinguir entre um eu e um não-eu. Isto o torna um ser capaz de relacionar - se; de sair de si; de projetar-se nos outros; de transcender” (FREIRE, 1979, p. 15). Para Freire, o ser humano é algo que não somente está no mundo, mas também com o mundo. Como um ser-no-mundo, o homem existe socialmente, sendo sua existência concebida a partir do instante em que ele tem consciência crítica da realidade que o cerca. Diferentemente do animal, que é um em-si-mesmo é não tem consciência da sua incompletude, o homem, entendido como um ser que tem consciência de si e do mundo, pode tanto humanizar-se quanto desumanizar-se nas relações sociais. Ele “se desumaniza quando é submetido a condições concretas que o transformam num ‘ser para outro’” (FREIRE, 1969, p. 127), mas também se humaniza quando toma consciência de si próprio e do mundo ao qual ele está inserido. Esse processo permite que ele tenha consciência de não ser meramente um objeto, mas um sujeito que se reconhece no mundo e na relação com ele.

reposição para o mercado. Na Educação Bancária, os educandos não são tratados como sujeitos, mas ao contrário, meramente como objetos recipientes do conhecimento.

A concepção bancária trabalha em prol da manutenção de uma sociedade opressora, cuja única preocupação é a dominação das consciências dos oprimidos. Quanto mais conseguem inibir a capacidade crítica dos educandos em desvelar a realidade, mais os opressores desumanizam os indivíduos, ao conseguirem mantê-los imersos à realidade que lhe são impostas, fazendo-os concebê-la como o seu ideal. Será essa visão da realidade opressora como ideal, proposta pela educação bancária, que promoverá o ato de desumanizar os indivíduos. Isso acontece quando leva o educando a querer atingir o *status quo* da classe dominante, a saber, quando ele entende que ser alguém é o mesmo que pertencer à classe dominante, opressora.

Para isso, Freire mostra que a classe dominante, por meio da educação bancária, faz uso de um “humanitarismo”, um tipo de falso humanismo, a partir do emprego de certos “mitos”, segundo os quais afirmam que

a ordem opressora é uma ordem de liberdade. De que todos são livres para trabalhar onde queiram. Se não lhes agrada o patrão, podem então deixá-lo e procurar outro emprego. O mito de que esta “ordem” respeita os direitos da pessoa humana e que, portanto, é digna de todo apreço. O mito de que todos, bastando não ser preguiçosos, podem chegar a ser empresários [...]. O mito da propriedade privada, como fundamento do desenvolvimento da pessoa humana, desde, porém, que pessoas humanas sejam apenas os opressores. O mito da operosidade dos opressores e o da preguiça e desonestidade dos oprimidos. O mito da inferioridade “ontológica” destes e o da superioridade daqueles (FREIRE, 2005, p. 159-160).

Esse falso humanismo faz com que se preserve a situação de que os oprimidos têm capacidade de sair, por conta própria, da condição de objeto e, assim, se tornarem sujeitos, seres superiores, ao assumirem a posição de opressor.

Se a educação bancária é instrumento para a desumanização do ser humano, como é possível, então, ocorrer uma pedagogia crítica-humanista?

A educação crítica-humanista

Segundo Oliveira (2015), Freire parte da análise de que a prática pedagógica não deve dar primazia à sonoridade da palavra do educador, como faz a educação bancária, mas deve estar pautada na solidariedade entre os homens, segundo a qual acontece mediante o diálogo. Isso porque, entendendo que o educador deva estar *com*, e não *para* os seus educandos, tal atitude confere que ele esteja aberto para ouvi-los, como também disponível para as suas curiosidades. Conforme apresenta Oliveira (2015), a solidariedade proferida por Freire é entender que

[...] o processo pedagógico é compreendido como uma via de mão dupla que estabelece um momento em que o discípulo escuta o mestre, buscando aprender o legado que ele tem a transmitir. E há, também, um momento (ainda que simultâneo) em que o mestre escuta o discípulo, respeitando-o no que ele tem de novo e distinto (OLIVEIRA, 2015, p. 91).

Nesse caso, não se tem presente, em tal processo, a dicotomia proposta pela educação bancária, a qual “o educador é o que diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente” (FREIRE, 2005, p. 68), uma vez que aí extingue-se a ideia da palavra como sendo privilégio somente de alguns, para então ser um direito de todos. Sendo um direito de todos, a palavra não pode ser apenas uma realidade daquele que educa. Conferi-la apenas a um dos polos da dicotomia educador/educando, impedindo o diálogo, é o mesmo que proferir uma palavra oca, sem a possibilidade de reflexão e pronúncia daqueles que a ouvem. É palavra oca porque dela não se pode esperar qualquer denúncia do mundo.

Por outro lado, explicita Freire (2005, p. 90, itálicos do autor), “existir, humanamente, e *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*”. Em outras palavras, o diálogo se mostra com uma exigência existencial do ser humano, pois “[...] é através dele que homens e mulheres, em comunhão, pronunciam o mundo, e ao ser pronunciado, o mundo se transforma e se recria, do mesmo modo os seres humanos se transformam e se recriam, na perspectiva da sua humanização” (MENDONÇA, 2006, p. 126). Assim, o educador que estimula a dialogicidade em sua prática pedagógica, também se humaniza, porque enquanto instiga a reflexão dos seus educandos, ele também é educado pelas contribuições que são feitas por eles. “Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade” já não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessita de estar sendo com as liberdades e não contra elas” (FREIRE, 2005, p. 79). O que Freire destaca na *Pedagogia do Oprimido* é a importância da comunhão no processo de libertação do indivíduo da dicotomia oprimido/opressor. A sua libertação se dá na afirmação da dialogicidade entre pessoas, pois é isso que proporcionará “[...] a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (FREIRE, 2005, p. 77).

É essa a pedagogia freireana da *práxis*, enquanto atividade problematizadora da realidade na qual o indivíduo está inserido, para tentar mudá-la. É tal ação que permite o resgate da humanidade perdida pela inserção da realidade opressora; pois, na medida em que, no educando, surge o sentimento e a vontade de mudar a sua situação de oprimido, tal atitude marca a sua necessidade de querer *ser mais*. Freire usa o conceito de *Ser mais* para referir a possibilidade de o indivíduo se identificar como um projeto que pode ser mais além de si mesmo, fazê-lo caminhar e olhar para frente, de modo que, olhar para trás, seja apenas para conhecer o seu caminho e construir um futuro melhor.

Para tanto, o pensador pernambucano incorpora alguns elementos do humanismo cristão a fim de formular o significado de utopia, tomando-a “[...] como a unidade inquebrantável entre a denúncia e o anúncio. Denúncia de uma realidade desumanizante e anúncio de uma realidade que os homens possam ser mais” (FREIRE, 2005, p. 84). Tais conceitos não são vazios, porque possuem compromisso histórico, entendendo que só é possível a libertação dos indivíduos na comunhão, na solidariedade dos existires humanos.

Partindo desses conceitos de denúncia e anúncio, Freire concebe a educação em um sentido profético e esperançoso, entendendo a utopia como algo necessário e realizável para o projeto de emancipação dos indivíduos, pois é por ela que os homens são guiados para denunciar a desumanização e anunciar a humanização dos agentes sociais. Para Mendonça (2006), o caráter profético e esperançoso da educação que Paulo Freire “[...] incorpora no seu pensamento como reconhecimento e valorização da subjetividade humana, encontram como cenário profícuo de afirmação a realidade de miséria e opressão das populações do terceiro mundo, e mais precisamente da América Latina [...]” (MENDONÇA, 2006, p. 29). Isso só acontece quando a educação está pautada em um caráter utópico que busca a libertação do indivíduo por meio da visão crítica de mundo. É essa visão crítica que torna o sujeito transformador da realidade em que vive, deixando, portanto, de ser apenas um receptor inerte das informações que recebe.

Considerações Finais

Em seus escritos, sobretudo, na *Pedagogia do Oprimido*, Freire diz que uma educação libertadora é aquela em que afirma o diálogo, pois é somente por ele que os seres humanos podem se humanizar. Segundo Medeiros (2013), uma das razões que fez Freire escrever a obra *Pedagogia do Oprimido* foi a apontar a questão sobre a humanização e desumanização dos indivíduos em sociedade, trazendo à tona o problema da contradição entre opressores e oprimidos; pois é essa contradição que promove a coisificação do ser humano, destituindo-os da sua vocação ontológica de *serem mais*. É essa coisificação do ser humano, pela contradição existente na sociedade, que faz a realidade opressora, gerando assim uma totalidade desumanizada e desumanizante (cf. MEDEIROS, 2013, p. 128).

Por esse motivo é que se pode entender que a *Pedagogia do Oprimido* se faz necessária enquanto pedagogia que produz uma *práxis* para orientar os seres humanos à superação das contradições na sociedade. Nessa obra, Freire mostra que a humanização acontece na prática pedagógica quando ela consegue superar a contradição educador *versus* educandos, fazendo disso um

novo marco: a ideia de que “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2005, p. 79). Ambos – educador e educandos – são sujeitos do processo de aprendizagem e, nessa comunhão, crescem juntos a partir das trocas de experiências. Nesse aspecto, a autoridade conferida ao educador não é a de colocar-se acima dos estudantes, como um narrador e único conhecedor de todo conteúdo passado, mas enquanto educador problematizador, que “re-faz, constantemente, seu ato cognoscente, na cognoscitividade dos educandos” (FREIRE, 2005, p. 80). E é nessa ação pedagógica problematizadora que o educador deixa de ser uma figura opressora, tornando-se “incidência da reflexão sua e dos educandos”. Esses, por sua vez, “em lugar de serem recipientes dóceis de depósitos, são agora investigadores críticos, em diálogo com o educador, investigador crítico, também” (FREIRE, 2005, p. 80).

O processo de conscientização do ser humano para a sua humanização deve partir dos oprimidos, pois são eles que possibilitam o resgate da sua humanidade, bem como a humanização daqueles que os oprimem, os seus opressores. Os opressores, por outro lado, por mais que possam desenvolver certa generosidade para com os oprimidos, esse sentimento não extrapola o seu desejo de manterem-se superiores àqueles que oprimem. Trata-se, segundo Freire (2005), de uma “falsa generosidade” porque conserva a consciência oprimida inerte de qualquer possibilidade de transformação dessa condição. Assim, mesmo que os educadores, que estão arraigados em uma prática pedagógica dominante, tenham intenções de generosidade, as condições educativas dos que são de classes marginalizadas serão restringidas.

A “falsa generosidade” da classe dominante se confunde com uma forma de beneficência, porque se realiza na conservação da injustiça como forma de continuar em suas práticas opressoras na sociedade. Esse tipo de ação consiste em manter a realidade fechada, numa forma de manter o povo alienado e, com isso, permanecer os privilégios das classes dominantes, das elites. Por isso é que nesse tipo de realidade opressora, o diálogo e a participação dos mais fragilizados não são permitidas, impedindo, deste modo, um tipo de educação que possibilite os oprimidos de rebelarem-se e, assim, humanizarem-se enquanto sujeitos.

Por outro lado, uma educação libertadora só poderá ser humanista quando propiciar não apenas a libertação do oprimido, mas também a de seu opressor. Tal empreendimento é “a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos” (FREIRE, 2005, p. 33); por isso o nome que leva o projeto pedagógico freireano é o de uma pedagogia *do* oprimido: o poder de superação deve nascer daqueles que visam transformar a realidade que os oprime, pois são os oprimidos os debilitados por ela, isto é, os injustiçados e marginalizados na sociedade. Assim, quando os próprios oprimidos desmitificam os

mitos que permitem o domínio do opressor, desafiando então, a reificação, esse ato libertador os faz reconhecê-los como sujeitos detentores de seus próprios destinos e transformadores da realidade em que vivem. Com isso, não há mais o domínio da realidade opressora sobre a consciência do oprimido, pois esse já superou a sua condição de não-ser, tornando-se *ser mais*. Ora, não tendo o domínio que garante a verdade do opressor sobre a consciência oprimida, tem-se aí a libertação do seu opressor.

A libertação do oprimido e do seu opressor é a verdadeira concepção de humanismo, define Freire ao citar Pierre Furter: “[...] consiste em permitir a tomada de consciência de nossa plena humanidade, como condição e obrigação: como situação e projeto” (FURTER apud FREIRE, 2005, p. 97). Trata-se de compreender o homem em sua situação concreta, existencial, como um ser no mundo que se relaciona com outros homens e que, juntos, se libertam das designações impostas.

Por esse motivo é que se faz necessária uma educação problematizadora, uma vez que será ela capaz de afirmar a dignidade humana, quando o ser humano é reconhecido no interior de prática educativa constituída de respeito e diálogo. O respeito e o diálogo são condições para que o ser humano compreenda seu papel na construção de uma sociedade mais humana e solidária, desconstruindo, assim, os paradigmas levantados pelo esquema social instituído pela classe dominante.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone C. Benedetti - 5.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BASTOS, R. B. M. *As relações constitutivas do ser social*. In: XIX Simpósio de Estudos e Pesquisas da Faculdade de Educação: Conhecimento e modernidade: novos e velhos desafios, 2010, Goiânia. Conhecimento e modernidade: novos e velhos desafios. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010. p. 1-6.

BRIGHENTE, Mirian Furlan; MESQUIDA, Peri. *Paulo Freire: da denúncia da educação bancária ao anúncio de uma pedagogia libertadora*. In: Pró-Posições (UNICAMP. Online), v. 27, p. 155-177, 2016.

FERNANDES, Sabrina. *Pedagogia crítica como práxis marxista humanista: perspectivas sobre solidariedade, opressão e revolução*. In: *Educação & Sociedade* (Impresso), v. 37, p. 481-496, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. 46ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

MACHADO, Eliel. *Proletariado e luta de classes em Marx e Engels*. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*. São Paulo: Anpuh, 2011. p. 1-17.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 1ª ed. Volume 35 (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O Capital (crítica da economia política)*. Livro 1, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. In: COGGIOLA, Osvaldo. (Org.). *Manifesto do partido comunista – Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia Política*. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987.

MEDEIROS, Alexsandro de Melo. *Humanização versus Desumanização: reflexões em torno da Pedagogia do Oprimido*. In: *Revista Reflexões*, n. 3, p. 127-137, 2013.

MENDONÇA, Nelino José Azevedo de. *A humanização na pedagogia de Paulo Freire*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 168 f. CE. Educação, 2006.

NAKASHIMA, Rosária Helena Ruiz; ALMEIDA, Rejane Cleide Medeiros de; Cardoso, Bruna da Silva. PENSAMENTO EDUCACIONAL FREIREANO: perspectivas humanistas e libertadoras. In: *Olhar de Professor*, vol. 23, 2020.

NOGUEIRA, Marlice de Oliveira; MELO JUNIOR, Ebenezer da Silva. A humanização do ser humano em Paulo Freire: a busca do “ser mais”. In: *Revista Formação@Docente – Belo Horizonte* – vol. 3, no 1, dezembro 2011.

OLIVEIRA, Admardo Serafim *et al.* *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo. Edições Loyola. 1985.

OLIVEIRA, Jéssica Fernanda Jacinto de. *Da potentia à potestas: a constituição do poder político em Enrique Dussel*. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo, PR, 2015.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. Tradução de Giovanni Reale, Dario Antiseri. Volume 3, São Paulo: Paulus. Coleção Filosofia, 1991.

ZACARÃO, Ana Claudia. *Notas acerca da vida cotidiana: utopia, liberdade e trabalho profissional do assistente social*. XII Simpósio Internacional de Ciências Integradas da Unaerp – Campus Guarujá, 2015. Disponível em <https://www.unaerp.br/documentos/1877-notas-acerca-da-vida-cotidiana-luta-utopia-liberdade-e-trabalho-profissional-do-assistente-social/file>. Acesso em 24/01/2022.

A VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA DO REAL: CONSIDERAÇÕES HUSSERLIANAS

Katieli Pereira¹

Francisco Wiederwild da Silva²

RESUMO: Este artigo propõe a tematização da noção de verdade tendo como fio condutor a seguinte pergunta norteadora: como a ideia de verdade, ao se conformar ao empreendimento científico moderno, torna-se uma questão elementar na fenomenologia de Edmund Husserl? Para perscrutarmos uma possível resposta, demonstraremos nos dois primeiros momentos do artigo como a noção de verdade, outrora fundada pela metafísica, desdobrou-se historicamente até abarcar os domínios da ciência moderna, cujo ensejo era tornar-se parâmetro para o conhecimento em detrimento da metafísica. Em seguida, nos dois últimos momentos deste trabalho, tematizaremos como a caracterização da verdade assegurada pela ciência é colocada como uma questão para Husserl, encorajando o fenomenólogo a elaborar um novo projeto para o que denomina “a ida de encontro às coisas mesmas”.

Palavras-chave: Realidade; Verdade científica; Fenomenologia.

ABSTRACT:

This article proposes the thematization of the notion of truth having as a guiding thread this question: how does the idea of truth, when conforming to the modern scientific enterprise, becomes an elementary question in Edmund Husserl's phenomenology? To find an answer, we will demonstrate in the first two moments of this article how the notion of truth, once founded by metaphysics, unfolded historically until it reached the domains of modern science, whose purpose was to become a parameter for knowledge to the detriment of metaphysics. Then, in the last two moments of this paper, we will discuss how the characterization of truth ensured by science is posed as a question for Husserl, encouraging the phenomenologist to develop a new project for what he calls "the encounter with the things themselves".

Keywords: Reality; Scientific truth; Phenomenology.

Introdução

“As ciências estão construídas sobre a obriedade do mundo da vida, porquanto a partir dela fazem uso daquilo que, em cada caso, é necessário para os seus fins. Contudo, utilizar o mundo da vida desta maneira não quer dizer conhecê-lo cientificamente a ele mesmo no seu modo de ser próprio” (Edmund Husserl, 2012, p. 102).

O tema fulcral deste trabalho não é nenhuma novidade. O termo *verdade*, aqui posto em evidência, é um daqueles que permeiam a existência humana sem que se saiba como ou onde se

¹Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-6623> Correio eletrônico:katieli.p@outlook.com.

²Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2954-4699> Correio eletrônico: wiederwild@hotmail.com.

abstraiu essa noção. Sua designação é tão antiga que, tendo sido tematizada pelos primeiros pensadores gregos, personificou-se na forma de divindade: *Alétheia* (*Ἀλήθεια*).

Tendo isso em vista, poder-se-ia perguntar: o que de novo haveria de ser pensado sobre a verdade? Levando a cabo o empreendimento de alguns dos grandes pensadores da modernidade, tal como o de Edmund Husserl, filósofo escolhido para a condução deste estudo, vê-se que o assunto ainda não se esgotou. Assim, no intuito de demonstrar a inesgotabilidade dessa questão, propomos a seguinte pergunta norteadora para esta reflexão: como a ideia de verdade, ao se conformar ao empreendimento científico moderno, torna-se uma questão elementar na fenomenologia de husserliana?

As considerações sobre o tema se segmentarão em quatro partes. Na primeira parte, se discutirá a concepção corrente de verdade fundamentada no pensamento metafísico, que a designa como “adequação do intelecto à coisa”. Com isso, será preparado o caminho para a compreensão da verdade como correspondência do real a título de *objetividade*. À vista disso, num segundo momento, será demonstrado como a palavra real, na modernidade, torna-se sinônimo de certo, correto e factual, se coadunando ao projeto científico moderno que, ao dedicar-se à apreensão *objetiva* dos entes, situa a verdade em seus domínios com o desígnio de tornar-se parâmetro para o conhecimento em detrimento da metafísica.

No terceiro e quarto momento deste trabalho, as considerações pretendidas no campo da fenomenologia se desdobrarão efetivamente. Nesta altura, será apresentado como Husserl, ao se opor à noção corrente de verdade como adequação do intelecto à coisa, demonstra que a ciência, ao fiar-se à apreensão objetiva dos entes com o amparo do *método*, tornou-se incapaz de questionar a essência dos fundamentos de seus objetos de investigação.

A verdade como correspondência do real

A noção convencional de verdade, entretentes pautada no saber filosófico, assegura ser esta “o oposto do falso, em todos os sentidos” (LALANDE, 1999, p. 1202). Logo, para se acessar a via da verdade, é preciso saber distingui-la do que é falso. Há muito tempo, na filosofia tradicional, esta distinção é marcada pelo seguinte princípio: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* [*Verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa*]. Para ser verdadeiro, portanto, o enunciado deve agir em conformidade com o que se *presume* ser a coisa, incidindo na adequação entre a coisa e o enunciado (ZARADER, 1997).

Esta designação, sustentada sobretudo por Tomás de Aquino, mas originariamente herdada da filosofia de Aristóteles, atravessou a era medieval e ecoou até à modernidade, transmutando de

sentido. No período medieval, ainda que a verdade repousasse também na adequação do intelecto entre a coisa e o enunciado, o fundamento da concordância, diferente do que é hoje, pairava na *ordem divina de criação*. Com o advento da modernidade e a supervalorização de uma razão universal, há uma ruptura com o modo medieval de conhecer fundamentado na doutrina teocêntrica. Com esta ruptura, a verdade liberta-se das interferências teológicas, mas sem deixar de preservar a sua natureza de concordância ou conformidade (ZARADER, 1997).

Uma vez abandonada a adequação do intelecto entre a coisa e o enunciado em concordância com o *divino*, a verdade passa a incidir no enunciado que responde aos domínios da coisa *tal como ela é*. Logo, a verdade passa a restringir-se à esfera meramente ôntica do objeto, cuja proposição coincide com a realidade da coisa. Para ser verdadeiro, na modernidade, o enunciado deve corresponder, então, à coisa real (ZARADER, 1997). Nesse sentido, para compreender sobre o que repousa a verdade, faz-se necessário elucidar o significado do termo real.

Poder-se-ia afirmar, de modo mais ou menos seguro, que todos detém alguma capacidade de julgar o que é ou o que não é real. Assevera-se que uma pessoa mente, por exemplo, quando a sua narrativa não corresponde aos fatos e, por isso, não é real. Também afirma-se que alguém deva ter se desconectado da realidade quando relata ver coisas que outros não podem ver. Real parece ser, pois, àquilo que possui *validade objetiva e universal*, isto é, que é factual e correto, que se opõe a qualquer coisa que não pode amparar-se na qualidade de certeza.

Ocorre que este termo – realidade – nem sempre abarcou todos estes sinônimos. Por herança de Aristóteles, no período grego clássico, o real era entendido como a *vigência do vigente* (*εντελεχεια*), daquilo que performava de um estado de ocultamento para um estado de *desocultamento*. Para tornar-se real, o ente deveria transmutar de sua condição de potência e adentrar a condição de *vigência*. Contudo, quando o Império Romano conquistou a Grécia Antiga, aconteceu a transliteração do idioma heleno para o latim, onde a palavra *vigência* (real) passa a ser entendida como resultado de uma *operatio* ou, ainda, de uma *actio*, correspondente à operação ou ação (HEIDEGGER, 2012).

Vê-se, assim, mais um elemento se unindo ao sentido da palavra: o resultado. A ação ou operação equivalem à causa, e o efeito ao resultado; é aí que o real surge pela primeira vez sob o ponto de vista da teoria da causalidade, ou seja, como *causa efficiens*. Nos domínios da doutrina da causalidade aristotélica, tal como compreende-se hoje, a causa eficiente se adequa àquela que *origina* o ente ou o efeito. Há quem diga, por exemplo, que Deus é a causa eficiente do mundo. Convém ressaltar que, nesse sentido, o real pode ser tanto o fenômeno trazido à luz a partir de uma potência natural, como uma semente (causa) que, germinando, faz viger uma planta (efeito). Tanto quanto para

o fenômeno que vêm à luz a partir da intervenção do homem, como um artífice (causa) que, moldando o barro, permite viver um utensílio (efeito) (HEIDEGGER, 2012).

É somente, pois, no século XVII que o real adentra o significado que se empresta hoje a ele, como sinônimo de certo ou factual. É bem verdade que a palavra ainda conserva, em menor grau, o seu traço originário: como a vigência do vigente. Mantém também a interpretação romana de real como *resultado* de uma operação natural ou ação humana. Cabe, porém, perguntar: por que na modernidade o real torna-se sinônimo de fato, de certo ou, de verdadeiro? Ora, este evento certamente não se deve a um mero acaso na evolução da palavra. Como se tem conhecimento, o século XVII crava o período da revolução científica. É nesta altura que a ciência, fazendo-se moderna, irrompe com a pretensão de ser a detentora da verdade, tornando-se a norma para o conhecimento em detrimento da metafísica. Para se compreender como isso sucedeu convém retornar alguns séculos (HEIDEGGER, 2012).

Considerações históricas sobre o sentido moderno do termo real

O século XII marca a grande redescoberta dos principais textos de Aristóteles, cujas provas históricas indicam que os escritos, perdidos para o Ocidente por quase mil anos, teriam sido encontrados por clérigos cristãos na antiga Espanha mulçumana. Assim, ainda que o saber aristotélico já vivesse na Europa mesmo antes deste evento, foi a partir do reencontro que a chamada *Revolução Aristotélica* emergiu, incidindo numa transformação vigorosa na cultura e no pensamento ocidental (RUBENSTEIN, 2005).

Nestes tempos, as concepções gerais sobre física, até então advindas de observações empíricas pré-científicas, inclinaram-se ao saber aristotélico e sobre as suas postulações a respeito do mundo celeste, do mundo terrestre e do movimento. As noções sobre técnica e ciência também foram afinadas ao tom de Aristóteles, influenciando pensadores da época. A saber, os *bánausos*, termo grego em alusão aos artífices mecânicos e trabalhadores manuais, considerados inferiores pelos gregos e equiparados a escravos, eram agora tratados com desprezo. Nesta acepção, o conhecimento valorativo era aquele voltado para a contemplação da verdade e para o exercício da *sophía*. Ainda que as artes mecânicas e utensiliares fossem necessárias, adentravam uma escala de menor importância (ROSSI, 2001).

A partir do século XVI, os centros intelectuais de debate consideraram discutir sobre tais acepções, abrindo maior abertura para reformulações dos valores do trabalho mecânico. É neste contexto que emerge Galileu Galilei, pai da física moderna, que apontando para o céu o seu telescópio, utensílio desprezado pela ciência medieval, determinou que os instrumentos eram

elementares para o fazer científico. Na esteira de Galilei, Francis Bacon preparava a sua obra, colocando em dúvida os frágeis sistemas da filosofia natural embasada no pensamento aristotélico, além de assegurar a importância do fortalecimento do trabalho *conceitual e experimental* para o correto conhecimento da natureza, tal como assevera em *Novum Organum* (1620):

Quanto mais a investigação se dirige às naturezas simples tanto mais se aplainam e se tornam perspicazes às coisas, passando o objeto do múltiplo ao simples, do incomensurável ao comensurável, do insensível ao calculável, do infinito e vago ao definido e *certo* (BACON, 1999, p. 108, grifo nosso).

A principal crítica empreendida nestes tempos pelos grandes pensadores que inauguraram a modernidade é de que a metafísica, ao ocupar-se das formas eternas e imutáveis, se fez incapaz de apreender o real objetivamente. Com isso, “a humanidade europeia leva a cabo em si uma inversão revolucionária. Ela vira-se contra o seu modo de existir até então, contra o modo de existir medieval, desvaloriza-o e passa a querer configurar-se livremente de um modo novo” (HUSSERL, 2012, p. 04).

E é no debate sobre as noções de natureza firmadas pela ontologia de Aristóteles que Galileu Galilei e Isaac Newton rompem com a lógica aristotélica, situando a nova ciência numa dimensão puramente ôntica da existência, a dimensão do *real*. Conforme a máxima do físico moderno Max Planck: *real é o que se pode medir*. Neste modo de conhecer, o real é o que, adquirindo a forma de objeto, se consolida numa posição de certeza que não se reduz às meras aparências ou a um conteúdo mental. Nesse sentido, para adentrar a via de acesso à verdade e ao conhecimento do factível, necessita-se da utilização acertada do *método*, tendo em vista a matematização da natureza e a apreensão objetiva dos entes. Invertendo as tendências da época, os pioneiros das ciências naturais fundam a modernidade tendo como modelo o conhecimento quantitativo, não mais qualitativo, como priorizado pelos gregos e medievais (HEIDEGGER, 2012).

Essa ascensão da ciência moderna, pautada na empiria, ocorre concomitante ao abalo da metafísica. Face a isso, desde o século XVI até meados do século XIX, os filósofos passam a se dedicar cada vez menos aos estudos metafísicos, voltando seus esforços para a fundamentação de epistemologias e para a criação de modelos de investigação científica. Inegavelmente, todo esse investimento permite o rápido avanço das ciências e o fortalecimento deste saber. Nesse contexto, surge na primeira metade do século XIX, na França, Auguste Comte que, colocando a filosofia a serviço da ciência, funda a escola positivista, cujo preceito fundamental reside na ideia de que o conhecimento científico, isto é, o conhecimento do *factível*, é a única via de acesso possível à verdade.

Nesta altura, o mundo ocidental voltou toda a sua confiança na atividade científica, valorizando este saber em virtude do ideal de progresso sustentado pela ciência. Contudo, tempos sombrios se aproximavam e, na segunda metade do século XIX, essa estrutura aparentemente

intransponível da ciência começa a apresentar sinais de fragilidade, assim como outrora ocorreu com a metafísica:

[...] A partir de 1880, a bela segurança do pensamento positivista começa a ser abalada, pois cada vez mais os fundamentos e o alcance da ciência tornam-se objeto de interrogação: terão as leis que ela descobre uma validade universal? Qual é o sentido de sua objetividade? Não serão elas somente convenções e não dependerão do psiquismo, cujas leis a psicologia por sua vez descobre? (DARTIGUES, 2008, p. 15).

Não por acaso, esse abalo da metafísica e agora da ciência, paulatinamente se transforma numa crise da cultura. É claro que se pode muito bem colocar-se em contraposição a essa ideia, fiando-se ao fato de que o século XIX foi marcado pela produção de ilustres pensadores, tais como Georg W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Karl Marx etc. Porém, o fato é que o vigor de pensamento destes nomes só despontou com notoriedade no século seguinte (DARTIGUES, 2008).

E é em meio a este abalo geral da cultura e a desesperança de um povo que surge, na Alemanha, a *fenomenologia de Husserl*. Tendo ele percebido que tanto a filosofia quanto as ciências estavam perfazendo trajetos problemáticos, o filósofo e matemático se esforça em atingir o ambicioso desígnio de diagnosticar esta crise. Para isso, coloca-se em oposição ao naturalismo das ciências que, atendo-se aos cálculos da razão, à matematização da natureza e aos domínios objetivos do ente, tomam as causas exteriores como as causas primeiras, reduzindo a *essência* das coisas a simples fenômenos naturais (DARTIGUES, 2008):

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela “*prosperity*” a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para a humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos (HUSSERL, 2012, p. 03).

A postura crítica de Husserl diante do materialismo científico e da estagnação das especulações metafísicas o impulsionam a aderir a uma terceira via. Em função disso, o fenomenólogo dedica-se a encontrar uma outra forma possível de acesso à *realidade*, uma outra forma possível de acesso à *verdade*, em um saber que o conduziria, factualmente, às “*coisas mesmas*” (DARTIGUES, 2008).

