

Brasília, v. 5, nº 9/10, jan -dez 2016



PÓLEAMOS



Expediente

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da UnB

Volume 5. Números 9-10

ISSN: 2238-7692

Publicação Semestral do Corpo Discente do Departamento de Filosofia da UnB

Brasília, 2016/2017

Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Diretoria do Instituto de Ciências Humanas

Mário Diniz Araújo Neto

Perci Coelho Souza

Chefia do Departamento de Filosofia

Gilberto Tedéia

Editora-Chefe

Priscila Rossinetti Rufinoni

Conselho Editorial

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)
Alexandre Costa Leite (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)
Ana Miriam Wuensch (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)
Cícero Bezerra (UFSE)
Cláudio Araújo Reis (UnB)
Cristiano Paixão (UnB – FD)
Erick Calheiros de Lima (UnB)
Eros Carvalho (UFRGS)
Evaldo Sampaio da Silva (UnB)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gerson Brea (UnB)
Herivelto Pereira de Souza (UnB)
Hilan Nissior Bensuan (UnB)
Julio Cabrera (UnB)
Lígia Pavan Baptista (UnB)
Loraine de Fátima Oliveira (UnB)
Márcia Zebina (UFG)
Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Nelson Gonçalves Gomes (UnB)
Pedro Gontijo (UnB)
Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Raquel Imanishi Rodrigues (UnB)
Rodrigo Dantas (UnB)
Paulo César Coelho Abrantes (UnB)
Virgínia Figueiredo (UFMG)
Wanderson Flor do Nascimento (UnB)
Wilton Barroso Filho (UnB)

Comissão Editorial e Executiva

Angelo Palhano Ricarte Oliveira
Edson Cruz
Indi Nara Corrêa
Lauro Rocha
Mathias Möller
Michelly Teixeira

Capa:

Foto de atividade do Projeto de Iniciação à Docência, na escola CEM 01
Paranoá – Brasília DF

Comitê Científico

Alexandre Hahn (UnB)
Cláudio Reis (UnB)
Gabriel Valladão (Unicamp)
Gilberto Tedeia (UnB)
Gláucia Figueiredo (UnB)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Priscila Rufinoni (UnB)
Ronaldo Manzi (USP)

Contatos

<http://polemos.com.br/>

polemosunb@gmail.com



Neste volume de 2016, que excepcionalmente não será semestral, damos continuidade à divulgação dos trabalhos do *II Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação*, ocorrido em 2015 na UnB, evento já incorporado com sucesso ao calendário do Departamento de Filosofia, pela ação do Centro Acadêmico Ernani Maria Fiori. Como dissemos anteriormente, recebemos muitas contribuições e notamos, nas que vêm a público neste número, uma coerência de interesses políticos, tanto nas escolhas de temáticas filosóficas, como na disposição interdisciplinar para abarcar problemas contextuais, culturais e sociais. Vale lembrar o caráter significativo da excepcionalidade de 2016, refletida não apenas nas dificuldades para o lançamento periódico da revista, mas também nas várias rupturas de exceção, que decisivamente ficarão impressas na história da nossa vida acadêmica e política.

A perplexidade que nos moveu durante esse ano de 2016 se vê plasmada, em uma imagem sem dúvida emblemática, na nossa capa, produto de uma intervenção do Projeto de Iniciação à Docência UnB – PIBID na escola Centro de Ensino Médio - CEM01 do Paranoá, gentilmente cedida pelos participantes. Trata-se de um quadro vivo que reinterpreta a pintura de Pablo Picasso, na qual o artista expõe, em tons cinzentos de recortes de jornal, a catástrofe do bombardeio de um vilarejo espanhol, Guernica, pelos alemães aliados de Franco. Essa *Guernica*, pintada em 1937, foi retomada até mesmo pelas revistas da mídia cotidiana como exemplo da distopia em curso no país e no mundo. A *Veja* de 23 de novembro de 2016, por exemplo, retoma essa mesma tela, sem contudo a contundência de se posicionar diante do nosso assombro coletivo, citando a ‘catástrofe’ apenas como um chiste midiático de fim de ano. O quadro vivo dos alunos do Paranoá – anterior à citada capa – foi comentada pelos estudantes que o criaram como atividade do PIBID, **Patrick Saldanha de Souza**, **Vitória Nara de Freitas Paulo**, **Paula Cristina Moreira Calazães**, e pelo professor supervisor deles, **Vinicius Silva de Souza**, mestre em Filosofia pela UnB. Participaram do projeto, ainda, os estudantes de PIBID, **Luciano Gonçalves de Sousa** e **Luan Miguel de Araújo**. O estudo sobre o programa de iniciação à docência também merece uma breve apresentação

histórico-crítica da atual subcoordenadora do projeto na UnB, **Priscila Rossinetti Rufinoni**, e uma reflexão do agora mestrando em Filosofia pela UnB, **João Renato Feitosa Amorim**, egresso do PIBID. Acreditamos que é central debater a posição das escolas de ensino médio, principalmente diante das propostas que incidem sobre a vida escolar de forma tão imediata e

peremptória. Depois de tudo que presenciamos, é mais do que urgente que a universidade e a sociedade se ponham à escuta das vozes da rua e das salas de aula.



Nas fotos: Coordenadores do PIBID UnB, Maria Cecília Pedreira de Almeida, Priscila Rufinoni e Pedro Gontijo na 44ª *Semana de Filosofia*, 2016, e os estudantes de PIBID, Lauro Vinicius da Rocha Pacheco, Iasmin Leiros Sarmiento da Silva, Felipe Matos Lima Melo e Bárbara Natália Honorato de Souza, apresentando as atividades da escola CED03 Guará no mesmo evento.



Os artigos deste 5º volume da revista foram selecionado pela mesma comissão científica *ad hoc* convidada para o número anterior, no qual publicamos parte dos artigos do *II Encontro*. Comissão composta pelos docentes e pesquisadores Alexandre Hahn (UnB), Cláudio Reis (UnB), Gabriel Valladão (doutorando Unicamp), Gilberto Tedéia (UnB), Gláucia Figueiredo (UnB), Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB) e Ronaldo Manzi (USP), além de pareceristas específicos pontualmente solicitados para avaliar os textos, quando se fez necessário.

Dos artigos selecionados, o de **Indi Nara Corrêa**, sobre Hannah Arendt, e o de **Michelly Alves Teixeira**, sobre Jacques Rancière, são produtos dos grupos de estudo em política da graduação em Filosofia da UnB. O texto sobre Rancière foi premiado na última seleção de projetos de iniciação científica de Brasília. Também são fruto da constante interlocução entre jovens docentes e estudantes os artigos de **Thiago de Lima e Murilo Santos**, graduandos em Filosofia da UnB, sobre a relação entre Hegel e Marx, e o de **Alan David Torma**, mestrando em Filosofia pela UnB, sobre a leitura de Hegel por Adorno. **Túlio Pascal**, da Universidade Federal de Goiás - UFG, nos traz uma análise de Michel Foucault acerca do *homo oeconomicus*. Todos estes trabalhos são mostras da recente implementação de novos mestrados e doutorados no Brasil, notadamente em Brasília e Goiânia. Já os artigos de **Felipe Kevin Ramos da Silva**, mestrando em Geografia da Universidade Federal do Pará - UFPA, no qual uma reflexão fenomenológica volta-se ao conceito de espaço em perspectiva não positivista; o de **Jorge Antonio Villela**, mestrando em Economia pela UnB, em que nos é apresentado um panorama político contemporâneo em torno das noções de dignidade e diferença; o de **Carolina Carreiro Alencar de Carvalho**, graduada em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí - UFP, sobre a relação entre os problemas da Justiça formal e a ordem de exceção dos justicamentos coletivos; e o de **Cecília Samel Cortês Fernandes**, mestranda em Artes, Cultura e Linguagens pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, sobre arte na contemporaneidade, expõem e expandem para outras áreas do conhecimento a fecundidade da interpretação filosófica, quando esta se faz atuante em seu atrito com o mundo a nossa volta.

Com o intuito de fornecer memórias, relatos e reflexões para a compreensão do momento histórico que atualmente vivemos, o próximo número tentará, na esteira do que nos

propuseram as escolas de ensino médio como este CEM do Paranoá, pensar a ocupação das universidades, especialmente a ocupação da UnB, neste ano tão ‘excepcional’ que foi 2016.

PELAS JANELAS DA ESCOLA

Priscila Rossinetti Rufinoni

*Subscoordenadora do Projeto PIBID -
Filosofia UnB*

Em maio de 2016, no auge da crise que envolveu ocupações de escolas por todo o país, a professora de Literatura contemporânea da UnB, Regina Dalcastagnè, escreveu no *mailing* do sindicato dos docentes da universidade:

Sinto-me envergonhada em observar o silêncio de meu sindicato diante do golpe de Estado que está acontecendo no país hoje. [...] convido as/os colegas a refletirem sobre o papel que assumiremos neste momento diante da História. É justo deixarmos meninas e meninos lutando sozinhas/os pela educação pública enquanto nos encastelamos em nossos gabinetes? Não seria hora de parar as aulas e começar a ocupar nossos lugares na defesa da democracia e da educação pública, gratuita, laica e de qualidade?

Seguiram-se, a esse breve e singelo chamado ao debate, uma enxurrada de emails que ora apoiavam, ora criticavam o posicionamento da professora, sempre com a veemência que marca os momentos em que a legitimidade se põe em questão. De um modo ou de outro, saíamos do marasmo em que nos encapsulamos durante os anos de expansão. A expansão universitária fez com que houvesse uma ilusão de estabilidade, de incentivo à ciência, de “internacionalização” brilhante e luminosa da qual sairíamos, nós acadêmicos, lavados do pecado de fazer parte de uma das sociedades mais desiguais do mundo. Como se, de algum modo, por fazermos algo que denominamos abstratamente de “ciências”, estivéssemos já de antemão distantes dos problemas que a base – a sociedade e a escola – nos legaram. Sem esse alicerce forte, flutuando em um limbo elitizado e falsamente internacional, a universidade

fragilizou-se a tal ponto que não tivemos reação. E, suspeito, quando vier o golpe mais pesado, não teremos armas para defender esse espaço tão duramente conquistado por gerações de pesquisadores comprometidos com a ciência a serviço de um projeto, e não apenas solta em uma ficção utópica de um não-lugar neutro, asséptico.

Às escolas, tão duramente criticadas por nós, como se essa fosse a única “unanimidade” que nos une, a elas devemos o protagonismo da ação e do posicionamento. A partir dessa reflexão contextual, pensamos em dar a palavra às escolas, por meio de um dos poucos projetos que nos põem em contato com esse universo: o Projeto de iniciação à docência - PIBID. Olhamos, na ponta dos pés, pela janela desse mundo fechado. E, longe de vermos o ambiente estereotipado da propalada falência do ensino “público” – que requer, então, rápida reforma ou privatização –, enxergamos um lugar diferente, que fala por outros acentos e sotaques, que se mobiliza de outras maneiras; que nos é, assim, estrangeiro, outro, mas não necessariamente um espaço não-científico, não-pensante, não-crítico que devemos a todo custo colonizar. Um lugar que nós estranhamos, sem dúvida, mas que não é amorfo, é eletrizado por campos tensos, por problemas prementes, por soluções móveis.

Os textos reunidos neste pequeno dossiê sobre o Projeto de iniciação à docência têm a forma de relatos e experimentos em sala de aula, cuja reflexão teórica, com ou mesmo contra seus mestres, não quer ser conclusiva ou acadêmica no sentido estrito do termo. No seu sentido “abstrato”, de ideia vazia e balofa, de “utopia” asséptica. Trata-se de discutir, no calor do embate com as dificuldades e demandas, o que foi pensado sobre a docência e a educação por autores como Paulo Freire, Hannah Arendt, Marilena Chauí e Silvio Gallo, entre outros, sem hierarquias ou cânones fixos. Na busca por tornar experiência aquilo que é vivenciado como particularidade no dia a dia de sala de aula, os estudantes vasculham a bibliografia de forma menos canônica que aquela incentivada

nos Departamentos de Filosofia. Essa busca, por um lado, pode muitas vezes parecer abrupta, pouco estruturada, pouco “rigorosa”, mas, por outro, é capaz de fazer viver a letra de cada um dos autores, em fricção constantes com os problemas dos jovens brasileiros e das nossas escolas. Problemas que, no fundo, são os nossos, do país, da filosofia brasileira, da nossa universidade. Temo que só se descubra tal relação quando for tarde demais...

Neste sentido, não se trata de repor de forma estanque e acrítica a velha dicotomia entre prática e teoria, mas de repensá-la em outra síntese, cuja elaboração aberta não deixa de fora nenhum material, nenhum tema como indigno de reflexão. A prática cotidiana, ao abarcar conteúdos e dilemas ainda informes e, portanto, muitas vezes inapreensíveis, pode ser capaz de tornar a teoria não um método vazio e externo aos seus objetos, mas um discurso vivo, pronto a mover-se em direção a novas exposições. As complexidades, os assombros, os lapsos e lacunas que conformam a vida social dos nossos jovens podem vir a ser objeto de reconfigurações conceituais novas, fundamentais para se repensar tanto a escola como sociedade e o país, neste momento de profunda crise projetiva, no qual não se vislumbra nada no horizonte, a não ser normas mercadológicas. Não um re-pensar cumulado de preconceitos e dicotomias repetidas à exaustão – aquela entre prática e teoria é uma das mais renitentes – ; não um re-pensar que é na verdade uma nova embalagem para a inespecificidade conceitual que não se torna reflexiva em nenhum momento, gerando sempre os mesmos “diagnósticos” catastrofista para as mesmas saídas midiáticas e espetaculares, quando não decididamente “privatistas”. Não esse tipo de re-pensar que é um retornar sempre ao mesmo, para que tudo, ao fim e ao cabo, volte a ser o que sempre foi; mas um novo pensar que é rico de possibilidades, que se põe contra si mesmo, contra os processos instituídos, contra os diagnósticos entabulados

por estatísticas prontas, contra as falácias, contra até mesmo os mestres e os saberes sobre a docência.

Nenhum dos textos traz, assim, qualquer conclusão, nem nos leva a um acordo tácito que coroa verdades. Ambos os relatos são tensos, abertos ao contraditório, debatem com autores canônicos sem entretanto convertê-los em clichês da “boa prática” pedagógica ou o que quer que seja. São perguntas, são, nesse sentido, incompletudes, vivências particulares, que querem, do fundo desse cotidiano informe, produzir um trabalho conceitual e histórico acerca do que se vive. Escapamos, eu espero, da velha dicotomia prática/teoria, dos velhos jargões sobre alguma coisa esvaziada, metodológica e sem conteúdo, a que chamávamos “didática”; escapamos a conceitos que, como capas de velhas almofadas, já não têm qualquer estofo.