A verdade como adequação à ordem das coisas mesmas

Husserl renega a concepção fundada pela metafísica de verdade como *adequação do intelecto à coisa*, uma vez que, para o filósofo, a verdade não repousa numa suposta *coerência* entre o enunciado e a coisa, mas na *adequação do intelecto à ordem da coisa mesma*. Ele, diferente de

Kant, não apostava na ideia de uma “coisa em si”, tal como ela é *fora* da nossa consciência. Para Husserl, as coisas dão-se na nossa consciência, logo, a verdade sobre a coisa não paira em sua mera apreensão métrica, mas na reflexão que se faz sobre ela (FURTADO, 2019).

Nos tópicos anteriores, verificou-se que para os inauguradores da modernidade a verdade repousa no enunciado que corresponde ao *real*, sendo o real, por conseguinte, aquilo que possui validade objetiva e universal. Verificou-se ainda que, para se apreender o real e a veracidade dos entes, a utilização acertada do *método* se faz imprescindível. Pois, como assevera Francis Bacon (1999, p. 40): “[...] o intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe”.

Diante disso, poderia se perguntar: qual postura dever-se-ia adotar para libertar-se das distorções do intelecto e do conhecimento corruptível? Para Bacon, a resposta estava no princípio da neutralidade. Guiando-se por este princípio, o cientista deveria perfazer um movimento de *saída para fora do abrigo da consciência*. E é neste movimento de abandono da própria subjetividade que derivaria o conhecimento da coisa em si. Seria esta abstração da consciência que permitiria ao cientista o contato imediato com a realidade.

Para Husserl, no entanto, esta ideia soa absolutamente ingênua, para não dizer absurda, pois “se a ciência levanta e responde questões, estas questões são desde o começo, e continuam necessariamente a sê-lo, sobre o solo, o conteúdo deste mundo pré-dado, no qual está justamente contida toda a práxis vital, sua e dos outros” (HUSSERL, 2012, p. 98). Sob esse aspecto, o fenomenólogo defende que a consciência não é uma coisa a que se possa abstrair, mas, antes, um movimento que lança o homem a uma constante dinâmica de construção de sentido. Daí advém a célebre máxima que expressa a tarefa fenomenológica, ou seja, de que a consciência é sempre consciência de algo. Ao pôr esta sentença, Husserl sustenta que a crença na possibilidade de afastar a consciência do objeto com o intuito de construir um conhecimento *factível* sobre ele é, em si, ilusória (HUSSERL, 2012).

Na acepção husserliana, a consciência não pode se desvincular do objeto, pois está sempre voltada *para* ele, isto é, orientada em direção a ele, tal que “na percepção alguma coisa é percebida, na imaginação alguma coisa é imaginada, na enunciação alguma coisa é enunciada, no amor alguma coisa é amada, no ódio alguma coisa é odiada, no desejo alguma coisa é desejada etc” (HUSSERL, 1975, apud NUNES, 2004, p. 100). A essa orientação em direção ao objeto, Husserl nomeia *intencionalidade*. Uma metáfora possível de compreender melhor este conceito é imaginar que existe um foco luminoso e um objeto iluminado. O objeto são os entes mundanos, o foco é a consciência e a luz é a intencionalidade. Em suma, a intencionalidade é o ato da consciência de dirigir-se para o

objeto – coisa que na fenomenologia se difere drasticamente da concepção geral que se tem sobre a intencionalidade e que a define como intenção voluntária (NUNES, 2004).

Conforme comenta Nunes (2004, p. 98), a intencionalidade é o que permite a união entre o *fenômeno*, a *vivência* e a *significação*. Sendo que por *fenômeno* Husserl designa aquilo que nas vivências se manifesta e que nelas aparece: tudo o que pode ser percebido ou ideado é fenômeno. Por *vivência*, Husserl denomina os atos psíquicos que se coadunam a estrutura existencial de todo ser humano, como a reflexão, a lembrança, a imaginação etc. E por *significação*, refere-se àquilo que pensamos sobre o fenômeno, expressos sobretudo na linguagem.

Tendo em vista, então, que os fenômenos se manifestam nas vivências e que, por conseguinte, as vivências se dão no mundo, é certo para a fenomenologia que o mundo, tal como ele aparece para na consciência em suas diversas formas de manifestação, é o mundo real e cognoscível. Obviamente, com isso não se suspende a ideia de que ainda possa haver erros no modo como se apreende os objetos. É bem verdade que uma coisa pode mostrar-se a alguém de forma ilusória, mas simplesmente porque alguns tipos de aparição têm o poder de conduzir o humano ao erro (ZAHAVI, 2019).

O retorno às coisas mesmas é, assim, o movimento fenomenológico que coloca o homem face ao fenômeno nos termos de uma *evidência*, sendo que se entende por evidência “[...] a atualidade da visão imediata e originária da própria coisa visada” (FURTADO, 2019, p. 24). Visto isso, somente colocando o fenômeno em evidência é que será possível distinguir as proposições falsas das verdadeiras acerca do juízo que dele se faz. Para perfazer este movimento e adentrar ao campo da verdade das coisas mesmas, uma postura livre de dogmatismos, preconceitos metafísicos e hipostasias científicas se faz necessária. Não por acaso, Husserl destaca que a postura fenomenológica deve ser *antinatural*, isto é, ao invés de partir de dados que repousam em teorias científico-naturais, o fenomenólogo deve esvaziar todo esse saber, suspendendo-o provisoriamente para que o fenômeno se mostre em toda a sua evidência: “o método deveria tomar seu ponto de partida no objeto da investigação e emergir com uma necessidade material desse objeto – ou seja, não simplesmente ser usado para honrar um determinado ideal de ciência” (ZAHAVI, 2019, p. 29).

Husserl, neste sentido, se fia à ideia de que a descrição do objeto não deve restringir-se ao conhecimento do meramente factível, uma vez que precisa abarcar, sobretudo, as possibilidades de ser deste objeto e as significações que pairam no entorno dele. É somente partindo desta descrição que a estrutura essencial do objeto se mostra e o acesso às coisas mesmas se torna, pois, possível:

O objeto será submetido as variações imaginárias até que se alcance a sua estrutura essencial ou eidética, que nada mais é do que o invariante que perdura e se mantém “o mesmo” após a

série de variações imaginárias a que foi submetido. Daí advém a definição de que a fenomenologia é uma ciência eidética descritiva das essências do vivido. Ela não é uma ciência exata, mas sim rigorosa (CAPALBO, 2009, p. 78).

Para que ocorra a apreensão do fenômeno faz-se necessário que se esteja atento a ele sem se restringir à sua dação objetiva, mas aberto especialmente aos seus correlatos subjetivos. Afinal, “como o objeto aparece não é inessencial para o próprio objeto” (ZAHAVI, 2019, p. 15). Com isso, julga-se poder afirmar que o ensejo da fenomenologia, desde os seus primórdios com Husserl, nunca foi aviltar a ciência ou até mesmo interferir em sua prática. Trata-se justamente do contrário: ao colocar em questão uma suposta “neutralidade” científica, Husserl intenta contribuir com um novo método filosoficamente rigoroso que deverá fundamentar o empreendimento científico quanto às suas razões de princípio.

O método fenomenológico

Tendo em vista que, para a fenomenologia husserliana, a consciência não é meramente uma “coisa qualquer” no mundo a que se possa abstrair, acredita-se poder designá-la, então, como o movimento que permite ao mundo se mostrar e ser constituído de sentido. Vimos, há pouco, que é o método fenomenológico que confere uma nova compreensão de sentido do mundo. Não se trata de negar a existência do mundo como a postura cética, nem de pôr em dúvida o próprio mundo como em Descartes, mas, tão somente, de suspendê-lo provisoriamente, isto é, colocá-lo entre parênteses. Nas palavras do próprio Husserl, “o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno” (HUSSERL, 1953, apud DARTIGUES, 2008, p. 25).

É certo que esta postura de Husserl – de anunciar o mundo como fenômeno cujo sentido só se manifesta na vivência – guarda semelhanças com o método cartesiano. Tanto para o fenomenólogo quanto para o racionalista, o “*cogito*” é a certeza de onde partirão todas as outras certezas. O grande erro de Descartes, contudo, segundo a acepção husserliana, foi ter defendido que o “*eu*” do “*cogito*” era constituído por uma alma ou substância independente das dos demais entes. Ora, como Husserl bem nota, conforme a leitura de Dartigues (2008), um pensamento que se fiasse a isso invariavelmente recairia na atitude natural onde se intentaria acessar a realidade das coisas fora da consciência.

Ao ter incluído o campo da intencionalidade ao horizonte de sua fenomenologia, Husserl elabora um modo de acesso ao conhecimento da realidade dos fenômenos completamente diverso do da dúvida metódica cartesiana. Pois, enquanto Descartes se coloca em busca da verdade colocando em dúvida a existência de tudo excetuando o próprio *cogito*, Husserl visa o acesso à realidade colocando em parênteses toda a qualidade atribuída ao fenômeno pelo modo da consciência intencional. Dessa maneira, Husserl não visa duvidar ou anular a realidade efetiva das coisas, mas

suspender ou neutralizar hipostasias e dogmatismos. A esta manobra de furtar-se da inclinação natural humana, Husserl (2006) nomeia *epoché* e redução fenomenológica.

Acontece que, embora estes dois métodos integrem uma mesma unidade funcional, ambos guardam alguma distinção. Caracteriza-se *epoché*, portanto, a postura antes referida de suspensão do juízo. Não se trata, com isso, de aceitar ou negar uma proposição determinada, mas apenas de colocá-la em parênteses, deixando de ater-se à realidade como efetividade. Como bem descreve Nunes: “Tal processo – a *epoché* –, que os cépticos antigos utilizaram pela primeira vez, e que a dúvida cartesiana reformulou, atinge os fatos psíquicos e os físicos, os seres matemáticos e a existência empírica, reduzindo todas as coisas ao estado de vivências” (2004, p. 105). É a partir da *epoché* que se dá a condição de possibilidade para a redução, isto é, é a partir desta postura fenomenológica que a redução das coisas ao estado de vivências se consagra. Em suma, é aderindo a esta mesma redução que se conduz ao que resta do fenômeno, tal como ele se mostra em si mesmo.

O fato é que algumas implicações se revelam no percurso de adoção do método, a ponto de ninguém ousar negar o caráter difícil e custoso da investigação fenomenológica. Isso, no entanto, ainda não anula a perspicácia de Husserl, que percebendo que a verdade e a realidade dos fenômenos não residem no enunciado que efetivamente corresponde à *coisa em si*, busca demonstrar que mesmo a ciência com a sua pretensão à verdade se perfaz de dogmatismos. Nas palavras de Capalbo (2009, p. 82), “aclara esta vida pré-científica que a própria vida científica mantém é a finalidade da fenomenologia husserliana”.

Considerações Finais

Face ao problema assumido para a condução deste estudo, nos detivemos à moderna revolução científica para determinar como a construção e a aplicação da metodologia experimental abalou as estruturas das ontologias clássicas, a partir da proposição de um novo modo de apreender e explicar a realidade. Mediante a ruptura com a metafísica aristotélica, a ciência moderna se detém a dimensão puramente ôntica da existência: o *real* passa a corresponder àquilo que na natureza pode ser observado, mensurado e matematizado, em última análise, o *real* passar a corresponder àquilo que pode ser *objetivado*. A verdade, neste sentido, pode ser atingida somente na dimensão ôntica e por intermédio da investigação científica.

Contudo, a objetividade da verdade e a universalidade das leis científicas passam por uma profunda crise de fundamento, na contemporaneidade, em consonância com a estagnação da escola positivista. Edmund Husserl realiza o diagnóstico dessa profunda crise e identifica que, ao tomar as causas exteriores como as causas primeiras, o naturalismo científico reduz as essências das coisas aos

fenômenos naturais. A crise das ciências, neste sentido, se deve ao fato de o naturalismo científico manter-se indiferente às questões decisivas para a humanidade, ignorando as características essenciais das coisas. Com isso, o fenomenólogo propõe a fundação de uma metodologia que ofereça acesso à verdade mediante a determinação das “coisas mesmas”.

Husserl, para tanto, realiza uma crítica radical à clássica acepção metafísica segundo a qual a verdade repousa na coerência entre intelecto e coisa, partindo do pressuposto de que existe uma “coisa em si” fora do intelecto. Para Husserl esta premissa é insustentável, pois as coisas dão-se *na* consciência: consciência é sempre consciência de algo. Portanto, a verdade, apreendida fenomenologicamente, repousa na *adequação da consciência à ordem da coisa mesma*. Como determinar, afinal, a verdade fenomenologicamente? O nosso estudo nos permitiu identificar que, para determinar a estrutura essencial da coisa mesma, é necessário suspender provisoriamente os preconceitos metafísicos e as hipostasias científicas, mediante a postura fenomenológica designada por Husserl como *antinatural*, para que o fenômeno se mostre em sua evidência.

A verdade, portanto, não é uma representação derivada do movimento da consciência em direção à uma coisa externa, e sim resultante da dinâmica das vivências do indivíduo cognoscente com a coisa mesma. Essa dinâmica de vivências assumida pela postura fenomenológica por meio da redução fenomenológica, conforme demonstramos neste artigo, caracteriza o que Husserl compreende como uma experiência antinatural pré-científica. Nosso estudo, neste sentido, contribui com a realização da crítica husserliana à noção de verdade como adequação do intelecto à coisa, reconduzindo-nos à experiência pré-científica, livre de pré-juízos e de posturas dogmáticas. Com isso, oferece um ponto de partida para novos empreendimentos, como a realização da crítica ao método científico, às noções metafísicas subjacentes nas teorias científicas e, além disso, propõe um ponto de vista preliminar para a apuração de outros conceitos de verdade na vasta obra de Husserl para além da noção de *evidência*.

Referências

- BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- CAPALBO, Creusa. A Questão da Verdade em Husserl. *Revista Reflexão*. Campinas, 34 (96), p. 77-82, jul/dez., 2009.
- DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2008.
- FURTADO, José Luiz. *Verdade na fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto, MG: Editora UFOP, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Ciência e pensamento do sentido*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. [Ensaio e Conferências].

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Gen e Editora Forense Universitária, 2012.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2004.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para iniciantes*. Rio de Janeiro: Viaverita, 2019.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

APONTAMENTOS HISTÓRICO-POLÍTICOS DO ESTADO DE EXCEÇÃO À LUZ DE GIORGIO AGAMBEN

Matheus Maciel Paiva¹

RESUMO: O presente artigo tem por intenção trabalhar o conceito agambeniano de estado de exceção, levantando apontamentos histórico-filosóficos que podem iluminar a presença constante deste fenômeno na dinâmica política moderna. O autor italiano apresenta uma ressignificação do conceito de exceção, libertando-o das amarras da filosofia do direito e dos limites jurídico-formais. Num primeiro momento, abordar-se-á, sinteticamente, a ressignificação que Agamben realiza da exceção, diferenciando-o do estado de necessidade. Os dois outros momentos do texto voltam-se para os apontamentos histórico-políticos. Primeiramente, a exceção na história política moderna da França e Alemanha. Posteriormente, o fenômeno da exceção na realidade política moderna do Brasil.

Palavras- chave: Estado de exceção; Política moderna; Estado moderno.

ABSTRACT: This article intends to work with Agamben's concept of the state of exception, raising historical-philosophical notes that can shed light on the constant presence of this phenomenon in modern political dynamics. The Italian author presents a resignification of the concept of exception, freeing it from the constraints of legal philosophy and formal legal limits. Initially, we will briefly address Agamben's resignification of the exception, differentiating it from the state of necessity. The other two moments of the text focus on historical-political notes. First, the exception in the modern political history of France and Germany. Subsequently, the phenomenon of exception in the modern political reality of Brazil.

Keywords: State of exception; Modern politics; Modern state.

Introdução

Agamben aglutina em sua noção de estado de exceção outras terminologias similares como o estado de sítio, decretos de urgência, lei marcial, *emergency powers*, etc. Isto, pois, o que interessa ao autor é a compreensão da natureza do fenômeno, que, enquanto suspensão normativa e jurídica, demonstra ser um conceito-limite, e não apenas um direito especial, ou seja, um dispositivo a ser utilizado pelo Estado em ocasiões especiais, de emergência (AGAMBEN, 2018, p. 15). Dito de outro modo, não se trata apenas de uma modificação terminológica, mas propriamente de uma reinterpretação do termo que permite uma espécie de ressignificação conceitual, capaz de se sobrepor às aporias e especificidades dos usos comuns, ou seja, o conceito de estado de exceção possui um caráter genérico que, portanto, subsumi terminologias específicas.

Para Agamben, a exceção é uma espécie de exclusão inclusiva que, de acordo com sua

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. ORCID: 0000-0003-1932-2387
Correio eletrônico: matheusmacielpaivacxb@gmail.com

etimologia, significa o ser *capturado fora* (AGAMBEN, 2017b, p. 43). Assim, o debate em torno desta formulação não deve recair especificamente na tentativa de compreendê-lo como algo interno ou externo ao ordenamento jurídico, identificando-se, neste interim, duas correntes doutrinárias opostas: aqueles que defendem o estado de exceção como parte integrante do direito positivado; e aqueles que o consideram como elemento extrajurídico. O que deve ser posto em questão não é esta dicotomia, mas sim sua indeterminação, uma vez que o paradigma de exceção é a suspensão do ordenamento, não sendo a exceção nem interior nem exterior a ele, provocando-se uma zona de anomia (FRANKENBERG, 2018, p. 160).

O paradigma de exceção se apresenta como um dispositivo necessário da política ocidental. Essa afirmação guarda em si uma virada copernicana relevante, pois rompe com as teorias da necessidade, ou melhor, do estado de necessidade como noção que absorve o paradigma da exceção, isto é, que o produz a partir daquele estado, tendo como origem geral a máxima *necessitas legem non habet*. Dirimir as eventuais distorções que podem haver neste limiar é importante para compreender adequadamente o conceito de exceção, uma vez que, como se verá, atribuir à necessidade a legitimidade, a base ou talvez mesmo a essência – de maneira alguma transcendental – da exceção, ou tratá-los como sinônimos, nos encaminhará para aporias sem solução.

A tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais graves aporias quanto o fenômeno que deveria explicar. Não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecível de fato e de direito (AGAMBEN, 2018, p. 47).

A teoria do estado de necessidade foi o recurso de muitos pensadores para desenvolverem o fenômeno da exceção, o que os impediu de formular uma teoria sofisticada o suficiente para resolver suas contradições – bem como limitando-os ao registro jurídico-formal. A máxima *necessitas legem non habet*, que significa “a necessidade não tem lei”, possui duas interpretações possíveis: “a necessidade não reconhece nenhuma lei” ou “a necessidade cria sua própria lei”. É preciso ter em mente que a teoria da necessidade se vincula obrigatoriamente a um caso particular concreto, composto por algum perigo iminente que se coloca como caso-limite da norma abstrata, produzindo um *status necessitas*, isto é, a necessidade de suspensão da aplicação da norma no caso concreto a fim de garantir a integridade de outro aspecto legal, ou seja, de manter o próprio ordenamento jurídico, ou, ainda, de garantir a “justiça”.

O fundamento jurídico-filosófico do estado de necessidade pode ser encontrado na Suma Teológica de Tomás de Aquino, especificamente na *Prima Secundae: Tratado da bem-aventurança, questão 96, artigo 6º*, que trata, por sua vez, do poder da lei humana. Aquino afirma que o objetivo

último da lei humana é a garantia do bem comum dos homens, sendo esta a sua fonte de legitimidade. Prossegue sustentando que “como o legislador não pode prever todos os casos particulares [...] se surgir um caso em que seja danosa ao bem comum a observância de uma lei, esta não deve ser observada”. Valem aqui algumas considerações, pois Tomás sustenta que a autoridade para dispensar a lei pertence apenas aos chefes de Estado, contudo, se o caso em questão for iminente, de perigo súbito, até mesmo tal capacidade é relativizada, na verdade, generalizada para quaisquer sujeitos de direito. Aparentemente, o fundamento encontra-se na necessidade, pois esta não está sujeita à lei. Para completar, o sujeito que no estado de necessidade age fora da letra da lei “não julga a lei, mas o caso particular em que vê que a letra da lei não deve ser observada”. Agamben destaca que a legitimidade de suspensão da regra se encontra na garantia do bem comum dos homens, e não especificamente na necessidade em si. Esta, por sua vez, não suspende a lei nem a cria, mas se subtrai ao caso particular, que retira dela a *vis obligandi* (AGAMBEN, 2018, p. 42). Assim, Agamben já rompe com a interpretação da *necessitas legem non habet* em ambos os sentidos mencionados, pois o cerne da questão não é a situação de necessidade, mas sim a manutenção dos valores da organização sócio-política.

Na modernidade o direito buscou agregar em seu ordenamento jurídico o estado de necessidade, ou seja, inserir na lei algo que, como Tomás mesmo demonstrou, está fora dela e não pode por ela ser assujeitado. Agamben realiza uma interessante e perigosa observação ao afirmar que, desta maneira, a necessidade torna-se fundamento e fonte da lei, transformando as condutas resultantes do estado de exceção da “ilegalidade” à adequação “jurídica e constitucional” (AGAMBEN, 2018, p. 44). Esta é a posição de outro pensador que Agamben utiliza como contraposição, o jurista Santi Romano, que sustenta a necessidade como origem e criadora da lei e sua legitimidade. Romano proporrá considerações também sobre o fenômeno da revolução, relacionando-a com o estado de necessidade (exceção): a revolução é um estado de fato, assim como a necessidade, que apesar de ser antijurídico pode ser justo. Ou seja, do ponto de vista do Estado ela se apresenta como antijurídica, pois rompe com o ordenamento constituído. Todavia, é uma fonte originária de direito, pois se apresenta como estado de fato, originaria e legítima para criação de novas normas.

A revolução é ilegal e antijurídica, mas contém em si um “direito da revolução”. Assim, para Romano, apesar da revolução ser violência, ela seria uma violência juridicamente organizada sob suas próprias premissas originárias (CASTRO, 2016, p. 79). Schmitt resolve parte do problema levantado por Romano ao afirmar que, no estado de exceção, “o Estado continua existindo, enquanto o direito recua” (SCHMITT, 1996, p. 92). Ou seja, a partir de Schmitt, apresenta-se uma cisão entre o registro

político – do Estado – e o registro jurídico-formal – do Direito.

O problema fundamental das teorias da necessidade encontra-se no caso particular concreto que é pré-compreendido como situação objetiva, na qual não cabem interpretações. Agamben então critica o pressuposto da pura factualidade e sustenta que a necessidade parte de juízos subjetivos, ou seja, é excepcional aquilo que foi determinado subjetivamente como tal, o que ocasiona uma ampliação na complexidade da questão, pois toda uma estrutura moral, política, em suma, extrajurídica, se insere (AGAMBEN, 2018, p. 46/47). No que tange à investigação sobre o adágio latino, sua recusa é realizada quando se parte do pressuposto da *necessidade*. O que se pode inferir é que, na verdade, o paradigma de exceção não reconhece nenhuma lei positivada no sentido jurídico-formal. Isto remete Agamben à noção de força de lei que, por sua vez, traduz um modo *sui generis* de aplicação do arcabouço jurídico-legislativo ao caso concreto: na realidade, nega-se absolutamente que sua aplicação esteja contida na norma em si ou possa dela e por ela ser derivada (AGAMBEN, 2018, p. 62). Assim a força de lei é uma lei sem lei – sua força deriva de um âmbito extralegal, por exemplo, político.

Traços iniciais do estado de exceção na modernidade

Os apontamentos históricos demonstrarão o paradigma de exceção enquanto dispositivo constante na política ocidental moderna. Inicialmente é relevante destacar que, como mencionado acima, é na modernidade que o ordenamento jurídico busca absorver a exceção. A problemática que surge deste movimento é que “tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que está em jogo é o problema do significado político de uma esfera de ação em si extrajurídica” (AGAMBEN, 2018, p. 24). Para Agamben, o essencial é elucidar o âmbito da ação humana que escapa ao direito e é capturada pelos dispositivos biopolíticos, que pretendem contornar esta natural limitação do registro jurídico-formal. Desta maneira, os fatos históricos abordados por Agamben gradualmente pintam a tela da inserção da vida nua no centro da política ocidental, até sua máxima plenitude, violência e crueldade, os campos de concentração e extermínio.

A Revolução Francesa teve um decisivo papel na organização do instituto jurídico do estado de sítio, previsto na Constituição de 1791, que diferenciava *état de paix, état de guerre e état de siège*. Posteriormente, em 1811, um decreto distinguiria entre estado de sítio fictício ou político (*état de siège fictif ou politique*). O político poderia ser declarado – pelo Parlamento e supletivamente pelo chefe de estado – em caso de perigo iminente para segurança externa ou interna; enquanto o fictício poderia ser declarado independentemente da situação de perigo efetivo do Estado. Um ponto já pode ser daqui extraído: o distanciamento entre o estado de guerra e o estado de exceção que começa a ser

realizado (AGAMBEN, 2018, p. 16). No mais, as catorze constituições francesas que vigoraram no período de 1789 a 1875 mostram um grande problema político em torno das noções de poder, autoridade e legitimidade para manutenção de períodos duradouros de estabilidade jurídico-política (ARENDDT, 2009, p. 194). Este arranjo institucional frágil fica claro quando Napoleão Bonaparte, com apoio de uma nação, declara: “Eu sou o *pouvoir constituant*”. Ao investigar tal conjuntura, Arendt é capaz de afirmar que as assembleias constituintes foram incapazes de reunir autoridade suficiente para instaurar um ordenamento jurídico; faltava um poder capaz de constituir (ibid, p. 214-6). Essa anomia, esse limiar de indecidibilidade, já mostra os traços do permanente espectro da exceção.

Evidentemente que, durante a Primeira Guerra Mundial, o estado de exceção vigorou em diversos países, principalmente aqueles beligerantes – tendo majoritariamente como fundamentação a situação de conflito militar intenso. É possível observar, conforme demonstra Agamben, a elevação do poder executivo perante o legislativo e judiciário, ou seja, um desequilíbrio institucional, o que Schmitt, ao tratar do Estado Nazi e do *Führer*, deixa claro (SCHMITT, 2015, p. 22). O executivo regulava a situação jurídica e política a partir de decretos que adquiriam força de lei, característica conhecida como “plenos poderes” e atribuída ordinariamente ao estado de exceção, tratando-o, erroneamente, como estado pleromático², pois, na verdade, está mais para um estado “kenomático”, vazio de direito, próximo ao estado de natureza, o que ficará claro conforme se avança na exposição (AGAMBEN, 2018, p. 79).

Com o fim das hostilidades bélicas, o distanciamento entre o estado de exceção e a situação de guerra fica mais clara, pois as conjunturas emergenciais agora se impunham no âmbito econômico, aproximação essa que inaugura uma nova roupagem do estado de exceção – diga-se de passagem, mais sofisticada e sutil – e se torna evidentemente a regra dos Estado-nações com apelo democrático forte, uma vez que concedia ao executivo a legitimidade para interferir de maneira direta nas decisões dos poderes vizinhos a partir de “plenos poderes”. É possível notar, ainda, o modo como o registro econômico pressionará, cada vez mais, o organismo Estatal. Em 1924, diante de uma crise financeira que colocava em xeque a estabilidade da moeda do país, o governo francês aprovou os poderes especiais do executivo, limitando-o a quatro meses; entretanto, não foi este um caso singular, visto que em 1926, no mesmo governo de Poincaré, novo ato foi aprovado, com vigência entre agosto a

² Agamben faz a distinção entre estado pleromático e kenomático já no início da obra *Estado de Exceção*. Para o autor o estado pleromático seria o pressuposto de que o estado de exceção seria apenas um estágio que implicaria um retorno às origens, à situação normal anterior, na qual não havia a confusão, o desequilíbrio, a desarmonia entre os poderes institucionais; é neste sentido que a ideia de “plenos poderes” se vincula a ele, como *plenitudo potestatis* (AGAMBEN, 2018, p. 17).

dezembro daquele ano, para ajustar as dívidas, o valor da moeda e realizar reformas administrativas; no geral, mais de cem decretos foram postos em ação. Em 1935 o mesmo procedimento foi autorizado, permitindo ao primeiro-ministro francês, Pierre Laval, emitir incontáveis decretos com “força de lei”, principalmente enquanto o parlamento estava adiado; em 1938 a prática se repete, dessa vez sob o governo de Édouard Daladier, num ambiente econômico e internacional mais delicado, devido à ameaça da Alemanha Nazista e as medidas para recuperação econômica. “*While Parliament’s legislative productivity in this period fell to the zero mark, the Daladier Cabinet was enacting a set of decrees-laws*” (ROSSITER, 1948, p. 120/124).

Durante a Segunda Guerra Mundial, a partir de 1940, com a ocupação nazista, o Chefe de Estado francês, Philippe Pétain, a partir do chamado “*Constitutional Act n° 2*” e os institutos jurídicos nela elencados, obteve poder ilimitado para declarar estado de sítio em todo o território do Estado francês. Esta foi a breve trajetória constitucional da Terceira República francesa, que se encerra no período da ocupação alemã, sob o governo completamente autoritário de Pétain. A França, bem como esta pequena delimitação histórica, são apenas alguns exemplos daquilo que, a partir de então, viria a se tornar prática corriqueira nos países, inclusive e principalmente nos democráticos. Rossiter encerra o capítulo com uma conclusão que engloba todas democracias constitucionais que buscam efetivamente fazer-se democráticas: “*The Third Republic owed a sizable debt to its institutions of constitutional dictatorship, a natural debt for any democracy that would seek to remain a democracy and live on the continent of Europe*” (ROSSITER, p. 128-9).

No que concerne ao que se pode considerar como o ápice da materialização do paradigma de exceção, ou seja, os campos de concentração da Alemanha nazista, é preciso ressaltar que, antes mesmo deste ponto culminante, durante a vigência da Constituição de Weimar, o artigo 48, como examina Rossiter, foi utilizado para legitimar mais de 200 decretos com força de lei, sendo responsável por parte significativa da vida e da morte na república germânica (ROSSITER, 1948, p. 33), demonstrando-se assim que a prática da exceção enquanto regra cristaliza-se já no período do entre guerras. Agamben afirma não ser “possível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem uma análise dos usos e abusos deste artigo nos anos que vão de 1919 a 1933” (AGAMBEN, 2018, p. 28). Vale lançar luz sobre este artigo 48. Em suma, este instituto legitimou a decretação do estado de guerra (*Kriegszunstand*) e teve influência, primeiramente, no já abordado estado de sítio francês, modelo de norma para uma “ditadura constitucional” – terminologia utilizada por Rossiter; também foi importante um similar dispositivo jurídico predecessor, encontrado na constituição imperial germânica, o artigo 68, que regulamentava o estado de sítio (*Belagerungszunstand*) (ROSSITER, 1948, p. 36). O Artigo 48 estabelecia:

Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.

Trata-se de um dispositivo legal que coloca em risco com grande facilidade uma gama relevante de direitos fundamentais como fica evidente, podendo ser decretado de maneira quase ordinária e elevando ilimitadamente o poder do Reich. Rossiter afirma que na maioria das discussões a Assembleia de 1919 ignorou os riscos e as possibilidades arbitrárias que tal artigo poderia acarretar caso inserido na constituição final (ROSSITER, 1948, p. 35). Em 1925, Schmitt, como bem demonstra Agamben, também se posicionou salientando que a Constituição de Weimar legalizou muito facilmente um golpe de Estado (AGAMBEN, 2018, p. 28). Cabe aqui ressaltar duas circunstâncias sob as quais os usos do artigo 48 foram decisivos para manter a segurança de uma posição política: em 1920 o governo o utilizou para suprimir os movimentos comunistas, suspendendo os direitos fundamentais e até mesmo permitindo em certos tribunais a condenação por pena de morte (ROSSITER, 1948, p. 38/39); e também nos casos de depressão econômica, um decreto, por exemplo, instituído em outubro de 1922, estabeleceu regulamentos para impedir a especulação comercial da moeda germânica, outro em 1923 para reabilitar a vida econômica do país e que restringia a interferência do legislativo e, por fim, o decreto de março de 1930, que vigorou até 1933, período e conjuntura política que permitiu a ascensão do partido nacional-socialista e do próprio Hitler (ibid. p. 44 ss.). Vale ressaltar que todas essas decisões possuíam um fundamento legalista, ou seja, estavam “reguladas” pela constituição. Através deste breve percurso histórico duas conclusões são possíveis: primeiramente, a aproximação do estado de exceção com a conjuntura econômica de crise, ameaça, depressão ou até mesmo para alavancar ou reduzir o valor da moeda, enfim, as aplicações são vastas e incontáveis; além disso, a conclusão de que uma “‘democracia protegida’ não é uma democracia, e que o paradigma da ditadura constitucional funciona como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário” (AGAMBEN, 2018, p. 29), como foi concretizado pelo nacional-socialismo alemão.

Apontamentos do estado de exceção na história política moderna do Brasil

A história do paradigma de exceção não se atém, entretanto, ao cenário europeu, ou dos países beligerantes e no limiar do entre guerras. A exceção também deixou marcas nos anais do povo e do Estado brasileiro. O objetivo deste apontamento nacional não é esmiuçar as conjunturas da época, mostrando detalhadamente os fatos, as circunstâncias e estratégias políticas que circundavam os

momentos que propiciaram ou fomentaram seu acontecimento. A intenção, na realidade é, por um lado, mostrar a aproximação e presença contínua do âmbito econômico no campo político e, por outro lado, os momentos de exceção promovidos pelo Estado brasileiro.

O ponto de início da investigação é a Primeira República (1889 – 1930). Como aponta Abranches, esse primeiro momento republicano “nasceu sem povo e oligárquica” (ABRANCHES, 2018, p. 21). A organização político-institucional durante a Primeira República consolidou-se federalista: os estados concentravam grande autonomia e parcela do poder político com relação à união, ou seja, influência no plano nacional. O caráter federalista, misturando-se com a heterogeneidade da sociedade brasileira, proporcionou a formação de grupos políticos locais, norteados por seus interesses econômicos privados – as oligarquias. A raiz do poder de tais grupos oligárquicos era o controle do eleitorado local, proporcionado pelo sistema eleitoral baseado no coronelismo e no voto de cabresto (ABRANCHES, 2018, p. 33). Tratava-se, portanto, de uma hegemonia dos grupos oligárquicos locais, capaz de controlar as di retrizes econômicas e políticas dos estados e da União. Esse estado-de-coisas proporcionou, ao longo de todo esse primeiro período republicano, grande estabilidade à política nacional. Entretanto, a margem estreita de representação política social gerava, vez e outra, insatisfações, manifestações, revoltas e greves populares – por exemplo, a revolta de canudos. Ou seja, por um lado, estabilidade política dos grupos oligárquicos, por outro, instabilidade social. Em suma (ABRANCHES, 2018, p. 26): “O sistema representava as oligarquias, não o seu povo. A própria oligarquia não era homogênea. Ela abrigava interesses divergentes”.

Interessante notar que, nesse quadro institucional, o poder Legislativo detinha mais poder que o Executivo e o Judiciário. Isso pelo fato de que suas raízes políticas adentravam nos meandros nacionais – estavam presentes, mesmo que de maneira heterogênea, nos municípios, estados e no plano federativo. Deste modo, o Legislativo representava os interesses estaduais e, indiretamente, os municipais (dos coronéis). O presidente era eleito pela maioria dos votos e, portanto, traduzia a representação republicana, democrática. Entretanto, o Legislativo impunha um poder político superior ao próprio Presidente da República (ABRANCHES, 2018, p. 27). Tanto é que Deodoro da Fonseca, primeiro presidente brasileiro eleito, foi deposto após se opor à redução do tempo de mandato – de seis para quatro anos – proposto pela Assembleia Constituinte de 1881. O que já demonstra os traços da exceção e do controle de setores econômicos no âmbito político nacional – a força de lei característica deste paradigma. O Legislativo era instrumento do clientelismo durante a Primeira República. Através dele se organizavam as negociatas de verbas e cargos públicos. Esse cenário começa a se alterar na década de 20, principalmente após a reforma constitucional de 1926,

que ampliou “as condições de intervenção da União nos estados” e modificou as atribuições do Legislativo, em especial aquelas voltadas à elaboração orçamentária e de verbas públicas (ABRANCHES, 2018, p. 36).

As oligarquias, com o passar dos anos, se enfraqueceram devido ao próprio desenvolvimento do mercado capitalista de produção. Baseado em grande medida nas propriedades rurais, no café, na pecuária e na cana-de-açúcar, os oligarcas perderam força com o advento da industrialização e as mudanças sociais que dela decorreram – surgimento de novos setores sociais, como os sindicatos industriais e urbanos, o patriciado industrial, bancário e comercial, que absorveram em grande medida o poder econômico-político antes concentrado na oligarquia rural (ABRANCHES, 2018, p. 23). Esse movimento encontrará seu ápice, por assim dizer, na figura de Getúlio Vargas. Ocorre, basicamente, que o modelo institucional político da Primeira República não comportou as modificações decorrentes do movimento econômico acima mencionado. A estreiteza na qual se assentava a máquina político-representativa gerou desgaste institucional e insatisfação de uma série de grupos heterogêneos que culminou na Revolução de 30 e o fim deste primeiro período republicano (ABRANCHES, 2018, p. 37). Vargas caracterizava-se não mais como um federalista e oligarca, mas representava o corporativismo e o fortalecimento da União, o centralismo. Aparece aqui um embate entre os poderes Executivo e Legislativo, pois este, ao pretender impor sua autonomia frente ao Executivo de Vargas, foi prontamente fechado, instaurando-se outra faceta de exceção no Brasil.

Getúlio Vargas é com certeza uma figura política curiosa em diversos aspectos, desde sua carreira militar até sua adesão ativamente política; de líder da Revolução de 1930 a presidente democraticamente eleito em 1950, deixando um legado vasto e tornando-se símbolo do populismo nacional, como fica evidente nos movimentos do “queremismo” ou “varguismo”, sendo ainda chamado por alguns de “pai dos pobres” (CARVALHO, 2018, p.129). Entretanto, sua jornada política, antes da década de 50, é um exemplo adequado da presença do estado de exceção na política brasileira. Em 1930 liderou o movimento revolucionário, com apoio da Aliança Liberal e de parte significativa dos militares, sob a égide de fraude ocorrida nas eleições deste mesmo ano – este era, na verdade, um metadiscurso, entretanto, outras questões políticas estavam envolvidas –, depondo o então presidente Washington Luís e, conseqüentemente, impedindo a posse de Júlio Prestes, seu sucessor eleito, frustrando assim as eleições democráticas³ (NETO, 2012, p. 210-211). Ocorre que, após assumir o poder, Getúlio tornou-se “Chefe do governo provisório da República dos Estados

³ Para maiores detalhes sobre os arranjos políticos que circundavam todo o movimento revolucionário de 1930, que se inicia anos antes de efetivamente estourar, sendo um dos pilares a própria Aliança Liberal formada em 1929, ler: NETO, Lira. *Getúlio 1882-1930: dos anos de formação à conquista do poder*.

Unidos do Brasil”. No controle deste “governo provisório”, Vargas dissolveu o parlamento e aboliu a constituição, fazendo-o com apoio civil e militar, pois seu objetivo expresso era realizar uma ampla reforma política, uma nova Assembleia Constituinte e, por fim, novas eleições. Entretanto, a intenção tácita era manter-se “provisório” no cargo, com os amplos poderes ditatoriais que tinha “legitimamente” nas mãos (NETO, 2012, p. 224-225). Apenas em 1933 foi organizada uma nova constituinte, aprovando-se o diploma constitucional de 1934, dissolvendo-se o governo provisório e elegendose democraticamente Getúlio Vargas.

O flerte de Vargas com o paradigma da exceção, contudo, não se finda nas condutas descritas acima, pelo contrário, talvez o momento mais significativo para a presente investigação ocorra precisamente durante seu período de mandato democrático. A partir do denominado Plano Cohen, um suposto planejamento judaico-comunista com o objetivo de instaurar, por golpe contra o Estado, um governo de extrema esquerda no Brasil, que, na verdade, era completamente falso, forjado por um membro do dispositivo militar, à época o coronel Olímpio Mourão Filho (NETO, 2013, p. 309), Vargas adquiriu legitimidade para decretar um estado de guerra no país em 1937. Claro que ele o fez com apoio tanto da população, em sua maioria, quanto das instituições – a Câmara aprovou por 138 votos contra 51 e o Senado por 21 favoráveis contra 3 (NETO, 2013, p. 311).

O estado de exceção efetivamente surge no horizonte político nacional a partir das medidas tomadas por Getúlio Vargas para impedir qualquer tipo de movimentação, seja do Plano Cohen, falacioso, seja de qualquer oponente. Foram medidas drásticas e com o único objetivo de concentrar em suas mãos um poder ilimitado de administração da máquina estatal. A Câmara e o Senado foram fechados, a constituição perdeu vigência, os partidos políticos foram extintos, diversos direitos sociais, políticos e civis foram suspensos e violados (NETO, 2013, p. 315). Com isso inaugura-se o Estado Novo, sob um paradigma de exceção. Algumas questões devem ser examinadas: primeiramente, a solidificação da crítica de Agamben à teoria da necessidade, pois a situação empírica acima exposta demonstra o nível de subjetividade a que o fato concreto está exposto e, portanto, como a necessidade em si é apenas um fator artificialmente criado e facilmente manipulável. Além disso, pensar em uma “democracia defendida” por meio do dispositivo da exceção não é coerente. Este estado de guerra vigorou até 1945, período nebuloso na história brasileira, na qual falar de democracia é um equívoco, ou seja, não se trata de um direito do Estado a fim de garanti-lo, protegê-lo e, por fim, restaurá-lo ao ponto inicial, um estado pleromático, mas sim um espaço sem direito; por esse motivo não é possível compreendê-lo suficientemente a partir da ordem jurídica, como faz Schmitt.

Além destes fatos, é preciso voltar os olhos à Ditadura Militar, que trabalhou sua autoridade a partir dos Atos Institucionais (A.I.); o primeiro deles, de um total de dezessete, instaurou o regime

de exceção; sob este estado estabeleceu uma nova constituição em 1967. Agamben é certo ao afirmar que “O estado de exceção não é uma ditadura” (AGAMBEN, 2018, p. 79); com isso, deve-se entender que o paradigma da exceção não se subsumi ao ditatorial. Entretanto, o contrário é válido, pois, por exemplo, os Atos Institucionais vigoravam com força de lei, mas o sentido deste vigor do ato está na sua aplicabilidade, que não decorre de um ordenamento jurídico-legal legítimo, ao contrário, é a própria ruptura de um estado-de-coisas preexistente, constitucional e democraticamente estabelecido, que pode ser comprovada a partir do próprio conteúdo das decisões “soberanas”, das cassações de direitos civis e políticos, da implementação da censura, da extinção dos partidos políticos existentes até então (A.I. nº 02), etc. No que se refere aos atos “legais” editados, mais adequado que a força de lei seria empregar o termo força de lei, ou seja, uma ficção por meio da qual o direito busca inserir na ordem jurídica uma lei sem força legal, que se aplica ao mesmo tempo desapplicando-se (AGAMBEN, 2018, p. 60-61).

Segue trecho do conteúdo do Ato Institucional nº 01, publicado no dia 09 de abril de 1964 e assinado pelos comandantes em chefe das três armas, i. e., o exército, a aeronáutica e a marinha:

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destituiu o governo anterior e tem capacidade de constituir novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória.

A citação acima traz detalhes muito interessantes sobre a ditadura militar; em primeiro lugar não se tratava de um golpe, mas de uma “revolução”. A diferença, segundo o próprio ato, seria que enquanto aquele se move pela vontade de uma parcela da população, um grupo e seus interesses; esta (a revolução) se estrutura na vontade, no desejo, de um Povo – com letra maiúscula (DIAS, 2014, p. 95). Neste sentido, o movimento se considerava como manifestação, ou até representação, de uma vontade política nacional. Evidente que havia apoio de parcelas da população, contudo, o metadiscurso revolucionário ocultava uma parcela significativa de interesses e ideologias políticas que, para o arranjo militar e das instituições que os apoiaram, deveriam ser implementadas e seguidas. Exemplo disso foi a cassação dos direitos políticos e a perseguição de opositores, em regra esquerdistas, pelos militares, logo após a divulgação do primeiro ato, os quais foram considerados inimigos do Estado – em meio à polarização perpetuada pela Guerra Fria – tais como o Comando Geral dos Trabalhadores, a União Nacional dos Estudantes, as Ligas Camponesas, etc. (DIAS, 2014, p. 98).

A priori, povo deveria denotar um todo populacional unitário e soberano – especialmente no

paradigma do Estado-nação—, contudo, o conceito polar de povo fica evidente e torna-se uma relação hodierna na política ocidental como uma “oscilação dialética” entre dois opostos. Identifica-se, assim, um Povo como corpo político, detentor de direitos e de uma participação ou “presença” qualificada, e um povo enquanto subconjunto excluído politicamente e até socialmente. Esta é a relação biopolítica que Agamben identifica na própria noção de povo (AGAMBEN, 2017b, p. 35-37). Por essa perspectiva, deve-se interpretar o caráter revolucionário da ditadura como representação de um Povo cindido em polos opostos, excluindo de si o seu *povo*.

A ditadura militar, portanto, se se quiser insistir em denominá-la nos termos empregados pelo primeiro ato institucional, deve ser pensada da seguinte forma: A revolução de um *Povo*, para um *Povo* e sobre um *povo*. Também é preciso constatar a mera existência formal da Constituição de 1946 e do Congresso Nacional, que vigoraram, ao menos durante um período. Quanto à Constituição, seu caráter meramente formal torna-se cristalino uma vez que os Atos Institucionais tinham a força de lei para anular, violar e extrapolar qualquer aspecto legal, seja constitucional ou infraconstitucional; o que, na verdade, foi feito quando da decretação do Ato Institucional nº 04, que convocou o Congresso para votar uma nova constituição, promulgada em 1967, ampliando os poderes do presidente da República ao ponto de deliberar sobre assuntos como a segurança nacional e economia pública sem apreciação dos outros poderes (DIAS, 2014, p. 100). Esse caráter de banalidade fica evidente quando é decretado o Ato Institucional nº 05, que possibilitou o recesso da instituição estatal legislativa mesmo se não houvesse estado de sítio.

Na verdade, a própria constituição de 1967 tinha uma presença mais aparente do que substancial; um diploma que possibilitava exceções mais naturais, a fim de evitar repercussões repulsivas. Especificamente quanto ao Poder Judiciário, este também sofreu ataques e fragilizações com os atos institucionais e complementares, bem como a partir do novo diploma constitucional de 1967. Um dos pontos foi a ampliação das competências da Justiça Militar que começou a atuar sobre os civis em caso de crime contra segurança nacional e as instituições militares; nestes casos a apreciação dos *habeas corpus* era prerrogativa do Supremo Tribunal Militar. Toda a estrutura jurídica foi alvo de modificações e intervenções pelos governos militares, como por exemplo a suspensão das garantias dos magistrados, como a vitaliciedade, inamovibilidade e estabilidade; alteração na forma de nomeação dos juízes federais e da quantidade de ministros no Supremo Tribunal Federal – de 11 para 16; extinção de cargos, aposentadorias sumárias, etc. (DIAS, 2014, p. 936/939). De qualquer maneira, o objetivo era manter essas instituições controlando-as diretamente, contudo, sob um simulacro de independência e poder de decisão. Os órgãos estatais estavam de mãos atadas, incapacitados de, por si, julgarem os variados e brutais crimes cometidos pelo regime militar, como

sequestros, torturas, assassinatos, desaparecimentos, prisões ilegais etc.

Considerações finais

Deste modo, foi possível observar o entrelaçamento histórico, e cada vez mais sofisticado, do dispositivo de exceção e do Estado-nação. Isto pois, para Agamben, a exceção habita de fato o Estado-nação moderno, como uma figura similar ao estado de natureza, entretanto, que continua vigente enquanto elemento inerente ao ente estatal moderno (AGAMBEN, 2007, p. 112). Sua presença na própria constituição do Estado-nação moderno permite a captura do âmbito não-político/jurídico, isto é, da vida, e sua inserção nas engrenagens do poder político. O que se pode afirmar é que seu umbral vigora e fica ligeiramente visível quando observado em certos acontecimentos políticos proeminentes. Quando, de maneira quase imperceptível, a lei, o trâmite processual jurídico é suspenso ou violado em detrimento de objetivos vinculados a interesses de um *Povo* ou em detrimento das circunstâncias daquele momento. Além disso, foi possível observar como o registro econômico começa a agir no âmbito político-jurídico – a dinâmica econômica passa a integrar um elemento instituinte da própria exceção. Uma hipótese que pode ser levantada é o enfraquecimento da própria democracia derivado do uso cada vez mais frequente do dispositivo da exceção; dito de outra maneira, a estrutura democrática, sua respeitabilidade, sua solidez, a representatividade – por mais que possam suscitar debates – como um método para dar forma à vontade política popular, esta que é – pelo menos em tese – o nascedouro do poder soberano do Estado-nação, tornam-se fragilizados e enfraquecidos. O uso cada vez mais frequente do estado de exceção – levando-o a tornar-se a regra na política contemporânea – assinala para o fato de que a tese de Schmitt quanto ao estado de exceção suspender o direito em função de um direito à “autopreservação” (SCHMITT, 1986, p. 92), apresenta a contrapartida da fuga de poder do Estado-nação moderno. Isto significa que o ente estatal, e suas instituições democráticas, encontram-se no mais das vezes cooptadas pelo paradigma de exceção.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: Tratado da Lei*. Tradução de Alexandre Correia. 5ª ed. São Paulo: Ed. Loyola. 2002.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 8ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras. 2012.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 1ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

- _____. *Entre o Passado e o Futuro* 8ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 2019.
- _____. *A condição humana*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2007.
- _____. *Homo Sacer: Estado de Exceção I e II*. 6ª reimp. São Paulo: Boitempo. 2018.
- _____. *Homo Sacer: O Uso dos Corpos*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2017a.
- _____. *Homo Sacer: O que resta de Auschwitz*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2008.
- _____. *Homo Sacer: O Reino e a Glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. 2ª reimp. São Paulo: Boitempo. 2016.
- _____. *Meios sem Fim: Notas sobre a Política*. 3ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017b.
- _____. *O Aberto: O homem e o animal*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Revista. 2017c.
- _____. *A comunidade que vem*. 1ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017d.
- _____. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017e.
- _____. *O que é um dispositivo?* Tradução de Nilcéia Valdati. Conferência Ilha Santa Catarina. 2005.
- _____. *Signatura Rerum: sobre o método*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2019.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2016.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A crise da democracia liberal*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2018.
- CARVALHO, José Murilo de. *Fortuna e virtù no golpe de 1964*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2017.
- _____. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2016.
- DIAS, José Carlos; et. al. *Comissão Nacional da Verdade: Relatório volume I*. Brasília: República Federativa do Brasil. 2014.
- DUARTE, André de Macedo. Biopolítica e Soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito. In: Guilherme Castelo Branco; Helton Adverse. (Org.). *Clássicos e Contemporâneos em Filosofia Política*. 1ed. Rio de Janeiro: Relicário, 2015, v.1, p. 113-126.
- FRANKENBERG, Gunter. *Técnicas de Estado: Perspectivas sobre o Estado de Direito e o Estado de Exceção*. São Paulo: Ed. UNESP. 2018.
- GIACÓIA, Oswaldo. *Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições. 2018.
- LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*. São Paulo: Politeia. 2018.
- MBEMB, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Rio de Janeiro: Revista Arte e Ensaio. 2016, n° 32, p. 122-151.
- NETO, Lira. *Getúlio 1882-1930: dos anos de formação à conquista do poder*. São Paulo: Companhia das Letras. 2012.

_____. *Getúlio 1930-1945: Do governo provisório à ditadura do Estado Novo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: O longo caminho*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2018.

ROSSITER, Clinton L. *Constitutional Dictatorship: Crisis government in the modern democracies*. Princeton: Princeton University Press. 1948.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: *A crise da democracia parlamentar*. 1ª ed. São Paulo: Página Aberta. 1996. p. 81-133.

_____. *O Conceito do Político*. Lisboa, Portugal: Edições 70. 2015.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo. 2010.

VALIM, Rafael. *Estado de Exceção: A forma jurídica do Neoliberalismo*. 2ª reimp. São Paulo: Contracorrente. 2018.

“DEUS ESTÁ MORTO” E O PÓS-HUMANO

André Faustino¹

RESUMO: Neste artigo é abordada a sentença nietzschiana “Deus está morto”, trazida principalmente no aforismo 125 de “A gaia ciência” e como esse pensamento serviu de base para construção de uma forma de superar o homem que surgiu após essa secularização anunciada por Nietzsche. O pós-humano evidencia a superação do homem da verdade científica, trazendo uma nova ontologia para o mundo da tecnologia, com uma simbiose entre o corpo biológico do “homem-deus” e da máquina computacional tecnológica.

Palavras-chave: Pós-humano; Transhumano; Extropia; Tecnologia; Ciência.

ABSTRACT: This article addresses the Nietzschean sentence “God is dead”, brought mainly in aphorism 125 of “The gay science” and how this thought served as the basis for building a way of overcoming man that emerged after this secularization announced by Nietzsche. The post-human evidences man's overcoming of scientific truth and brings a new ontology to the world of technology and the symbiosis between the biological body of the "home-god" and the technological computational machine.

Keywords: Posthuman; Transhuman; Extropy; Technology; Science.

Introdução

A sentença nietzschiana “Deus está morto” evidenciou a profunda transformação que ocorreu na forma de viver a vida no ocidente. Mais de dois mil anos de tradição judaico-cristã baseada na ocorrência e necessidade de um mundo metafísico justificado pela existência de um deus, em uma explicação metafísica dos fenômenos que rodeavam a vida humana. A “morte” de Deus representou muito mais do que parece para o mundo ocidental, não foi só o rompimento com um platonismo latente e que influenciou a forma de vivência da vida, foi também a retirada do Deus cristão e de tudo que ele representa do seu lugar central, dentro de uma moral cristã.

O vazio ocorrido com morte divina deixou um vácuo, já que o mundo suprassensível ruiu junto com as cinzas do Deus morto. E se na natureza tudo se transforma, certamente após o luto divino, uma transformação ocorreu. O paulatino desenvolvimento do pensamento científico e a secularização do conhecimento deixaram Deus sozinho e pronto para “morrer”. Desde o *Discurso do*

¹ Doutor em Filosofia pela Faculdade Autônoma de direito (FADISP), São Paulo, SP, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4952-4505> Correio eletrônico: faustinoadv01@gmail.com

Método e a base do método cartesiano do século XVII até a decretação da morte de Deus no século XIX, pela “boca de um louco”, temos o trajeto necessário para a construção deste final divino. E se morre Deus, com ele morre junto o homem desse tempo.

Com a morte de Deus surgiu o espaço para que algo ocupasse o lugar divino, a infalibilidade e imortalidade divina que ruiu cedeu espaço para o surgimento de um “novo” deus, não o contido na religião, não o deus metafísico, mas sim o deus da técnica, o deus da tecnologia, o “Deus máquina”, traduzido no desenvolvimento tecnológico computacional surgido a partir do protagonismo da ciência enquanto um sistema organizado em um método.

A modernidade trouxe junto de si a morte de Deus, mas também o protagonismo da ciência, da junção perfeita entre tecnologia e ciência, preparando o terreno fértil para o surgimento de uma sociedade, de um tempo onde não mais Deus é que serviria de paradigma da vida. Nesse novo tempo, o homem apoiado na ciência passou a ditar a “verdade” do mundo. O mundo passou a ser dito não mais pela “boca” de Deus, mas sim pelo experimento, pelo laboratório e pela ciência.

A ciência é o “milagre humano”, é a forma de divinizar o ato técnico científico humano, o laboratório é o templo de produção desse “milagre” e a ciência junto da tecnologia tomou o lugar do deus morto outrora. Por meio do método científico passou a ser possível o homem “dominar e manipular a natureza”, tarefa antes reservada ao exclusivo arbítrio do deus morto.

Esse protagonismo da ciência e da tecnologia e seu maciço emprego em processos fabris a partir da revolução industrial, seguindo até meados do século XX, propiciou o desenvolvimento das ferramentas tecnológicas computacionais. O computador passou a “estar presente” entre nós e assim trazer consigo um elemento que passaria estar ligado umbilicalmente a esse homem da técnica, da ciência tecnológica.

A partir da popularização do uso da máquina computacional na década de 1980, passando pela possibilidade de uso comum da internet, as ferramentas de tecnologia da informação e comunicação (TIC) permitiram a construção da imagem do homem informacional, do incremento da tecnologia cibernética dentro dos órgãos humanos dando origem à imagem do ciborgue.

E nesse contexto, passaram a surgir conceitos que buscaram unir tecnologia computacional, tecnologia cibernética ao corpo biológico humano, extrapolando os limites factuais desse corpo biológico, dando origem a termos como o pós-humano, transhumano, ciborgue e, principalmente, à extropia que será abordada no presente artigo.

As reflexões a seguir buscarão traçar uma ligação com a sentença nietzschiana “Deus está morto!” e o surgimento de um pensamento que busca expandir os próprios limites do humano, tendo

em vista o protagonismo da tecnologia e da ciência. A morte de Deus em Nietzsche significa o prelúdio do surgimento da noção de pós-humano, base do conceito de extropia.

Deus está morto e o protagonismo da ciência

Pode parecer uma blasfêmia ao leitor mais incauto que se depara com a frase “Deus está morto”. Ela naturalmente pode nos levar a uma conclusão precipitada, fruto de nossa cultura pautada em uma moral judaico-cristão de mais de dois mil anos de tradição. Nietzsche não “matou” Deus, muito menos criou as condições para que isso ocorresse, ele apenas evidenciou essa morte que já estava em construção desde o momento em que o homem viu na capacidade de dominar a natureza, por meio da ciência, uma forma de se transformar em seu próprio deus.

O anúncio da morte de Deus não foi feito pela boca de um filósofo ou de um clérigo, mas sim por intermédio da boca de um louco, que portava a sua lanterna, assim como o cínico Diógenes de Sinope o fazia. Só era possível essa morte ser anunciada por alguém que não estava preso às convenções morais, sociais ou religiosas. Por alguém que é alheio àquilo que deve ser, o louco representa, neste sentido, a liberdade e descompromisso que permitem vir a público e anunciar a morte daquele que não pode morrer.

No aforismo número 125 de *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2009), Nietzsche sentenciou aquilo que já era fato, o homem matou seu próprio deus. Aqueles que acreditavam nesse deus foram os mesmos que cometeram o deicídio. Em seu lugar ficou um vazio e que necessitava ser suprido já que a ausência de Deus deixou o nada como fundamento da vida, ou seja, o niilismo passou a estar “batendo às portas”.

A ironia daqueles que zombavam da funesta notícia trazida pelo “desvairado”, evidenciava o já ocorrente descaso com a “presença” de Deus entre eles, logo já haviam matado o seu deus há muito tempo. Assim, a “má nova” dita naquele momento não era nenhuma novidade, mas o deus que era anunciado morto fazia parte do mundo, inclusive, daqueles que dele estavam zombando.

Com a morte de Deus morre o mundo metafísico, morre o suprassensível e se para a existência do suprassensível é necessário a existência do sensível, morre, assim também, a própria compreensão do mundo físico, do sensível (HEIDEGGER, 2003). Ela não representa somente a morte do deus do cristianismo, mas de toda uma tradição pautada em valores judaico-cristãos, em mundo onde a religião trazia o sentido à noção daquilo que era a verdade.

O desaparecimento da possibilidade de explicação do mundo por meio de Deus, por meio da ocorrência de um mundo metafísico, irá abrir a porta para além do niilismo. Jaz, junto a Deus, o homem que é posto em confronto com a sua própria finitude no mundo.

A imortalidade é pressuposto da existência divina. Mesmo os deuses gregos, com suas características demasiadamente humanas, tinham a sua divindade exprimida na sua imortalidade, assim abre-se o espaço para a ocorrência de um mundo onde “habitará” um novo homem, mas que também fará surgir algo ou alguém que passará a ocupar do deus que jazeu.

Como Descartes já previa em seu *Discurso do Método*, o homem ao conhecer as forças e ações do fogo, do ar, da água e todos os corpos que cercam o mundo, tornar-se-ia senhor e possuidor da própria natureza (DESCARTES, 1996), o que seria isso, senão “brincar” de deus? O desenvolvimento do método cartesiano, por consequência a noção de ciência moderna, representou um ato de início da morte de Deus. No lugar do “corpo” decomposto do deus que acabara de morrer, além do nada, os homens providenciaram meios ou formas de substituir e colocar algo no lugar.

Se o deus morto representa não somente a religião e seu monopólio de pensamento, mas o poder e um paradigma daquilo que seria a verdade ou pelo menos a forma de explicação do mundo, passa-se confundir moral e ciência. A desmagificação, o desencantamento do mundo, na visão weberiana, representou a substituição do “corpo” e da imagem divina por algo capaz de dar sentido à essa nova vida sob o firmamento de um deus ausente, morto.

A secularização evidenciada com a morte de Deus trouxe a ciência e consigo um protagonismo da tecnologia, da técnica para o centro do mundo. Por mais contraditório que possa parecer, embora a sentença nietzschiana da morte de Deus encerra uma possibilidade de explicação metafísica do mundo, ela coloca no “lugar” de Deus um novo deus, o deus da tecno-ciência, um tecno-deus, a própria noção de um Pós-Deus como escreveu Sloterdijk (2019, p. 308), inaugura uma nova metafísica.

Essa secularização representa uma transformação na forma de se observar e viver a vida, já que o indivíduo abandona, a partir desse momento, uma postura lastreada na tradição que tem por base crenças e costumes apoiados na “força” da religião e tudo que ela representa como forma de explicação do mundo. Passa a existir uma postura racional na tentativa de explicar e “criar” mundo. Portanto, esse mundo moderno que se descortina, a partir da secularização, é evidenciado, por exemplo, com a queda das teocracias europeias, da ascensão do pensamento científico moderno, com isso passa a ser desenvolvida uma nova visão de mundo e que é bem evidenciada por Nietzsche por meio da sentença “Deus está morto”.