O primeiro artigo, sob a coordenação do professor Vinicius, supervisor do Paranoá, e com a participação dos estudantes que atuam com ele, foi escrito especialmente para este número, no qual tencionamos dar espaço às inquietações gestadas nas escolas, cuja atuação tanto nos impressionou (e mesmo mobilizou). O segundo artigo, do expibidiano João Renato Amorim Feitosa, foi apresentado como relatório final para a disciplina Estádio supervisionado 4 em maio de 2016. Escolhemos este artigo, pois trata de reflexão sobre o próprio PIBID.

O Projeto de iniciação à docência da Filosofia UnB surgiu em 2009, pela iniciativa pioneira do Prof. Pedro Erginaldo Gontijo, docente de ensino de filosofia do nosso Departamento. No seu início, a proposta buscou mapear projetos de PIBID em outras universidades e investigar os novos currículos de Licenciatura, naqueles anos de efervescência das universidades por conta da expansão do REUNI. Nos anos subsequentes, já estivemos em 5 escolas do DF, com grupos de cinco estudantes coordenados por um professor do ensino médio, chamado ‘supervisor’. Nesse

PELAS JANELAS DA ESCOLA

momento de maior expansão, chegamos a ter 30 bolsistas, sendo um dos maiores projetos de PIBID da UnB. Após reconfigurações financeiras e políticas, houve corte de uma das escolas, atuamos agora em 4 localidades do DF: Gama, Guará, Paranoá, Taguatinga e Sobradinho. Tivemos, também, outros subcoordenadores que, junto com o seu idealizador, Pedro Gontijo, imprimiram dinâmicas outras ao grupo, como a Prof^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida e o Prof Herivelto Pereira de Souza. Os novos coordenadores criaram cronogramas de palestras e debates para tentar integrar ao máximo outros docentes de outras áreas da Filosofia ao PIBID.

Atualmente, coordenam o grupo o Prof. Pedro e eu, Priscila Rufinoni. O projeto tem braços nas escolas citadas, a partir das atividades coordenadas pelos supervisores, e um cronograma de atividades que ocorre sob a nossa direção, na UnB. Não há, entretanto, subordinação quanto à atuação, os professores supervisores propõem e coordenam seus núcleos de forma autônoma, e os debates na universidade correm paralelos, dando suporte crítico, a partir das demandas dos estudantes PIBIDianos.

Claro que essa desvinculação, longe de apenas expor uma autonomia dos agentes, explicita também a velha distância entre os pólos da escola e da universidade. Apesar das fraturas, ainda assim trata-se praticamente da única interação entre os dois mundos. O único modo de nós, acadêmicos, olharmos por esta janela. Um desses momentos de encontro, no qual olhamos para esse duplo desconhecido, deu-se nas mesas redondas sobre o PIBID que ocorreram na 44^a *Semana de Filosofia da UnB*, em 2016. O evento, que tem por intenção ser uma semana de extensão, geralmente versa sobre um tema interno ao debate universitário, no intuito de levar para a comunidade o que se produz nos nossos gabinetes. A mesa citada, com a visita de estudantes de ensino médio e a apresentação dos supervisores e dos alunos de PIBID, fez o

caminho inverso: trouxe, para os docentes da universidade, esse outro no qual muitas vezes nos espelhamos de forma distorcida. Para não esquecer de citar nenhum dos participantes, esta é a lista de escolas e estudantes do PIBID em 2016, muitos dos quais participaram da referida Semana de Filosofia:

CED 03 Guará – supervisor Júlio Cesar Amaro e Silva

Barbará Natália Honorato de Souza
Iasmin Leiros Sarmiento da Silva
Dayane Cristina Santos Ferreira
Felipe Matos Lima Melo
Maria Clara Rodrigues Rocha
Lauro Vinicius da Rocha Pacheco

CEM 03 Taguatinga – supervisor Antonio Kubistchek Oliveira Braga

Saulo Fernandes Brito
Laisla Santos Barros Pereira
Rafaela Aparecida Silva Lima
Gabriela Aparecida Silva de Lima
Michelly Alves Teixeira

CEM 01 Paranoá – supervisor Vinicius Silva de Souza

Luciano Gonçalves de Sousa
Paula Cristina Moreira Calazães
Patrick Victor Saldanha de Souza
Vitória Nara de Freitas Paulo
Luan Miguel de Araújo

CEM 02 Gama – supervisor Heitor Pereira da Silva

Rafael Augusto de Abreu Sales Nascimento
Núbia Nunes Batista
Matheus de Almada Oliveira
Lucian Rodrigues de Freitas
Amanda Nunes Freitas

CED 01 Sobradinho – supervisor Jaíne Alves Panta Costa

Maria Bethânia Campos da Silva
Lucas de Oliveira Ferreira

PELAS JANELAS DA ESCOLA

Iury Souza Perroni Silva
Rodrigo Azevedo Cassiano
Alisson Oliveira da Silva

Na tentativa de coordenar dois mundos, no semestre passado, sob demanda dos estudantes, propusemos oficinas em torno do problema da avaliação. Os resultados e debates estão disponíveis no Blog do projeto, *Paidéia* (<https://projetopaideia.wordpress.com/>) O Blog, aliás, funciona como um memorial das atividades, reunindo relatos, questionamentos e sugestões. É um outro espaço de abertura a questões ainda não de todo formuladas, no qual estudantes e professores postam suas impressões, sem hierarquizar os lugares de fala.

Por fim, não se trata, evidentemente, de instrumentalizar o saber universitário para que este responda às demandas que lhe são externas, em uma visão utilitarista e mercadológica, na qual se une ciência e “mercado de trabalho”, como se este não fosse passível de ser modificado e criticado. Como se “mercado” fosse algo naturalizado, segunda natureza pétrea para a qual tudo deve convergir. Não se trata de naturalizar qualquer ideia de espontaneidade ou de “vida cotidiana”, como se esta também não fosse espaço de tensões histórico-conceituais. Não se trata de reduzir um espaço ao outro, academia e escola. Não se trata, em hipótese alguma, de opor teoria e prática, vida e conceito. Trata-se ao contrário de explicitar a vida a partir de conceitos, de fornecer novos conteúdos para formulações conceituais, novos modos para se entender as demandas, trata-se, em suma, de fazer ciência no melhor sentido do termo, ciência conceitual do concreto, que o expõe, critica e, por fim, busca modificá-lo.

DERRUBANDO O MURO ENTRE A UNIVERSIDADE E A ESCOLA.

– Uma palavra da prática do Programa de
Institucional de Bolsa de Iniciação à
Docência, Pibid.

*Paula C. Moreira Calazães, Patrick Saldanha,
Vinícius Silva de Souza, Vitória Nara de
Freitas Paulo.*

Resumo: A transversalidade da filosofia ajuda no desenvolvimento de uma proposta de trabalho mais inclusiva e interdisciplinar. Portanto, o ensino da filosofia hoje participa da vida acadêmica da educação básica brasileira e sua atuação ajuda na formação de futuros cidadãos críticos, participativos, questionadores e aflitos de conhecimento. Buscar um diálogo entre as teorias filosóficas e os estudantes do Ensino Médio não se apresenta, portanto, em um primeiro momento como uma tarefa fácil, mas sim, desafiadora. Entretanto, uma ferramenta de auxílio para esse desafio do ensino da filosofia é a presença do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – Pibid, o qual garante a participação do ensino superior dentro das escolas da educação básica.

Palavras-chave: estudantes; pesquisa; ensino de filosofia; estagiários; projetos.

Abstract: Philosophy assist to a more inclusive and multidisciplinary pedagogical proposal. Therefore, philosophy participates on Brazilian elementary education forming critical, participatory, questioner and concerned citizens. Find a common dialogue between philosophical theory and high school students is not an easy task, however, as an tool for this chalange we have the Scholarship Institucional Program of Teaching Iniciation, wich guaranties the participation of Superior Education acting inside Elementary Education.

Keywords: students; search; philosophy teaching; trainees; projects.

Introdução

Defender a bandeira da educação no Brasil não é uma tarefa fácil nos dias de hoje. Reforma do Ensino Médio, exclusão de projetos e corte de verbas, são palavras recorrentes do vocabulário da educação básica. Sem citar as constantes comparações com modelos bem sucedidos como a Suécia e a Finlândia. Entretanto, modelos que se mostram ineficientes na medida em que percebemos que tratamos da realidade de países diferentes. Por isso, entender o funcionamento das escolas e aproveitar experiências de profissionais da educação é uma saída para esse momento de crise institucional brasileira.

É de conhecimento popular que a educação é uma das áreas mais importante para um país ser considerado desenvolvido, portanto, seria incoerente excluir dessa afirmação a qualidade das escolas públicas. Assim, partindo desse pressuposto, o reitor da Universidade de Lisboa, António Sampaio da Nóvoa, lembra um fato que parece esquecido, visto que, “*é na escola pública que se ganha ou perde um país*”. Para esse educador, a educação pública brasileira parte de dois problemas básicos em sua estrutura.

O primeiro se configura na falta de compromisso social e político com a educação em geral, ou seja, apesar de os brasileiros terem incorporado a ideia de que escola é algo importante para o desenvolvimento da criança, de fato, ainda não há um verdadeiro compromisso com tal ideia. Políticos e familiares precisam entender, que a solução não se trata apenas de colocar o maior número de crianças dentro das escolas, mas garantir que essas tenham uma educação de alta qualidade para sua formação e emancipação.

Por outro lado, o segundo problema trata da formação dos professores. Para Nóvoa, ainda se forma, nas universidades públicas do Brasil, professores mais voltados para a teoria do que para a própria prática do ensino. Existe pouco foco nos projetos de docência em relação à

formação de um professor e projetos que se mostram eficazes como o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid), sofrem ameaças de cortes constantemente. É óbvio que o professor, na sua formação, irá possuir vários compromissos no exercer de suas atividades fora e dentro da sala de aula, entretanto, o compromisso com a aprendizagem deve ser o seu objetivo principal.

A questão da aprendizagem é, antes de qualquer coisa, um problema de sentido. Ou seja, quando estamos aprendendo algo nos perguntamos se aquilo tem algum sentido para a vida. Se eu pedir a uma criança para fazer, durante cinco horas por dia, uma atividade em que ela não encontre nenhum sentido, ela não fará essa atividade – se fizer, fará de forma mecânica e não aprenderá. Quando falamos em escola do futuro falamos de uma escola que se baseia no sentido do aprendizado. Há, hoje, no Brasil, muitas crianças de oito anos que não sabem ler nem escrever, mas essas mesmas crianças são utilizadoras do WhatsApp e muitas delas escrevem e leem no WhatsApp. Claro, podem escrever e ler mal, mas ainda assim o fazem. No momento em que elas têm uma necessidade de se comunicar, elas vão querer aprender a escrever. Como transformar essa escrita em algo que atenda ao cânone da língua é um desafio. Mas a educação brasileira pode dar um salto e sair de uma situação complicada para uma situação favorável. Isso passa, necessariamente, por resolver o problema do sentido da aprendizagem¹.

Atualmente, os parâmetros educacionais despertam a vontade de aprender. O discurso que afirma que a escola, ou mesmo o professor, irá educar uma criança é uma ideia ultrapassada, pois a educação passa por um processo de mão dupla no qual o professor e o aluno estão constantemente aprendendo e ensinado (FREIRE, 2009, p. 112). Para isso, é necessário que o estudante saia do papel passivo e passe a

ser sujeito ativo nessa revolução educacional, afirmando e desenvolvendo, dessa maneira, o seu pensar crítico (FREIRE, 2009, p. 110).

A utilização da educação integral e de trabalhos pedagógicos interdisciplinares proporcionam o contato com a comunidade. São modos de incentivar as atividades coletivas em diversos espaços sociais, nos quais se formam a base para a emancipação do educando. Entretanto, o pensamento crítico necessita de terrenos específicos para conseguir florescer, terrenos estes que são tratados e afirmados pelo ensino da filosofia na formação básica desses indivíduos.

O ensino da filosofia

A prática da filosofia, portanto, incentiva os estudantes de filosofia a se depararem com a presença dessa disciplina no ambiente escolar, criando uma ponte entre as instituições de ensino superior e básica; entre a sala de aula da universidade e da escola pública. Deste modo, uma das metas é ultrapassar as fronteiras do ambiente universitário e se dedicar também à investigação filosófica no ensino médio, ou seja, desmistificando o pertencimento da filosofia apenas ao espaço universitário. A professora Marilena Chauí confirma essa presença da filosofia em todos os espaços da vida humana logo na apresentação do seu livro *Iniciação à filosofia*,

Dos primórdios do *Homo Sapiens* até as primeiras organizações humanas, cada atitude individual ou coletiva, cada fenômeno físico ou avanço técnico, cada nova percepção dos meandros da alma humana foi entremeada por ações passíveis de análise filosófica. Mostrar essa ubiquidade – esse caráter que a filosofia possui de estar em todos os lugares em todos os momentos – foi um dos aspectos que

¹ Entrevista de António Sampaio Nóvoa a Eron Rezende do site de notícias *A Tarde*.

procuramos salientar nesta obra (CHAUI, 2010, p. 3).

A portaria de número 171, de 24 de agosto de 2005 do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP traça também algumas das competências do ensino de filosofia. Visto que o licenciado nessa disciplina é habilitado para enfrentar com sucesso os desafios e as dificuldades inerentes à tarefa de levar aos adolescentes a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos e alunas o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente. Esse profissional pode também desenvolver projetos em conjunto, inclusive com temas transversais e interdisciplinares, enriquecendo o ensino e estimulando a criatividade dos estudantes.

Porém, é preciso cautela quando se trata desta interdisciplinaridade “natural” da filosofia, pois esta não deve ser vista como se estivesse a serviço ou em função das outras disciplinas. O ambiente de exercício da filosofia é um espaço de articulação cultural, segundo Franklin Leopoldo e Silva. Pensar e repensar a cultura são, segundo o autor, atividades autônomas e de índole crítica, ou seja, um dos muitos papéis de sua atribuição.

A Filosofia tem uma função de articulação cultural e, ao desempenhá-la, realiza também a articulação do indivíduo enquanto personagem social, se entendermos que o autêntico processo de socialização requer a consciência e o reconhecimento da identidade social e uma compreensão crítica da relação homem-mundo (LEOPOLDO E SILVA, 1992, p. 163).

Entretanto, não se pode esquecer o que Sílvio Gallo tem a dizer sobre o fato de atribuir à filosofia um caráter instrumental. Visto que, para Gallo, todas as disciplinas desempenham este papel de formação crítica. Sendo assim, a interdisciplinaridade é um meio de englobar os

conteúdos e não apenas uma atribuição da filosofia enquanto uma disciplina instrumentalizada. Lembrando que, essa disciplina tem suas peculiaridades ao tratar de assuntos culturais e sociais frutos do pensamento filosófico.

No contexto curricular, a Filosofia mantém com as demais disciplinas um contato que deve traduzir-se concretamente numa aproximação do caráter geral da experiência de conhecimento (LEOPOLDO E SILVA, 1992, p. 164).