E se o deus do cristianismo, anunciado como morto em *A Gaia Ciência* pela boca de um louco, representava a noção de verdade até aquele momento, a partir da sua morte os valores fixos desse tempo passaram por uma transformação, sendo necessário buscar um outro paradigma de verdade que não seja a verdade divina, a verdade metafísica. Assim surge o espaço para o

protagonismo do pensamento tecno-científico como o próprio Nietzsche disse em *A Gaia Ciência*, a necessidade de querer algo firme, a verdade trazida por um método científico-positivista, uma vontade de verdade (NIETZSCHE, 2009).

Com a morte de Deus encerra-se o suprassensível, o mundo metafísico, surgindo uma nova visão de mundo, uma cultura e costume pautados na ciência, portanto, a verdade científica ocupa o espaço da “verdade divina” destituída desse lugar por conta do seu “objeto” desaparecer, ou seja, o Deus cristão. E por mais paradoxal que possa parecer, inicia-se uma nova compreensão metafísica de mundo, onde o deus desse novo mundo é a ciência, porém essa visão racional, pragmática somente substitui o objeto de referência, a vida continua a mesma, somente muda o paradigma de justificação da vida, que continua a mesma vida. A fé na ciência repousa ainda em uma crença metafísica, como diz Nietzsche diz no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, o que ocorre é apenas a substituição do paradigma daquilo que seria a verdade (NIETZSCHE, 2009).

A partir desse momento, do final do século XIX e todo o século XX, a ciência praticada dentro do laboratório, a ciência validada pelo método científico, quer seja a das ciências naturais, exatas ou do positivismo de Comte, as ciências humanas metodizadas, passaram a explicar o mundo, a trazer a verdade por meio do método científico, por meio do trabalho dos cientistas. E se os sacerdotes ascetas tinham importância naquele mundo onde Deus era vivo, mantendo os indivíduos “crentes” na moral religiosa cristã (NIETZSCHE, 2020), no mundo secularizado o novo sacerdote dessa nova “religião” passa a ser o cientista, porém da mesma forma que o deus judaico-cristão empobrecia a vida, segundo Nietzsche, a ciência produziria efeito similar.

Assim, muda-se apenas o conteúdo do niilismo que agora se relaciona com um novo paradigma de mundo, uma nova visão para se compreender a realidade e justificá-la, porém, que representa a mesma conduta de renúncia da vida real em prol de uma vida para além, perfeita e idealizada da mesma forma que o mundo metafísico baseado em uma moral cristã exigia. Esse niilismo se baseia em uma vida ideal baseada no “mundo metafísico” científico, em uma renúncia das potências reais em detrimento de uma “vida perfeita” possível por meio de uma pseudoverdade científica tecnológica, da mesma forma representa um empobrecimento do indivíduo.

Somente o corpo biológico, o homem de carne e osso passa a ser insuficiente em sua própria ontologia. A complexidade psíquica e quiçá existencial humana, também rui, já que a máquina tecnológica, a própria tecnologia a suplanta e entrega um corpo expandido, forte e de certa forma ilimitado. A superação da imagem da perfeição do corpo humano, na melhor compreensão grega, é feita pelo acoplamento da tecnologia da informação e comunicação “aumentando” esse corpo quer seja fisicamente, quer seja informacionalmente.

O pós-humano e o além-homem

A morte de Deus colocou no lugar reservado ao divino a ciência, houve uma secularização do pensamento e sobre as cinzas do deus morto se edificou um mundo pautado na verdade trazida pela ciência. Por outro lado, a ciência, compreendida dentro de um método científico, nada mais é que produto da ação humana em uma tentativa de dominar a própria natureza (DESCARTES, 1996), é o homem “brincando” de deus. Assim, com a morte de Deus a verdade não era mais prerrogativa divina, mas sim uma potência humana exteriorizada por meio da ciência.

Paulatinamente ao longo dos séculos até o final do século XX, esse processo de construção e desenvolvimento de uma verdade científica, da verdade trazida pelo método científico, pelo experimento científico, representou um processo contínuo de desconstrução da própria noção de sujeito, da subjetividade humana, de Marx a Heidegger, foi evidenciado o processo de deslocamento da compreensão daquilo que é o ser. A ciência mecanicista trazida pelo método cartesiano-newtoniano se demonstrou, ao longo do século XX, obsoleta e com o surgimento das tecnologias computacionais ocorreu uma transformação na compreensão do que é o pensamento científico (CAPRA, 2020).

E com o desenvolvimento da tecnologia computacional, com o surgimento da imagem do computador, o indivíduo, alçado à condição de deus pela capacidade de manipulação da natureza assim como os deuses o fazem, deu-se início a um processo de superação do homem de “carne e osso”, deu-se início à noção de “morte do indivíduo”, assim como ocorreu com a morte de Deus.

Esse além-homem não é o nietzschiano, com a glorificação do indivíduo, traduzido em um espírito livre, mas sim um homem que por meio da tecnologia busca superar a própria porção humana, a substituindo por algo artificial, inorgânico, mecânico. Embora possa representar a superação das limitações humanas e uma vivência de uma máxima potência, esse além-homem pós-humano é artificial, é um simulacro daquilo que é o indivíduo, nesse sentido, é a subversão do que é o *Übermensch* nietzschiano, pois contraria a noção da essência humana, da própria ideia de máxima potência humana.

A morte do sujeito pela ocorrência de uma noção de pós-humano, representa a superação do indivíduo e, por consequência, da própria noção de sujeito. Morre o homem biológico e a sua “casa do ser”, a subjetividade. Assim, surge o espaço para a ocorrência de um “promíscuo acoplamento, a desavergonhada conjunção entre o humano e a máquina” (HARAWAY; KUNZRU; TADEU, 2000, p. 11).

Não mais o homem de carne e osso e a sua manipulação da natureza por meio da ciência representa aquilo que substitui o Deus morto, mas sim um desaparecimento vagaroso da noção e imagem biológica do corpo humano e toda a sua subjetividade, cedendo espaço para uma massa amalgama estabelecida entre a máquina computacional, entre o robô tecnológico e esse corpo humano biológico, o corpo de carne e osso.

Spinoza (1974, p. 186) tratou de evidenciar que ninguém conseguiu determinar o que pode o corpo, o que era considerado apenas corporal seguindo as regras da própria constituição natural biológica de corpo, ou seja, sempre foi uma zona limítrofe opaca essa definição dos limites naturais do corpo biológico humano. E o prefixo pós do pós-humano veio evidenciar a tentativa de superação, justamente, desse corpo biológico, dessa limitação desconhecida do que realmente é o corpo humano. É a tentativa de buscar descobrir o que está por vir ou que está posto, mas não sendo capaz de ser admitido ou considerado ao que veio. Como preceituou Santaella (2003, p. 31), o pós-humano serviu para sinalizar as transformações provocadas pelas tecnologias da informação e comunicação e o que elas representam para a vida humana, em todos os níveis.

A principal característica do pós-humano será a relação entre o corpo humano e a tecnologia, no sentido da possibilidade de acoplamento dialético entre essas duas instâncias, ou seja, ocorrerá uma humanização da tecnologia, da máquina tecnológica acoplada ao humano e, por outro lado, ocorrerá uma artificialização do corpo humano integrado com a máquina tecnológica computacional, uma espécie de “processos de ciborguização dos sujeitos” (HAYLE, 1999). Não obstante, na década de 1980, o cinema passou a retratar essa mistura entre máquina tecnológica e corpo humano na figura do ciborgue como, por exemplo, nos filmes Robocop, Exterminador do Futuro ou Blade Runner, uma consolidação de uma ontologia pós-humana.

O declínio do pensamento tradicional científico e da própria imagem do cientista, binômio que ocupou o lugar do deus morto, abriram espaço para o pós-humano e, embora, fruto da atividade científica, o pós-humano se desenvolve quase como que apartado dessa natureza científica (LATOURETTE, 2000, p. 261). Como Savalescu (2009, p. 214) afirma, passa a ser uma real forma de vida, que permite a criação ou desenvolvimento de seres a partir dos seres humanos, mas que por meio das alterações, modificações, esse novo ser criado não guarda nenhuma humanidade dentro de si.

A imagem refletida de Narciso não é mais a humana, mas sim a de um híbrido homem-máquina, possível paradigma desse “novo deus” que surge, superação do deus morto e do homem científico quase póstumo. É possível afirmar uma nova paixão do homem, mas não por si ou pelo deus metafísico, pela pseudo “moral científica”, essa nova paixão e, por consequência, esse “novo

mundo” que se descortina, revela a paixão pelo autômato (MANO; MEDEIROS; WEINMANN, 2018).

Por mais distópico que possa parecer, o pós-humano está entre nós no dia a dia, quer seja em uma prótese tecnológica, no desenvolvimento de órgãos humanos artificiais, temos a possibilidade de um incremento tecnológico na micropartícula do corpo humano. O ato de viver não se relaciona somente com acordar, se alimentar, divertir, mas também, se relaciona com o ligar, conectar ou acoplar, aqui “nasce” o pós-humano.

Em uma linha de transformação, a própria ideia pós-humana enquanto gênero, a partir da década de 1990, não coincidentemente momento de popularização do uso do computador e acesso à internet, da base para a criação de uma corrente mais radical, uma compreensão do pós-humano como uma real superação do humano, quer seja pela razão ou pela ciência e tecnologia. Essa corrente recebe o nome de transhumanismo e busca superar o humano, até mesmo a morte, o fim biológico humano. Busca alijar-se de qualquer limitação biológica e como disse Young, busca até “nos livrar de nossas cadeias biológicas” (YOUNG, 2006, p. 32).

Max More foi um dos precursores, na década de 90, do pensamento transhumanista. E dentro do estatuto transhumano existe um postulado fundamental que preceitua que a existência transhumana não é uma pós-vida sobrenatural, mas sim uma vida alterada pela atuação da tecnologia de várias ciências, que passam a transformar o corpo humano, a própria constituição humana (MORE, 1990).

O transhumanismo abre a porta para a “vontade que nela bate” de superação dos limites humanos. Se o deus morto de Nietzsche tivesse características transhumanas, seria mais difícil de ser morto. Já que essa corrente entende que a instrumentalização da vida, por meio de recursos artificiais tecnológicos, permite um “melhoramento” no humano, tendente a permitir, inclusive, uma promessa de vida eterna.

Ao final, o humano passaria a deixar de ser humano. Os transhumanistas apostam na superação dos limites da própria condição humana, a superação de qualquer limite biológico humano, portanto, não enxergam a expansão do humano somente como uma forma de melhoria, mas efetivamente de superação do humano (BOSTROM, 2005). Mais uma vez a subjetividade se vê dilacerada, pois passa a desaparecer dentro da compreensão transhumana o próprio sujeito.

Com a morte de Deus em Nietzsche, iniciou-se a pavimentação da estrada que propiciou o surgimento do pensamento de superação do próprio homem que assumiu o lugar do deus morto. E no início o instrumento de concretização desse protagonismo de um humanismo exacerbado era a ciência, com o pós-humano esse “além-homem” prescinde a necessidade da ciência, pois sua gênese independente da ciência sendo mera consequência da tecnologia. Se a ciência deu origem ao além-

homem pós-moderno, a partir da sua criação, ele tomou para si as rédeas desse mundo e passou a dispensar a necessidade da ciência tradicional sendo somente tecnologia.

Extropia: a “expansão e superação do humano”

O pós-humano evidenciou uma consciência de surgimento de um além-homem e um deslocamento da subjetividade humana, tendendo a sua quase anulação, um pós-homem que buscou ir além das limitações humanas biológicas quaisquer que sejam como, por exemplo, a força, a memória e a própria finitude da vida biológica. Correntes mais radicais buscaram superar o “próprio pós-humano”, como é o caso do transhumanismo e dentro do transhumanismo, uma corrente mais radical, que é a extropia ou o extropianismo.

O extropianismo ou a extropia buscam trazer dentro de si uma ideia oposta do conceito físico da entropia e que tem relação com a dispersão de matéria ou energia tendendo à desordem. A partir da compreensão do que é a entropia passa a ser possível explicar a extropia como sendo a expansão da matéria, nesse caso o corpo biológico humano em sua completude até a superação desse corpo e todas as suas limitações.

O homem que assumiu o lugar do deus morto, ao buscar dominar a natureza viu-se vazio ao ocupar a posição semelhante à de Deus, como disse Freud (FREUD, 2020). Somente a ciência não supriu a necessidade de “dizer o mundo”, de “fazer o mundo”, assim o desenvolvimento tecnológico durante todo o século XX andou lado-a-lado da ciência, mas em algum momento passou a caminhar isoladamente e a partir desse momento foi possível o desenvolvimento do pós-humano e as suas derivações.

De forma prática o conceito geral da extropia é a expansão do humano, tendendo ao final, a uma superação desse humano, mas essa superação se relaciona às limitações físicas biológicas humanas, ou seja, a extropia permite um acoplamento da tecnologia ao corpo para assim expandi-lo e por fim superá-lo. Como Treder diz, o desejo final dessa corrente de pensamento é gerar um “meta-ser” onde ao final do desenvolvimento dessas capacidades de simbiose surge uma espécie de seres-imortais (TREDER, 2004).

A extropia teria a finalidade de combater e até mesmo reveter a entropia como tal. É uma espécie de luta contra a entropia em um sentido figurado, que significa a constante busca de expansão, mas que não é a expansão da matéria pura e simplesmente, é a expansão do humano, dos limites biológicos humanos em um progresso constante tendente à superação do próprio humano (HIDALGO, 2015).

Um dos expoentes do transhumanismo extropista ou da extropia é Max More, que na década de 1990 desenvolveu alguns princípios ligados à extropia, que evidenciaram a vontade de superação do humano tendo em vista a corrente de pensamento transhumana. Esses princípios se relacionavam diretamente com uma ideia de progresso perpétuo do corpo humano relacionado com a tecnologia em um racionalismo exacerbado, o que ele chamava de razão em detrimento da fé cega. E em uma substituição do Deus morto, da religião tradicional, a extropia trouxe uma fé no “otimismo dinâmico”, que é o desenvolvimento por meio do progresso da vida e inteligência que deverão se reordenar e transcender os seus próprios limites, em uma tentativa de evolução ilimitada daquilo que é compreendido como o humano (MORE, 2013).

A extropia surge como forma de explicação dos valores principais do transhumanismo, assim, busca ampliar o corpo biológico humano por meio do incremento tecnológico, do acoplamento de tecnologia, da máquina computacional tecnológica ao corpo humano, expandindo-o, logo superando o próprio corpo biológico. O próprio Max More afirmava que o ser que surge com a extropia é um ser imortal, um ser vivo virtual e com a digitalização ou virtualização desse corpo biológico é possível uma superação da limitação humana, da finitude biológica do corpo humano. E se a morte de Deus em Nietzsche evidenciou a ocorrência do impossível, ou seja, a morte daquele que é imortal. No seu lugar a ciência, meio de dominação da natureza pelo homem, colocou o homem no lugar de Deus, mas lhe faltava a característica fundamental, a imortalidade, já que somente dominar a natureza não tornava o homem um deus efetivo, era necessário esse requisito fundamental.

A extropia buscou resolver essa questão, ela trouxe a possibilidade do homem se tornar imortal, assim o “*meta-being*” de Treder, trouxe de volta uma noção de um mundo metafísico, onde esse homem transhumano, criado pela extropia, representava o nascimento de um novo deus e, por consequência, de um novo mundo.

Por óbvio, esse tipo de pensamento trouxe uma nova ontologia para esse novo ser que ao mesmo tempo que é ser, não possui subjetividade, logo deixa de ser. O transhumano representa a construção de um indivíduo puramente técnico, com a prevalência da máquina sobre o corpo biológico, tendo em sua virtualização e a possibilidade de anulação do corpo biológico, logo de toda a sua complexidade psíquica, a anulação do próprio ser. Fruto disso é inclusive a criação ou produção de um tipo de filosofia que justificasse essa nova ontologia inversa. Assim abriu-se o espaço para o surgimento de uma filosofia transhumanista, uma filosofia da extropia, em um sentido radical (RÜDIGER, 2017, p.10).

Conclusão

A sentença nietzschiana, que decreta a morte de Deus, representa a evidenciação da abertura de um novo tempo, de um momento em que ocorreu uma transformação no pensamento humano. O processo de desenvolvimento dessa morte não foi de repente, se construiu ao longo de quase 2000 anos paulatinamente. O vagaroso desgaste do pensamento mítico religioso judaico-cristão aliado ao apego ao mundo metafísico platônico, fez com que a fórmula que “deu certo” levasse a ruína os valores rígidos dessa tradição, o que culminou com uma secularização do pensamento e a sua correspondente influência na visão de mundo.

Se até esse momento Deus era o paradigma da verdade, com a secularização ocorrida com a morte desse mesmo deus, houve uma mudança de interpretação daquilo que era a verdade. Não mais o suprasensível, o “segundo mundo”, o mundo metafísico era o *locus* de desejo da alma, houve um rompimento com essa necessidade de ir para algum “além”. O homem de carne e osso e a existência mundana desse homem passaram a ser possíveis como criadores de um mundo, que ocorre “na frente dos olhos” por intermédio do método científico.

Assim, a secularização ocorrida com a morte de Deus trouxe um novo deus como protagonista, o “deus-homem” possível de “nascer” por meio do domínio da natureza com o uso de um método específico, o método científico. Dessa forma, o homem passou a dominar tudo aquilo que o rodeava, assim como o deus, então morto, fazia, logo desapareceu a limitação humana e houve uma expansão desse novo indivíduo enquanto ser e por mais irônico que pareça surgiu uma nova crença metafísica, a crença no homem como “deus” de si e da natureza.

Essa suposta falácia retórica não se manteve por muito tempo, a partir da assunção do status divino desse “deus-homem” o próprio recurso que serviu para o domínio da natureza pelo homem se voltou contra ele. O apogeu da tecnologia da informação e comunicação, desenvolvida por meio do trabalho científico, trouxe a possibilidade da superação dos próprios limites desse novo homem, do “homem-deus-científico” e a atestação disso foi a busca por trazer para o homem a única coisa que ele não conseguiu ao substituir o deus morto, a imortalidade.

Foi necessário buscar ao longo dos tempos uma forma de manter esse novo homem constituído na plenitude daquilo que é um “deus”, o domínio da natureza e do mundo que o rodeia, mas acima de tudo a imortalidade. Nesse sentido, era necessária a superação desse “homem-deus”, ou seja, ir além desse homem, superar as limitações biológicas do corpo físico biológico desse homem, latente limitação a uma “nova condição divina”.

A junção da tecnologia e do corpo biológico humano permitiram o desenvolvimento daquilo que seria possível garantir a existência perpétua do homem no “seu mundo”, fazendo com que essa nova realidade ontológica permitisse a superação da noção do que era esse “novo humano” pós morte de Deus. O pós-humano só foi a constatação da vontade humana em superar a verdade da ciência que substituíra a verdade da religião até a morte de Deus. Esse homem cibernético, ciborgue, “além-homem”, trouxe a possibilidade de matar o “deus novo” que havia surgido e colocar no seu lugar um novo “ser”.

E se o louco anunciou a morte de Deus, no mundo pós-humano a morte do homem foi anunciada pelo computador, pela hiperconexão, símbolos máximos do que é a tecnologia nesse tempo. A “explosão” desse homem de carne e osso foi possível pela expansão dos seus limites biológicos, de seus limites demasiadamente humanos. O extropianismo revelou essa possibilidade, a da construção de um homem-máquina-imortal, de um ser que domina a natureza e o mundo que o rodeia e que, acima de tudo, é imortal como o deus outrora morto, ele supera o “homem-deus”.

A morte de Deus representou uma mudança de mundo e ascensão de um novo deus, um deus demasiadamente humano, mas que carecia de ser imortal, a partir desse momento a ciência e a tecnologia propiciaram a criação da condição perfeita para construção de um pós-humano capaz de superar de vez o deus morto e no corpo cibernético, robótico, transhumano, esse “homem-deus” efetivamente se viu situado como um deus imortal.

O domínio da natureza pelo homem, de forma sistêmica por meio da ciência, abriu o espaço para a construção da noção de imortalidade do corpo humano em um corpo informacional ou um corpo tecnológico robótico e a imagem do ciborgue permitiu vislumbrar essa possibilidade.

Porém, se a finitude da vida representa o fato que dá sentido à busca da máxima potência, em uma transcendência daquilo que é o comum, de viver a vida real na sua plenitude, a imortalidade do corpo tecnológico informacional representa o inverso, representa a renúncia de uma vida real e possível em detrimento de uma promessa de eternidade, nesse sentido, é niilismo da mesma forma que a ideia do corpo espiritual da moral cristã, tão criticada por Nietzsche.

E se para Drácula, o seu grande castigo era a vida eterna, por ser condenado a ver tudo que amava perecer, a possibilidade transhumana da imortalidade, também representa um castigo, uma forma de empobrecimento da própria existência humana, pois renuncia o agora, uma vida real e possível, em detrimento de uma promessa de algo idealizado e que supera o próprio indivíduo.

Referências

- BOSTROM, Nick. *Transhumanist Values*. Review of Contemporary Philosophy, v. 4, issue 1-2, p. 87- 101, 2005.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Editora Cultrix, 2020.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). Cienbook, 2020.
- HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- HAYLES, Nancy Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana "Deus está morto"*. Natureza humana, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.
- HIDALGO, Cesar. *Why Information Grows: The evolution of order, from atoms to economies*. New York: Basic Books, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Unesp, 2000.
- MANO, Gustavo Caetano de Mattos; MEDEIROS, Roberto Henrique Amorim de; WEINMANN, Amadeu de Oliveira. *A paixão pelo autômato: a condição maquínica*. Psicologia em revista. Belo Horizonte. Vol. 24, n. 2, p. 506-523, 2018.
- MORE, Max. *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*. Extropy,(6), 6-12. 1990.
- MORE, Mike. *The Philosophy of Transhumanism*. In: MORE, Mike; VITA-MORE, Natasha. (orgs.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: John Wiley & Sons, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. (Trad.) Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a genealogia da moral: um escrito polêmico*. L&PM Pocket, 2020.
- RÜDIGER, Francisco. *Breve história do Pós-humanismo: Elementos de genealogia e criticismo*. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Compos, Abril de 2017.
- SAVULESCU, J. *The human prejudice and the moral status of enhanced beings: what do we owe the Gods?*. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 211-250.
- SLOTERDIJK, Peter. *Pós-Deus*. Editora Vozes, 2019.
- SPINOZA, Baruch. *Ética III*. Tradução de Joaquim de Carvalho. 1 ed. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1974.
- TREDER, Mike. *Emancipation from Death // The Scientific Conquest of Death: Essay on Infinite Lifespans*. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004.

YOUNG, Simon. *Designer evolution: a transhumanist manifesto*. New York: Prometheus Books, 2006.

EICHMANN: O PARADIGMA DOS CONCEITOS DE ‘BANALIDADE DO MAL’ E ‘VAZIO DE PENSAMENTO’ EM ARENDT

Robson Silva Caixeta¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo entender a problemática levantada por Arendt sobre os conceitos de ‘vazio de pensamento’ e ‘banalidade do mal’, que tem como pano de fundo a figura de Eichmann a partir de seu julgamento em 1961. A fim de nortear este caminho, indaga-se: como o vazio de pensamento, tão característico de Eichmann e de tantos outros, pode ser um facilitador das decisões tomadas em massa frente uma ideologia fascista? Diante disto, percebe-se que o conceito de ‘vazio de pensamento’, que é a característica não só de Eichmann, mas de muitos que apoiaram o movimento nazista, mesmo sem dele ter convicção é a fonte do mal, que aí é visto de modo ‘banal’. Para se chegar a esta compreensão, faz-se uma revisão bibliográfica das obras de Arendt, bem como outras obras de comentadores.

Palavras-chave: Arendt; Eichman; Vazio de pensamento; Banalidade do mal.

ABSTRACT: The present article aims to understand the problem raised by Arendt about the concepts of ‘emptiness of thought’ and ‘banality of evil’, which has the figure of Eichmann as a background from his trial in 1961. Along this path it is asked: how can the emptiness of thought, so characteristic of Eichmann and so many others, be a facilitator of mass decisions taken in the face of a fascist ideology? Given this, it is clear that the concept of ‘emptiness of thought’, which is characteristic not only of Eichmann, but of many who supported the Nazi movement, even without being convinced of it, is the source of evil, which is seen there from banal way. In order to arrive at this understanding, a bibliographical review of Arendt's works is carried out, as well as other works by commentators.

Keywords: Hannah Arendt; Eichman; Emptiness of thought; Banality of evil.

Considerações iniciais

Quando se discorre sobre o ‘nazismo’ e todas as atrocidades que este regime totalitário fez ao longo de sua existência, certamente não é difícil pensar que cada umas das pessoas que estiveram por detrás dessa grande máquina de terror são verdadeiros monstros cruéis, sendo estas características que possibilitaram que uma empreitada dessa magnitude pudesse ter êxito. E, muito provavelmente, foi também esse pensamento que moveu a atenção de muitas pessoas para o julgamento de Adolf Eichmann – tenente-coronel da SS que geriu a logística das deportações em massa dos judeus para os guetos e campos de extermínio das zonas ocupadas pelos alemães no Leste Europeu durante a Segunda Guerra Mundial – no ano de 1961 em Jerusalém.

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). Correio eletrônico: robson_caixeta@hotmail.com

Dentre tantas pessoas que foram atraídas para este evento, de modo especial, esteve presente no julgamento a filósofa judia Hannah Arendt, a qual muito já havia trabalhado acerca do Nazismo (como em sua obra ‘Origens do Totalitarismo’ lançada em 1951). A participação de Arendt no julgamento foi substancial para todos os seus escritos posteriores, uma vez que ela, assim como todos os que acompanharam o julgamento, percebeu que Eichmann não era alguém fora da normalidade, ou uma pessoa monstruosa, mas, na verdade, era uma pessoa comum. E foi a partir desta constatação que Arendt começou a elaborar em seus escritos dois conceitos fundamentais: a banalidade do mal e o vazio de pensamento.

Ao perceber que o nazismo obteve sucesso naquilo que se propôs justamente porque foi possibilitado em grande parte por pessoas comuns, banais, Arendt se colocou como indagação: o que teria levado essas pessoas comuns a se tornarem cúmplices dos atos nazistas, ainda que não fossem filiadas a um partido extremista, nem nutrirem um ódio pelos judeus? E, diante deste questionamento, ao analisar a figura de Eichmann, Arendt propõe uma nova compreensão a respeito do significado de ‘mal’, bem como aquilo que possibilitara que este mal acontecesse de modo concreto por meio do regime extremista nazista.

Assim sendo, o presente trabalho se propõe inicialmente a entender exatamente essa problemática levantada por Arendt. Primeiramente, se abordará a figura de Eichmann a partir de seu julgamento em 1961, bem como todas as impressões deixadas por ele e que são apontadas por Arendt. Depois se fará a tentativa de apresentar de modo sintético o conceito de banalidade do mal, termo que levantou tantas polêmicas e que, ao mesmo tempo, é tão importante na compreensão de Arendt acerca de Eichmann e do regime nazista. Por fim, será analisado também o conceito de ‘vazio de pensamento’, que é a característica mais evidente não só de Eichmann, mas possivelmente de todos aqueles que apoiaram o movimento nazista, mesmo sem dele ter convicção.

A fim de nortear este breve caminho, levanta-se a indagação: de que modo Eichmann pode ser entendido como paradigma do grande número de pessoas que possibilitaram ao nazismo ter sucesso? E, além disso, como o vazio de pensamento, tão característico de Eichmann e de tantos outros, pode ser um facilitador das decisões tomadas em massa frente à oferta de uma ideologia fascista ou extremista, levando-se em conta o recorte histórico da Alemanha Nazista, no qual ocorreu o maior massacre humano da história moderna? E, para responder a estes questionamentos, recorrer-se-á a duas obras muito importantes de Arendt – ‘Eichmann em Jerusalém’ e ‘A vida do espírito’ – bem como outras obras da pensadora e de comentadores que trazem contribuições interessantes na compreensão deste tema.

O caso Eichmann

No ano de 1961, quando já se passavam 10 anos que Hannah Arendt havia escrito sua obra *As origens do totalitarismo*, na qual a filósofa tentou descrever o estado totalitário e seu funcionamento, de modo especial o nazismo, aconteceu o julgamento de Adolf Eichmann, um tenente-coronel da Alemanha nazista e um dos responsáveis pela morte de milhares de judeus. Sendo ele o organizador de toda a logística dos campos de concentração, foi raptado e preso em território argentino pelo MOSSAD (serviço secreto de Israel), sendo levado a Jerusalém, onde foi julgado entre abril e dezembro de 1961².

O julgamento de Eichmann interessa aqui justamente por que ele foi decisivo para Arendt no que diz respeito à sua concepção de banalidade do mal (tema que será abordado ao longo de toda a sua vida, e não só na análise de Eichmann) e também por toda a discussão que a filósofa propôs após assistir a este julgamento – após acompanhar todo o processo em Jerusalém, Arendt escreveu suas impressões sobre o julgamento e o acusado em sua obra *“Eichmann em Jerusalém”* (ARENDR, 2009). Deixando de lado toda a polêmica que sucedeu a publicação da obra³, quer-se aqui entender primeiramente como Arendt apresenta Eichmann em sua obra, e como se pode ver nele uma tipificação de muitos alemães dentro do nazismo.

Conforme apresenta Souki (1995) em *‘Eichmann em Jerusalém’*, os debates se concentram em torno de três fatos principais relatados pela autora: o retrato que Arendt fez de Eichmann, como um indivíduo banal, suas notas sobre os conselheiros judeus europeus, e seu papel dentro da solução final nazista. Nesta reflexão, importa mais entender a descrição de Eichmann feita pela filósofa, sendo isto que se pretende focar a partir de agora, para que, posteriormente, se tenham fundamentos para apresentar melhor os conceitos de ‘banalidade do mal’ e ‘vazio de pensamento’.

Inicialmente, conforme apresenta Souki (1995), havia por parte de muitos que foram ao tribunal para ver Eichmann a expectativa de encontrar o ‘mal encarnado’ em um homem, um monstro. Estas expectativas foram deixadas de lado no momento em que Eichmann começou a responder as perguntas feitas no julgamento. Como Arendt (2001) apresenta, via-se no acusado um homem completamente normal, equilibrado do ponto de vista psicológico e que pessoalmente não tinha nada contra o povo judeu. A única coisa que se percebia era um homem, com uma consciência

² Para mais detalhes sobre a prisão de Eichmann, Cf.: OPERAÇÃO Final. Direção: Chris Weitz. Roteiro: Matthew Orton. Estados Unidos da América: Netflix, 2018. Disponível em: <https://www.netflix.com/search?q=opera%C3%A7%C3%A3o%20&jbv=80986885>. Acesso em: 24 mar. 2023.