Logo, a transversalidade da filosofia ajuda no desenvolvimento de uma proposta de trabalho mais inclusiva e interdisciplinar. Deste modo, os bolsistas do Pibid podem contribuir não só com o ensino da filosofia, mas também na construção de um conhecimento de horizonte ampliado, que valorize a diversidade, por exemplo. O plano inicial para aplicar essa prática transversal da filosofia se concretiza com a intervenção dos estagiários no turno e no contra turno da escola. Sendo assim, o estudante de filosofia começa a frequentar e participar das atividades do cotidiano escolar.

Deste modo, o Pibid é um projeto que destaca a importância de um diálogo entre as escolas da rede pública e as Universidades Federais, mostrando que é possível desenvolver um trabalho concreto e objetivo. O trabalho em conjunto enriquece o ambiente escolar e possibilita um crescimento acadêmico e prático aos pibidianos do curso de filosofia. Proporcionando uma troca de experiências entre os estudantes universitários e os alunos e alunas da escola pública.

A educação constitui-se em um ato coletivo, solidário, uma troca de experiências, em que cada envolvido discute suas ideias e concepções. A dialogicidade constitui-se no princípio fundamental da relação entre educador e educando. O que importa é que os professores e os alunos se assumam epistemologicamente curiosos (FREIRE, 1996, p. 96).

Os projetos e as atividades

Uma das formas de concretizar esse modelo de diálogo entre educando, estagiários e educadores é a ocupação da escola em todos os seus ambientes. Sendo assim, o projeto não só está no espaço físico da sala de aula, como também, sempre que possível, em outros lugares, como: na biblioteca, no laboratório de informática, no pátio, na cantina, na quadra de esportes e até mesmo de modo interdisciplinar na sala de outros colegas docentes. E assim, desenvolvemos atividades como o *FiloMais*, o *InfoZine* e a programação da *Rádio CEM01*.

A atividade do *FiloMais* consiste em trazer filmes recomendados pelo Programa de Avaliação Seriada da Universidade de Brasília (PAS-UnB) e outros relacionados aos temas recorrentes no ENEM. Os estudantes são incentivados a criar um diálogo sobre a exibição cinematográfica e no final a produzir textos sobre os temas abordados no longa. As discussões normalmente são mediadas por uma dupla de estagiários e em alguns momentos pelo professor-supervisor.

A expectativa, entretanto, é não só abordar as temáticas ressaltadas nos filmes, mas também se empenhar em levar o conteúdo didático da sala de aula para a roda de conversa. Seja na construção da argumentação de uma defesa de um ponto de vista, seja também na produção escrita ao final do encontro. Essa proposta serve como ponto de constatação e alerta para as dificuldades dos estudantes na interpretação e argumentação escrita, pois no começo de cada novo encontro os trabalhos escritos das exibições anteriores são devolvidos com ressalvas para os participantes.

Por exemplo, no ano de 2015 os estudantes estudavam temas como política, ética e moral. As atividades nas sessões de cinema eram documentários e relatos sobre a guerra da Síria e a Primavera Árabe; além dessas mostras, convidamos o embaixador da Síria para uma visita à escola.

Como resultado desse convite, abrimos as portas da escola para uma palestra do embaixador. Ele explicou o contexto da guerra em seu país e produziu um texto para sintetizar a apresentação e facilitar a compreensão dos estudantes. Os últimos vinte minutos foram abertos para as dúvidas das alunas e alunos que tiveram um contato direto sobre as notícias de um habitante do país em conflito e não apenas ficaram restritos aos relatos da mídia brasileira.

Deste modo, se desenvolveu uma conscientização dos educandos sobre a fala do representante do governo sírio não ser a única, a resposta correta ou verdadeira da situação, mas sim outra interpretação da crise humana que abala o país². Abrir as portas da escola para a comunidade foi tão produtivo que no ano de 2016 já recebemos a visita de uma delegada da Delegacia Especial da Mulher para falar sobre a lei Maria da Penha e os direitos das futuras cidadãs que estamos ajudando a construir para a sociedade. Tudo isso fruto de filmes e discussões sobre a temática mulher no mês de março.

Assim, o gosto pela indagação costuma vir aliado ao gosto pela escuta, pois apenas quando nos dispomos a escutar, dando a devida atenção ao que o outro questiona ou propõe, é que nos abrimos verdadeiramente para uma troca de percepções e reflexões e para o aprendizado. Daí a importância do diálogo (COTRIM;FERNANDES, 2013, p. 39).

² A visita do embaixador está disponibilizada no site oficial do sindicato dos professores do Distrito Federal: <https://www.youtube.com/watch?v=AV72mUEdzns> <http://www.sinprodf.org.br/embaixador-da-siria-visita-o-cem-1-do-paranoa/>

Outro estímulo de interação entre os estudantes e os estagiários do Pibid é o *InfoZine*, um projeto que produz uma mistura entre um informativo e um *fanzine*³. Esta atividade é uma intervenção artística dentro do ambiente escolar, pois há a possibilidade de pensar criticamente acerca de temas sugeridos e selecionados pela própria equipe gestora, a qual é composta por estudantes, pibidianos e o professor supervisor.

Normalmente são temas referentes à rotina escolar e a problemas sociais como: gravidez na adolescência, os povos indígenas brasileiros, o racismo, *bullying*, bem como outras temáticas. Semanalmente, os participantes se reúnem no contra-turno das aulas para a confecção desse *fanzine* informativo. O material de publicação e produção é todo elaborado pelos próprios estudantes, deste modo, através da mediação dos pibidianos se dá uma autonomia aos estudantes, os quais são responsáveis pela confecção e distribuição mensal do material.

Para concluir os projetos formativos existe a *Rádio CEM01*, a qual explora diferentes gêneros musicais durante os intervalos entre as aulas. Mensalmente, os estudantes escolhem duplas para representar sua turma e se encontram em uma reunião para decidir o tema de cada semana. Este é escolhido pelos próprios participantes que levam suas propostas musicais para seus colegas. Um projeto, portanto, também dedicado à atribuição de responsabilidade às alunas e alunos que são estimulados a produzir uma pesquisa de gêneros musicais diversificados e não apenas um gênero musical comercial do momento.

A capa atual dessa Revista *Pólemos* é um exemplo da criatividade desses projetos desenvolvidos na escola. Essa atividade foi realizada no final do ano passado tendo por referência as obras do PAS. Entretanto, a ação dos estudantes ultrapassou as barreiras teóricas e a situação política e social brasileira ficou evidente nas obras apresentadas. A elaboração da fotografia acontecia enquanto cópia da imagem principal sugerida pelo processo seletivo. Em conjunto com essa nova interpretação, a atualidade das ocupações estudantis e os cortes da educação se apresentavam nas imagens elaboradas tanto pelos estudantes, como pelos os estagiários e pelo professor supervisor.

Por exemplo, a imagem da capa é o quadro *Guernica* de Pablo Picasso; uma obra visual referente à terceira etapa do PAS. Sua releitura enfatiza a importância dessa atividade como um aprofundamento do contexto político brasileiro, ou seja, uma forma de reinterpretar a obra política e social desempenhada pelo quadro do pintor espanhol. Assim, há uma construção de um conhecimento sobre as artes em geral com a prática da reflexão dos estudantes ao realizarem essa tarefa.

Apesar de essa atividade não ser um projeto, mas sim um trabalho de conclusão de bimestre, a atitude teve uma grande repercussão na mídia e chegou até outros Estados da federação. Isso mostra como atitudes do ambiente escolar podem ultrapassar os muros da escola e alcançar uma divulgação para o público em geral. Esses projetos e atividades além de traçarem um caráter de interdisciplinaridade, por tratarem de temas e assuntos que percorrem outras disciplinas, também trazem para dentro da escola os assuntos do cotidiano.

³ O termo *fanzine* significa uma publicação despreocupada que é aberta para abordar qualquer assunto, desde histórias em quadrinhos à poesia, música, feminismo, cinema, política e outros assuntos; portanto, trata-se de uma produção independente e artística.

Assim, o confronto de ideias é a peça essencial para elaboração de um conhecimento amplo e questionador. Os pibidianos, assim como o professor, possuem um papel de mediador entre as diversas questões que são levantadas pelos alunos, e o modo pelo qual se é possível observá-las. Mais uma vez, a teoria de Sílvio Gallo ilustra esse trabalho, porque

o professor de filosofia, então, é aquele que faz a mediação de uma primeira relação com a filosofia, que instaura um novo começo, para então sair de cena e deixar que os alunos sigam suas próprias trilhas (GALLO, 2010, p.164).

Considerações finais

O *FiloMais* é o projeto em que mais se torna claro este papel mediador do professor, pois é nos questionamentos dos alunos em que se torna possível mostrar os mais variados conceitos que podem ser tratados por detrás de cada tema cinematográfico abordado. Sendo assim, pode-se dizer que o *FiloMais*, assim como os demais projetos, caracterizam-se pelos que é chamado pelo pensador português como “oficina de conceito”; ou seja, “um ensino ativo da filosofia, que coloque os jovens estudantes em contato com a própria atividade filosófica: a criação conceitual” (GALLO, 2010, p. 164).

O projeto político pedagógico da escola também contribui para o desenvolvimento desse trabalho, pois o Centro de Ensino Médio 01 do Paranoá – CEM01, em Brasília, volta se para a formação de estudantes críticos e transformadores da sociedade, pois o conhecimento é compartilhado, entre educadores, educandos e demais segmentos escolares,



como também, da comunidade. Criando um compromisso da escola em preparar futuros cidadãos abertos à diversidade e ao conhecimento múltiplo.

Esse compromisso da escola firmado em seu projeto político caminha junto com as diretrizes da filosofia, as quais buscam desenvolver uma consciência crítica sobre o conhecimento, a razão e a realidade sócio-histórico-política. A percepção da integração necessária entre filosofia e produção científica, artística, bem como entre esta e o agir pessoal e político, os quais são temas pertinentes no método de aprendizado interdisciplinar dessa matéria.

Os alunos se mostraram, em muitos momentos, surpresos e duvidosos sobre a realização das atividades e dos projetos. O condicionamento do estudo tradicional ainda é uma barreira para novas formas de aprendizagem do mundo. Até hoje quando se coloca o projeto em prática, eles ficam temerosos sobre qual é o impacto e a relevância dessas propostas em suas vidas. Contudo, cada turma é muito peculiar; em uma mesma sala há diferentes reações sobre essas novas propostas de aprender filosofia e os

temas interdisciplinares. Durante o desenrolar do projeto, buscamos incluir todos na discussão para que ela aconteça com todo o grupo e não apenas com a parte interessada no trabalho.

Sendo assim, no contato direto com os alunos, a possibilidade de uma aproximação da filosofia aos problemas de uma realidade concreta se realiza através de uma problematização do mundo. A filosofia, para além do conteúdo ministrado, aparece como uma transformadora da realidade social. Deste modo, o desafio é passar a compreender a filosofia diante dos fatos reais que permeiam nossa realidade social e nosso cotidiano, além de tentar proporcionar um melhor ensino filosófico para os estudantes, a fim de que possam utilizar o aprendizado adquirido em suas realidades sociais, pois “não é possível educar sem ao mesmo tempo ensinar: uma educação sem ensino é vazia e degenera com grande facilidade numa retórica emocional e moral” (ARENDT, 1957, p. 14).

O espaço concedido por meio do projeto é fundamental ao desenvolvimento da prática do licenciando em sala de aula. A partir da possibilidade de contribuir para a educação em uma escola pública, seja acompanhando a rotina, seja organizando atividades pertinentes ao meio escolar dentro e fora de sala de aula, nos tornamos conscientes do papel do professor na formação da diversidade.

Referências bibliográficas:

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia; Rio de Janeiro: Forense-Universidade, 2010.
- ARENDT, Hanna. *A crise na educação*. New York: Partisan Review, 1957.
- CHAUÍ, Marilena. *Iniciação à docência: ensino médio*. Volume único. São Paulo: Ática, 2010.
- CONTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. *Fundamentos de filosofia*. Segunda Edição. São Paulo: Saraiva, 2013.
- CORTELLA, Mario Sergio. *Filosofia e Ensino Médio: certos porquês, alguns senões, uma proposta*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 16ª ed. 2009.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
- GALLO, Sílvio. *Coleção explorando o ensino - filosofia; capítulo 8 - Ensino de filosofia: avaliação e materiais didáticos*. Brasília: Ministério da Educação - Secretaria de educação básica, 2010.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Porque filosofia no segundo grau”. *Revista de estudos Avançados*, São Paulo, v. 6, nº 14, jan-abr, 1992.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*, v.3 / Giovanni Reale, Dario Antiseri; tradução Ivo Storniolo; São Paulo: Paulus, 2004.

SOBRE O USO DE MATERIAIS “EXTRA-ACADÊMICOS” NO ENSINO DE FILOSOFIA:

uma abordagem possível da obra *Antígona* em conjunto com a música “Vida Loka parte 2” do grupo racionais MC’s

João Renato Amorim Feitosa

Mestrando Filosofia UnB

Resumo: O objetivo deste texto consiste na exposição breve de uma discussão acerca do uso de materiais não-acadêmicos para a elaboração total ou parcial de aulas de filosofia, a partir da análise de uma aula apresentada por mim aos alunos do ensino médio do CEM 03 do Guará-DF, que abordou a obra *Antígona* de Sófocles em conjunto com a música *Vida loka parte 2* do grupo de rap Racionais mc’s. Num primeiro capítulo, examino um pouco o debate acerca de uma postura ideal do professor em sala de aula, bem como de uma parcialidade ou imparcialidade por parte do mesmo quanto aos assuntos tratados e a própria concepção de história da filosofia deste, porque acho que a crítica ao uso de materiais extra-acadêmicos se dá em parte pela nossa concepção de história da filosofia, em parte por nossa postura parcial ou imparcial dentro de sala de aula, se é que tal postura existe. Para isso, retomo discussões feitas por Paulo Freire acerca dessa postura em sua obra *Pedagogia da Autonomia*, para posteriormente apresentar e avaliar a aula e sua metodologia.

Résumé: Le but de cet article est de exposer brièvement une discussion sur l'utilisation de matériaux non-académiques pour le développement global ou partielle de classes de philosophie, à partir de l'analyse d'une classe présentée par moi-même pour les étudiants de L'École secondaire “CEM 03” du Guará-DF, que a abordé l'oeuvre Antigone de Sophocle en ensemble avec la musique “Vida loka parte 2” du groupe de rap Rationais Mc’s. Dans le premier chapitre, j'examine un peu le débat à propos d'une “posture idéale” du professeur dans la classe, ainsi comme d'une partialité ou l'impartialité du même en ce qui concerne à les questions traitées et à sa propre conception d'histoire de la philosophie, parce que je pense que la critique de l'utilisation de matériaux extra-universitaires est donnée, d'une

part, par notre conception de la histoire de la philosophie, d'autre part, par notre posture partielle ou impartial dans la salle de classe, si ce posture existe. Pour ça, je reprends les discussions réalisées par Paulo Freire à propos de cette posture dans son travail Pédagogie de l'autonomie, avec le but de, plus tard, présenter et évaluer la classe et sa méthodologie.

Acerca de uma “postura ideal” do professor e a questão da parcialidade ou imparcialidade do mesmo sobre o assunto do qual se versa.

O título dado a este texto talvez assuste alguns leitores habituados aos debates e estudos filosóficos. Talvez esses leitores aos quais me refiro se perguntem: mas, afinal de contas, o que tem a ver a obra *Antígona* do renomado tragediógrafo grego Sófocles com a música de um marginalizado grupo de rap dos anos 90? Responderíamos a este leitor que, no que diz respeito ao conteúdo, ao estilo de escrita, ao contexto histórico e aos objetivos de ambas as obras, elas realmente não têm nenhuma semelhança, e que a reivindicação é válida. Porém, o estranhamento inicial acerca da relação anacrônica que aqui estamos propondo talvez se desfaça à medida em que formos bem sucedidos na apresentação desta, bem como no posicionamento metafilosófico que consiste em nos perguntarmos: porque é que temáticas como essas me parecem estranhas (a mim, professor de filosofia)? Acredito que tal estranhamento seja motivado em parte por um ideal estabelecido de uma história da filosofia canônica, em parte por uma espécie de “postura” exigida do professor em sua atuação em sala de aula. Quanto ao primeiro motivo, o Departamento de filosofia da UnB apresenta excelentes professores que oferecem disciplinas em que a própria seleção do que entra para a “história da filosofia” e do que é excluído dela é posta em questão, afinal de contas, por que é que os cânones da história da filosofia são

justamente estes e não outros? O que é que determina o quê e que pessoas integram uma suposta história universal da filosofia? Não quero aqui entrar no mérito de tais discussões, apesar da importância do tema para o que aqui se intenta, pois essa discussão exigiria um texto a parte dedicado exclusivamente a ela. Quanto àquele segundo motivo, gostaria de retomar uma discussão, feita pelo indubitavelmente eminente pedagogo, professor Paulo Freire, acerca de qual deve ser a postura do professor em sala de aula.

Na obra *Pedagogia da Autonomia* do professor Paulo Freire, ele deixa claro que o seu interesse é o de concentrar saberes essenciais àqueles professores que ele chama de progressistas, mas que tais saberes também são úteis aos conservadores. Acredito que tal denominação seja cabível, nesta obra, aos professores que unem a atividade em sala de aula a seu ativismo político, ou seja, entendo que Paulo Freire nesta obra considera progressista o professor que não entende a sala de aula como um espaço em que os problemas sociais e políticos não tenham espaço, em favor de aulas *estritamente teóricas* e afastadas do contexto político. Isso implica que o professor terá um posicionamento político dentro de sala de aula, sendo que o manter-se “em cima do muro”, na visão de Paulo Freire, parece uma atitude fraca que não acrescenta em nada na vivência da relação de ensino-aprendizagem. Disso decorre que, ao serem tratados assuntos como aqueles presentes em filosofia política, isto é, refiro-me a temas como liberalismo e socialismo, na visão do autor, o professor deve posicionar-se ao invés de apenas tratar o assunto de maneira imparcial. Vejamos que possíveis consequências tal atitude pode trazer para o contexto da sala de aula de filosofia:

Bem, se o professor assume uma posição política dentro de sala de aula, ao tratar de assuntos tais como a dicotomia liberalismo-

socialismo, isso implica que ele terá que assumir um desses dois lados. Que critérios utilizar para assumir um ou outro posicionamento? Segundo o professor Paulo Freire, tal critério consistiria em agir eticamente, isto é, aquilo que o professor acredita ser a postura ética cabível deve corporificar-se em suas atitudes, ou seja, se vejo injustiça em perceber que pessoas miseráveis são exploradas em prol das mais ricas, não seria um posicionamento interessante tratar de tal assunto de forma imparcial. Antes, um modo mais eficaz seria fazer com que a curiosidade ingênua dos alunos, acrescida dos conteúdos históricos, das informações e teorias relevantes sobre o assunto, os fizesse ver que o professor não corrobora com tais injustiças. Assim, o professor Paulo Freire, no trecho que se segue, explicita como ele entende a atividade professoral no que diz respeito a tomar um posicionamento:

A necessária promoção da ingenuidade à criticidade não pode ou não deve ser feita à distância de uma rigorosa formação ética ao lado sempre da estética. Cada vez me convenço mais de que, desperta com relação à possibilidade de enveredar-se no descaminho do puritanismo, a prática educativa tem de ser, em si, um testemunho rigoroso de decência e de pureza. (FREIRE, 1996, p. 36)

À primeira vista, podemos interpretar tal atitude como sendo uma espécie de autoritarismo de achar que se pode ditar o que é certo e o que é errado categoricamente, mas acredito que por esse ponto de vista estamos interpretando mal o pensamento do autor. Ele mesmo destaca neste mesmo tópico que devemos sempre dar a opção de escolha entre uma coisa ou outra, pois é a própria capacidade de escolher entre o que é bom e o que é ruim que constitui a característica primordial das nossas ações morais. Fugir de uma educação que implique uma educação moral é, para o autor, fugir da própria natureza humana; ou seja, o autor está nesta obra entendendo o homem como um ser

moral por natureza, e, portanto, que a formação moral do educando nunca deve ser deixada de lado. Porém, como dito no início deste parágrafo, e como a própria ética exige, não há categoricamente aquilo que se pode dizer correto de maneira universal, é preciso estar sempre aberto à mudança de paradigmas morais, à mudança de opções, que nunca deve ser negada aos alunos, e quando feitas tais escolhas, tais mudanças, por parte do professor, seja abandonando o velho ou aceitando o novo, deve-se fazer acompanhar pelo comportamento adequado à mudança, ou seja, *“ensinar exige a corporificação da palavra pelo exemplo”*.

No final do tópico intitulado *“Ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação”*, o professor Paulo Freire, discursando sobre a passividade do aluno em relação ao seu próprio conhecimento, nos alerta:

A grande tarefa do sujeito que pensa certo não é transferir, depositar, oferecer, doar ao outro, tomado como paciente de seu pensar, a inteligibilidade das coisas, dos fatos, dos conceitos. A tarefa coerente do educador que pensa certo é, exercendo a irrecusável prática de entender, desafiar o educando a quem se comunica e com quem se comunica, produzir sua compreensão do que vem sendo comunicado. (FREIRE, 1996, p. 42)

Paulo Freire nos alerta para a importância de respeitar aquilo que ele chama de “curiosidade ingênua” dos alunos, bem como as opiniões que surgem dessa curiosidade. Acredito que o autor esteja se referindo a alguns momentos em que o professor se comporta de uma maneira que dá a entender que a ideia ou opinião apresentada pelo aluno não tem nenhuma relevância para o assunto que está sendo tratado, e isso sem dúvida desmotiva o aluno a querer aprender, pois se ele recebe um *feedback* negativo de sua colocação, com certeza isso afeta sua autoimagem e pode impedir que o aluno queira participar novamente da aula, com medo de represálias do professor e

de seus colegas. É preciso então fazer com que essa “curiosidade ingênua” venha a se transformar naquilo que ele chama de “curiosidade epistemológica”, isto é, a curiosidade ingênua que deriva do senso comum aproximada de seu objeto de investigação de forma metodicamente mais rigorosa.

Tem sido uma discussão presente nos últimos anos nos meios acadêmicos de filosofia voltados para a educação (por exemplo o PIBID), a grande relevância do que foi dito pelo professor Freire na citação acima, isto é, que o aluno não deve ser visto como um recipiente vazio de conteúdo, como um “*alumnus*”, mas que é importante deixar claro para eles mesmos que são parte ativa de seu próprio processo de aprendizagem, e que ensinar é ao mesmo tempo aprender, pois o processo de ensino-aprendizagem não tem só um lado, não se faz com apenas um dos dois agentes do ambiente de sala de aula, ele é composto de professor e aluno em conjunto, em uma relação bilateral, de troca, de comunhão. *Daí a importância de aceitar a opinião do aluno enquanto esta se encontra em fase de curiosidade ingênua, fazendo com que esta se torne curiosidade epistemológica, curiosidade acrescida de rigor metodológico*. Disso decorre também que é preciso que aceitemos e reconheçamos as diferentes identidades culturais que nos aparecem no ambiente de aprendizagem e, mais do que isso, que assumamos sempre que possível essas identidades, trazendo para a sala de aula o estudo dessas diferentes identidades culturais a fim de promover a diversidade cultural e ideológica livre de preconceitos. Observando as características da escola de seu tempo, Paulo Freire chega à conclusão de que tais identidades culturais, e também o caráter socializante do qual fazem parte, é negligenciado, em prol daquele antiquado entendimento do ensino como transferência do saber. É preciso então entender que a educação jamais se deu dessa

forma, mas que, ao invés de transferir conhecimento, ensinar é *criar as condições de possibilidade para a produção desse conhecimento*. Acredito que depois do que foi dito não seja necessário aqui fazer considerações acerca da importância de tal visão para o ensino de filosofia, uma vez que o texto de Freire se aplica à educação de um modo geral.

Mas, percebo também que talvez exista algo de problemático para o ensino estritamente de filosofia, na concepção de Freire, quando este diz que ensinar exige um posicionamento do professor em relação àquilo que ele pensa no que diz respeito ao assunto tratado. Primeiramente, corre-se o risco de influenciar a opinião dos estudantes e, além disso, acredito que não condiga com a tarefa de despertar a capacidade crítica dos estudantes o opinar a favor de um dos dois possíveis lados do que se esteja tratando. Com relação a uma hipotética formação da opinião dos estudantes, o meu argumento é o de que, sendo o professor uma espécie de referencial no qual o aluno se apoia, e até mesmo se espelha, para a formação de sua própria personalidade, acredito que ao tratar da dicotomia socialismo-liberalismo – para tomar o exemplo anteriormente mencionado –, se o professor se posiciona a favor de um ou de outro, por essa própria questão do que estou chamando ‘referencial’ ele acaba por induzir o aluno a seguir o mesmo caminho. A meu ver, pensando o ensino de filosofia sob a ótica da pedagogia da autonomia, esta autonomia estaria prejudicada se eu induzisse meu aluno a crer nas minhas crenças; ao contrário, penso que a imparcialidade contribuiria mais para uma autonomia em relação ao estudante, pois dessa forma está dada a ele a decisão de aceitar ou não tal posicionamento.

Pode-se objetar que mesmo que eu me posicione em relação ao assunto tratado, isso não quer dizer que eu vá influenciar a opinião do estudante. Quanto a esta objeção, restrinjo-

me então ao meu processo de aprendizagem, e não quero de forma alguma dizer que ele sirva de regra para o processo de aprendizagem das demais pessoas. Em meu processo de aprendizagem no ensino médio, lembro-me muito bem que tive a influência de um professor marxista, e que depois de algum tempo, já na graduação, tive a oportunidade de perceber tal influência e observar algumas incongruências naquilo que eu cria antes. Já que não posso fazer da forma de meu aprendizado que ele valha para o aprendizado de toda pessoa, digo aqui a título de hipótese, que esta influência acontece de modo geral. Tomando então este pressuposto, quero agora passar a analisar uma forma que considero hipoteticamente prejudicial para o ensino estritamente de filosofia no ensino médio: a maneira doutrinadora de ensinar filosofia, que observei na atuação de alguns mestres durante a minha formação no ensino médio.

Em diversas ocasiões, percebi na postura de alguns professores certo desprezo às opiniões dos alunos acompanhada de uma sugestão de como seria “a maneira correta” de se enxergar determinado problema, de maneira tal que o aluno se sentia constrangido em voltar a participar das aulas, com medo de uma nova “represália”. Tais professores geralmente tinham uma tendência muito forte a apresentar as suas posições políticas e morais como sendo hegemônicas, muitas vezes menosprezando e desacreditando de outras formas de enxergar a mesma questão, relegando as opiniões diversas a um segundo plano, nas poucas ocasiões em que eram trazidas. Lendo a postura desse professor à luz da obra de Paulo Freire, podemos diagnosticar uma tendência a refrear qualquer expressão de “curiosidade ingênua” do estudante, o que o impossibilita a despertar neste uma “curiosidade epistemológica”, pois geralmente o refreamento da primeira implica o anulamento da segunda. Acredito, e esta é uma opinião minha, que esse mesmo sujeito

seja aquele leitor que estranhará com certo desprezo o título dado a este texto. Apesar de a crítica a este tipo de abordagem aqui proposto ser por muitas vezes válida em diversos aspectos, devemos nos atentar ao fato de que estamos lidando com pessoas que muitas vezes nunca tiveram contato com a filosofia; logo, abordagens que intentem tratar aprofundadamente do texto e somente do texto, que apresentam um ideal de história da filosofia universalmente válido e, com esta postura, automaticamente invalidam outros tipos de abordagem, devem lidar com o problema de nunca elevar a “curiosidade ingênua” de seus alunos a uma “curiosidade epistêmica”, haja vista o ponto de partida nesse tipo de postura ser a opinião do professor acerca do tema que está sendo tratado, acerca de sua própria concepção de história da filosofia e de seus agentes, obras, problemas etc.

Ainda que o texto de Freire não tenha ganho aqui o trato minucioso que ele merece e exige para o entendimento de seu todo, ele nos serve para percebermos que posturas “engessadas” podem nos trazer grandes problemas no ensino de maneira geral, e para o ensino de filosofia, tema que o pedagogo não trata nesta obra, tratando-se ela antes de um ensaio geral acerca do ensinar, enxergo um possível problema na postura parcializada acerca dos temas de filosofia; desse modo, tento diagnosticar a postura dos críticos ao uso de materiais não acadêmicos para as aulas de filosofia em parte como tendo fonte nessa parcialidade em relação aos temas de filosofia. Mas, não há o risco de incorrerem em uma espécie de “desvirtuação” da filosofia ao trazermos temas tão distantes da “história da filosofia”?

Há aproximadamente dois anos atrás, um professor de filosofia do ensino médio em conjunto com um colega então membro do PIBID em Taguatinga, fez uma das questões de sua prova utilizando trechos da música de uma

famosa cantora de funk carioca, qual seja, a Valesca. A questão repercutiu na mídia nacional e nos meios acadêmicos como um todo, trazendo à tona discussões acerca da validade ou não de tal uso, recebendo críticas e elogios de todas as partes. Tive o prazer de conhecer os dois professores, e conversei em algumas ocasiões com um deles, Luís Henrique da Cruz Souza, aluno de mestrado do Departamento de filosofia, que melhor do que ninguém pôde nos esclarecer brevemente acerca do ocorrido. Ele gentilmente aceitou responder a três perguntas que lhe fiz sobre como foi viver esta experiência e autorizou que eu compartilhasse a sua opinião no presente texto, a qual segue abaixo:

Qual era a proposta de trazer a Valesca para a questão da prova?