³ O conceito de banalidade do mal, postulado no fim da obra *‘Eichmann em Jerusalém’*, causou um certo mal-estar e polêmica na comunidade intelectual da época, pois Arendt tratou de assuntos delicados como a participação e colaboração de judeus, através dos Conselhos Judaicos, com os nazistas para seu extermínio. (OLIVEIRA, 2012, p. 94).

aparentemente ‘tranquila’, que buscava defender-se da acusação de um crime sem precedentes para o qual não se imaginava um perdão.

Apesar de em momento algum o acusado ter negado diretamente que não havia cometido nenhum crime, insistia ao longo de todo o julgamento: “Inocente no sentido da acusação” (ARENDR, 2001, p. 36). Eichmann procurou argumentar durante todo o julgamento que seu mérito, e ao mesmo tempo o motivo pelo qual era julgado, foi justamente ter executado as leis do melhor modo que pôde. Por isso ele se considerava inocente das acusações, tendo como base o fato de que apenas cumpria ordens, já que, sob o regime em que estava, seus atos não eram contra a lei. Assim ele executou as leis que estavam valendo, no caso, a palavra de Hitler, que tinha força de lei neste período, como apresenta Arendt (2001, p. 36-37):

O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, por que as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam “força de lei” no Terceiro Reich. [...] Quanto a sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metuculoso cuidado.

Neste sentido, Arendt (2001) faz a análise de Eichmann como um ‘burguês carreirista’ – ele sempre agiu por sua carreira, de modo que o seu único arrependimento foi não ter subido um posto em sua carreira. Por isso mesmo, em relação ao fato de ter sido responsável por matar tantas pessoas, ele sentia-se como Pôncio Pilatos, pois havia apenas cumprido o seu dever, obedecendo as ordens e as leis, em vista de lograr sucesso em seu posto. Além disso, colocava como sua defesa, o fato de ter agido sempre segundo os princípios morais de Kant:

Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a ordens, ele também obedecia à lei. [...] ele declarou, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega (ARENDR, 2001, p. 152-153).

É claro que, tendo muitos desvios, foi a seu modo que Eichmann seguia Kant. Tendo como postulado que uma lei é uma lei, sem exceções, ele continuou sendo um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich, mesmo num momento em que a Alemanha já estava em ruínas, conforme ele mesmo declarou em seu julgamento – e este era seu maior orgulho, fazendo com que esta obediência cega se colocasse acima até mesmo do valor da vida de milhões de pessoas (BACH, 2006).

Todavia, apesar de querer tanto o sucesso e buscar cumprir sempre as leis, a vida de Eichmann foi marcada por fracassos, justamente por não ter muitas qualidades pessoais. Como Arendt (2001) evidencia, mesmo quando se filiou ao partido Nazista, somente o fez por não ter muitas

escolhas: não queria continuar sendo um vendedor ambulante. Por isso, sabe-se que ele não era nem um adepto fanático do antissemitismo, nem nunca lera *‘Mein Kampf’*, e seu principal interesse era bastante banal e visava tão somente à carreira. Também se poderia aqui acrescentar sua linguagem permeada de clichês, já que era incapaz da fala comum e por isso fazia da linguagem administrativa, cheia de bordões e frases feitas, seu único modo de comunicação. Mas crê-se que já se possa ter uma ideia de quem era o homem Eichmann.

A pergunta que se faz, após essa caracterização, é justamente por que Eichmann se tornou um caso assim tão instigante para Arendt se sua vida foi tão banal? Na verdade, é justamente essa a surpresa, de como um homem comum tenha se tornado um assassino de milhões: é isto que assusta a qualquer um que possa refletir sobre o fato e tente encontrar rapidamente uma relação de causa e efeito, pois não se pode verificar de modo imediato no agente a magnitude de toda essa catástrofe que resultou da maldade de seus atos - é este o assombro de Arendt.

Ela nos leva a reconhecer no acusado um homem banal, sem grandes motivações ideológicas nem engajamento político, apenas um homem comum. Mas, como isso pode ser possível? Como pode um homem comum ser responsável pelo massacre de milhões de pessoas? É esse espanto que nos põe a pensar face à originalidade da novidade totalitária (SOUKI, 1995, p. 96).

Por isso, Eichmann é aquele que melhor serve de exemplo e convém para suscitar a questão: por que pessoas que não odiavam os judeus colaboraram com o regime nazista? E, para essa questão, percebe-se que é na normalidade que está a resposta, pois agir de acordo com a lei vigente significou agir sob a normalidade, mesmo que isto tenha significado a morte de milhões. Então, pode-se de fato dizer que, em tempos de catástrofe, ser normal é ser cúmplice, e o que se aponta de Eichmann poderia ser também apontado de muitos outros de seus contemporâneos: “[...] havia muitos iguais a ele e que a maioria não era nem perversa nem sádica, era e ainda é terrível e atterradoramente normal” (DUARTE, 2005, p. 344).

E aqui fica claro que essa tipificação de Eichmann, comum a uma grande parcela da população alemã, quando se olha para o recorte histórico do regime nazista, mostra como essas características possibilitaram de muitos modos não só a instauração do regime totalitário, mas também contribuíram com a execução de suas partes mais sombrias:

O homem Eichmann era o perfeito instrumento para levar a cabo a ‘solução final’, organizado, regular e eficiente tal qual deveria ser levada a empresa de que ele estava encarregado. Na sua função de encarregado do transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado para seu trabalho, que consistia em ‘fazer as rodas deslizarem suavemente’ [...] Com sua vaidade e exibicionismo e seus clichês pretenciosos, ele era, ao mesmo tempo, ridículo e ordinário. Nenhum exemplo melhor de assassino de massa, do qual é, a um só tempo, um perfeito homem de família. [...] a única característica

específica que se podia detectar: [...] não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar (SOUKI, 1995, p. 98-99).

Portanto, o caso Eichmann demonstra que é possível que alguém seja capaz de contribuir para o extermínio de milhões de pessoas, ou quaisquer outras atrocidades, sem que esse sujeito seja um monstro ou alguém que se enquadre em algum caso específico de malignidade ou perversão, mas, na verdade, apenas uma pessoa normal, ou ainda, banal. Na busca que se tinha para encontrar um mal radical em um homem, deparou-se com sua banalidade, e é justamente isto que causa espanto. Quando conclui que Eichmann é um homem banal, Arendt retira-lhe o caráter demoníaco e desloca a questão do mal, que deve ser então melhor compreendida. E, para essa compreensão, se faz necessário explicar melhor o conceito de banalidade do mal, do qual se tratará adiante.

A banalidade do mal

Logo de início, pôde-se perceber que o conceito de ‘banalidade do mal’, apenas apontado por Arendt ao final da obra *‘Eichmann em Jerusalém’*, causou grandes controvérsias justamente por não ser melhor esclarecido. Isso se pode entender porque o termo banalidade, quando é tomado apenas no sentido de ‘corriqueiro’ ou ‘trivial’, não se mostra como a melhor tradução para o que Arendt queria expressar com essa ideia. Todavia, mesmo aqueles que entenderam o que Arendt queria dizer a princípio com este conceito se colocaram de modo contrário a ela, conforme apresenta Peres (2018, p. 297):

O conceito de “banalidade do mal” causou polêmicas desde sua formulação, em 1963, por Hannah Arendt. A inovação arendtiana foi transferir a responsabilização da atuação de Adolf Eichmann na organização logística do Holocausto de uma suposta maldade “especial” intrínseca ao membro do partido para, justamente, a extrema normalidade daquele ator. Chegando à conclusão de que Eichmann não era necessariamente “um monstro”, Arendt foi hostilizada por parcelas da comunidade judaica que julgaram a análise antissemítica ou uma defesa das atitudes do nazista.

Deixando de lado as confusões feitas acerca do conceito de ‘banalidade do mal’, que aconteceram logo após a publicação do julgamento de Eichmann, percebe-se que o conceito foi bastante trabalhado e perpassou o pensamento de Arendt ao longo dos anos (DUARTE, 2000). Na última obra da autora, encerrada devido à sua morte em 1975, *A vida do espírito*, é impressionante constatar que, desde as primeiras linhas, acontece uma retomada à pessoa de Eichmann e ao tema “banalidade do mal” como fonte inesgotável de sua reflexão, um tema que a impressionou pela sua força e assustadora simplicidade. Todavia, agora o viés de seus escritos vai no sentido de entender melhor o contexto desta banalidade, a fim de se encontrar um caminho para não se chegar novamente a estes extremos, já que “aquilo que é sem precedente, uma vez surgido, pode-se tornar um precedente

para o futuro” (SOUKI, 1995, p. 96) – ou seja, pensar neste tipo de mal e entendê-lo pode ajudar a evitá-lo.

Desta maneira, pode-se dizer que, com o termo banalidade, Arendt parece sugerir uma superficialidade do mal, não no sentido de desprezar o ato maléfico como algo irrelevante, mas sim como um mal desenraizado, que contradiz completamente a ideia de um mal radical, isto é, um mal que tenha um estatuto ontológico, que pode ser apontado de algum modo, maneira pela qual foi concebido pela tradição filosófica. É justamente isto que argumenta Duarte:

A ‘banalidade do mal’ à qual a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, como muitos críticos o interpretaram erroneamente, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, não revela uma motivação diabólica, isto é, a vontade de querer o mal pelo mal, e sim a superficialidade impenetrável de homens para os quais o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas (DUARTE, 2000, p. 344).

Ao apontar para essa superficialidade do mal, a qual pode ser entendida como ausência de profundidade, quer se destacar justamente que esta é também a condição das pessoas que permitiram que toda a catástrofe oriunda deste mal fosse possível, ou seja, justamente por haver pessoas ‘banais’, ‘comuns’, que simplesmente se adequam aos costumes comuns sem muito refletir, é que este tipo de mal pôde advir. E isto é algo que não pode passar despercebido, de modo que a própria filósofa aponta para isto, quando se corresponde com Gershom Scholem, elucidando ao seu destinatário alguns pontos a respeito do tema, em 14 de setembro de 1963:

Mais uma vez você entendeu mal a expressão ‘banalidade do mal’. A questão não é transformar o mal em algo banal ou inofensivo. O oposto é verdadeiro. O mal é um fenômeno de superfície, sendo a questão decisiva que pessoas completamente medianas, nem boas nem más por natureza, foram capazes de causar uma ruína tão imensa (ARENDDT; SCHOLEM, 2017, p. 217, tradução nossa⁴).

A partir disso, entende-se que o conceito de ‘banalidade do mal’ também foi usado quase que como sinônimo de ‘desenraizamento’ no que diz respeito às experiências humanas em relação à realidade, de modo que os indivíduos se submeteram com subserviência a ordens, com um certo ‘acriticismo’, e, por isso, não perceberam que acabaram por se tornar cúmplices de tão grande tragédia (ROSA, 2017). Como Arendt mesma já havia percebido, desde *Eichmann em Jerusalém*, a maldade dos atos dos nazistas passou despercebida justamente porque as pessoas não viam tais atos como o mal, do modo como a tradição o descrevia, mas tão somente como aquilo que era normal, e assim, cumprir as ‘leis’ não os tornava partes dos crimes cometidos.

⁴ Once again you have misunderstood the “banality of evil.” The point isn’t to turn evil into something banal or harmless. The opposite is true. Evil is a surface phenomenon, the decisive issue being that completely average people, neither good nor evil by nature, were able to bring about such immense ruin (ARENDDT; SCHOLEM, 2017, p. 217).

No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido muito tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação (ARENDRT, 2001, p. 167).

Assim sendo, é junto de sua reflexão do caso Eichmann, bem como ao olhar para a parcela da população que aderiu às chamadas e propagandas nazistas na Alemanha, que Arendt chega à conclusão de que os antigos valores e leis, apresentados como que dogmas já dados, não impediram de modo algum que o regime totalitário se instaurasse. Ao contrário, por não poder mais identificar o mal como estavam ‘habituaados’ é que essa parcela da população acatou sem muitos julgamentos as leis e atos nazistas. Indo mais além, a filósofa pôde postular que esse tipo de mal não estava ligado à uma ação específica de algum sujeito que buscava o mal pelo mal, mas sim completamente unido a essa condição de recusa de refletir sobre cada ação e na falta de profundidade. E para ficar mais claro, o que se quer enfatizar é que:

O caso da Alemanha é emblemático para Hannah Arendt, que aponta a assimilação rápida e a adequação voraz a novas regras como um centro problemático da Alemanha restituída. Aqueles mais arraigados às antigas regras, geralmente recebidas sem grandes reflexões, mais facilmente as descartaram, substituindo-as rapidamente por um novo conjunto de valores, permanecendo ausentes as faculdades de pensar e de julgar (PAZ, 2002, p. 18).

E aqui, conforme explica Paz (2002), ao se perceber como que um estado de anestesia comunitária que se instaurou na Alemanha, apenas se deixa mais clara a situação da inexistência de um inimigo em comum que representa o mal, fazendo com que se desmitifique ainda mais a figura de um mal radical. Portanto, “[...] falar de banalidade do mal interdita, de fato, toda a dimensão demoníaca, toda maldade essencial, toda maldade inata e, mais amplamente, todo móvel ancorado na depravação, na cobiça e em outras paixões obscuras” (SOUKI, 1995, p. 106).

Todavia, resta ainda uma problemática a se entender no que diz respeito à ‘banalidade do mal’. Primeiramente, tentando sintetizar a posição de Arendt, concorda-se com o que apresenta Scholem (1978, p. 228) quando este diz que “o mal não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca [...] essa é sua banalidade.” Mas, após analisar a figura de Eichmann e entender agora o que significa ‘banalidade do mal’, verifica-se que esta banalidade revela, sobretudo, uma incompatibilidade entre o mal e a capacidade de se usar o pensamento, já que o mal “[...] desafia o pensamento, porque o pensamento tenta atingir a profundidade, tocar as raízes, e no momento em que se ocupa do mal, ele se frustra porque não encontra nada. Eis sua ‘banalidade’” (SCHOLEM, 1978, p. 228).

Então, abre-se espaço para questionar se o que possibilitou que alguns fossem capazes de dizer ‘não’ ao mal, mesmo em uma sociedade na qual muitos elementos contribuía para a proposta totalitária, foi sobretudo a capacidade de pensar. E, por outro lado, pode-se dizer que o não pensar dá as condições necessárias para que outras tragédias totalitárias semelhantes ao nazismo possam continuar a acontecer? Em todo caso, faz-se necessário entender exatamente o que se quer dizer com a expressão ‘capacidade de pensar’, para que então possa se aprofundar esta problemática.

Em suma, falar sobre a banalidade do mal é tratar sobre “algo bastante fático, o fenômeno dos atos maus cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente” (ARENDDT, 1993, p. 146). E mesmo assim, essa banalidade tem como fonte a situação de desprendimento da realidade, ou mesmo de não reflexão sobre a realidade, situação na qual se encontrava grande parte da população alemã durante o regime nazista, fato que se pode verificar tendo como exemplo a figura de Eichmann. Todavia, faz-se necessário agora direcionar esta reflexão para a problemática que envolve a questão do pensar e sua negação direta: o vazio de pensamento – quais seriam as implicações deste enquanto possibilidade dos movimentos totalitários, tal como foi o nazismo.

O pensar e o ‘vazio de pensamento’

Antes de se entender diretamente o que significa o ‘vazio de pensamento’ e as possíveis implicações que este teria em relação a um regime totalitário, faz-se necessário evidenciar o que Arendt entende por ‘pensamento’ e quais seriam as consequências da ausência deste sobretudo em relação à possibilidade de um regime totalitário. Mas é preciso salientar que este percurso aqui traçado também foi o preconizado por Arendt, uma vez que seu desejo foi fazer o percurso dessa atividade do espírito para compreender suas peculiaridades e implicações no que diz respeito ao seu negativo, isto é, o ‘vazio de pensamento, a irreflexão’.

Tudo aquilo que pode ser de início apontado a respeito da atividade do pensar é esclarecido a partir dos questionamentos apresentados na obra *A vida do Espírito* (ARENDDT, 2009). Entretanto, deve-se aqui deixar claro que neste trabalho há uma preocupação em demonstrar as atividades que remetem não à atividade do espírito no sentido de unidade passiva de uma alma, nem no sentido psicológico, nem no sentido hegeliano, mas à pluralidade ativa de uma faculdade antes de tudo marcada pela espontaneidade (SOUKI, 1995) – o que poderá ser melhor explanado mais à frente.

Assim sendo, conforme apresenta Bach (2006), Arendt faz sua reflexão sobre o pensar sem nunca perder de vista que esta atividade é entendida como algo feito pelo ‘espírito’, que aqui se trata

de uma vida interior que não simplesmente diz respeito à transcendência, como o termo foi tratado por outros filósofos. Em outras palavras, pode-se dizer que o espírito é o termo usado para fazer referência ao conjunto dos processos que se dão na interioridade do homem, dentre os quais o pensar se constitui um deles – ainda que o pensar não seja o único, já que também Arendt argumenta sobre o querer e o julgar (BACH, 2006).

Enfocando agora exclusivamente o pensar, Arendt organiza sua reflexão recorrendo ao que já havia sido apontado em certa medida ao longo da história da filosofia. Uma interessante referência que Arendt (2009) faz é exatamente quando cita a definição de Platão, para quem a atividade do pensamento é o diálogo silencioso que cada um mantém consigo mesmo, servindo apenas para abrir os olhos do espírito. E, a partir desta referência, a pensadora conduz sua reflexão demonstrando as várias conotações que o pensamento ganhou durante a história, deixando clara a distinção que o conceito de pensamento tem de uma tradição a outra. Ao fim, Arendt segue pela trilha na qual o pensamento significa, antes de mais nada, o abandono momentâneo do terreno do senso comum, praticando a *epoché* (neutralidade, suspensão do juízo ao pôr-se diante do que aparece). Para Arendt (2009), a retirada deliberada e sempre momentânea do mundo e a solidão caracterizam a atividade de pensar como tal.

Além de tudo isso, acrescenta-se também que o pensamento é entendido como a expressão de uma necessidade do espírito humano de refletir para além da possibilidade de todo conhecimento, pois os homens possuem uma necessidade de pensar para além desse limite do simples conhecer e agir (BACH, 2006). Arendt usa aqui também a filosofia kantiana, na qual pensar mostra-se como algo distinto de simplesmente conhecer. Assim, a filósofa afirma: “a necessidade urgente da razão é mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento. Kant não negou o conhecimento, mas distinguiu o conhecer do pensar, abrindo espaço para o pensamento” (ARENDR, 2009, p. 80).

Também é interessante ressaltar que, nas constatações de Hannah Arendt (2009), o mundo das atividades espirituais, dentre os inúmeros condicionamentos que possui, tem como principal característica a invisibilidade, ou seja, é uma atividade que nunca aparece, embora se manifeste para o ego pensante, volitivo (relativo à vontade) ou judicativo (relativo a sentenças estabelecidas). Assim, percebe-se ativo, embora lhe falte a habilidade ou a urgência para aparecer como tal. Como salienta Rosa (2017), todas essas colocações podem ser percebidas como tendo um embasamento socrático, no qual o pensamento é entendido como algo que ao mesmo tempo parece ser inútil, mas faz-se também fim em si mesmo e ganha aí a sua importância. É por isso que Arendt usa uma metáfora socrática para elucidar sua visão sobre a atividade do pensar: “os ventos, são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam”

(ARENDT, 2009, p. 84). O mesmo se pode afirmar do pensamento, já que por um lado parece não ter uma relevância externa, por outro, ele se mostra como fim em si mesmo, isto é, sua importância se encontra na sua própria existência. Por outro lado, ainda que parecendo algo estático, ele é na verdade uma ação que, mesmo não sendo visível exteriormente, na interioridade corresponde ao mais alto grau de atividade.

Além disso, também se percebe que os questionamentos de Hannah Arendt prosseguem em uma investigação mais exigente sobre o lugar onde o homem está quando ele pensa. E ela aponta que o lugar do homem que pensa é o lugar oposto ao do homem que age, já que a retirada do mundo das aparências é acompanhada por um retorno em direção a si mesmo (ARENDT, 2009). A autora observa que historicamente esse tipo de retirada do espaço do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito: o lugar do ego pensante, responde ela, que parte da perspectiva do mundo cotidiano das aparências, é em lugar nenhum. Na perspectiva do tempo, sua resposta é: ‘na lacuna entre o passado e o futuro’ (ARENDT, 2009, p. 60). Essa lacuna só se abre na reflexão, cujo tema é aquilo mesmo que está ausente; isso porque já desapareceu ou porque ainda não aparece.

Tomando então todas estas considerações acerca do ‘pensar’ para Arendt, pode-se agora entender melhor a profundidade das formulações acerca do ‘vazio de pensamento’. E, assim sendo, primeiramente, quando se faz a pergunta: ‘no regime nazista, é possível distinguir quem foram aqueles que mais facilmente se deixaram levar pelas ideias propostas por esse sistema? Certamente, conforme aponta Paz (2002), foram aquelas pessoas mais apegadas a um dogmatismo que anteriormente existia, isto é, ideias ‘fixas’ às quais todos poderiam se apegar, sem nenhum questionamento. É justamente esta rigidez que foge a qualquer espontaneidade do pensar, e faz com que na verdade estes dogmas tirem a necessidade de se pensar por si mesmo – e pensar e julgar por si mesmo a todo instante, tendo uma completa ausência de qualquer regra universal, seria o melhor modo proposto por Arendt para que se pudesse entender o acontecimento nazista e ao mesmo tempo de se fugir de seu projeto:

Para que possamos, todavia, julgar, na ausência de qualquer regra universal previamente dada, o pensamento deve procurar refletir o sentido do acontecimento sem contornar a sua particularidade e contingência, confrontando-se ao contrário com elas como o lugar de onde o sentido tem origem, lendo em seu aparecimento a significação que se abre para o mundo. Longe de passar ao largo do que em cada acontecimento excede a dimensão causal, ou seja, seu caráter monstruoso e chocante, a tentativa arendtiana é a de iluminar o horror sombrio desse acontecimento com sua compreensão (BACH, 2006, p. 25).

E aqui entende-se também o fato de Arendt (2009) fazer a diferenciação entre ‘pensar’ e ‘conhecer’, já que o que se procura ressaltar é que, ao pensar, o sujeito não fica preso nas inúmeras amarras que as ideias que já lhe são fixas propõe, mas ele procura julgar e entender aquilo de novo

que lhe é apresentado. Por isso se recorre a Kant quanto este diz que a razão busca mais que o mero conhecimento: ela deseja pensar o novo – é justamente o que alguém apegado às ideias fixas anteriores não quer, isto é, desapegar-se da certeza de um ponto fixo que é resguardado por suas ideias e dogmas, porque é isto que permite que não se tenha a necessidade de pensar (PAZ, 2002).

Assim, percebe-se também por que a preocupação com o pensar, ou com ‘as atividades espirituais’, da parte de Hannah Arendt, teve origem no impulso imediato que veio quando esta assistiu ao julgamento de Eichmann em Jerusalém (já que, segundo a própria filósofa, foi este processo que a fez se interessar pelo tema). Para que se possa aclarar mais esta posição, retoma-se a descrição que Arendt faz de Eichmann como alguém que não era capaz de pensar, isto é, alguém que tinha como grande crime a irreflexão:

Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi, que a conspícua superficialidade do agente tomava impossível retrair o mal incontestável de seus atos em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente - ao menos aquele que estava agora em julgamento - era bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava mal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber, tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário da culpa que o antecedeu, era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão (ARENDR, 2009, p.5-6).

Se esta descrição impressionava Arendt mesmo depois de um bom tempo do julgamento de Eichmann, isto só evidencia e faz ecoar o que já havia sido percebido desde o início: “Quanto mais se ouvia, mais claro se tornava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com sua inabilidade de pensar, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista de outras pessoas.” (ARENDR, 2001, p. 62).

Arendt (2009) prossegue afirmando que não se pode considerar o ‘vazio de pensamento’ simplesmente como um ‘não-pensar’ natural, como algo que se dá na espontaneidade do homem, já que o espontâneo é exatamente a atividade de pensar, quando o sujeito se esforça para chegar à reflexão. Por isso, ela conclui que não existe a possibilidade de um não-pensar absoluto. Deve-se considerar, então, o ‘não-pensar’ como relativo, como contingente, como possibilidade. Assim, Hannah conclui que a possibilidade do ‘vazio de pensamento’ seria, logo de início, uma ação humana moralmente degenerada, pois desrespeitaria a própria necessidade humana. Este conceito implica uma atividade humana pervertida.

Desta maneira, Arendt dá um segundo passo em relação às implicações éticas e políticas da questão, focando justamente as contingências históricas e políticas que possibilitaram a experiência humana deste ‘vazio de pensamento’, que surgiu do totalitarismo e abriu espaço para a possibilidade

da ‘banalização do mal’. E assim, pode-se entender como Eichmann, como um paradigma daqueles que possibilitaram o nazismo, torna-se também o modo pelo qual Arendt pôde elaborar melhor o conceito aqui analisado:

É a partir de suas reflexões sobre o caso Eichmann, do questionamento dessa completa ausência da faculdade de pensar e de julgar, bem como levando em conta aquela parcela da população que não aderiu às chamadas e propagandas nazistas, que Arendt levantará a pergunta acerca do pensamento como possibilidade de evitar o mal em momentos de exceção como no caso da Alemanha nazista. A tríade autoridade, tradição e religião, que mantivera por muito tempo o mundo coeso, não mais se fazia presente na modernidade (PAZ, 2002, p. 05).

Conforme argumenta Souki (1995), Arendt conclui então a relação entre seus dois conceitos, colocando o ‘vazio de pensamento’ como núcleo do problema da banalidade do mal. E, ao fazer isso, ela toma como referência para o mal o vazio, a falta, a ausência, e assim se pensa no mal por meio da sua negatividade, em completa contraposição com o bem, pois somente o bem pode ter aquilo que se denomina como o ‘*ser*’. Assim, a própria filósofa afirma: “O mal não tem estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é.” (ARENDR, 2009, p. 134).

Portanto, ao concordar com Arendt (2009) quando esta argumenta que é no vazio do pensamento que se encontra uma resposta para a questão do mal, bem como sua origem, pode-se também entender que uma possibilidade, talvez a mais plausível, para que se possa evitar que novamente aconteçam situações extremas como o nazismo, seja pensar, refletir. Aparentemente parece uma resposta um tanto quanto simplista, todavia, após toda essa reflexão, vê-se o pensar como uma grande empreitada para que se possa fugir do ‘vazio de pensamento’ e, conseqüentemente, de uma ‘banalidade do mal’. Não se trata mais de evitar a tentação, ou buscar afastar-se do mau caminho, como tão comumente a humanidade dogmatizou por séculos. Logo, diante da pergunta de como se deve proceder, toma-se o que Arendt apresenta, de modo concreto, sobre o que significa pensar e ao mesmo tempo combater o mal: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDR, 2009, p. 133).

Considerações finais

Ao chegar ao final deste trabalho, percebe-se que, com toda a certeza, a participação de Hannah Arendt no julgamento de Eichmann contribuiu substancialmente para que, nos anos que se seguiram a este fato, a autora passasse a desenvolver melhor o conceito de banalidade do mal – que apareceu pela primeira vez na sua obra *Eichmann em Jerusalém*, escrita logo após o julgamento. Todavia, este conceito foi melhor trabalhado até que pudesse novamente ser abordado em *A vida do*

espírito, onde foi mais clarificado justamente ao se lançar mão do conceito ‘*vazio de pensamento*’. O fato é que, para que se possa entender a relação desses dois conceitos, a figura de Eichmann é central.

Assim sendo, quando se questionou de que modo Eichmann pode ser entendido como paradigma do grande número de pessoas que possibilitaram ao nazismo ter sucesso, pode-se agora responder que ele traz, a partir do que pôde ser analisado em seu julgamento, justamente as características tão marcantes que possibilitaram que um regime totalitário como o nazismo pudesse acontecer: uma obediência cega, permeada de uma incapacidade de pensar, que tornam possível que o mal possa acontecer de modo banal, isto é, pelas mãos daqueles que aparentemente nem tinham motivo para contribuir. Seu testemunho se torna mais credível justamente pelo fato de que, mesmo depois de tantos anos após o final do regime nazista e tendo novas convicções, Eichmann ainda trazia como marcante o que mais lhe possibilitou subir na carreira: a incapacidade de pensar por si só, ou seja, o vazio de pensamento.

E assim, chega-se ao outro ponto julgado relevante que diz respeito ao questionamento de como este vazio de pensamento, ou incapacidade de pensar, tão característico de Eichmann e desses tantos outros, pode ser um facilitador daquelas decisões tomadas em massa frente à oferta de uma ideologia fascista ou extremista. Isso se faz entender justamente pelo fato de que, quando se viram defrontadas com uma nova realidade, as pessoas perderam todos os alicerces seguros de suas antigas crenças e certezas sobre o mundo. E quando essas verdades nas quais elas se apegavam, não por uma convicção racional, mas muito mais pela facilidade de não precisar pensar, rapidamente passaram a procurar novas verdades às quais deveriam se adequar. E por isso, o nazismo veio como uma resposta aos anseios daqueles que queriam simplesmente algo para que pudessem colocar como fundamento para suas vidas, isto é, verdades que pudessem simplesmente obedecer, mesmo que isso contrariasse qualquer valor que alguém carregasse de modo particular.

Por fim, quando se apresenta esta situação e o modo como ela aconteceu, percebe-se que muito facilmente ela pode vir a se repetir, isto é, um sistema totalitário sempre será possível enquanto houverem aqueles que simplesmente desejam se ‘adequar’, sem maiores questionamentos. Por isso, mais importante do que a reflexão sobre o vazio de pensamento e como ele acontece, é a busca de como evitá-lo. E essa busca encontra suas respostas no ‘pensar’, que se mostra como uma atividade árdua, que requer do indivíduo sempre buscar novas respostas diante de cada situação que lhe aparecer. Mesmo que pareça uma solução um tanto quanto simplista, na verdade ela se mostra como a mais árdua tarefa, já que possibilitar esse diálogo silencioso consigo mesmo não se trata simplesmente de permanecer inerte, mas sim de desempenhar internamente a mais alta atividade do espírito.

Sabe-se que seria necessário ainda uma maior extensão para que se pudesse trabalhar melhor cada um destes elementos do pensar, para que a relação entre eles pudesse ficar ainda mais clara. Todavia, se espera que o que aqui foi apresentado já possa servir, primeiramente para mostrar como ainda é possível que esta banalidade do mal surja novamente e traga consigo novas catástrofes; mas também, entender que, enquanto houver um esforço para combater o ‘vazio de pensamento’ por meio do pensar, sempre haverá uma forma de se superar o mal como banalidade, que abarca até mesmo aqueles que possam não querer cooperar.

Referências:

ARENDT, H. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *A dignidade da Política*. Antônio Abranches (org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARENDT, H; SCHOLEM, G. *The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Edited by Marie Louise Knott. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017.

BACH, A. Julgar é preciso... (considerações sobre o pensamento de Hannah Arendt). *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Campinas, v. 9, p. 17-40, 2/2006. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/praxis/371/Hannah%20Arendt.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 de mar. 2023.