Uma das dificuldades que tivemos no primeiro ano de trabalho que desenvolvemos no CEM 03 de Taguatinga, dentro do PIBID, foi a dificuldade para aproximar os alunos da filosofia a partir de uma linguagem “acadêmica”, no sentido de explicar filosofia a partir de conceitos específicos, sem inserir os alunos no debate e nem demonstrar uma certa “aplicabilidade” da filosofia dentro do contexto deles. Assim, tivemos a ideia de tentar usar objetos do cotidiano e até figuras de artistas para tentar exemplificar certas discussões filosóficas. No caso específico da Valesca, estávamos discutindo certos problemas das abordagens filosóficas dentro do campo da Ética e da Moral, discutindo sobretudo como a mulher é objeto de juízos de valores que se relacionam, sobretudo, com a moral. Fizemos uso de análises específicas de Nietzsche, Sartre e Simone de Beauvoir. A Valesca, e o funk, foram usados várias vezes para pensar como julgamos e atribuímos valor às coisas que geralmente não fazem parte do nosso cotidiano, ou são tabus, ou das quais temos preconceitos, já que julgamos menos “cultural”; tentamos demonstrar como isso tem a ver com a Moral e qual o papel da filosofia para se ter uma visão crítica até mesmo daquilo que temos certeza, ou que julgamos “melhor”, certo ou errado, belo e feio, etc.

Você sofreu alguma represália por parte de outros docentes e alunos?

Muitos professores e grandes “mestres” julgaram a nossa atitude um desrespeito com a “história da filosofia” – seja lá o que isso signifique – e com os grandes intelectuais, que jamais poderiam ter suas imagens de saber associadas com figuras de “tão baixo valor cultural” como funkeiras, rappers, ídolos do pop e etc. Não percebi represálias de parte alguma, mas julgamentos e críticas sem sentido foram muitas, e também a tentativa de diminuir o valor do trabalho que desenvolvemos na escola, como se filosofia (algo que realmente merece muito respeito) fosse algo sagrado e que não pudesse discutir e dialogar com objetos de cultura de massa ou de figuras menos “intelectuais”.

Você acha válido o uso de materiais não-acadêmicos para tratar do ensino de filosofia? Por quê?

Acredito que precisa existir uma diferença no jeito que se aborda filosofia dentro de sala de aula, ainda mais no ensino médio; não dá para acreditar que o jeito que “fazemos” filosofia dentro da academia, dentro da universidade, deve ser o mesmo dentro de sala de aula com adolescentes que não têm contato com a filosofia, e que desde cedo já chegam carregados de preconceitos com a disciplina e dificuldades (já que infelizmente não tiveram contato com a filosofia antes) para compreender o jargão filosófico. O uso de materiais não acadêmicos em sala de aula é muito eficiente para se ensinar filosofia, ainda mais por que torna a relação do aluno com a filosofia mais didática e muitas vezes até divertida, já que eles “se percebem” na matérias quando veem objetos de seu cotidiano em relação com aquilo que pode discutir absolutamente tudo, problematizar tudo, trazer de fato a realidade como um problema filosófico.”

Assim, Cruz Souza nos esclarece que o uso da música da cantora não surge aleatoriamente ou despropositalmente na questão da prova: ela surge como alternativa a um trato mais arraigado, a um trato dado numa linguagem acadêmica, técnica e conceitual das questões de

filosofia, à qual os alunos naturalmente não estão habituados. O uso do material não acadêmico é feito nesses casos em conjunto com o conteúdo programático do bimestre ou semestre, de modo que os próprios assuntos que estiverem sendo tratados nas aulas possam ser tematizados a partir do material, facilitando assim o acesso do estudante ao tema, ou, como queria Freire, a passagem da “curiosidade ingênua” para a “curiosidade epistemológica”. A experiência relatada por Cruz Souza reflete o embate entre as diferentes posições que se assumem acerca do que seja a história da filosofia (se há uma história da filosofia, como nos adverte o professor) e seu mecanismo de seleção daquilo que é ou não aceitável como válido ou não no ensino da filosofia, e serve também como diagnóstico tanto de qual é a postura hegemônica atual da história da filosofia, quanto de qual uso é mais profícuo, o estritamente acadêmico ou o que usa materiais não-acadêmicos ou extra-acadêmicos. Passo então a relatar uma experiência individual na qual experimentei o uso de materiais do tipo supracitado e ponderar acerca de seus resultados.

Uma experiência com o uso de materiais extra-acadêmicos: *Antígona* e *Vida Loka* parte 2

Como esta é uma obra que faz parte do conjunto de obras relacionadas para a prova do PAS, assim como a música, o objetivo dessas aulas foi apresentar o enredo desta tragédia de Sófocles e como ela se insere no conjunto da trilogia *Édipo Rei*, *Antígona*, e *Édipo em Colono*. Apresentou-se as noções de *Direito Natural* e *Direito Positivo*, bem como a noção de *Desobediência Civil*, a fim de fazer uma relação com aquilo que é apresentado no clipe da música dos Racionais. No *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, encontramos a

seguinte definição para o que seja direito natural e a sua relação com o direito positivo:

A observação da disparidade e da discrepância entre os D. vigentes nas sociedades humanas, bem como do caráter imperfeito de tais D. logo conduziu à noção de D. *natural* como fundamento ou princípio de todo D. positivo possível, ou seja, como condição de sua validade. O D. natural é a norma constante e invariável que garante infidelmente a realização da melhor ordenação da sociedade humana: o D. positivo ajusta-se em maior ou menor grau, mas nunca completamente, ao D. natural porque contém elementos variáveis e acidentais que não são redutíveis a este. O D. natural é a perfeita racionalidade da norma, a perfeita adequação da norma ao seu fim de garantir a possibilidade da coexistência. Os D. positivos são realizações imperfeitas ou aproximativas dessa normatividade perfeita. Esse pensamento regeu, por mais de dois mil anos, a história da noção de D. Podemos distinguir duas fases fundamentais dessa longa história: a) Fase *antiga*, na qual o D. natural é a participação da comunidade humana na ordem racional do universo. Como, segundo os estóicos (aos quais se deve a primeira formulação dessa doutrina), a participação dos seres vivos na ordem universal se dá por meio do *instinto*, nos animais, e por meio da *razão*, nos homens (DÍOG. L, VII, 85-87), o D. de natureza é às vezes interpretado como instinto e às vezes como razão ou como inclinação racional. Mas em todos os casos, é entendido como participação na ordem universal que é Deus mesmo ou vem de Deus. b) Fase *moderna*, na qual o D. natural é a disciplina racional indispensável às relações humanas, mas independe da ordem cósmica e de Deus. O conceito de técnica que pode e deve regulamentar da forma mais conveniente as relações humanas apresenta-se com toda clareza nessa fase da doutrina.”(ABBAGNANO, 2007, p. 278)

Dadas tais definições, procurou-se apresentar a seguinte relação entre as duas obras: Na tragédia, Antígona vê-se confrontada entre a escolha de enterrar o irmão Polínice, cumprindo assim com aquilo que foi abordado por mim como sendo uma espécie de direito natural, ou

de não enterrá-lo e assim obedecer à lei imposta pelo tirano Creonte, cumprindo com aquilo que foi abordado por mim como sendo uma espécie de direito positivo. No clipe do grupo Racionais, relata-se a vida sofrida do povo pobre das favelas de São Paulo, que não têm seu direito natural garantido, bem como um suposto uso do direito à desobediência civil, entendendo esta última como o uso legítimo do direito a desobedecer as leis do direito positivo, quando estas não garantem aquilo que prescreve o direito natural, explicito na letra da música quando as personagens, supostamente por meio ilícito, voltam na mesma loja de tênis da qual tinham sido expulsos em sua infância e compram todos os tênis que queriam.

Em determinada parte da música, lê-se a seguinte frase: “[...] o promotor é só um homem, Deus é o juiz [...]”. Propôs-se que se identificasse nessa frase alguma relação com aqueles conceitos abordados e chegou-se à conclusão de que a figura do promotor (representante do direito positivo), para o autor da música apresenta uma menor importância do que Deus (representante do direito natural). De maneira geral, pretendeu-se mostrar que: o direito natural, de caráter imutável, é um direito que todo ser humano tem pelo simples fato de ser humano, o que envolve os direitos mais básicos de subsistência, por exemplo. O direito positivo, de caráter mutável, varia de povo para povo e geralmente está contida em um conjunto de leis escritas e documentadas. A desobediência civil é o direito a desobedecer às leis do direito positivo, quando seu direito natural não é garantido pelo Estado. Antígona quer garantir o direito de seu irmão a ter sepultura, para isso desobedece ao tirano. No clipe, o povo pobre incorre no crime para garantir aquilo que o Estado não garante. Chega-se ao problema: até que ponto é lícito desobedecer às leis?

Considero que os resultados obtidos para esta aula foram satisfatórios no que diz respeito ao próprio andamento das aulas na sala, pois os alunos participaram e mostraram algum interesse, acredito eu que pelo fato de se tratar de uma música conhecida por eles, e pelo modo de a narrativa da tragédia ir revelando pouco a pouco a trama por trás da história de Édipo. Acredito que o trato dos conceitos de direito natural, positivo, e desobediência civil, bem como da obra *Antígona*, ficariam muito mais difíceis de serem tratados se não utilizássemos a música para trazer o tema para uma realidade mais próxima à dos alunos, pois a forma de escrita de Sófocles é de difícil entendimento para jovens do primeiro ano do ensino médio, assim como as noções apresentadas acima em conjunto com as duas obras. Dessa forma, tratou-se tanto de conceitos inacessíveis à linguagem dos alunos, quanto de uma obra de difícil leitura para o público em questão, posta como pertencente à história do pensamento ocidental, de maneira que esses alunos pudessem se apropriar desses conceitos nascentes na filosofia antiga, dando a eles uma aplicabilidade prática, pois a análise da música permitiu mostrar que aqueles conceitos podem ser observados na letra da música de uma banda dos anos 90, à qual muitos deles ouvem em seu dia a dia. Muitos colegas professores têm relatado que utilizam músicas, filmes, fotografias, quadros, esculturas etc, para lecionar, a maioria deles relatam bons resultados em detrimento de um uso puramente conceitual e técnico; assim sendo, acredito que o único prejuízo que tal metodologia possa causar seja para o ego dos grandes pesquisadores de filosofia.

Referências bibliografia

- FREIRE, PAULO. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* - São Paulo: Paz e Terra 1996 (Coleção Leitura).
- SÓFOCLES. *Antígona*. Traduzido do grego por Donald Schuler. – Porto Alegre: L&PM, 2010.
- 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 Castilho Benedetti. – 5ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- RACIONAIS MC’S. *Vida loka parte 2*. Clipe do citado grupo de rap amplamente divulgado nas mídias.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

Indi Nara Corrêa

Graduanda em Filosofia - UnB

Resumo: Em consonância com as reflexões expostas nas obras de Hannah Arendt, a ação, a pluralidade e a liberdade são constitutivas da condição política. Segundo Arendt, os seres humanos são essencialmente plurais, diferentes uns dos outros. A pluralidade é, segundo a autora, “a condição” de toda a vida política. Neste contexto, o homem é necessariamente diverso, plural, mas também livre. Uma estrutura política deve fazer jus a estas qualidades, permitindo a coexistência sem esmagar a sua pluralidade e liberdade. Hannah Arendt mostra que os períodos de tempos sombrios acarretaram o obscurecimento do âmbito público fazendo com que os indivíduos não recorressem à política, exceto em seus interesses mais vitais ou com relação a sua liberdade pessoal. Neste sentido, há um desprezo pelo mundo e pelo âmbito público. A autora também afirma que a ausência do pensamento crítico se reflete em sérios riscos no curso da emancipação e da liberdade da humanidade, consubstanciados nos regimes totalitários do século XX.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Banalidade do Mal; Condição humana; Conhecimento; Pensamento.

Abstract: Accordingly to the reflections exposed in Hannah Arendt's work, action, plurality, and freedom constitute political condition. According to Arendt, human beings are essentially plural, different from each other. The plurality is, as said by the author, “the condition” of all political life. In this context, the human is necessarily diverse, plural, but also free. A political structure must be righteous to these qualities, allowing the coexistence without smashing plurality and

freedom. Hannah Arendt shows that periods of dark times bring out the darkness in public scope causing individuals to not recur to politics, in exception for the most vital interests or in relation to their personal freedom. In this sense, there is a disregard for the world and for the political scope. The author also holds that the absence of critical thought is reflected in serious risks for the course of the emancipation and human freedom, concentrated in the totalitarian regimes on the twentieth century.

Keywords: Hannah Arendt; Banality of Evil; Human Condition; Knowledge; Thought.

Apresentação

No prólogo da obra *A Condição humana*, Hannah Arendt propõe “pensar o que estamos fazendo” e afirma que este é, portanto, o objetivo central de seu livro. (ARENDT, 2014, p. 06). Na obra *Homens em tempos sombrios* há uma reformulação, ou melhor, um desdobramento desta questão inicial. Em seu primeiro capítulo, Arendt nos faz refletir sobre “nossas atitudes em relação ao mundo” (ARENDT, 2008, p. 11), e é nessa reflexão que iremos nos centrar.

Neste texto, pretendemos, então, uma reconsideração, à luz da filosofia arendtiana, acerca de três questões, que, articuladas, podem manifestar vestígios de uma nova forma de agir pela qual o pensamento e o discurso não mais são características essenciais e predominantes. Tais questões são:

1. O homem como ser condicionado e político;
2. O direcionamento do homem para o *si-mesmo*¹;

¹ O termo *si-mesmo* está grafado conforme Hannah Arendt utiliza em sua obra *A Condição Humana*. Refere-se ao termo em língua inglesa *self*.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

3. A preocupação de Arendt com o “divórcio entre o conhecimento e pensamento”²;

Estas são de suma importância para entendermos o porquê de Arendt ter se referido a uma *banalidade do mal*³ presente em seu tempo, e estão relacionadas muito intimamente com a falta de pensamento crítico.

Tendo em vista essas questões, trabalharemos aspectos preliminares da obra *A Condição Humana* com o objetivo de poder compreendê-los e, no futuro⁴, analisar como eles contribuem para o surgimento de homens como Eichmann e tantos outros que foram protagonistas nos regimes totalitários e no mundo de forma geral. Como veremos mais adiante, o surgimento de homens que não possuem pensamento crítico não está relacionado apenas com os regimes totalitários. Seu surgimento, antes de tudo, pode ser compreendido se levarmos em consideração as mudanças e os eventos que ocorreram na Idade Moderna.

Sendo assim, este ensaio visa refletir sobre estas grandes questões. Para isto, trabalharemos de início com os dois conceitos-chaves da obra *A Condição Humana*: *vita activa e vita contemplativa*, que permitem um olhar amplo para outros temas como: pensamento, pluralidade, liberdade, ciência e filosofia – que foram centrais no pensamento da filósofa.

Contudo, é importante nos atermos que Hannah Arendt não tem como objetivo pensar

a natureza humana através destes conceitos, e sim a condição. A diferença das terminologias, segundo Arendt, reside no fato de que a natureza humana corresponde à essência – algo de difícil compreensão e passível de enganos e confusões – enquanto o termo condição humana se refere às atividades correspondentes aos homens, como o trabalho, a obra e a ação (ARENDT, 2015, p. 12). Trata-se também do homem como ser condicionado. Segundo a filósofa, “os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDT, 2015, p. 11). Portanto, em nossas considerações últimas, perceber-se-á que todos esses temas corroboram não apenas para a existência humana, como também para sua formação.

1. O homem como ser condicionado e político: a *vita activa* e a *vita contemplativa*

Em *A condição humana*, Arendt dedica um capítulo inteiro para percorrer a respeito das expressões *vita activa* e *vita contemplativa* – de suas origens até a forma como serão utilizadas no decorrer do livro –, que representam dois modos de vida completamente diferentes. Porém, é a respeito da *vita activa* que a autora concentra maior atenção. A respeito da *vita activa*:

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra. (ARENDT, 2015, p. 9).

² Conhecimento é abordado na obra *A Condição Humana* como *know-how* – conhecimento meramente técnico (ARENDT, 2015, p. 04)

³ O termo *Banalidade do mal* é empregado pela filósofa em *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. O livro é resultado da cobertura do julgamento de Eichmann, encomendado pela revista *The New Yorker* no ano de 1961.

⁴ Pretende-se em uma nova pesquisa PIBIC investigar mais a fundo a *Banalidade do mal*, como consequência dos assuntos tratados neste trabalho.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

Desse parágrafo, podemos visualizar uma estrutura importante na teoria política-filosófica arendtiana: o homem, as condições e as atividades. Ao homem são dadas condições básicas para que este possa subsistir, e, através das atividades, essas condições são preservadas. Para a filósofa, essas condições não são únicas. Ao contrário, estas estão relacionadas com as condições mais gerais da existência humana, como natalidade e mortalidade. Na verdade, ocorre que, na filosofia da autora, tudo aquilo com que os homens entram em contato, torna-se necessariamente condição de sua existência. No entanto, jamais se condicionam de forma absoluta, visto que podem ser modificadas de acordo com o sujeito, seu tempo e suas demandas, por exemplo.

É evidente que existem ao menos dois tipos de condições: aquelas básicas, dadas aos homens, sem as quais não seriam caracterizados como são, e aquelas que são produzidas a partir da movimentação do tempo – das novas demandas, seja do mundo ou do homem, que estão em constante modificação. No prólogo de *A condição humana*, Arendt se refere a essas constantes movimentações: a descoberta do átomo, o homem na lua, o satélite artificial. Ou seja, já no prólogo, vemos que as condições não poderiam ser estáticas, visto que o mundo e os homens estão em movimento.

A princípio, a filósofa se concentra nas três atividades básicas: trabalho, obra e ação, que constituem a *vita activa*. Segundo a autora, a condição humana do trabalho é a vida; da obra, a mundanidade; e da ação, a pluralidade (ARENDT, 2015, p. 10). Para cada uma dessas atividades, temos uma ideia de homem: *Laborans*, *Faber* e *Politikon*. Em outras palavras, temos o homem animal com suas necessidades básicas de sobrevivência; o homem fabricante, que através da obra

proporciona, nas palavras da autora, “um mundo artificial de coisas” (ARENDT, 2015, pg.10); e, finalmente, o homem político, aquele que vive entre homens, que pratica a ação e o discurso. A *vita activa* está enraizada na vida humana, como bem mostra a filósofa:

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. (ARENDT, 2015, p. 27).

Ao longo de toda a sua obra, outras atividades são mencionadas, como a atividade do pensar, por exemplo, que trataremos também neste ensaio. Embora a autora se dedique à *vita activa* nos seus primeiros capítulos, a *vita contemplativa* exerce grande destaque no decorrer de todo seu discurso. É necessário, portanto, compreender esse modo de vida, por muito tempo considerado o modo de vida do filósofo (ARENDT, 2006, p. 177).

Compreende-se de *vita contemplativa* o modo de vida tranquilo, no qual o repouso é a única forma de alcançar a verdade. Segundo a autora, apenas através da completa quietude do corpo e do espírito é possível a experiência do eterno. Desse modo, a filósofa difere a *vita activa* da *vita contemplativa* valendo-se da comparação entre imortalidade e eternidade, a fim de

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

mostrar que, por mais que o homem seja mortal, através da vida ativa é capaz de produzir feitos imortais. Por outro lado, a eternidade se alia ao pensamento metafísico, que só é possível por meio da contemplação.

Dado o significado da autora para esses dois modos de vida, é imprescindível salientar que a *vita activa* e a *vita contemplativa* não surgiram na filosofia política de Hannah Arendt, e, por conta disso, é de suma importância uma boa compreensão da forma com que a filósofa se apropria destes conceitos para construir seu pensamento político. Essas apropriações foram feitas com cautela e ressalvas, visto que o termo *vita activa*, por exemplo, é, nas palavras da autora, “carregado e sobrecarregado de tradição” (ARENDT 2015, p. 15). Sobre a apropriação do termo *vita activa*, Adriano Correia explica na introdução da obra *A condição humana*, afirmando que Arendt:

Busca se desvencilhar da sua caracterização tradicional como derivativo da *vita contemplativa* e hierarquicamente inferior a ela, cuja implicação básica foi o obscurecimento das diferenças e articulações no interior da própria *vita activa*. Ao se voltar sobre as próprias atividades, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentalidades a elas associadas, as redensões de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna. (CORREIA, in. ARENDT, 2015, grifo do autor).

O comentário do autor a respeito desse tema pode ser melhor compreendido se levarmos em conta o texto *Trabalho, obra, ação*, escrito por Arendt em 1960 para complementar a análise acerca da *vita activa* e *vita contemplativa*. Neste escrito, Arendt nos apresenta de forma bem clara as distinções que os antigos empregam a esses dois termos – enfatizando

que não são apenas dois conceitos distintos, mas também dois modos distintos de vida. Para os gregos, a vida ativa era apenas um meio para atingir os fins da contemplação, como mostra autora:

Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividades – ela depende do trabalho para produzir tudo que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação esteja assegurada. (ARENDT, 2006, p. 176).

Dessa forma, podemos compreender que a *vita activa* sempre foi pensada pelos antigos a partir da contemplação. Ou seja, existe um caráter submisso que faz com que desapareçam todas as articulações – política, social, econômica, humana, em suma, todas as relações do homem com o seu mundo – no interior da *vita activa*. Há, por assim dizer, certa hierarquia entre os dois modos de vida, já que à *vita activa* pouca atenção foi dada. Para a filósofa, o modo de vida ativo, na antiguidade, era pensado apenas como um meio para o contemplar. Percebe-se, nesse momento, certo paradoxo. Por um lado a *vita activa* sempre fora rebaixada, por outro era necessária para aqueles que quisessem levar o modo de vida contemplativo.

Assim, compreendemos que, sendo a *vita activa* pensada a partir da contemplação, não haveria espaço para o desenvolvimento de uma teoria que visasse o estudo individual desse gênero de vida – com fim nele mesmo. Fica claro que houve uma carência de conceito para essa experiência, uma carência que não permitiria que Arendt desenvolvesse seus estudos sobre a condição humana e seus desdobramentos. O termo *vita activa* possui

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

significados oriundos da filosofia antiga, é carregado de tradição. Porém, pode-se modificar com o tempo e de acordo com as demandas e pensamentos de cada época, pois não foi exaurido.

Visto que a maioria dos homens, como evidencia a filósofa, “está engajado ou não pode escapar da vida ativa” (ARENDT, 2006, p. 176), é necessário que se pense a *vita activa*, bem como a *vita contemplativa*, de forma independente, mas ao mesmo tempo complementares. Pois, sabe-se que ambas contribuem para as experiências humanas em geral. O que está em jogo nessa forma hierárquica do pensamento é a perda da pluralidade, que trouxe consequências desastrosas ao homem moderno, como, por exemplo: a alienação do homem, a falta de tolerância, os regimes totalitários, o obscurecimento da esfera pública e tantas outras.

Na filosofia medieval, o termo *vita activa* surge com Agostinho como *vita negotiosa* ou *actuosa*, que para Arendt remete ao *bios politikos* aristotélico. Este denota em Aristóteles uma vida voltada para o âmbito público, ou seja, *vita negotiosa* ou *actuosa* no medievo significa, como afirma Arendt, “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos” (ARENDT, 2015, p. 15). Contrário a isto temos o *bios theoretikos* - *vita contemplativa*: vida voltada para a contemplação.

A autora nos chama atenção para a principal diferença entre o *bios politikos* aristotélico e a *vita negotiosa* ou *actuosa* do medievo. Para os antigos, a atividade (a obra) do artesão era uma forma de escravização, no sentido de que ele dependia daquilo para viver. Sendo assim, o artesão não poderia ser diferente do escravo: ambos não tinham uma vida verdadeiramente livre, diferentemente da atividade do filósofo,

que se ocupava da contemplação, ou daqueles que se dedicavam à vida na *pólis*. A explicação de Arendt é elucidativa nesse ponto:

Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas. Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro. (ARENDT, 2015, p. 17, grifo da autora).

Portanto, a grande diferença entre as expressões, antiga e medieval, que conceituavam esses modos de vida, dava-se pela exclusão, por parte dos gregos, do trabalho e da obra.

A ação como *praxis*, nos antigos, era considerada um *bios* devido ao entendimento de que os homens que se dedicavam à vida na *pólis* eram homens verdadeiramente livres, pois não eram obrigados a fazê-lo. Na filosofia medieval, diferentemente, a *vita actuosa* abandona a ideia de ação como unicamente política, e passa a assumir todo envolvimento ativo e necessário dos homens na terra.

Nesse sentido, a ação como prática política perde seu caráter livre por compor o quadro de atividades necessárias a vida terrena. Isso se deu com as mudanças no cenário político: o desaparecimento da Cidade-Estado grega, a ascensão, e posteriormente queda de Roma, e o surgimento do cristianismo com seu poder político e religioso. Sendo assim o *bios theoretikos* ou *vita contemplativa* passa ser o único modo de vida verdadeiramente livre. Arendt discursa sobre:

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre. (ARENDT, 2015, p.17, grifos da autora).

Na era moderna não foi diferente. Para Arendt, Marx teve dificuldades ao pensar esses dois modos de vida. Segundo ela, não houve uma teorização, por parte do autor de *O capital*, com o objetivo de entender como estes influenciam na vida privada e pública. Houve somente uma inversão nos valores atribuídos pelos gregos a essas atividades. Marx, ao centralizar suas máximas na atividade do trabalho, glorificando-o e pondo de lado as outras atividades que constituem a *vita activa* e a *vita contemplativa*, possibilitou, novamente, a hierarquização, sem, contudo, pensar de forma crítica suas relações internas e externas.

Diante desse quadro, Hannah Arendt rompe com essa forma de pensamento tradicional. Para ela, a antiguidade, o medievo e a modernidade de Marx não se deram conta de que os homens são plurais, que as formas de vida devem, por essa razão, ser plurais também.

A hierarquização não ajuda a compreender as relações humanas e políticas, ao contrario impede que essas relações se concretizem de forma harmônica. Veremos, nos próximos parágrafos, que essa visão de mundo – quando um dia a *vita activa* foi pensada pela *vita contemplativa* de forma a perder suas articulações, noutro a *vita contemplativa* é rebaixada e esquecida – favorece o afastamento do homem de seu lugar por excelência – o âmbito público; favorece o direcionamento do

homem para o si mesmo; e, por fim, favorece o divórcio entre o conhecimento e pensamento, entre a filosofia e a ciência.

2. *A estranha preocupação exclusiva com o si-mesmo [self]*

Hannah Arendt nos chama a atenção para três grandes eventos que teriam dado início a era moderna, são eles: a descoberta da América através dos grandes navegadores; a Reforma de Martinho Lutero; e a invenção do telescópio por Galileu Galilei (ARENDT, 2015, p. 307). Destes três eventos, a invenção do telescópio foi a que menos chamou a atenção, porém a que mais influenciou no desenvolvimento do que seria o homem e o mundo moderno. Através da invenção do telescópio, a ciência começou a lançar passos largos e descobrir os segredos não apenas do mundo, como os do universo também.

O telescópio, como nos lembra Arendt, foi o “primeiro instrumento puramente científico já concebido” (ARENDT, 2015, p. 309). Com este novo instrumento o homem moderno dá início a uma nova era científica, proporcionando várias descobertas, tal como mostra a filósofa:

Na verdade, a descoberta do planeta, o mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares levaram muitos séculos e só agora estão chegando ao fim. Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e agrupou os horizontes infinitos, tentadora e proibitivamente abertos a todas as eras anteriores, em um globo cujos majestosos contornos e detalhada superfície ele conhece como as linhas na palma de sua mão. (ARENDT, 2015, p. 309).

Percebeu-se, então, que a Terra já não era considerada uma grande imensidão: o universo finalmente fora apresentado ao homem contemporâneo. É perceptível que não só as novas descobertas astrofísicas foram determinantes.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

Como aponta Arendt, as novas tecnologias das ferrovias; dos grandes navios; dos aviões; e pequenos recursos como cartas e mapas de navegação, influenciaram no “encolhimento” da Terra (ARENDT, 2015, p. 310). Para a filósofa, esses avanços em direção ao universo e os consecutivos avanços tecnológicos só foram possíveis através do afastamento do homem de seu ambiente habitual. Ela utiliza como exemplo a invenção do aeroplano: “o apequenamento decisivo da Terra foi consequência do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra.” (ARENDT, 2015, p. 311).

Outro evento significativo que auxiliou a exposição da alienação do homem em relação à Terra e a sua consecutiva preocupação com o *si-mesmo* foi o fenômeno de expropriação. O processo de expropriação de pessoas, muito provavelmente, teve início com a expropriação do campesinato – consequência da expropriação da propriedade da igreja, como afirmou Arendt (ARENDT, 2015, p. 311). Com esse fenômeno, surgiu uma massa de pessoas desprovidas de suas terras, dispostas, assim, para o mercado de trabalho. Consequentemente, ocorreu um grande aumento de produção e um rápido acúmulo de riquezas.

Para exemplificar esse fenômeno ocorrido em todo o mundo moderno, a autora nos apresenta o chamado “milagre econômico alemão” – o que na verdade não foi um milagre propriamente dito, mas um processo desenfreado de produção. Para entendermos melhor esse evento, a citação direta de Arendt faz-se pertinente:

O exemplo alemão demonstra muito claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riquezas ainda mais rápido e mais eficaz –

bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos do processo de produção. [...] O resultado foi quase o mesmo: um aumento súbito da prosperidade que, como ilustra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. (ARENDT, 2015, p. 313).