SOUKI, N. D. *A banalidade do mal em Hannah Arendt*. Newton Bignotto de Souza (orientador), 1995. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1995. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/VCSA-BENTA2> . Acesso em 27 de mar. 2023.

DUARTE, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.

OLIVEIRA, L. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

PAZ, J. A. *A fratura no tempo: o pensamento sem amparo, o juízo e os fragmentos do passado em Hannah Arendt*. Marcelo Gantus Jasmin (orientador). 2002. 83 f. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=3750@1>. Acesso em 27 de mar. 2023.

PERES, L. A. Eichmann e a banalidade do mal: elementos para uma prosopografia. *História e Cultura*, Franca, v. 7, n. 1, p. 297-313, jan-jul. 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6566927.pdf>. Acesso em 27 de mar. 2023.

ROSA, R. M. S. O vazio de pensamento como premissa do antissemitismo generalizado na Alemanha nazista. *Anais do EVINCI – UniBrasil*, Curitiba, v.3, n.2, p. 410-423, out. 2017.

Disponível em: <https://portaldeperiodicos.unibrasil.com.br/index.php/anaisevinci/article/view/3623>.

Acesso em 27 de mar. 2023

SCHOLEM, G. *Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt, Fidélité et Utopée – Essays sur le judaïsme contemporain*. Paris: Calman-Levy, 1978. (p. 213-228)

O ISOLAMENTO NA ÓTICA DE GADAMER DE UM VIVER NÃO SOLIDÁRIO

Suely Lisboa N. Cavalcanti¹

RESUMO: O objetivo deste estudo é mostrar os efeitos e consequências do isolamento, como tese principal deste texto, em um viver não solidário, a partir das considerações filosóficas de Hans-Gadamer em seu texto: “O isolamento como sintoma de auto-alienação”. Para tanto será necessário o levantamento de artigos relacionados ao tema como metodologia imperiosa, no intento de respaldar a percepção do filósofo sobre a relação entre o isolamento e a solidão. Em seus escritos, Gadamer defende que o isolamento recai sob o esteio da religiosidade, cujo maior exemplo trazido em sua abordagem está no abandono de Cristo na cruz. Referência essa, cujas hipóteses sobre os diversos tipos de abandonos visíveis na realidade atual, poderão justificar ou não o viver não solidário. Em seguida, pontuamos que a exacerbação do isolamento, seja por razões pessoais ou ocasionais, por vezes, está motivada pela necessidade de salvaguardar a si mesmo e aos outros, a exemplo, durante o surto pandêmico cujo isolamento foi uma das medidas necessárias. Por consequência, observou-se uma fragilização das relações de amizade e de vínculos até mais sedimentados com o outro. Ao fim, concluímos que o experimentar dos próprios limites de resistência e superação de um viver não solidário, implicam no desajuste do indivíduo.

Palavras-chave: Isolamento; Viver não solidário; Gadamer.

ABSTRACT: The aim of this study is to show the effects and consequences of isolation, as the main thesis of this text, in a non-solidary living, based on the philosophical considerations of Hans-Gadamer in his text: “Isolation as a symptom of self-alienation”. Therefore, it will be necessary to survey articles related to the theme as an imperative methodology, in an attempt to support the philosopher's perception of the relationship between isolation and loneliness. In his writings, Gadamer argues that isolation falls under the pillar of religiosity, whose greatest example brought in his approach is the abandonment of Christ on the cross. This reference, whose hypotheses about the different types of abandonment visible in current reality, may or may not justify non-supportive living. Then, we point out that the exacerbation of isolation, whether for personal or occasional reasons, is sometimes motivated by the need to safeguard oneself and others, for example, during the pandemic whose isolation was one of the necessary measures. Consequently, a weakening of friendship relations was observed and even more sedimented bonds with the other. In the end, we conclude that experiencing one's own limits of resistance and overcoming a non-solidary life implies the individual's maladjustment.

Keywords: Isolation; Non-solidary living; Gadamer.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), RS, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5210741641154911>. Correio eletrônico: suelylisboa12@gmail.com.

Introdução

O isolamento como uma forma de viver, ainda que pareça saudável e talvez necessário em alguns momentos, na visão do filósofo Gadamer representa uma perda de contato com o outro uma forma de sofrer de solidão, em contraposição a postura dos filósofos Rousseau, Goethe e Heidelberg que defendiam o afastar-se como a busca de um abrigo de valores do querer perseverar em algo, como atração sobre a alma humana (GADAMER, 2001, p.98-99). Se as posturas distintas, aqui percorridas sobre o sentido do isolamento demonstram sofrimento e ao mesmo tempo a descoberta do interior humano pela autocontemplação, o que dizer quando ocorre uma exacerbação desse movimento?

Portanto, é nessa vertente que apresento alguns aspectos de um viver não solidário, a partir do termo isolamento, definido por Hans-Gadamer como sendo uma forma de perda (2001, p.98). Porém, essa perda atrelada ao sofrimento, representaria o isolamento que, ao contrário da solidão, seria uma renúncia procurada. E dentre as formas de um viver não solidário (que é um viver bem e para si mesmo, como redescoberta voltada ao fazer o bem ao outro), o isolamento, enquanto estranhamento do próprio homem consigo mesmo e com o mundo, legitimaria posteriormente saudáveis relações sociais através da divisão do trabalho para a satisfação de necessidades comuns, a exemplo. Dito isso, desenvolvo o tema no âmbito da filosofia gadameriana, trazendo o isolamento como tese principal deste artigo, em dois aspectos: o isolamento solidário e a lacuna dialética da solidariedade.

O isolamento solidário

Hans-Gadamer em seu texto “O isolamento como sintoma de autoalienação, considera o isolamento como uma experiência de solidão ou mesmo uma forma de perda, e retrata sob o olhar da filosofia grega a crucificação de Cristo como uma experiência religiosa do abandono, ressaltando que a solidão do sábio também é uma vivência do abandono, cuja busca pelo saber é a expressividade da solidão. A solidão, segundo o filósofo, é procurada além de ser uma experiência de renúncia. Já o isolamento é uma experiência de perda trazendo o sofrimento, como uma espécie de estranhamento do homem no mundo (GADAMER, 2001, p.100).

Na percepção de Nietzsche, o isolamento é o afastar-se nesta existência para buscar novas perspectivas, outros caminhos, enquanto a solidão é o espírito livre permitindo ampliar a nossa visão e conseguir entender o que antes não era possível localizar. Contudo tanto Gadamer quanto Nietzsche, comungam no sentido de que a solidão também é uma forma de ver nossas conexões consigo e com o mundo.

Mas se o isolamento representa a impossibilidade de exercer a capacidade humana da ação em concreto ele não significa, por outro lado, a supressão de todos os contatos entre os seres humanos nem tampouco a eliminação das outras capacidades humanas. Somente quando é destruída essa forma mais elementar da criatividade humana – a possibilidade de acrescentar algo de si próprio ao mundo, humanizando-o – é que o isolamento se torna insuportável e transforma-se em solidão. Isso ocorre quando todas as atividades humanas se resumem ao esforço do trabalho visando assegurar a própria subsistência, quando os trabalhadores se sentem alienados do produto do seu trabalho. A relação com o mundo como criação humana, nesse caso, também se esvai (CHAVES, 2020).

O indivíduo isolado perde seu lugar no terreno político da ação; o indivíduo solitário, além desse vínculo político, perde também a sua relação com o mundo como produto da criatividade humana. É um ser desenraizado que, no limite, se vê destituído até da sensação de pertencimento ao mundo. Para ele, o mundo se torna um lugar hostil, desumanizado (CHAVES, 2020).

Acerca do isolamento voluntário ou não, muitas vezes estar relacionado a pessoas ou grupos que sofrem algum tipo de discriminação, preferindo-se distanciar da sociedade. Em outro aspecto, sabe-se que o isolamento tem suas implicações e consequências danosas, tanto para os indivíduos quanto para a sociedade, tais como a suspensão dos serviços, a interrupção abrupta do convívio social, além da obrigatoriedade de ficar em casa, como nos dias atuais, isolamento esse que tornou exacerbado impedindo um viver não solidário, legitimando apenas o eu e o individual, lastreado por um discurso questionável e que por vezes, escamoteia a realidade. Ressaltando inclusive na fragmentação dos vínculos por mais sedimentados que sejam, pondo em teste os próprios limites de resistência e superação psicológica como ser humano, no liame entre a razão e a emoção, a sanidade e a loucura.

Talvez o exemplo mais recente e conflituoso em diversos pontos, foi o período da pandemia, onde todos foram obrigados à reclusão até que surgissem opções de tratamento para a saúde, sobretudo dos mais afetados.

Daí uma concepção hermenêutica de saúde requer, notadamente no momento de pandemia, não somente o cumprimento do isolamento social, mas a compreensão de seu sentido, tendo em vista a vida com os outros. Nesse sentido, Gadamer compreende a vida com os outros em comunidade por meio de uma consciência comum que reúne a todos como um elo, sempre que surge um novo desafio global, esse elo é a solidariedade (BATISTA, TAJRA, 2020, p.6).

Assim, tendo em vista o momento de pandemia no qual diversas atitudes da saúde, tais como a vigilância epidemiológica, a pesquisa científico-clínica e a estruturação dos equipamentos de saúde e laboratórios são fundamentais para o enfrentamento da enfermidade, também se

coloca como fundamental a recuperação de uma experiência solidária nos termos do isolamento. Desse modo, repensar o isolamento, considerando-o não mais como um modo de afastamento do convívio da vida, mas, ao contrário, como uma medida que tem em vista a relação saudável com o outro. Mesmo parecendo contraditório aproximar isolamento e solidariedade, inspirados nas reflexões de Gadamer poderíamos repensar tal relação enquanto uma noção – isolamento solidário-, que ressignifica eficazmente a própria saúde e, em última instância, as relações humanas no processar da própria vida prática (BATISTA, TAJRA, 2020, p.7).

Findadas as primeiras considerações, prosseguiremos com os aspectos subjetivos do tema.

A lacuna dialética da solidariedade

Por outro lado, tem-se o viver não solidário, termo que retrata um dos problemas das sociedades modernas abordado por Soares e Garrafa (2013), nos faz sentir menos culpados se pudermos apontar outras pessoas que na mesma situação nada fizeram, e é nesse contexto que somos influenciados pelo que as pessoas à nossa volta fazem ou esperam que façamos, exemplificando temos as difundidas campanhas de doações aos ditos necessitados em períodos eleitorais, cuja motivação às vezes, intencionam na realidade, ganhos particulares de quem promete, utilizando-se de uma suposta “solidariedade”.

No plano do político, os vínculos que os cidadãos estabelecem a partir da observação do comportamento da ação uns dos outros para a consecução de seus interesses é tipicamente próprio de uma concepção liberal de política em que os cidadãos só conseguem se enxergar como agentes privados que perseguem seus próprios interesses. Esse tipo de experiência política ignora o Outro em várias de suas manifestações, não permite que os cidadãos possam se ver como uma comunidade que se autodetermina e corrompe tanto as bases materiais da vida em comum com as bases do autorrespeito. A comunidade não consegue, assim, perceber que as Instituições políticas podem fazer parte do seu autoconhecimento e aprendizado ao longo da história. A sua tradição política e jurídica é apenas o objeto para a consecução de interesses e práxis para o bem comum se dissipa na luta dos cidadãos atomizados e dos partidos que se tornam representações de lobbys (SILVA, 2014, p.96).

O resultado disso é a perda da autonomia e a supressão do Outro no plano da política. A este não é dada mais a chance de conciliar consigo mesmo. É a vontade da comunidade que se impõe a ele de forma a dissipar a legitimação de suas próprias pretensões. O sentido de renúncia aos interesses e preferências tal qual é pensado no apelo à solidariedade guarda uma analogia com o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que vá fazer valer por mim. Não queremos parecer exagerados, mas apenas o Estado democrático de

direito é capaz de satisfazer no plano do político as exigências da experiência autêntica da solidariedade (SILVA, 2014, p.97).

Em contrapartida, visualizando a extensão dessa solidariedade, caímos em uma das inerentes características do ser humano, que é o não se desgarrar do assistencialismo, talvez um dos traços nocivos da exacerbação contínua da solidariedade, quando percebida sem finitude. De logo salientamos com clareza, que não censuramos jamais práticas voltadas a socorrer os mais sofridos, os que não tem oportunidades de sobrevivência digna, decorrentes da formatação cruel de um sistema que ilusoriamente preconiza, “você pode ter o que quiser”. Apenas citamos nesse preâmbulo, o quanto subjetiva é a noção do ser solidário ao renunciar interesses próprios para voltar-se ao outro, ao coletivo.

Com tais incursões, adentramos na lacuna dialética da solidariedade, como sendo espaços preenchidos por concepções inicialmente revestidas de razões plausíveis, e ao mesmo tempo, vazias e contraditórias. Seria o mesmo que dizer, os discursos falaciosos se repetem tanto, até serem aceitos como verdades em um jogo complexo que mistura a esperança e a convicção públicas, como traços fundamentais para justificar inclusive, a “boa intenção” dos seus organizadores.

Embora Gadamer refira-se ao exercício da solidariedade direcionada ao outro, como uma atitude para o alcance pessoal da felicidade plena e a satisfação em si mesmo, talvez estejamos diante de uma visão metafórica que simplesmente intenta o bem viver social, cuja realidade espelha o avesso, retratada nas misérias sociais infundáveis em todo o mundo.

Pelo visto, a solidariedade enquanto um jogo com vistas à instituição do bem comum, enquanto uma prática de fusão de horizontes linguísticos, culturais e históricos, pressupõe a contenção de interesses particulares e, por outro lado, fomenta a defesa dos interesses públicos. Jogar o jogo da solidariedade, exercitar a fusão de horizontes, implica a corporificação de uma virtude ética ao cultivar acordos consigo mesmo e com os outros. Em termos pessoais, essa prática essa virtude nos possibilita viver felizmente e realizadamente. Em termos sociais, enquanto seres linguísticos e políticos, nos realizamos também pelo cuidado, atenção e trabalho de parceria com os outros e com a natureza. A virtude da solidariedade perpassa assim, as demais virtudes na medida em que pressupõe a compreensão e o cultivo de acordos consigo mesmo, com os outros, com a natureza, a fim de instaurar um *ethos* mais harmônico sob a égide da parceria e da responsabilidade (ROHDEN, 2014, p.144-145).

Por tal, cabe questionar, será que a conscientização da prática solidária não seria a lacuna dialética para salvaguardar o que ainda pode ser revertido, a exemplo, a conscientização em não agredir paulatinamente os recursos naturais vivos, sob pena de extinção absoluta das populações?

Parece que a reflexão induz o silêncio ou quem sabe, a verberação das mesmas razões furtivas, respaldadas nos abandonos das mais variadas espécies, negligência da linguagem, da responsabilidade, do medo, da falta de ética e da solidude, esta última, como um isolamento voluntário que nos leva à significância das próprias emoções.

A solidariedade humana só deixa de ser um discurso vazio, a partir do sofrimento, da vulnerabilidade, da dor e da fraqueza, condição que nos une, que faz de nós sujeitos corporais irmanados não pela abstração, mas pela situação de fragilidade, pela experiência da *faiblesse*, no dizer de Gabriel Marcel (1940, p. 18).

Gadamer (2001, p.106) destaca que a amizade está no sentimento de solidariedade e que a convivência humana nunca se instituiu em outra base a não ser na solidariedade, equivale dizer que a perda de toda solidariedade representa o sofrimento do isolamento.

Considerações finais

A partir das considerações versadas, percebemos que tanto o isolamento como a solidão, dentro da Filosofia Gadameriana, integram a construção das relações sociais autênticas, apesar do isolamento significar uma escolha quando envolve o sofrimento por ações discriminatórias. No transcorrer das narrativas, destacamos uma compreensão para Gadamer e Nietzsche de que a solidão no viés filosófico, também é uma forma de experienciar as conexões de vida consigo e com o outro. No aspecto da solidariedade humana, deduzimos que o viver não solidário tem sido presente nas sociedades modernas. Ainda que as investidas midiáticas proponham o inverso, é possível afirmar que a individualização dos valores a partir da experiência do isolamento, e aqui mencionamos novamente a pandemia, trouxe novas formatações de pensamento, linguagem e modos de vida, intencionando um novo bem-estar, ainda que perceptível ou não através da autoblindagem, o que não deixa de ser temeroso pelo risco da volatilidade nas relações. Mas, diante do que aqui investigamos, podemos concluir que para Gadamer, o cerne da amizade visando uma convivência harmônica consigo e com o outro, está em um viver solidário, independente da retórica argumentativa atribuída ao seu real significado.

Referências

BATISTA, G. S.; TAJRA, F.S. Isolamento solidário em tempos de pandemia: diálogos entre a saúde e a hermenêutica filosófica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. UFSM. v.11. e15. P.1-9. Publicado em 03.07.2020. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/43961/pdf> Acesso em 08.12.2022

- CEDRAN, P. C. E.; Da Educação – um discurso pedagógico ou político: o conceito de cidadania em Rousseau. Jan 2002. Disponível em <https://www.unicamp.br/~jmarques/cursos/2001rousseau/PauloCedran.htm>. Acesso em 20.02.2021.
- CHAVES, R. *Isolamento, solidão, solitude*. Publicado em 20.04.2020. Disponível em <http://ermiracultura.com.br/2020/04/15/isolamento-solidao-solitude/> Acesso em 08.12.2022.
- ERTHAL, C. A.; FABRI, M.; NODARI, P. C.; *Empatia & solidariedade* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. Dados eletrônicos (1 arquivo). Disponível em https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebookempatiasolidariedade_2.pdf Acesso em 20.02.2021.
- GADAMER, H. G. Isolamento como sintoma de auto-alienação. In. *Elogio da Teoria*. Lisboa: Edição 70, 2001.
- MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1940.
- PORFÍRIO, F. *Isolamento social*. Disponível em <https://mundoeducacao.uol.com.br/sociologia/isolamentosocial.htm>. Acesso em 20.02.2021.
- ROHDEN, L. A virtude da solidariedade na hermenêutica enquanto um jogo de fusão de horizontes. *Ethica: Revista Internacional de Filosofia Moral*. v.19. p. 135-148. n.1(2020). Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-954.2020v19n1p135/43333>. Acesso em 08.12.2022
- SILVA, D. J. de S da. Apontamentos sobre a experiência do outro, amizade e solidariedade em Hans Gadamer. *Revista Temática Fenomenologia e Hermenêutica – Gadamer* v. 06. n.01. p.77-98. Publicado em 03.04.2014. Disponível em <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/908>. Acesso em 08.12.2022
- SOARES, S. P.; GARRAFA, V. *O princípio da solidariedade e cooperação na perspectiva bioética*. *Revista - Centro Universitário São Camilo* - 2013;7(3):247-258. Disponível em <https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/105/1809.pdf> Acesso em 20.02.2021.
- TRINDADE, R. Nietzsche e a solidão. 2018. Disponível em <https://razaoinadequada.com/2017/04/05/nietzsche-e-a-solidao/> Acesso em 20.02.2021.

É TUDO CULPA DO MEU SIGNO: A ASTROLOGIA COMO MANIFESTAÇÃO DE MÁ-FÉ

Débora Fátima Gregorini¹

RESUMO: O presente artigo objetiva relacionar a prática da astrologia com o conceito de má-fé proposto por Jean-Paul Sartre. Para tanto, foi realizada uma pesquisa bibliográfica acerca da presença da astrologia na história bem como sobre os postulados sartrianos pertinentes ao entendimento da má-fé. Mediante a presença da astrologia na contemporaneidade tal pesquisa se justifica por sua atualidade e pela manutenção necessária do questionamento relativo aos movimentos existenciais e da análise da realidade humana. Para melhor compreensão da analítica utilizada na vinculação astrologia e má-fé este estudo se apresenta no formato de ensaio, introduzindo brevemente a presença da astrologia na história, e abordando conceitos existencialistas congruentes à análise proposta, embasados em obras de Sartre e estudiosos de seu pensamento.

Palavras-chave: Má-fé; Liberdade; Angústia.

RESUMEN: Este artículo pretende relacionar la práctica de la astrología con el concepto de mala fé propuesto por Jean-Paul Sartre. Para eso, se realizó una investigación bibliográfica sobre la presencia de la astrología en la historia así como sobre los postulados sartrianos pertinentes a la comprensión de la mala fé. A través de la presencia de la astrología en la contemporaneidad, dicha investigación se justifica por su pertinencia y el necesario mantenimiento de los cuestionamientos relacionados con los movimientos existenciales y el análisis de la realidad humana. Para una mejor comprensión del análisis utilizado en la vinculación de la astrología y mala fé, este estudio se presenta en forma de ensayo, introduciendo brevemente la presencia de la astrología en la historia y abordando conceptos existencialistas congruentes con el análisis propuesto, basado en los trabajos de Sartre y estudiosos de su pensamiento.

Palabras-clave: Mala fé; Libertad; Angustia.

Introdução

O texto que se segue tem como objetivo apresentar a possibilidade de classificação da prática da astrologia enquanto tentativa de definição da subjetividade humana, e, portanto, como uma manifestação daquilo que Jean-Paul Sartre (2013) caracterizou como má-fé: a tendência humana de relegar a outrem a tarefa de justificar sua existência, atribuir sentido à sua vida e motivações às decisões tomadas por cada um ao longo de sua história pessoal. Com efeito, para delinear o entendimento da utilização dos postulados astrológicos como fonte de acesso à personalidade de alguém, iremos construir uma breve apresentação da relação do ser humano com a astrologia ao longo

¹ Psicóloga Clínica (CRP 08/30961) e mestrandia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo-PR, Brasil. Correio eletrônico: deboragregorini@hotmail.com.

dos séculos. Em seguida, serão apresentados elementos do pensamento sartriano que possibilitam maior compreensão de seu conceito de má-fé. Com isso, busca-se poder mostrar que a astrologia figura entre as maneiras encontradas pela humanidade para compreender a própria existência, e assim, encontrar conforto quanto à responsabilidade de construir-se livremente.

O que motiva tal empreitada é a presença ainda marcante da astrologia no século XXI, mesmo dentre jovens que se consideram ateus. Tem-se a hipótese de que em alguns cenários a astrologia toma o lugar anteriormente ocupado pelas religiões: uma fonte de respostas para o modo de agir dos seres humanos, algo que possa explicar por que somos como somos, construindo um certo artifício que definiria de antemão uma personalidade a ser manifestada em cada pessoa de acordo com o seu mapa astral. Nesse sentido, é cabível apresentar uma vez mais a tese sartriana de que não há essência e nem natureza humana, e de que somos unicamente aquilo que fazemos de nós mesmos.

Astrologia

Na trajetória da história da humanidade não faltam capítulos que retratem a relação do ser humano com pensamentos místicos, mágicos e religiosos nos quais buscava-se entender a origem do homem, seu papel no mundo e o funcionamento do universo. Tal busca por entendimento da sua própria história faz com que a humanidade perpassasse pensamentos políticos e metafísicos na tentativa de se apropriar de leis da natureza, do funcionamento do cosmos e das forças que não conseguem controlar (REZENDE, 2014). Dentro desse movimento, surge nos primórdios da sociedade e do pensamento crítico a astrologia. Filósofos como Ptolomeu já apontavam os movimentos celestes como fatores relacionados à vida humana. É sabido que na antiguidade o homem se utilizava de narrativas mitológicas para explicar os fenômenos da natureza, e também do comportamento humano (CASTRO, 2008), neste sentido era comum que fossem feitas observações do céu e das estrelas em busca de respostas para alguns questionamentos. A partir da observação celeste o homem embasa mapas, calendários, relógios e sistemas astrológicos. Nesse sentido, para além da construção de mapas para navegação, cria-se com a observação dos astros um mapa para o comportamento do homem, (MACHADO, 2006).

A conceituação do termo astrologia é compartilhada nas mais diversas culturas como uma correlação do homem com os astros, a partir de uma concepção geocêntrica do universo - uma vez que a astrologia considera o planeta Terra numa posição central no universo com os corpos celestes ao seu redor -. Com base neste esquema, as sociedades buscavam perceber as influências destes astros nos fenômenos inerentes à vida terrestre diante de algumas decisões importantes que eram tomadas levando em consideração a interferência dos astros na vivência humana (SILVA, 2018). Há milênios

a astrologia tem sido praticada em todas as sociedades humanas nas mais diversas formas. Perpassando a história das civilizações ocidentais e orientais, desde o primeiro grupamento humano até os dias atuais não há uma única civilização na qual pelo menos um homem não tenha olhado para o céu em busca de respostas ou orientações para o seu cotidiano (MACHADO, 2006).

A ciência dos astros, como fora chamada a astrologia, aparece em várias civilizações no ocidente e no oriente. Nos tempos helênicos, disseminava-se uma visão de mundo sob o fatalismo astral, onde a magia, o esoterismo e a astrologia se popularizavam e atraíam o interesse de alguns filósofos, como os estoicos (REZENDE, 2014). “De imediato, a ideia de Fatalidade nos remete às noções estoicas de Heimarmenê (destino, lei necessária que rege as coisas) e Ekpyrosis (conflagração universal que ocorre quando os astros voltam a uma mesma posição do início, ocasionando uma destruição) (REZENDE, 2014, p.378)”.

A aspiração da astrologia em abarcar todas as situações do viver humano não tinha nada de místico nos séculos XVI e XVII, Keith Thomas (apud REZENDE, 2014, p. 386) aponta que na época “a astrologia era parte da imagem que o homem culto tinha do universo e de seu funcionamento.” Assim era tida como uma imagem do mundo compartilhada por grande parcela da população, necessária para o entendimento do homem e parte constituinte da estrutura intelectual na qual os homens eram educados (REZENDE, 2014). A partir do século XIII, em universidades europeias, a astrologia era lecionada junto com a medicina, pois acreditava-se que só assim era possível haver uma compreensão total do homem. Foi neste cenário que Copérnico desenvolveu a teoria heliocêntrica e Galileu Galilei apontou seu telescópio para o céu mostrando que a Terra não é o centro do universo, dando início à queda da astrologia e da cosmologia como era tida até então (HAWKING, 2015).

A partir daí a astrologia caiu em ostracismo e fora marginalizada, misturando-se com outras teorias e saberes para sobreviver. Atualmente conhece-se a astrologia através dos signos e do mapa astral, obtidos mediante medições feitas com o sistema de coordenadas terrestres e celestes (MACHADO, 2006).

Signos do zodíaco e mapa astral

O sistema astrológico tido na atualidade engloba coordenadas astronômicas e reflexões acerca da humanidade, sendo organizado através dos signos e de símbolos como casas, planetas, ascendentes e elementos em um mapa astral, que indica a posição de cada elemento da astrologia em relação a cada sujeito em dado local e horário (geralmente o de nascimento), apontando reflexões e características únicas (SILVA, 2018). Os elementos da natureza sobre os quais são categorizados os

signos, ar, terra, fogo e água englobam vícios e virtudes, gerando temperamentos. Apontando assim como será o humor dos indivíduos de cada signo, de acordo com o elemento ao qual ele pertence, indo da cólera à irresponsabilidade, melancolia e calma (COSTA, 2007). O sistema de coordenadas celestes eclípticas é utilizado nas medições astronômicas para definir a posições dos astros no céu em relação à Terra usando as coordenadas de latitude e longitude eclípticas e tendo como eixos a eclíptica e o círculo horário (MACHADO, 2006). Observam-se faixas eclípticas onde são encontrados os astros, em constelações ao longo da faixa onde move-se o Sol. A Lua e os planetas receberam uma importância primordial. Doze constelações foram identificadas e são conhecidas na atualidade como os doze signos do Zodíaco (SIMÕES & FERNANDES, 2000).

Os signos correspondem a divisões da eclíptica, que constitui um cinturão virtual onde ocorre o observado trajeto do Sol ao redor da Terra. Para a astrologia, essa faixa, como um todo, manifesta o poder gerador solar e foi decomposta em doze setores distintos – os signos – que passaram a figurar como manifestações particulares desse poder solar (COSTA, 2007 p.42).

Arroyo (2011) assevera que a astrologia é a arte de combinar a energia de elementos, casas, planetas, aspectos e signos. Tais fatores podem ser combinados através de uma experiência indicada por um dado planeta que é invariavelmente afetada pela qualidade do signo no qual este planeta se localiza no mapa astral do sujeito. Tal combinação resulta em um impulso de autoexpressão único. Há ainda uma necessidade de realização particular com a qual a pessoa irá se deparar de maneira mais imediata na área de experiência indicada pela casa ocupada pelo planeta em questão em seu mapa natal. E, por mais que este impulso energético para expressão ou atualização de uma dimensão da experiência esteja presente em todas as pessoas de uma mesma combinação planeta-signo, outros aspectos do mapa desvelam o grau de harmonia e facilidade com que cada sujeito consegue expressar o impulso ou satisfazer a necessidade apresentada por cada corpo celeste.

(Re) Ascensão da astrologia

O Zaratustra de Nietzsche declarou “Deus está Morto”, e, com isso, aponta para a queda da centralidade da Igreja na sociedade humana, e por consequência à morte divina, há a morte do homem como criatura em relação à um criador (NIETZSCHE, 2011). Todavia, o que se tem com a derrocada da religiosidade como centro da vida do homem não é a transvaloração dos valores e a obtenção do além-homem, esperada pelo filósofo, e sim, na contemporaneidade há a substituição da ideia de divino, do “Deus quis assim” por teorias da Nova Era.

É no cenário de desvalorização da religiosidade que outras práticas que buscam dar algum sentido para a existência humana ganham espaço, a astrologia e o esoterismo, o endeusamento da

natureza e a sacralização da “Mãe Terra” possuem valor em uma sociedade que sem um deus para lhe impor uma moralidade se vê necessitada de novos ícones e de novos fatalismos onde pudessem ancorar-se na ausência de questionamentos e responsabilidades. O abalo sofrido pelas religiões institucionalizadas é marco de uma crise moderna onde tensões foram geradas em sociedades contemporâneas envolvendo sistemas totalizadores de sentido ou religiões estruturadas como o cristianismo (SANTOS, 2012).

A ascensão das culturas divinatórias manifesta-se especialmente entre os jovens que possuem uma necessidade de pertencimento a algo maior e uma visão da astrologia como uma verdade perdida, um conhecimento revolucionário onde há a esperança de um novo mundo (MORIN et al, 1972). Práticas esotéricas são vistas como um conhecimento essencial que só pode ser atingido por meio de artifícios apropriados e acessível apenas aos iniciados em tais técnicas (GUERRIERO, 2016), tendo assim uma conotação de sabedoria transformadora, detentora de uma realidade pouco acessada, renegada pelo sistema, e ainda como um espaço onde é possível construir uma ponte entre indivíduo e sociedade, numa construção de sentido de existência (SANTOS, 2012).

Há com a Nova Era um retorno da valorização de mitos. Não é mais a história política e social que prevalece, e sim o destino, sociabilidade e uma espécie de pacto. Havendo um novo modo de se relacionar com o mundo e com a natureza, numa cristalização do tempo e espaço e na perda da liberdade do homem (SANTOS, 2012).