Logo, a alienação decorrente desses eventos permitiu que o homem se voltasse para dentro de si mesmo. O grande problema dessa atitude moderna, e consequentemente contemporânea, foi a perda da experiência – da relação do homem com o mundo, do homem com seus semelhantes. Arendt lembra que Max Weber foi um dos primeiros pensadores que colocou esta questão em pauta ao estudar as origens do capitalismo. Weber, como analisou nossa autora, demonstrou as implicações que essas expropriações, cuja origem foi provavelmente a Reforma e seus eventos subsequentes, provocaram: a perda de cuidados com mundo, por exemplo.

Junto com a economia capitalista, surgiu paralelamente uma massa de homens que necessitavam de trabalho – já que tiveram seu pedaço no mundo alienado. Essa classe trabalhadora, como lembra Arendt, vivia somente para manter o processo biológico do corpo humano. Foram alienados, portanto, não apenas de um espaço no mundo, como também de todas as outras atividades que constituem a condição humana. No que tange a economia capitalista, essa não cessou. No entanto, a classe trabalhadora não foi beneficiada com o acúmulo de riqueza, já que não houve redistribuição. Todo esse processo de maior produtividade, maior número de apropriações e acúmulo de riqueza, que se estendeu por toda a sociedade, pode ser entendido se levarmos em

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

conta a força de trabalho predominante na época, como explica a filósofa:

A liberação da força de trabalho como processo natural não se restringiu a certas classes da sociedade, e a apropriação não terminou por conta das necessidades e desejos; o acúmulo de capital, portanto, não levou à estagnação que conhecemos tão bem dos ricos impérios que precederam a era moderna, mas propagou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza. Mas, esse processo, que é realmente o “processo vital da sociedade”, como chamava Marx, e cuja capacidade de produzir riqueza só pode ser comparada à fertilidade dos processos naturais – nos quais a criação de um homem e de uma mulher seria suficiente para produzir, pela multiplicação, qualquer número de seres humanos –, permanece ligado ao princípio de alienação do mundo do qual resultou; [...] o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria humanidade do homem forem sacrificados. (ARENDT, 2015, p. 316).

Diante disso, Arendt afirma que o processo vital individual – prerrogativa da família, ou seja, do âmbito privado – foi suprimido para, então, ver a sociedade como protagonista deste processo vital. Vemos que a sociedade passou, portanto a substituir a família. Nesse cenário, verifica-se o surgimento do Estado-nação e, consequentemente, das classes sociais. No entanto, todos esses eventos não se dão de modo a preservar os domínios públicos e privados, mas, diferente disso, vemos seu declínio. O homem, desde então, é pertencente de um todo social, mas, apesar disso não possui

mais o gozo privado de uma parte do mundo. Foi alienado de seu lugar de direito.

3. O divórcio entre o conhecimento e o pensamento

Nesse tópico, pretendemos elucidar como e por qual motivo deu-se o divórcio entre conhecimento e o pensamento. Para isso, é importante entender como a ciência se desenvolveu durante a era moderna e como a filosofia passou a seguir essa ascensão⁵. Pretendemos, também, descrever as implicações decorrentes da inversão entre contemplação e ação, bem como a inversão hierárquica da *vita activa* e *vita contemplativa*.

No que diz respeito à ciência, a descoberta do ponto arquimediano, decorrente da fabricação do telescópio, também favoreceu a alienação do homem, a preocupação com *si-mesmo* e o desprezo para com o mundo, mas não apenas isso. Com o advento da nova ciência moderna, fazendo referência à separação entre ciência e filosofia, verifica-se um desprezo por tudo aquilo que não tem como meta resultados práticos ou matemáticos.

Antes da invenção do telescópio, do surgimento da ciência moderna, os homens se mantiveram presos a Terra, seus conhecimentos a respeito desta e do universo eram adquiridos através da contemplação. Com Galileu e seu instrumento científico, os segredos do universo puderam ser desvendados e proporcionados à cognição humana. Se, antes da idade moderna os conhecimentos acerca do universo eram incertos, com essa nova ciência os homens foram, então, capazes de adquirir certezas

⁵ Hannah Arendt discorre em suas análises que a natureza era pensada através da filosofia. Porém, na modernidade, a ciência mostra-se um campo próprio do saber e a filosofia, que antes ditava os caminhos a serem perseguidos, passa a seguir e refletir as novas formas de saberes, não mais sendo a precursora única das novas descobertas. O ponto chave desta questão, para a filósofa, é refletir se, mesmo com as grandes conquistas da filosofia na modernidade, não houve uma negligência ao separar ciência e filosofia.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

demonstráveis a respeito daquilo que era apenas especulação.

A Terra passou a ser pensada a partir de leis universais, assim como os homens que nela habitam passaram de seres terrestres a seres universais. O grande questionamento da filósofa sobre esse processo é como ele foi dado:

Esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna. Antes, foi a descoberta, devida ao novo instrumento, de que a imagem de Copérnico – do “homem viril que, posicionando-se no Sol (...), contempla os planetas” – era muito mais que uma imagem ou um gesto; era de fato, um indicio da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanece na Terra, e de talvez ainda mais assombrosa capacidade humana de empregar leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre. (ARENDT, 2015, p. 327).

Ou seja, Arendt questiona a relação entre essas novas descobertas que acontecem em âmbito universal e o homem, que tem suas condições humanas presas na Terra. Dessa forma, a ciência pretenderia aplicar leis universais como princípios da ação terrestre. A autora se questiona, também, sobre quais seriam as implicações e consequências dessa atitude.

Fica claro que essa nova ciência só foi possível graças ao impetuoso avanço matemático. A matemática se libertou, como insinua Arendt, dos grilhões da geometria, ou seja, não era mais necessário ficar no campo das medições terrestres. Como mostra a filósofa:

No experimento, o homem efetivou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob condições atingidas de um ponto de vista universal e astrofísico, uma perspectiva

cósmica localizada fora da própria natureza. (ARENDT, 2015, p. 329).

Podemos adiantar aqui que a contemplação não se fazia mais pertinente. A *vita contemplativa* parece ter perdido sua significância, visto que a partir de agora era necessário ação, o fazer acontecer. A atividade de fabricação, por exemplo, foi bastante utilizada na era da ciência. Através dela os homens conseguiam instrumentos que auxiliavam em novas descobertas. A *vita activa* passou a fazer mais sentido para esse homem moderno.

Aqui está contida a grande problemática que permeia o mundo moderno, e, conseqüentemente, o mundo contemporâneo: por mais que o homem possa agir de um ponto de vista universal e absoluto, ele não é capaz de pensar em termos universais e absolutos. Há, então, o divórcio entre o pensamento e o conhecimento.

A dúvida cartesiana é a reação direta a essa nova ciência e realidade de mundo. Com Descartes, vimos surgir uma filosofia moderna pensada de forma negativa. Pois, o objetivo da filosofia é alcançar a verdade, porém, com a filosofia cartesiana, a certeza de que se possa alcançá-la é posta em dúvida. Na Idade Moderna, percebemos a separação não apenas do pensamento e do conhecimento, mas também da ciência com a filosofia.

Arendt percebe que essa separação trouxe grandes consequências ao homem como ser pensante. Uma delas foi a análise de que as grandes mudanças ocorridas no mundo com o advento da nova ciência moderna deram-se como consequência da fabricação, e não da razão. Ou seja, o pensamento crítico acerca do mundo e do universo não foi o meio para chegar a essas verdades absolutas e universais. A realidade, ou a verdade, não foi revelada através da contemplação, como se supunha antes do advento da ciência moderna. Não foi através da união entre sentidos e razão. O que

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

alterou a concepção de mundo foi a fabricação de um instrumento científico: o telescópio.

A realidade, ou a verdade, só passam a ser conhecidas através das interferências na aparência, pois estas não se apresentam aos sentidos e a razão tal como são. Se, portanto, os sentidos não são capazes de conhecer a realidade tal como ela nos é mostrada, então não mais se pode confiar neles. Está formada a filosofia cartesiana: tudo que for entregue pelos sentidos deve ser posto em dúvida. A certeza antiga e tradicional de que se podia encontrar a verdade se perdeu. O homem, a partir de agora, só é capaz de conhecer aquilo que ele mesmo produziu. Arendt prevê as consequências:

Aqui a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É essa substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua “tarefa de *produzir*” [*producing*/*produzieren*] os fenômenos e objetos que deseja observar. E o pressuposto é que nem um Deus nem um espírito mau podem alterar o fato de que dois mais dois são quatro. (ARENDR, 2015, p. 353).

Com tudo que foi exposto até agora, podemos constatar dois processos desenvolvidos na modernidade: o homem que se desprende da Terra para o universo com o advento da ciência de Galileu; e o homem que se afasta do mundo para dentro de si mesmo com a filosofia de Descartes.

A consequência, como dito anteriormente, foi a inversão entre contemplação e ação, a inevitável inversão hierárquica entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*. Para a autora, ao se depositar confiança apenas naquilo que se faz, essa inversão é inevitável. A observação não mais é passível de confiança. O

conhecimento não mais é atingido pela contemplação, mas pela ação. O modo contemplativo de vida, portanto, torna-se inútil e sem sentido.

Fica claro que o importante para o progresso da Idade Moderna foi apenas conceber a verdade científica, ou seja, a preocupação com as hipóteses, com os resultados, e não com a compreensão. Temos, portanto, o *homo faber* no topo das considerações humanas, pois é ele quem prima por maior produtividade, necessária para a obtenção de conhecimento técnico.

No entanto, o próprio conceito de *homo faber* perde um pouco de sua natureza primordial. Com o advento da ciência, percebe-se que não mais a obra final é fundamental, e sim seu processo técnico de construção, a experiência. Como mostra Arendt:

A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história - a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. [...] A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e reproduzir no experimento, tornou-se processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo. (ARENDR, 2015, p. 368).

Ou seja, com a aniquilação da *vita contemplativa* do campo das atividades humanas, o *homo faber* viu ruir os principais elementos que faziam da fabricação uma das atividades constituintes da condição humana. Além disso, a própria alienação do mundo e a guinada introspectiva para dentro de si mesmo são prerrogativas que

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

não beneficiam a fabricação, já que ela é voltada para a construção de coisas mundanas.

Hannah Arendt também observa que o próprio princípio de utilidade, inerente ao conceito de obra, ou de *homo faber*, foi substituído pelo princípio de maior felicidade. Pois, a utilidade em si mesma foi substituída pelo processo de produção, já que o importante não é o produto final, que possui fins utilitários, mas a exaustiva produção de ferramentas para fazer novas ferramentas, que só incidentalmente produz coisas úteis. O princípio de mais felicidade só é possível através da produção de ferramentas que facilitem o processo de produção em si, que aliviem o esforço e dor nele contida. Pois, se trata da “quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (ARENDT, 2015, p. 283).

A própria noção de alienação do mundo foi, nas palavras de Arendt, “inspirada por uma profunda desconfiança do mundo e mobilizada por um veemente impulso para retirar-se do envolvimento mundano, do infortúnio e da dor infligidos por ele”. Arendt, ao analisar que o desejo de sanar as dores não objetivava a felicidade, mas sim a sobrevivência, percebe que é o princípio de vida o maior bem supremo da humanidade. Ou seja, todas as outras atividades giram em torno de preservar a vida e a espécie, e não o mundo ou as relações mundanas. É nesse sentido que a filósofa atribui à vitória o *animal laborans*.

A inversão entre o agir e o contemplar, como afirmou Arendt, proporcionou todo o desenvolvimento da ciência e da filosofia moderna. Sem essa inversão, a *vita activa* jamais poderia ter ascendido como modo de vida digno, com fim em si mesmo, independente da contemplação.

A grande problemática que a filósofa nos mostra ao final de sua obra, *A condição humana*, é: mais uma vez se tem a hierarquização dos dois modos de vida. Neste caso ainda pior: a contemplação foi completamente abolida das atividades humanas essenciais. A atividade que um dia foi a mais mal vista, o trabalho do corpo, passou a ser a única fundamental para os homens.

A implicação da ascensão do trabalho foi a falta de interesse em outros aspectos que compõem a própria condição humana. O único objetivo passa a ser o trabalhar para garantir a vida individual e a vida da família. O que não se encaixa nesse regime é fútil e obsoleto. Nesse sentido, temos no mundo uma vida meramente técnica em um círculo vicioso de trabalho. Os homens são incapazes de analisar de forma crítica os processos de sua vida individual. Perde-se a capacidade, também, de empatia pelo próximo. O mundo passa ser técnico e padronizado, e todas as relações internas entre o indivíduo e o mundo em comum são perdidas.

4. Considerações finais

Em consonância com o que foi exposto, podemos perceber que a vitória do *animal laborans* foi decorrente de vários fatores que culminaram na Idade Moderna: a introspecção; a preocupação exclusiva com o eu; o obscurecimento do âmbito público; e, principalmente, o divórcio entre pensamento e conhecimento.

Com todos esses movimentos que a filósofa faz no decorrer de *A Condição humana*, e tendo em vista o “divórcio do conhecimento com pensamento”, o trecho a seguir, da obra *Homens em tempos sombrios*, na qual Arendt, no primeiro capítulo da obra, reflete e discursa sobre Lessing, faz-se significativo:

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

Para Lessing, o pensamento não brota do indivíduo e não é a manifestação de um eu. Antes, o indivíduo – que Lessing diria criado para ação, não para o raciocínio – escolhe tal pensamento porque descobre no pensar, um outro modo de se mover em liberdade no mundo. (ARENDT, 2008, p. 16).

Arendt afirma que a “liberdade é condição indispensável para a ação e é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade de mundo” (ARENDT, 2008, p. 16). Quando, de alguma forma, essa relação é quebrada – como no caso do divórcio entre o conhecimento e o pensamento – adentramos nos “tempos sombrios”. Este termo remete ao poema de Brecht, *À posteridade*, que Arendt toma emprestado. Em sua filosofia, a expressão “tempos sombrios” faz alusão ao obscurecimento do âmbito público.

Na obra *Homens em tempos sombrios*, no capítulo sobre Lessing, percebemos que as colocações e críticas da filósofa são voltadas, não ao movimento nazista, ou ao surgimento de grupos totalitários; antes disso, sua real indignação e espanto é que nesses tempos sombrios os homens esqueceram o fato de serem humanos, e de que isso bastaria para os tornarem iguais, embora únicos.

Para Arendt, houve uma perda dessa consciência, por parte dos grupos, principalmente dos judeus e dos nazistas, de que antes de fazerem parte de qualquer grupo que seja, eles eram humanos. A esse ato de isolamento e talvez de perda de consciência, Arendt dá o nome de “emigração interna”, e caracteriza sua forma como ambígua:

Foi um fenômeno curiosamente ambíguo. De um lado, significava que havia pessoas dentro da Alemanha que se comportavam como se não mais pertencessem ao país, que se sentiam como emigrantes; por outro lado, indicava que não haviam realmente emigrado, mas se retirado para um âmbito

interior, na invisibilidade do pensar e do sentir. (ARENDT, 2008, p. 27).