A existência precede a essência

Jean-Paul Sartre foi um filósofo existencial francês que marcou o século XX. Uma das máximas de sua filosofia é: “A existência precede a essência” (SARTRE, 1970, p. 04). Com essa afirmação o filósofo aponta o homem como responsável por construir sua essência, uma vez que esta não estaria pré-definida, pois não há um deus criador que possa tê-la inserido no âmago de cada ser, outrossim não há natureza humana ou qualquer ideia de sentido da existência do homem dado a priori; o homem é apenas aquilo que faz de si ao longo de sua vida (SARTRE, 1970).

O pensamento sartriano postula a existência de dois tipos de ser: o ser *Em-Si* cuja essência é definida antes de sua criação por aquele que o cria - nesta categoria estão objetos como uma mesa ou uma cadeira, que são projetadas e criadas para servir a um determinado propósito. - o ser *Em-Si* é o que é. E, em contrapartida há o ser *Para-Si* que é a consciência e o existir humano. O para si não possui essência prévia, não possui destino ou uma natureza pré-definida. O ser *Para-Si* é possibilidade de ser, é vir-a-ser. Sua essência é construída a partir do seu existir, portanto, a existência precede a essência. O homem nada mais é além daquilo que constrói para ser (SARTRE, 1970) [...] “o Para-Si,

ao surgir, apenas existe, descobre-se no mundo, vazio, uma total indeterminação de si mesmo. No começo, não é nada - apenas uma ‘possibilidade de ser’” (PERDIGÃO, 1995, p.90).

O homem concebido pelo pensador existencial não cabe em definições, pois a princípio não é nada; após existir no mundo o *Para-si* será alguma coisa, e será aquilo que fizer de si mesmo. Não há sapiência no céu, o homem é apenas aquilo que projetar ser. Significa dizer que primeiramente o homem é lançado ao mundo, e após estar neste mundo irá formar sua essência a partir das escolhas que fizer para sua vida, tal afirmação fala da gratuidade da existência humana. Com efeito, se a existência precede a essência, não há uma referência de natureza humana dada e definida que possa ser utilizada para justificar qualquer ato ou decisão dos homens. Não há determinismo, o homem é livre (SARTRE, 1970).

Posta tal afirmação, Sartre (1970) aponta a ausência de um Deus criador que tenha definido o caráter humano, assim refuta qualquer tipo de determinismo do que seria a essência humana, um conjunto de características ou aspectos inerentes à humanidade. De acordo com o aqui supracitado e o conhecimento popular que se tem acerca da astrologia, esse conjunto de energias de elementos celestes teria um papel determinante da natureza de cada homem, ainda que não defina ou limite uma essência única para a humanidade a astrologia monta modelos de quem seria o homem antes de que ele próprio construa seu ser. A partir do momento do nascimento seu mapa astral estaria montado de acordo com o que já fora posto pela teoria astrológica das posições dos astros, e a partir deste mapa natal poderia se ter a ideia de como se daria o comportamento e a personalidade desse ser que acaba de chegar ao mundo. Ainda que sejam inúmeras as influências e combinações de elementos possíveis, a teoria astrológica não permite ao homem criar uma nova vida que não se faça com os materiais já previstos em seu mapa natal, e assim acabaria por cercear a liberdade ontológica do ser.

Ainda em sua obra *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre (1970) afirma que há no *Para-si* o desejo de nascer fadado a ser herói ou fracassado, uma vez que assim seria possível usar desta predeterminação para apontar as causas de seus erros e acertos na vida, bem como tranquilizar-se com a certeza de que não precisaria de grandes esforços, haja vista que nascera herói, ou que de nada adiantaria esforçar-se, já que está fadado ao fracasso. Cabe mencionar a astrologia como um princípio norteador, onde através do que já foi determinado pelas posições celestes seria possível prever, ou minimamente notar uma tendência de ser herói ou covarde na vida, indo assim em direção à vontade do homem de negar sua liberdade.

O homem está condenado a ser livre

“Estamos sós e sem desculpas”, é o que afirma Sartre (1970). O homem está condenado a ser livre, essa é a condição ontológica da humanidade: a liberdade. Vista numa primeira impressão como uma dádiva, a liberdade para o existencialismo assemelha-se tanto à um presente quanto à um fardo. Por não ter sido criado por outrem e assim não possuir uma essência prévia, o homem é livre para criar o propósito de sua existência, e esta liberdade lhe é imposta assim que ele é lançado ao mundo, sendo imposta em conjunto a responsabilidade pela própria existência. Ao ser lançado ao mundo o homem torna-se responsável por suas escolhas, ações e por construir-se (PERDIGÃO, 1995).

Importa salientar a natureza desta liberdade, outrora vulgarmente entendida como a possibilidade de ação pura, onde seria viável a qualquer ser realizar aquilo que bem entendesse; a liberdade sartriana, diferente desta ideia de liberdade de ação, diz do poder de significação, onde o *Para-Si* é capaz de singularmente significar cada parte de sua vivência e da forma como coloca-se no mundo e nas relações consigo e com o outro. Toda liberdade se dá situada na realidade objetiva, e, portanto, a livre escolha de minha consciência não pode me fazer alto se for baixo, negro se for branco ou movimentar-me além dos meus limites (SARTRE, 2013).

A verdadeira liberdade não é a liberdade de obtenção, mas a liberdade de eleição. Ser realmente livre não é obter-se necessariamente o que se quer, mas determinar-se a querer por si mesmo: a liberdade humana está na autonomia da escolha. Não consiste em poder fazer o que se quer, mas em querer fazer o que se pode (PERDIGÃO, 1995, p.89).

A liberdade ontológica do existencialismo está longe ainda do conceito cristão de “livre arbítrio”, que postula que o homem possui a dádiva de sentir-se livre interiormente, independentemente de sua condição de vida. Tal conceito conduz ao conformismo, uma vez que não haveriam razões para tentar mudar a vida social, pois o homem possui sua liberdade, mesmo sendo explorado. A liberdade em Sartre não propõe que um escravo seja livre apenas por pensar que é, ou por escolher ser, contudo, este mesmo homem cativo é livre para agir desta ou daquela forma e para significar a sua existência (PERDIGÃO, 1995).

Arelada à liberdade está a responsabilidade do homem por suas escolhas. Não havendo um criador de propósitos para a vida humana a priori de seu real acontecimento no mundo, não há criaturas nas quais o homem possa depositar a responsabilidade por ser quem é. A noção de integralidade do homem e de intencionalidade da consciência, onde afirma-se que homem e mundo são correlatos, e que os fenômenos existem na medida em que há uma consciência que os percebe (SILVA, 2009), em concordância com a fenomenologia de Husserl, o pensamento sartriano desmonta

a ideia de uma causalidade psicológica, indo contra o psicologismo puro onde acreditava-se que processos mentais ou sentimentos poderiam ser causadores de comportamentos. Assim, sob a égide existencialista não considera-se que exista uma paixão arrebatadora capaz de conduzir o homem a determinados atos, bem como não concebe-se que o homem possua o auxílio de algum sinal que lhe oriente para a ação, pois ainda seria o próprio homem quem decifraria tal sinal da maneira como lhe parecesse correta, em concordância com suas intenções e projeto existencial, igualmente é o próprio homem quem se apaixona e age livremente com vistas a um fim (SARTRE, 1970; PERDIGÃO, 1995).

O homem nada mais é do que o conjunto de seus atos, e além de responsável por si é também responsável por toda a humanidade. A partir do momento que cria seus valores e escolhe o que é bom para si o homem escolhe o que é bom para todos. “De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser” (SARTRE, 1970, p.5). Posto isso tem-se ideia da magnitude da responsabilidade do homem sobre suas escolhas e seu modo de se colocar no mundo, reverberando em sua existência e na de toda a humanidade. Esta responsabilidade resulta na angústia de estar arremessado em um mundo sem valores estabelecidos. A angústia torna-se presente quando o homem percebe que não tem a quem recorrer para orientar suas decisões e mostrar-lhe como se colocar diante do outro, do mundo e de si mesmo (PERDIGÃO, 1995).

Angústia

A descoberta da liberdade ao contrário do que pode parecer não é de todo aprazível e traz consigo a angústia. “[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2013, p.72). Perdigão (1995) aponta para duas principais formas de manifestação da angústia advinda responsabilidade por criar-se: temporal e ética. Ao referir-se à angústia temporal, o autor afirma que o homem é tido como separado daquilo que foi no passado e do que será no futuro, não obstante, é impelido a criar-se a todo o instante. Por ser livre o homem não é determinado pelo seu passado e não pode no hoje vislumbrar quem será no futuro de maneira exata, uma vez que este não está dado e encerrado. É preciso considerar a simultaneidade da existência com o outro. O *Para-Si* constrói-se na relação com o outro e com o mundo, outrossim, não há a possibilidade de prever o futuro para então decidir no presente quem cada um será (GONÇALVES, JR, 2005). O movimento da vida segue a dialética da construção, desconstrução e reconstrução do ser, é na espiral dos acontecimentos universais da relação com o

outro em consonância com a significação singular e individual do para si que este se faz a todo o instante (SARTRE, 1960). A angústia ética está atrelada à construção de valores, constatada a liberdade humana surge a noção de que códigos morais existem apenas porque os homens os criaram. A vida do homem é permanente movimento de escolha, a todo instante é preciso optar por um valor ou conduta e a angústia vem por não ter a quem recorrer para orientar estas escolhas. Logo, não há qualquer indicativo que aponte como deve-se agir em cada situação ou aspecto da vida, nada além da liberdade do homem e sua livre decisão justifica a adoção de um valor em detrimento de outro (PERDIGÃO, 1995).

O único fundamento da existência do homem é a liberdade. Não há imposições éticas, sentimentais ou influências externas ou internas, é apenas o homem quem constrói seu conjunto de valores. A intencionalidade da consciência de cada ser, bem como sua significação de si e do mundo são as influências para a sua noção de certo e errado, influências estas construídas por e na vivência do ser no mundo. “Sou eu quem dá sentido às coisas, que me proíbe disso ou daquilo, que considera isso significativo e aquilo não, etc. Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam [...]” (PERDIGÃO, 1995, p.113).

Perante essa angústia o homem se vê diante da possibilidade de negar sua liberdade utilizando-se de artifícios como a religião, destino, e previsões astrológicas com os quais poderia dividir a responsabilidade e a angústia vindas com o criar-se.

A má-fé sartriana

O homem por ser livre é angústia. É no esforço de mascarar a angústia que se busca negar a liberdade humana, e assim o homem faz de si enganador e engando na tentativa de crer que não é totalmente livre ou responsável por seus atos. De modo geral há na humanidade a tendência de negar-se como ser livre, Sartre, aponta a existência de “íolos explicativos de nossa época”: deus, o inconsciente freudiano, religiões e crenças como a astrologia como artifícios que o homem usa na tentativa de sufocar a liberdade para então se livrar da angústia e da responsabilidade por sua vida (PERDIGÃO, 1995). “Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (SARTRE, 2013, p.94).

Há na prática da má-fé uma conduta de autoengano e auto defesa. Ao passo em que a consciência engana a si própria na má-fé, há a proteção do ser da angústia patológica que pode resultar de um confronto direto com os ideais da finitude e da liberdade. Ver-se como inteiramente responsável por si e por sua própria construção, pode gerar sofrimento ímpar e ser paralisante. Frente à gratuidade da existência e à certeza de seu fim sem que este signifique o cumprimento de uma

missão, a realização de um destino ou a materialização de um sentido pré-concebido o homem angustiado procura encontrar vias que lhe auxiliem na continuidade de seu existir. O para si é tão livre ao ponto de criar meios de tolher, ainda que de maneira enganosa, sua própria liberdade. Não se é livre para deixar de ser, contudo, se é livre o suficiente para negar a liberdade (SARTRE, 2013).

Negando-se como livre o homem tenta colocar-se como ser *em-si*, como um objeto encerrado, afirmando “ser o que é”. A problemática da má-fé está nela constituir um tipo de fé, uma crença onde a consciência torna-se ao mesmo tempo enganador e enganado, onde esconde-se de si mesmo a verdade da liberdade do homem enquanto crê-se que se é algo pronto e encerrado, onde para o ser envolvido não há a intenção de enganar, visto que toma aquilo por verdade (SARTRE, 2013). Em algumas crenças como a astrologia há o conforto de ter um arquétipo de personalidade para seguir de acordo com o que aponta o mapa astral, e assim como se pode usar as características por ele definidas como um padrão de personalidade a se construir – construção que se dá de maneira não reflexiva, baseada nas tendências apontadas por descrições e previsões astrológicas – divide-se com os corpos celestes e suas posições a responsabilidade por seus atos e escolhas.

Tal “essência imutável” nos dá a ilusão de solidez e permanência, a ideia de possuímos uma “alma”, um “caráter” estabelecido, um “destino” prefixado, contra os quais nada podemos fazer. Somos apenas vítimas de uma sorte já lançada e irremediável, de um determinismo orgânico ou psicológico, e já nascemos da maneira como temos de ser. Se nascemos covardes, façamos o que fizermos, não fugiremos desse estigma (PERDIGÃO, 1995, p.116).

Contestando a liberdade do homem e indo contra evidências advindas com o pensamento crítico, a ciência e até outras doutrinas, a crença se afirma mais ainda, não sendo nada além de crença (SARTRE, 2013). Dessa maneira se dá a prática da astrologia, onde aquele que nela acredita ao ser questionado sobre as singularidades de cada indivíduo ou comportamentos que fujam às tendências previstas no mapa astral cria novos esquemas tentando de alguma maneira abarcar outras possibilidades de ação, afirmando que ainda que pareça que o homem é livre e possa agir de maneira distinta ele estará vivendo de acordo com o que está previsto para ele, como ser finito que não possui escolha. Contudo, é preciso estar ciente de que mesmo ao não escolher, faz-se uma escolha. Ainda que se viva de acordo com o que postula uma crença seja ela astrológica, religiosa ou a crença de ser herói ou covarde, escolhe-se viver de tal maneira, ainda que eu afirme que o outro escolhe por mim, sou eu quem escolho seguir o que ele escolheu (SARTRE, 1970), com efeito, ainda que eu aja de acordo com as tendências de meu signo sou eu quem escolho a maneira pela qual estas tendências se concretizam na minha ação. Colocando-se como encerrado em um conjunto de características previamente postas o homem busca dissimular o fato de que colocar-se no mundo de dada maneira é

uma escolha que ele fez, e mais do que isso, escolhe novamente a cada dia, reafirmando seu projeto de existir (PERDIGÃO, 1995).

Interessa frisar que a má-fé difere da mentira. Para mentir é preciso que haja um enganador, um enganado e a verdade que se quer dissimular; não há uma intenção cínica de mentir no movimento de má-fé, tampouco um sábio preparo de conceitos enganadores. A premissa do ato de má-fé é a tentativa de fugir do que não se pode fugir, fugir da liberdade ontológica do *Para-si*. Há no movimento de má-fé a busca pela desagregação do ser, onde o *Para-si* tornaria-se *Em-si* dado e encerrado (SARTRE, 2013).

Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé. Ao fugir pelo "não ser-o-que-se-é" do *Em-si* que não sou, à maneira de ser o que não se é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o *Em-si* que não sou, à maneira do "Não-ser-o-que-não-se-é" (SARTRE, 2013, p. 118).

Agir em má-fé é um risco da consciência, contudo, há que se lembrar que ainda é o próprio homem quem se coloca em tal situação. Somos livres ainda que não queiramos ser, não somos livres somente para deixarmos de ser livres (SARTRE, 1970). Como livres também somos únicos, não existindo essência humana pré-determinada não existe natureza do homem, assim não existe ainda um mapa para o ser e agir do homem como atesta a astrologia, não há previsões de comportamento ou tendências a sentimentos e escolhas, há apenas a liberdade para ser e se construir. Seguir os preceitos da astrologia é negar a capacidade do homem de vir-a-ser e de se fazer, pois há uma negação da liberdade humana e, minimamente a liberdade de se construir estaria cerceada pelas tendências preditas em seu mapa astral.

Neste sentido, a prática da astrologia representa a conduta da Autodefinição Reflexiva, uma das condutas de má-fé, descritas por Castro (2006). Na autodefinição, o homem atribui significado a ele mesmo, onde a consciência forma um juízo de ser sobre si, eliminando a possibilidade de ser, vinculando-se às representações que se limitam a ser o que são, exemplificada quando alguém, ao ter uma atitude de sensibilidade, afirma o ter feito por ser do signo de peixes o que já pressupõe que seja uma pessoa sensível. Perdigão (1995) corrobora com tal pensamento ao apontar que dessa maneira o homem que age de má-fé passa a atuar como uma criança grande que supões que todas as coisas já foram vistas e classificadas por outras pessoas, aceitando passivamente os sistemas de valores criados por outrem. Não se percebe assim que está sendo ratificado o molde de sociedade do passado e que o significado das coisas deriva da liberdade; prefere-se captar os valores como vindos de um mundo exterior, culpando fatores externos por suas ações com afirmações como: "sou assim pois fui educado de tal maneira" ou ainda "é tudo culpa do meu signo". Nesse sentido as pessoas buscam o

conformismo da culpabilização do mundo, de todos e de ninguém, onde não havia o que ser feito contra as determinações do meio para o “molde de sua personalidade” (PERDIGÃO, 1995).

Através da astrologia há a reafirmação da crença de valores externos que comandam a vida humana, tais afirmações podem variar para apontamentos da influência de planetas e seus movimentos, novamente retirando do homem a angústia de ser responsável pela vida que vive e pelo ser que se constrói.

Considerações Finais

Inerente à existência humana há a angústia e na tentativa de lidar com ela muitos apelam a teorias, crenças e doutrinas que possam lhes dizer o que fazer, como viver e quem ser. As descrições astrológicas de personalidade configuram-se como um amparo na construção da identidade pessoal, bem como, em um esteio para dividir o fardo da liberdade e da responsabilidade pelo agir.

A prática da astrologia substitui na cultura atual muito do que fora a religião institucionalizada outrora, representando um norte na maneira como ser e agir no mundo e um artifício no qual é possível amparar-se para fugir à angústia da liberdade, optando por seguir no movimento de má-fé acreditando que o homem é o que está posto para si de acordo com as posições de corpos celestes. Há ainda na astrologia grande importância dada ao fatalismo.

Amiúde presente nas civilizações antigas, o fatalismo astrológico explicava acontecimentos auxiliando com que os novos pertencentes de cada povo pudessem compreendê-los e tolerá-los (ELIADE, 1992). “Assim, o mundo é o que é, e a vida, algo que podemos viver fatalmente. Isso tudo nos induz a um sentimento de precariedade, de brevidade, mais precisamente de tragicidade (MAFFESOLI, 2003 apud SANTOS, 2012, p.42). A partir do fatalismo a vida é explicada com um viés de predeterminação, da ideia de que não há escolha a se fazer, pois tendo um destino toda escolha é ilusória. Tais ideias de predefinição de escolhas do homem ou tendências de comportamento são reconfortantes por não provocarem questionamentos e levarem a humanidade apenas às generalizações (HILLMAN, 2001).

Assim se apresenta a astrologia como atitude de má-fé, um meio desenvolvido pela consciência na tentativa de fugir da angústia que acompanha sua liberdade ontológica pela responsabilidade diante de suas escolhas, uma liberdade da qual não se pode fugir. Há na prática da astrologia um exemplo da incansável busca da humanidade em fundar-se como um ser sólido e acabado, mascarando sua liberdade (PERDIGÃO, 1995). “Consideramos que todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé (SARTRE, 1970, p.16)”. Destaca-se por fim, com suma importância, o caráter ontológico

dos movimentos de má-fé, sendo este um ato de defesa e continuidade da existência, não podendo ser colocado, no sentido sartriano do termo, como um defeito de comportamento.

Referências

- ARROYO, Stephen. *Normas Práticas para a interpretação do Mapa astral: Uma obra de referência para pensar astrologicamente*. Rio de Janeiro: Pensamento 2 ed, 2011.
- BOSI, Alfredo. Por um historicismo renovado: reflexo e reflexão na história literária. *Teresa*, n. 1, p. 9-47, 8 dez. 2000.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Consequências morais do conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- CASTRO, Ana Cristina Vidal de. Astrologia e Narrativas do céu. *CoMtempo* v2, 2008
- COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Os Signos do Zodíaco como um sistema de Classificação. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 4 n. 1, 2007.
- GONÇALVES JR, Arlindo F. A noção de Inautenticidade em Heidegger e Sartre. *Reflexão*, Campinas, 30(87), p. 31-41, jan./jun., 2005.
- GUERRIERO, Silas. Esoterismo e astrologia na Nova Era: do ocultismo à psicologização. *Reflexão*, Campinas, 41(2):211-224, jul./dez., 2016.
- HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- HILLMAN, James. *O código do ser - uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MACHADO, Cristina de Amorim. *A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência – a astrologia como um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. PUC Rio de Janeiro. 2006.
- MORIN, Edgar et al. *O retorno dos astrólogos: diagnóstico sociológico*. Lisboa: Moraes, 1972.
- MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *FAMECOS*, Porto Alegre. nº 26, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- REZENDE, Vani Terezinha de. A noção de destino na astrologia e sua influência no pensamento ocidental: Notas inspiradas em uma leitura crítica de *The Stars Down to Earth* - T. W. Adorno. *Interações – cultura e comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, V.9 N.16, P. 374-395, jul./dez.2014.
- SANTOS, Thácio Ferreira dos. *As dimensões imaginárias da astrologia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.
- _____. *O Ser e o Nada*. 24 ed., tradução de Paulo Perdigão. - Petrópolis, RJ :Vozes, 2013.
- _____. *Questões de Método*. 1960. Prefácio. In: _____. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Texto estabelecido e

anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Apresentação Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b. p. 13-15.

SILVA, Thatiane Maria da Conceição. Astrologia: dos fundamentos filosóficos. *TCC, UNILAB*, 2018.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da Consciência em Husserl. *Argumentos Revista de Filosofia*. Ano 1, N°.1 – 2009.

SIMÕES, Carlota; FERNANDES, João. Astrologia e Astronomia: Uma conversa entre as duas. *Millenium*, 2000.

PROGRESSO E DECLÍNIO N'A *RIQUEZA DAS NAÇÕES*

Bruno Cardoni Ruffier¹

RESUMO: O artigo pergunta sobre como a leitura teleológica que Smith faz da história, frequentemente compreendida como inexoravelmente progressiva, pode ser compatibilizada com os diagnósticos e prognósticos de declínio e decadência igualmente presentes *n'A Riqueza das Nações*. Neste sentido, foram analisados os diagnósticos que Smith ofereceu sobre o motivo do declínio e decadência do Império Romano e o Império espanhol, além do prognóstico que ele faz sobre a possibilidade de estagnação econômica e da consequente instauração da infelicidade nas modernas sociedades comerciais. Espera-se que a análise das observações de Smith nestes dois casos possa melhor esclarecer por que o movimento natural em direção ao progresso é interrompido, como o declínio pode ser uma possibilidade em um sistema histórico progressista e qual seria a visão que Smith faz da história.

Palavras-chave: Riqueza das Nações; Progresso; Declínio.

ABSTRACT: The article investigates how Adam Smith's teleological interpretation of history, often understood as inexorably progressive, can be reconciled with his diagnoses and prognoses of decline and decadence as equally present in "The Wealth of Nations." In this regard, the article analyzes Smith's diagnoses of the causes of decline and decadence in the Roman Empire and the Spanish Empire, as well as his prognosis regarding the possibility of economic stagnation and the subsequent establishment of unhappiness in modern commercial societies. The aim is to shed light on why the natural movement towards progress is interrupted, how decline can be a possibility in a progressive historical system, and what Smith's perspective on history entails.

Keywords: The Wealth of Nations; Progress; Decline.

Introdução: Seria Adam Smith um inabalável otimista no progresso?

Em *A Ideia de Decadência na História Ocidental*, Artur Herman aponta que a escola escocesa do Iluminismo é característica por ter incorporado e desenvolvido a premissa de um dos seus fundadores, Francis Hutcheson, de que haveria “um só conjunto universal de laços naturais a sustentar todas as comunidades humanas por toda a história, resultando em crescente complexidade” (HERMAN, 1999, p. 29). Para Hutcheson e seus alunos - Adam Smith e Hume entre outros-, a história consistiria num movimento geral em direção à moderna opulência mercantil, combinada com a elevação da humanidade do estado de ignorância “selvagem” ao moderno modo de viver. Esta teoria da “sociedade civil” teria sido, de acordo com Herman (1999, p. 29), “a primeira teoria secular do progresso e da ‘civilização’”, pois para aqueles iluministas escoceses, a ideia de progresso e de

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. ORCID: 0000-0001-8521-4320. Correio eletrônico: bruffier@gmail.com.

civilização eram inseparáveis: junto do refinamento dos gostos, a civilização oferecia ao moderno habitante das cidades uma compreensão científica do mundo e uma instintiva repugnância pela “violência, crueldade, superstição e despotismo político” (HERMAN, 1999, p. 29).

Neste sentido, conforme a introdução de Andrew Skinner para a edição inglesa da Riqueza das Nações de Adam Smith, Smith seria um dos fundadores daquilo que se pode chamar de “história filosófica” – um tipo de investigação que buscou desvendar na sequência dos fatos históricos um padrão subjacente explicável com referência à “natureza humana” (SKINNER; SMITH, 2003, p. 29–32). Smith apontou os instintos humanos como agentes primários na história: o desejo de “comerciar, barganhar e trocar uma coisa por outra” (SMITH, 1981, p. 25–28, 341-342, 674), a fascinação por objetos bem trabalhados, o pendor pela acumulação de riqueza e a vaidade seriam as causas eficientes que impulsionam o homem a realizar aquilo que, n’*A Teoria dos Sentimentos Morais* ele qualificou simultaneamente como “curso natural das coisas” e como “plano divino” (SMITH, 1981, p. 378; SMITH *et al.*, 1982, p. 166). De fato, Smith descreve um universo no qual a ganância (eufemisticamente citada como auto interesse [*self-interest*]) é a causa de todo crescimento, melhoramento e opulência “pública”, “nacional” e “privada” (SMITH, 1981, p. 343), enquanto afirma que seria “extremamente absurdo” atribuir a ordem harmônica da existência humana à “sabedoria” de meros mortais” (SMITH *et al.*, 1982, p. 87). Neste sentido, conforme Norbert Waszek (2003, p. 76), para os iluministas escoceses as transformações históricas “se realizam independentemente dos planos individuais, por trás dos indivíduos e mesmo contra a sua vontade”.

Para Smith, a psicologia humana seria providencialmente estabelecida, e, portanto, não poderia ser viciosa. Renunciar aos nossos impulsos internos, aparentemente vis, seria “obstruir [...] o esquema que o Autor da Natureza estabeleceu para a perfeição do mundo, e, portanto, declarar a nós mesmos [...] em alguma medida, inimigos de Deus” (SMITH *et al.*, 1982, p. 166). Neste sentido, “a administração do grande sistema do universo [...] o cuidado com a felicidade universal de todos os seres racionais e sensíveis, é da alçada de Deus, e não dos homens” (SMITH *et al.*, 1982, p. 237).

Em cada parte do universo nós observamos os meios ajustados mais agradavelmente ao fins que eles são intencionados a produzir; e no mecanismo de uma planta, ou corpo animal, admiramos como tudo é arquitetado [*contrived*] para avançar os dois grandes propósitos da natureza, o suporte do indivíduo e a propagação da espécie [...] Quando por princípios naturais nós somos levados a avançar estes fins, que uma razão esclarecida e refinada recomendaria a nós, estamos aptos a imputar a aquela razão, como causa eficiente, os sentimentos e ações pelos quais avançamos estes fins, e imaginar que se trata da sabedoria do homem, o que na verdade é sabedoria de Deus (SMITH *et al.*, 1982, p. 87).

A partir de um argumento de *design inteligente*, Smith apontou que a natureza dá cinco fins para os seres humanos: autopreservação, procriação, ordem, felicidade e perfeição da espécie,

afirmando que tais fins se realizariam como decorrência daqueles sentimentos morais supramencionados, implantados no homem por um providencial “Autor da natureza”(SMITH *et al.*, 1982, p. 167) cuja intenção última é “promover a felicidade e guardar contra a infelicidade” (SMITH *et al.*, 1982, p. 77). Os sentimentos morais inculcados no ser humano, portanto, seriam uma força “poderosa o bastante para manter o progresso natural das coisas rumo ao aperfeiçoamento, a despeito tanto da extravagância do governo quanto dos maiores erros de administração” (SMITH, 1981, p. 343). Ou, em outra elaboração,

um princípio tão poderoso, que ele sozinho, e sem qualquer assistência, não apenas é capaz de conduzir a sociedade para a riqueza e prosperidade, mas de superar uma centena de obstruções impertinentes com as quais a insensatez das leis humanas frequentemente onera as suas operações (SMITH, 1981, p. 540).

Conforme Lisa Hill (2004, p. 633), a visão da história de Smith é mais bem compreendida como uma “teodiceia”, isto é: como uma “tentativa de reconciliar a crença em um Deus onipotente e benigno com os aparentes males da vida”. Demover a “mão invisível” a um mero eufemismo para um mecanismo de equilíbrio competitivo é “uma completa distorção das intenções de Adam Smith”. Como um cientista social sem recurso a qualquer coisa como uma teoria da evolução, “Smith teria resistido atribuir ao acaso a calibração sofisticada e perfeita dos nossos impulsos na direção da ‘felicidade humana’; portanto o conceito de uma deidade benevolente e projetista [*designing*] é o único e mais lógico recurso explicativo” (HILL, 2001, p. 19). A autora defende, ainda, que a teologia deísta presente n’A *Teoria dos Sentimentos Morais* estabelece o sentido moral teleológico que informa os argumentos históricos e econômicos d’A *Riqueza das Nações* (HILL, 2001, p. 4).

N’A *Riqueza das Nações*, a história filosófica de Smith é apresentada como uma sequência em quatro etapas, caracterizadas a partir dos modos de organização econômicos pelos quais as sociedades tendem naturalmente a passar se não encontrarem obstáculos insuperáveis². Estas etapas são as eras dos caçadores; dos pastores; da agricultura e do comércio. Cada etapa sucessiva mostra-se como um “estado mais avançado da sociedade” do que o anterior (SMITH, 1981, p. 690–694). As

² Para alcançar o estágio civilizado das sociedades comerciais, contudo, Smith argumenta que é preciso que uma nação satisfaça um número de condições: capacidade de defesa, fertilidade do solo e acesso à boa comunicação por terra e água. (SMITH, 1981, pp.37-47). Por este motivo, ainda haveria sociedades no mundo que permaneceram bárbaras: o “estado mais baixo e mais rude da sociedade, [ainda é encontrado] nas tribos nativas da América do Norte”; sociedades pastoris podem ser verificadas “entre os tártaros e os árabes”; e a terceira etapa ainda predominaria “entre aquelas nações de lavradores que têm pequeno comércio exterior e nenhuma outra manufatura.” Contudo, onde houver ordem e segurança, Smith vaticina, haverá espaço para o progresso: “Em todos os países onde há uma tolerável segurança, cada homem dotado de senso comum [*Every man of common understanding*] se esforçará para empregar qualquer capital que ele possa comandar para garantir ou fruição presente ou lucro futuro” (ibid. pp.284-285). É este emprego de capital que, na sua teoria, propicia a chegada da era comercial- onde além da comercialização da agricultura, estabelece-se o encorajamento das manufaturas e, sobretudo, se verifica a presença da divisão do trabalho e dos benefícios de aumento de produtividade ligados a ela (ibid. pp. 689-694).

três primeiras seriam “bárbaras”, enquanto a sociedade comercial é descrita como “civilizada”(SMITH, 1981, p. 708), e as nações “civilizadas” seriam mais ricas, livres e felizes do que a “bárbaras”(SMITH, 1981, p. 10). Smith repetidamente refere-se ao “progresso”, ao “progresso do melhoramento”, ao “progresso natural do melhoramento”, e ao “curso natural das coisas” como sendo o “curso natural” promovido pelas “inclinações naturais do homem”(SMITH, 1981, p. 377–378; 674; 708). Assim, Alvey (2003, p. 8) indica uma vez que a divisão do trabalho desenvolve-se a partir do instinto humano pela troca, e que é ela que possibilita a sociedade comercial, então seria o plano da Natureza que todas as nações se tornassem comerciais.

Uma vez que a “felicidade da humanidade [...] parece ter sido o propósito original intentado pelo Autor da Natureza” (SMITH *et al.*, 1982, p. 166), e que “nenhuma sociedade pode certamente florescer e ser feliz na qual a maior parte dos seus membros é pobre e miserável” (SMITH, 1981, p. 96), compreende-se do seu texto que as sociedades pré-comerciais não estariam aptas a satisfazer todos os fins que a natureza estabeleceu aos humanos, pois não produzem riqueza suficiente. Para isso, bastaria observar a “serenidade e felicidade” dos ricos em comparação com a “infelicidade e aflição” dos pobres (SMITH *et al.*, 1982, p. 71). Uma das principais vantagens da sociedade comercial, portanto, é que ela geraria a maior demanda possível por trabalho (SMITH, 1981, p. 337), criando condições para um aumento do “preço real do trabalho” e fazendo com que “o grande corpo do povo” (SMITH, 1981, p. 36), isto é, os trabalhadores, recebessem “uma tal parcela do produto do seu próprio trabalho” que lhes permitiria ser “toleravelmente bem alimentados, vestidos e alojados”(SMITH, 1981, p. 96).

Compreender o esquema histórico de Smith como um movimento de melhoramento progressivo que culmina na etapa da sociedade comercial fortalece a interpretação “liberal-capitalista” do seu pensamento: uma perspectiva indubitavelmente otimista sobre os benefícios que a sociedade comercial e os prospectos do desenvolvimento e crescimento econômicos trazem, que põe a sociedade não apenas no estágio final de um progresso evolutivo, mas também no seu ápice (ALVEY, 2003, p. 9).

Robert Heilbroner, contudo, aponta que há um aspecto central com respeito à visão da história de Adam Smith que não recebe atenção suficiente. Trata-se de um “profundo pessimismo escondido no seu esquema evolutivo social e econômico” (HEILBRONER, 1976, p. 243). Haveria n’A *Riqueza das Nações* a indicação de um declínio material esperando no fim da jornada econômica, e junto dele, uma “decadência moral sofrida pela sociedade no curso deste trajeto” (HEILBRONER, 1976, p. 243). Para Heilbroner (1976, p. 243), Smith estaria a afirmar que as sociedades comerciais não seriam o ápice do desenvolvimento humano e, assim como outras sociedades em outras épocas, elas também

decairiam. Smith, de fato, aponta que “impérios, como todos os outros trabalhos do homem, tem até aqui se mostrado mortais”, ainda que “todos eles aspirem a imortalidade” (SMITH, 1981, p. 830).

Isto considerado, o presente trabalho pergunta sobre como a leitura teleológica que Smith faz da história, compreendida como inexoravelmente progressiva, pode ser compatibilizada com os diagnósticos e prognósticos de declínio e decadência igualmente presentes n’*A Riqueza das Nações*. Neste sentido, serão analisados os diagnósticos que Smith ofereceu sobre o motivo do declínio e decadência do Império Romano e o Império espanhol, além do prognóstico “malthusiano e ricardiano” que ele faz sobre a possibilidade de estagnação econômica e da conseqüente instauração da infelicidade nas modernas sociedades comerciais. Espera-se que a análise das observações de Smith nestes dois casos possa melhor esclarecer por que o movimento natural em direção ao progresso é interrompido, como o declínio pode ser uma possibilidade em um sistema histórico progressista e qual seria visão que Smith faz da história: - seria ela simplesmente progressiva, cíclica, ou outra coisa?

Do subjugo militar de Roma à moderna civilização europeia

Conforme o esquema histórico de Adam Smith, na medida em que as sociedades avançam pelas quatro épocas, as artes vão sendo refinadas, o comércio se expande, as pessoas tornam-se mais industriosas e, como consequência, passam a carecer do tempo de “lazer” necessário para fazer exercícios militares. Assim, nas sociedades mais desenvolvidas, “a maioria do povo torna-se totalmente não-bélica” (SMITH, 1981, p. 693). Ao mesmo tempo em que o sucesso comercial reduz a virtude marcial de uma sociedade, ele provoca a invasão dos seus vizinhos, uma vez que “os hábitos naturais do povo o tornam totalmente incapaz de se defender” (SMITH, 1981, p. 697). Smith aponta que, para o governo - cujo primeiro dever é “proteger a sociedade da violência e invasão de outras sociedades independentes” (SMITH, 1981, p. 687) - haveria duas soluções disponíveis. A primeira é

por meio de uma política muito rigorosa que, a despeito de toda inclinação do interesse, gênio e propensões do povo, forçaria a prática de exercícios militares e obrigaria todos os cidadãos a [...] adicionar em certa medida o ofício de soldado a qualquer outro ofício ou profissão que possam estar exercendo (SMITH, 1981, p. 698).

Trata-se da solução em favor da milícia, pauta altamente debatida pelos contemporâneos de Smith em uma Escócia recém unificada com a Inglaterra (cf. SHER, 1989). A segunda, preferida por ele, é que a nação, “mantendo e empregando um certo número de seus cidadãos na prática constante de exercícios militares, pode tornar o ofício de um soldado um ofício particular, separado e distinto de todos os outros” (SMITH, 1981, p. 698).

A derrota das repúblicas gregas por Felipe da Macedônia e a derrota de Cartago por Roma, diz Smith foram causadas pela “irresistível superioridade que um exército regular tem sobre toda outra espécie de milícia” (SMITH, 1981, p. 705). A regularização do exército em Roma, neste sentido, pode ser lida como fruto do progresso: “Com o avanço das artes e indústria, [...] a autoridade dos chefes gradualmente decaiu, e a maioria do povo tinha menos tempo para exercícios militares [...] os exércitos regulares foram gradualmente introduzidos para suprir o seu lugar”(SMITH, 1981, p. 705). A substituição da milícia por exércitos profissionais significou, para Smith, “a primeira grande revolução nos negócios da humanidade da qual a história preservou qualquer relato distinto ou circunstanciado” (SMITH, 1981, p. 702).

Mas, ainda assim o destino de Roma aponta para a impermanência das nações, por mais “civilizadas” que sejam. O padrão parece ser que um povo emerge através dos quatro estágios, perde o vigor marcial e a participação pública, e então requer um exército regular para sua sobrevivência. Tomando ou não a decisão prudente de estabelecer este exército regular, a nação seria finalmente subjugada militarmente, frequentemente por povos pastoris, menos civilizados e mais belicosos (ALVEY, 2003, p. 10).

Depois da queda de Roma, contudo, Smith reintroduz a realização do progresso pelo meio indireto das inclinações naturais do ser humano. Depois da anarquia da invasão bárbara, o bom governo, a ordem e liberdade foram apenas lenta e gradualmente restaurados. Conforme o seu relato, o efeito da queda do Império Romano foi de muitos séculos de anarquia, pobreza, barbarismo e violência (SMITH, 1981, p. 381–382). Os “bárbaros” conquistadores eram povos que ainda estavam apenas entrando na terceira época histórica, e que, portanto, arrastaram a Europa de volta a época das sociedades agrícolas. Na *Riqueza das Nações*, Smith argumenta que as “instituições humanas” estabelecidas pelos “bárbaros” depois do subjugo de Roma interferiram com “o progresso natural da opulência” ou com “o curso natural das coisas” (SMITH, 1981, p. 377).

Os terrores da invasão persistiram pois nas partes remotas do reino cada senhor era “um tipo de príncipe menor [*petty prince*]” que “fazia guerra conforme sua própria discricção” contra outros senhores e “as vezes contra o seu soberano” (SMITH, 1981, p. 383). Em tais circunstâncias ainda não havia segurança externa para tais principidades (SMITH, 1981, p. 418). A maior parte da população foi escravizada pelos senhores “bárbaros”(SMITH, 1981, p. 386). Outros tornaram-se arrendatários, e ainda que os arrendamentos fossem relativamente baratos, eles não possuíam a segurança do título de posse [*tenure*]. Nesta situação, a maior parte da população não tinha incentivos para trabalhar ou investir, o desejo de “melhorar a própria condição” restava impedido, e o “progresso” foi parado (SMITH, 1981, p. 386–387). Ainda assim, os senhores das terras possuíam um grande excedente de

comida, que só podia ser gasto na “hospitalidade rústica do lar” (SMITH, 1981, p. 413). As centenas ou milhares de recipientes desta generosidade eram completamente dependentes da sua caridade, assim como os arrendatários, cujo baixo preço do arrendamento dependia do “bem-querer” [*good pleasure*] do senhor (SMITH, 1981, p. 415). Em troca destes favores, o senhor requeria dos arrendatários e dos aldeões que o servissem nas suas guerras frequentes contra outros senhores (SMITH, 1981, p. 334).

Os mercadores itinerantes que viviam fora da proteção dos senhores nas cidades remanescentes gradualmente aumentaram sua fortuna e independência ao oferecer bens manufaturados para as áreas rurais (SMITH, 1981, p. 397). Normalmente os líderes das cidades eram politicamente prudentes em formar alianças com o Rei contra os senhores vizinhos. Em troca, o Rei garantia privilégios às cidades, incluindo o direito ao autogoverno. Ao estabelecer um “governo regular” e formar milícias, as cidades ficaram não apenas em posição de se proteger dos senhores, mas de “oferecer ao Rei apoio militar considerável” (SMITH, 1981, p. 402). Assim, como consequência da busca dos mercadores por “melhorar a sua condição”, a “ordem e o bom governo, e junto com elas a liberdade e segurança dos indivíduos” (SMITH, 1981, p. 405) foi estabelecida nas cidades.

Com essa segurança, os burgueses [*burghers*] puderam importar “manufaturas de maior qualidade e luxos caros”(SMITH, 1981, p. 406) e os senhores de terra, pela primeira vez, tinham algo além da hospitalidade pelo qual poderia trocar o seu excedente agrícola (SMITH, 1981, p. 418). Eles ficaram fascinados com tais itens e vaidosamente desejaram possuí-los e exibi-los. Na medida em que “compravam avidamente” estes itens de luxo, eram forçados a reduzir o número de seus dependentes e finalmente dispensá-los completamente. Pela mesma razão, os senhores se viram exigidos a administrar suas terras mais eficientemente: eles dispensaram os arrendatários excessivos e buscaram aumentar os arrendamentos dos restantes. Finalmente os arrendamentos tornaram-se de tal maneira caros que os arrendatários apenas poderiam pagá-los se novos investimentos fossem feitos para aumentar a produtividade da terra, mas para fazer tais investimentos, eles demandaram dos senhores a segurança do título de posse [*tenure*]. Assim, a “dispendiosa vaidade do senhor fê-lo aceitar voluntariamente esta condição; e daí a origem dos longos arrendamentos” (SMITH, 1981, p. 420). Tal desenvolvimento permitiu aos arrendatários aumentar a produção (para pagar os arrendamentos mais caros) e tornarem-se “totalmente independentes” do senhor, que “não deve esperar dele o mínimo serviço além do que foi expressamente estipulado ou imposto pela comum e conhecida lei do campo” (SMITH, 1981, p. 421). Os senhores de terras, assim, já “não eram mais

capazes de interromper a execução regular da justiça ou perturbar a paz do campo” (SMITH, 1981, p. 421) mandando os seus súditos para a guerra.

Assim, o poder dos senhores caiu em declínio junto com a sua posição econômica e, finalmente, “Um governo regular foi estabelecido no campo bem como na cidade, ninguém tendo força suficiente para perturbar sua operação tanto num como no outro” (SMITH, 1981, p. 412). Desse modo, a segurança interna foi em geral restaurada por toda a Europa, graças aos desenvolvimentos nas cidades. O efeito “mais importante” do comércio e da manufatura foi que “ordem e bom governo, e com eles, a liberdade e segurança dos indivíduos, dentre os habitantes do país” foram gradualmente reintroduzidas” (SMITH, 1981, p. 412).

As paixões humanas, mostra Smith, parecem ter sido primordiais na superação do “barbarismo” feudal. O processo histórico não se deveu ao desígnio de nenhum homem, mas ao encadeamento de diversas paixões ao longo de séculos: vaidade e fascinação com bens finos por parte dos senhores e cupidez e o desejo de segurança por parte dos mercadores. “Uma revolução de grande importância para a felicidade pública foi deste modo causada por duas diferentes ordens de pessoas que não tiveram a mínima intenção de servir ao público” (SMITH, 1981, p. 422). As ações dos senhores, que foram tão importantes para este resultado, eram irracionais quanto à preservação da própria riqueza, status, e poder político e jurídico: “pela gratificação das mais infantis, mesquinhas e mais sórdidas de todas as vaidades, gradualmente mercadejaram todo o seu poder e autoridade” (SMITH, 1981, p. 419). *A Riqueza das Nações* mostra que as paixões foram as responsáveis pela superação do “barbarismo” feudal. Elas trabalharam na história para minar as instituições humanas defeituosas e gradualmente restaurarem “o curso natural [...] na direção da riqueza e da prosperidade” (SMITH, 1981, p. 674).

Alvey pergunta se dado o fato de que a sociedade comercial parece decair e regenerar a si mesma, poder-se-ia imputar a Smith uma visão “trágica, cíclica da história” na qual a sociedade comercial estaria fadada a “florescer apenas para murchar novamente como ocorreu na época clássica?” (ALVEY, 2003, p.14). Smith, contudo, apontou que as causas da decadência das sociedades clássicas seriam menos relevantes para as sociedades modernas pois uma “grande revolução na arte da guerra” (SMITH, 1981, p. 707) foi introduzida pela invenção da arma de fogo. Com elas, a força e agilidade corporais perderam importância no âmbito militar. Nações comerciais podem agora superar a falta de virtude marcial com um armamento superior, de modo que o ciclo histórico de crescimento seguido por “invasões bárbaras” poderia ser rompido:

Na guerra moderna, a grande despesa das armas de fogo dá uma vantagem evidente à nação que melhor pode sustentar aquela despesa e, consequentemente, a uma opulenta e civilizada

sobre uma pobre e bárbara. Nos tempos antigos, os opulentos e civilizados achavam difícil se defender contra os pobres e bárbaros. Nos tempos modernos, os pobres e bárbaros acham difícil se defender contra os opulentos e civilizados. A invenção das armas de fogo, invenção que à primeira vista parece tão perniciososa, certamente é favorável à permanência e expansão da civilização (SMITH, 1981, p. 708).

Do declínio do Império espanhol à estagnação das sociedades comerciais

Segundo Whelan (2014, p. 193), “a preocupação da Espanha com a aquisição de metais preciosos foi um tema conspícuo para Adam Smith”. A Espanha tinha adquirido um vasto império e gerado enormes quantidades de ouro e prata para o Estado, mas ainda assim, contra intuitivamente, mesmo parecendo se tornar mais rica, tornava-se gradualmente mais fraca e mais pobre que os seus rivais europeus. Smith observou que, junto de Portugal e da semifeudal Polônia, a Espanha era a nação mais pobre da Europa, e que suas colônias eram “menos populosas e prosperas que as de quase qualquer outra nação europeia” (SMITH, 1981, p. 256, 568). Explicar este paradoxo estimulou o desenvolvimento da economia política enquanto disciplina. Segundo Hill (2004, p. 631), advertir sobre como práticas e políticas restritivas impostas pelos Estados são “contra a natureza” e podem produzir o seu colapso seria a *raison d’être* d’*A Riqueza das Nações*.

Smith repetidamente afirmou que a descoberta das minas na América causou um excesso de oferta de ouro e prata sobre a demanda efetiva, primeiro na Espanha e finalmente no resto da Europa, e que isto, por sua vez, levou a um decréscimo do valor da prata e do dinheiro, e um aumento correspondente no preço do trabalho e do milho – isto é, ele apontou para a inflação (SMITH, 1981, p. 191–192, 207, 210–211). A consequência foi um declínio severo nas manufaturas, comércio e crescimento da economia espanhola, em comparação com outras regiões da Europa (SMITH, 1981, p. 512). A partir do exemplo do declínio espanhol, Smith avançou a crítica à política de acumulação de metais preciosos e do sistema mercantil (SMITH, 1981, p. 192–193, 207–208, 254–265). Smith criticou os espanhóis pela sua obsessão por ouro como uma “ilusão estranha”, dado que a busca por metais preciosos “é a loteria mais desvantajosa no mundo” (SMITH, 1981, p. 562–563). Ainda, a busca por ouro seria absurda uma vez que o valor do ouro depende da sua escassez. Para Smith, o projeto da coroa espanhola era o tipo de desperdício “que dentre todos os outros, um legislador prudente, que deseja aumentar o capital da sua nação, deve ao menos evitar dar qualquer encorajamento extraordinário” (SMITH, 1981, p. 562). Percebe-se pelo exemplo espanhol que o plano de auto melhoramento que natureza inculcou no homem pode ser frustrado: o “progresso da opulência” pode ser “distorcido” pelas “instituições humanas”(SMITH, 1981, p. 377).

Se as inclinações naturais do ser humano, por exemplo o desejo desmedido por ouro, levarem as sociedades apenas até a situação de uma sociedade mercantil, então tais paixões claramente

apresentariam o defeito de não promover a melhor forma de sociedade comercial e isto significaria um desafio particularmente poderoso à sua compreensão teleológica da história. Mas, Smith enfatiza que o tipo mercantil de sociedade comercial, diferentemente do tipo de livre mercado, não é natural (SMITH, 1981, p. 456–459) e que a introdução do “sistema natural de liberdade perfeita” (SMITH, 1981, p. 606), neste caso, precisa ser deixada para “a sabedoria dos futuros estadistas e legisladores.” Smith tem em alta conta o papel do “legislador prudente”(SMITH *et al.*, 1982, p. 216). Ele deve estudar, compreender e avançar as prescrições da economia política de Smith; deve promover a estrutura correta da sociedade comercial, isto é, o tipo de livre mercado.

Mas se a emergência do tipo natural de sociedade comercial depende do conhecimento e da ação do legislador, então ela não pode ser inevitável. Considerando este aspecto, haveria um problema com a teleologia da história de Smith (ALVEY, 2003, p. 16). Se nenhum legislador surgir em momentos cruciais, e a situação for dominada por políticos “insidiosos”(SMITH, 1981, p. 468) ou líderes facciosos, a forma correta de sociedade comercial não será adotada. A questão ganha importância também se a sociedade comercial possuir uma falha que conduza ao seu próprio colapso (ALVEY, 2003, p. 9).

Os desafios à moderna sociedade comercial

Para Smith (1981), uma vez alcançado um alto nível de desenvolvimento econômico no estágio da sociedade comercial, abre-se a possibilidade de que o processo de crescimento em algum momento conduza a uma situação na qual a condição da classe trabalhadora restaria reduzida a uma “precariedade malthusiana”. A razão para isso é que:

Num país que adquiriu tamanho complemento de riquezas que a natureza de seu solo e clima e sua situação em relação a outros países lhe permitiu adquirir, [...] os salários e os lucros seriam provavelmente muito baixos. [...] a competição pelo emprego necessariamente seria grande a ponto de reduzir os salários ao mínimo suficiente para manter o número de trabalhadores, e estando o país totalmente habitado, esse número não poderia ser aumentado (SMITH, 1981, p. 111).

Smith identifica a taxa de crescimento populacional como a força responsável por este prognóstico. Ele aponta que ela deve seguir positiva para os pobres enquanto diminui entre os ricos, e não há nenhuma indicação nos seus escritos de que na medida em que a renda efetiva dos pobres aumentasse haveria uma diminuição nas taxas de natalidade.

A pobreza, se bem que, sem dúvida, desencoraje, nem sempre evita o casamento. Parece mesmo ser favorável à geração. Uma mulher meio faminta das terras altas frequentemente dá à luz mais de vinte crianças, ao passo que uma dama mimada frequentemente é incapaz de gerar nenhuma, e geralmente fica exausta com duas ou três. A esterilidade, tão frequente entre as nossas elegantes, é muito rara entre as mulheres de classe inferior. A luxúria, no belo

sexo, ao passo que talvez inflame a paixão do prazer, parece sempre enfraquecer, e frequentemente destruir completamente, os poderes de geração (SMITH, 2017, p. 95).

O aumento da população seguiria implacavelmente até que culminasse em um ponto no qual a produtividade derivada da crescente divisão do trabalho seria finalmente sobrepujada pela produtividade decrescente da terra e dos recursos disponíveis à nação. Smith atribui esse resultado à escassez de terra (SMITH, 1981, p. 109). Heilbroner aponta que para que os salários permanecessem os mesmos, seria necessário que a demanda por trabalho aumentasse no mesmo ritmo que a oferta, e que, isto não ocorrendo, dever-se-ia esperar a queda dos salários em dinheiro e uma provável diminuição do crescimento da demanda efetiva (HEILBRONER, 1973, p. 251). Neste ponto, a “magra subsistência” das classes mais baixas estabeleceria “limites à multiplicação da espécie humana”, isto é, uma alta taxa de mortalidade” (SMITH, 1981, p. 97–98). Na transição de uma economia crescente para uma estacionária, os salários poderiam apenas manter a população, mas os trabalhadores não poderiam mais pagar por aquilo que foi chamado de “necessidades”. Mesmo com a sociedade comercial sobrevivendo a esta transição, as pessoas não restariam felizes, contradizendo o prospecto de felicidade e perfeição da espécie prometido pelo esquema histórico-filosófico de Smith. O prenúncio de um estado estacionário, argumenta Alvey (2003), é na verdade um prospecto pessimista, porque dele decorre a infelicidade da maioria do povo (2003, p. 16).

Mereceria talvez ser observado que é no estado progressista, enquanto a sociedade avança para maiores aquisições, mais do que quando adquiriu todo seu complemento de riquezas, que a condição do trabalhador pobre do grande corpo do povo, parece ser a mais feliz e a mais confortável. É dura na estacionária e miserável condição declinante. A condição progressista, na realidade, é o estado alegre e cordial para todas as diferentes ordens da sociedade. A estacionária é monótona, a declinante, melancólica (SMITH, 1981, p. 99).

Ainda, Smith (1981) aponta que a divisão do trabalho necessária à afluência da sociedade comercial levaria por si a uma condição humana que é inferior, e não superior, àquela dos estágios precedentes do processo histórico.

No progresso da divisão do trabalho, o emprego da parte maior daquele que vivem pelo trabalho, isto é o grande corpo do povo, vem a restar confinado a algumas poucas operações muito simples, frequentemente a uma ou duas. Mas a compreensão da maior parte dos homens é necessariamente formada pelos seus empregos. O homem cuja vida é gasta realizando poucas operações simples, das quais os efeitos também são, talvez, sempre os mesmos ou quase sempre os mesmos, não tem ocasião para exercer o seu entendimento, ou exercitar sua invenção em encontrar expedientes para remover dificuldades que nunca ocorrem. Ele naturalmente perde, portanto, o hábito de tal exercício, e geralmente torna-se tão estúpido e ignorante o quanto é possível para uma criatura humana tornar-se. O torpor da sua mente o deixa, não apenas incapaz de saborear ou de participar de qualquer conversação racional, mas também de conceber qualquer sentimento geral nobre ou sensível. E conseqüentemente de formar qualquer julgamento justo sobre muitos dos deveres ordinários da vida privada. Dos grandes e extensivos interesses do seu país, ele é totalmente incapaz de julgar; e a não ser que encargos muito particulares tenham sido tomados para torná-lo

diferente, ele é igualmente incapaz de defender o seu país na guerra. A uniformidade da sua vida estacionária naturalmente corrompe a coragem da sua mente [...] corrompe mesmo a atividade do seu corpo, e o deixa incapaz de exercer sua força com vigor e perseverança, em qualquer outro emprego que não naquele no qual ele foi criado. Sua destreza no seu negócio particular parece, desta maneira, ser adquirido às expensas das suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Mas em cada sociedade melhorada e civilizada este é o estado no qual o trabalhador pobre, isto é, o grande corpo do povo, deve necessariamente cair, a não ser que o governo se esforce para impedi-lo (SMITH, 1981, p. 781–782).

É impactante o contraste que Smith (1981) faz entre a sociedade comercial e as condições da vida em estágios anteriores da sequência histórica:

Isto se dá diferentemente nas sociedades bárbaras, como são comumente chamadas, de caçadores, pastores, e mesmo de lavradores naquele estado rude de agricultura que precede o melhoramento das manufaturas, e a extensão do comércio exterior. Em tais sociedades, as ocupações variadas de cada homem a exercer sua capacidade, e a inventar expedientes para remover dificuldades que são continuamente recorrentes. A invenção é mantida viva e a mente não sofre uma queda para a estupidez letárgica, que, em uma sociedade civilizada, parece adormecer o entendimento de quase todos nas fileiras inferiores do povo. Nestas sociedades barbaras, como são chamadas, cada homem, já se observou, é um guerreiro. Cada homem também é em alguma medida um estadista e pode formar um julgamento tolerável quanto aos interesses da sociedade, e a conduta daqueles que a governam (SMITH, 1981, p. 782–783).

Mas Smith (1981) explica que há um preço a ser pago por essa competência geralmente compartilhada: “nenhum homem pode adquirir aquele entendimento melhorado e refinado, que alguns homens muitas vezes possuem e um estado mais civilizado” (SMITH, 1981, p. 783). Ainda assim, concede que aqueles poucos que possuem este refinamento do entendimento contribuem pouco para o bem geral da sociedade a não ser que eles “calhem de ser posicionados em algumas situações bastante particulares” (SMITH, 1981, p. 783). O julgamento de Smith sobre a qualidade da vida na sociedade comercial é que: “Apesar das grandes habilidades daqueles poucos, todas as partes mais nobres do caráter humano podem ser, em grande medida, obliterados e extintos do grande corpo do povo”(SMITH, 1981, p. 783–784).

Heilbroner (1973, p. 254) argumenta que Smith relegou a qualidade moral de um sistema de liberdade perfeita a uma posição inferior àquela de uma época mais “rude”, mas mais integral [*wholesome*]. Pode-se verificar n’*A Riqueza das Nações* o seguinte dilema: uma decadência moral acompanha o progresso econômico, e a esta decadência junta-se, no fim, estagnação econômica.

Conclusões

Se aceitarmos a interpretação de que Smith apresenta uma visão teleológica da história, com a sociedade comercial como última etapa, inevitável e permanente apta a satisfazer os fins da natureza humana, devemos perguntar por que o seu esquema integrado de filosofia, história, psicologia e

economia termina em estagnação econômica e infelicidade - um fracasso desanimador a partir dos seus próprios termos. Heilbroner aponta que há dois aspectos que devem ser observados quanto a essa questão. A primeira, mais prosaica, é que Smith falhou em imaginar uma intervenção consciente no processo de crescimento populacional. A segunda é que lhe faltou um instrumento “lógico” que lhe permitisse transcender ou transformar o destino estacionário do qual a sociedade comercial torna-se vítima, fosse este instrumento uma crença na ideia de um desenvolvimento técnico capaz de superar ou postergar indefinidamente o desfecho malthusiano, ou uma formulação histórica dialética, nos termos da luta de classe de Marx (HEILBRONER, 1976, p. 255–256).

Hill (2001, p. 18) contra-argumenta que as perspectivas de Smith quanto aos efeitos deletérios da divisão do trabalho “devem ser vistos em contexto”, que deve ser compreendido que ele vê os efeitos benéficos como maiores do que os deletérios. Que ele repetidamente celebrou os enormes benefícios trazidos pela divisão do trabalho e atribuiu a eles quase todo o progresso e prosperidade da era comercial e que os efeitos deletérios seriam relativamente menores. Smith nunca teria recomendado uma involução para uma situação anterior à divisão do trabalho e aponta que os problemas trazidos por ela poderiam ser resolvidos dentro dos arranjos políticos e sociais existentes. Tal visão seria coerente com a sua “fé geral de que o mundo é imbuído com uma multitude de mecanismos de autocorreção” (HILL, 2001, p. 18).

Os exemplos dos declínios de Roma e da Espanha nos mostram que nem para Adam Smith as paixões humanas produzem inevitavelmente o progresso. Sociedades podem ser vitimadas por paixões viciosas, como a ganância por ouro dos reis católicos, que produziriam “instituições corruptas”. E neste caso Smith parece contradizer a sua própria teleologia “espontânea”, sugerindo que “legisladores prudentes” produzam correções. Por outro lado, considerando-se Roma, mesmo decisões legislativas prudentes e “conforme a natureza”, como o estabelecimento de exércitos regulares, não foram suficientes para garantir o progresso e a felicidade do povo. Conforme a investigação que foi possível realizar até aqui, portanto, *virtu* e *fortuna* continuam a assombrar a história, mesmo para um pensador moderno como Adam Smith.

Referências

ALVEY, J. E. Adam Smith’s View of History: Consistent or Paradoxical? *History of the Human Sciences*, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 1–25, 2003.

HEILBRONER, R. L. The Paradox of Progress: Decline and Decay in The Wealth of Nations. *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], v. 34, n. 2, p. 243–262, 1973.

HERMAN, A. *A ideia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HILL, L. Further reflections on the “Hidden Theology” of Adam Smith. *The European Journal of the History of Economic Thought*, [s. l.], v. 11, n. 4, p. 629–635, 2004.

HILL, L. The hidden theology of Adam Smith. *The European Journal of the History of Economic Thought*, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 1–29, 2001.

SHER, R. B. Adam Ferguson, Adam Smith, and the Problem of National Defense. *The Journal of Modern History*, [s. l.], v. 61, n. 2, p. 240–268, 1989.

SMITH, A. *A Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Editora SA, 2017. *E-book*. Disponível em: <http://public.ebib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6507910>. Acesso em: 30 nov. 2021.

SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations Volumes 1 and 2*. Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1981.

SMITH, A. *et al. The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Classics, 1982. (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, v. 1).

SMITH, A.; SKINNER, A. *The Wealth of Nations: Books I-III*. [S. l.: s. n.], 2003.

WASZEK, N. *L'Écosse des lumières: Hume, Smith, Ferguson*. Paris: Presses universitaires de France, 2003. (Philosophies, v. 161).

WHELAN, F. G. *The political thought of Hume and his contemporaries: Enlightenment projects*. New York: Routledge, 2014. (Routledge studies in social and political thought).