A “emigração interna” não só fizera com que os homens se firmassem como parte de um grupo, como desviara o homem do mundo e do espaço público (ARENDT, 2008, p. 27). A fuga para o interior, por mais que justificada, como afirmou Arendt, deve ser evitada. Não se pode abdicar de sua própria humanidade, ou se desvincular do mundo. E a “emigração interna”, por mais justificada que seja, contribui para a perda do humano.

Arendt afirma que a questão do “quem sou?” em tempos sombrios é muito mais complexa e de difícil compreensão do que se parece. É não abdicar de sua humanidade, mas também não fechar os olhos para o passado ou ignorar as situação complexas e ambíguas como fora nos tempos sombrios, por mais tentador que seja (ARENDT, 2008, p. 32). Aqui, merece destaque a atenção especial que a filósofa tem pelo conceito de amizade, dos antigos. Arendt revela que para os gregos a amizade está intimamente relacionada com o discurso, pois era apenas o ato de comunicar-se que unia os homens na *polis*. O tema da amizade é bastante pertinente para o entendimento da filosofia de Arendt a partir do momento que a autora afirma, em *A Condição humana* e também em *Homens em tempos sombrios*, que o mundo no qual os homens vivem só faz sentido quando dele podemos discursar (ARENDT, 2008, p. 33).

Com as leituras de alguns dos principais textos da filósofa, podemos perceber que o discurso é, de alguma forma, uma condição para ação. Esta, por sua vez, é condição primeira para toda a vida política. O discurso, como elo que une os homens, é, dessa forma, indispensável para a harmonia da vida em sociedade. Por intermédio das análises de Arendt, podemos averiguar que a negligência para com o

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:

Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

discurso, com o pensamento crítico e, não menos importante, com a imigração interna e a preocupação exclusiva com o eu podem ser motivações para o surgimento do que Arendt caracteriza como banalidade do mal.

No final da obra *Origens do totalitarismo*, Arendt utiliza a expressão “mal radical”, oriunda da filosofia de Kant, para elucidar o homem supérfluo dos campos de extermínio. (ARENDT, 1989, p. 510). Já em *Eichmann em Jerusalém: um relato da banalidade do mal*, Arendt emprega o termo banalidade do mal para caracterizar o homem como ser banal, desprovido de pensamento crítico, ou melhor, desprovido do próprio ato de pensar.

Para tanto, Arendt percorre questões morais da filosofia política e reflete sobre a pessoa que era Eichmann. Não estava sob análise o Eichmann nazista. Nos parece que, primeiramente, a filósofa pensa Eichmann como ser humano: “O que o levou a fazer parte do movimento?”, “era uma pessoa má por excelência ou apenas uma pessoa comum?”, “Ele pensou no que estava fazendo?”.

O que ela pôde perceber nesse primeiro momento foi que o nazista que estava sendo julgado não era um monstro ou coisa semelhante, era apenas um homem comum que entrou no primeiro grupo que lhe aceitou. Arendt narra a entrada de Eichmann para o partido:

De toda forma, não entrou para o Partido por convicção nem jamais se deixou convencer por ele – sempre que lhe pediam para dar suas razões, repetia os mesmos clichês envergonhados sobre o Tratado de Versalhes e o desemprego; antes conforme declarou no tribunal, “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente”. Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa

do Partido, nunca leu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia a SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu e isso parecia tudo. (ARENDT, 1999, p. 44).

A falta de reflexão do nazista é assustadora – embora não para ele. Não apenas pelos atos que cometera contra o povo judeu, mas pelo fato de que o pensamento não mais se faz presente nas relações humanas. Muitos daqueles que se filiaram a SS não o fizeram por convicção, como afirmou Arendt, mas pelo simples fato de pertencer a um grupo, ser aceito, ou na pior das hipóteses, trabalhar em função de alguém ou de alguma coisa, sem perguntar o porquê, sem refletir e discursar sobre isso ou aquilo. Ser meras máquinas ou escravos do próprio eu, da técnica, do servir.

A ação é condição humana quando é pensada, carregada de discurso. O mero agir não constitui condição de nada, a não ser do conhecimento técnico de fazer algo. Arendt caracterizou Eichmann como um burocrata, um reprodutor de frases feitas, uma mera peça do sistema, fruto de uma sociedade de massas que negligenciou o pensamento crítico, o discurso e a amizade entre os homens. No máximo, um *animal laborans* – aquele que não pensa, apenas trabalha e consome.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 12ª edição 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária, 2015.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17ª reimpressão, São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

O DIVÓRCIO ENTRE CONHECIMENTO E PENSAMENTO:
Uma abordagem preliminar dos estudos de Hannah Arendt

. *Origens do totalitarismo*.
3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das
letras, 1989.

. *Trabalho, obra, ação*.
Trad. Adriano Correia. São Paulo: Cadernos
de ética e Filosofia Política da USP, 2006.

RANCIÈRE E O DANO NA POLÍTICA –

a reconfiguração do espaço do povo e a igualdade para os sem-voz

Michelly Alves Teixeira

Graduanda em Filosofia - UnB

Resumo: Este trabalho é parte de uma pesquisa iniciada pelo PIBIC, na área de Filosofia Política, uma pesquisa que tem como objeto algumas teses do autor francês contemporâneo Jacques Rancière. Do autor tomamos sua tese de que, na posição de espectador, agimos sobretudo como espectadores do mundo. Essa primeira parte trata da formação da comunidade no período antigo formulada na obra *O desentendimento*, e veremos como em seu percurso o povo [*demos*] recupera o reconhecimento de seu papel dentro da comunidade. Na segunda parte, retomamos o papel da democracia e o conceito de comunidade política como um grupo de indivíduos governados por um poder, uma minoria de oligarcas e algumas implicações da democracia representativa no âmbito social contemporâneo. Na terceira, valendo-nos do texto *O ódio à democracia*, acompanharemos como a comunidade política passa por oscilações, tendo-se a passagem para a democracia como representação por fio condutor.

Palavras-chave: Rancière; democracia; comunidade política; dano; conflito

Résumé: Ce travail fait partie d'une recherche initiée par PIBIC dans le domaine de la philosophie politique, une recherche qui a comme objet certaines revendications de l'auteur français contemporain Jacques Rancière. De l'auteur nous prenons sa thèse dans le quel, chez une position de l'observateur, nous agissons surtout comme les téléspectateurs du monde. Cette première partie traite de la formation de la communauté dans la période antique formulées dans le travail "*La mésestente*", et de voir comment dans son voyage le peuple [*demos*] récupère la reconnaissance de leur rôle au sein de la communauté. Dans la deuxième partie, nous revenons au rôle de la démocratie et le concept de communauté politique en tant que groupe d'individus régis par un pouvoir;

une minorité d'oligarques, et des implications de la démocratie représentative dans le contexte social contemporain. Dans le troisième, en se fondant sur le texte "La haine de la démocratie", nous allons suivre que la communauté politique subit des fluctuations, et la transition vers la démocratie comme une représentation par clé de lecture.

Mots-clés: Rancière; la démocratie; communauté politique; dommages; conflit

I

Nessa primeira parte veremos como a *pólis* instaura os sem-parcela, a partir do percurso do povo ao retomar a comunidade em nome de um litígio, às voltas com o dano responsável pela fundamentação da política, um litígio em que o povo busca reconhecimento de seu papel dentro da comunidade, e o dano é a recusa desse reconhecimento. O povo só volta a fazer parte da comunidade (fazer parte, diga-se, ser ativo nas decisões políticas) em nome de um litígio ou dano.

Jacques Rancière, ao trazer a estrutura de sua argumentação na obra *O desentendimento*, nos deixa uma curta conclusão que resume a proposta de nosso artigo: os clássicos nos ensinam que a política não se ocupa dos vínculos entre os indivíduos, nem das relações entre os indivíduos e a comunidade, ela seria da alçada de uma contagem das "partes" da comunidade, contagem que é sempre uma falsa contagem, uma dupla contagem ou um erro na contagem (cf. RANCIÈRE, 1996, p. 21).

A partir desse erro na contagem das "partes" da comunidade, o autor nos leva à definição da política como a atividade que tem por princípio a igualdade, e esse princípio transforma-se em repartição das parcelas¹, ou seja, a política começaria onde se pararia de equilibrar lucros e perdas, onde se tentaria repartir as parcelas do *comum* e os títulos para se obter essas parcelas.

¹ *Parcela*. No original, *part* (o termo francês *partie* foi traduzido como parte). Designa a parte que cabe a alguém numa divisão ou distribuição, o quinhão que é dado a uma pessoa ou que legitimamente deveria ser seu. Jogam com essa palavra, igualmente, *partido* (francês *partie*), *parceiro* (francês *partenaire*), divisão (francês *partage*) – nota do revisor técnico.

Para uma boa explicação do que seja essa repartição das parcelas e os títulos para obtê-las, o autor nos remete a Aristóteles quando define o homem dotado de palavra (*logos*), capaz de dispor dos sentimentos de bem e mal, justo e injusto e apto a constituir uma politicidade que se perfaz na família e na *pólis*. Aristóteles separa essa parcela em títulos (*axiai*) e define três que dão direito à comunidade: a riqueza dos poucos (*oligoí*), a virtude ou a excelência (*areté*), que dá seu nome aos melhores (*aristói*), e a liberdade que pertence ao povo (*demos*). Mesmo havendo um desequilíbrio nessa construção da oligarquia dos ricos, a aristocracia das pessoas de bem ou a democracia do povo, essa combinação proporciona o bem comum, traz um valor para a comunidade e esse valor lhe dá o direito de deter uma parte do poder comum.

Para expor o problema fundamental na contagem das partes, o autor faz a seguinte indagação: “O que é, em contrapartida, a liberdade trazida pelas pessoas do povo à comunidade? E em que lhes é própria?” (RANCIÈRE, 1996, p. 22), essa liberdade do *demos* não determinável, mas facticidade. Mesmo após a abolição da escravidão, a impossibilidade dos *oligoí* de reduzir seus devedores a escravos tornou a liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade, apenas mera aparência. Isso já pressupõe uma determinada ideia de política que carrega em seu cerne a relação de duas palavras-chave, igualdade e a liberdade. Para melhor exemplificar, e para responder à segunda indagação do autor, a sabedoria “liberal” já descreve os efeitos de uma igualdade artificial, e os seus clássicos, nas origens da política moderna, já encontram uma liberdade vazia

que coloca limites à igualdade. Portanto, essa liberdade até impede a oligarquia de governar pelo jogo dos lucros e das dívidas, mas prova que oligarquia e riqueza são sinônimos de dominação.

A liberdade, também vista como virtude comum, torna-se qualidade daqueles que, sem méritos, nem riqueza, identificam-se por homonímia com o todo da comunidade. E ao identificar-se como o todo da comunidade, o povo, mesmo sendo uma massa indiferenciada, sem nenhum título e sem virtudes, vê-se pertencente da mesma liberdade que aqueles que possuem títulos.

Ao se apropriar dessa qualidade comum, prossegue o autor, o povo traz a comunidade, o litígio. Assim, essa massa de homens sem propriedades se identifica na comunidade em nome de um dano² e é em nome desse dano que lhe é causado pelas outras partes, pelos outros títulos que o povo se identifica com o todo da comunidade. Afinal, conclui o autor, quem não tem parcela – os pobres da Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode ter outra parcela a não ser nada ou tudo.

É mediante a existência dessa parcela dos sem parcela e desse litígio que afeta a contagem das partes que a comunidade existe enquanto comunidade política. O povo é a classe do dano que causa dano à comunidade, e para grande escândalo dos demais, o *demos*, esse amontoado de pessoas de nada, torna-se a comunidade que fala e decide na Assembleia.

² *Dano*. No original, *tort*. Indica o dano causado a alguém, com sentido não apenas físico, mas, sobretudo, jurídico. *Avoir tort* é estar errado, não ter razão; *faire tort* a alguém é fazer-lhe mal.

II

O cenário explicitado por Rancière com o princípio da voz e representatividade popular nos remete, em novo percurso, à ideia de representatividade parlamentar e ao problema da adequação do exercício político, das forças presentes nesse âmbito e ao paradoxo em torno de instituições representativas.

De saída, apresenta Rancière, mesmo Platão, sendo antidemocrata, enxerga de modo justo os fundamentos da política e da democracia: para ele o erro de cálculo presente na democracia é em si o erro de cálculo fundador da política. Mesmo que exista um *demos* que fala e decide na Assembleia, em sua composição predomina uma desigualdade e essa igualdade impossível arruina toda a dedução das partes e títulos que constituem a *pólis*. Aristóteles, ao partir para a mesma crítica, definiria, no livro IV da *Constituição de Atenas*, que a *pólis* tem apenas duas partes: os ricos e os pobres (Aristóteles, *Política*, IV, 1294 a 17-19, *apud* RANCIÈRE, 1996, p. 26).

Ao enfatizar-nos o tema da desigualdade, o autor propõe reconhecer que foram os antigos, muito mais que os modernos, que identificaram no princípio da política a luta dos pobres e dos ricos. Essa luta teria sido reconhecida, pensa Rancière, tendo-se por base a interrupção da ordem natural da dominação pela instituição dessa parcela dos sem parcela. Fora dessa instituição não haveria política, conclui, existiria apenas a ordem da dominação ou a desordem da revolta.

Por ser o todo da política que define o comum da comunidade, a instituição da parcela dos sem parcela é baseado num dano. Tendo por princípio a desigualdade e a luta entre ricos e pobres, conclui-se que o povo que constitui essa democracia não é realmente o povo, mas

sim os pobres, que sendo parte do reino da ausência de qualidade, são o litígio e o dano.

Portanto, o partido dos pobres representa a própria política como instituição da parcela dos sem parcela, enquanto o partido dos ricos, da Atenas do século V até os governos de hoje, terá dito apenas uma única coisa, que define exatamente a negação da política: “*não há parcela dos sem parcela*” (RANCIÈRE, 1996, p. 29, grifo do autor). Desde os liberais do século XIX, ela é vista apenas como chefes e subordinados, pessoas de bem e pessoas de nada, elites e multidões. Na contemporaneidade esse quadro de oposições se reporia como majorias e minorias sociais, grupos de interesses e partes das quais devemos fazer parceiros. Pode-se inferir, portanto, que a proposta segue a mesma: não há parcela dos sem parcela, somente parcela das partes.

Com esse recorte, fica claro que a guerra entre pobres e ricos é a guerra sobre a existência da política. O litígio da contagem dos pobres como povo, e do povo como comunidade é o litígio devido ao qual há política. Por meio desse litígio é que surge a política, quando a ordem natural dos reis, pastores, senhores de guerra é interrompida por uma liberdade que atualizaria a igualdade última na qual se assentaria toda a ordem social. Na medida em que a ordem na sociedade surge porque uns mandam e outros obedecem, para obedecer é necessário a compreensão dessa ordem e para compreender é preciso obedecer. Portanto, existe política porque há o *logos* que ordena e confere o direito e o ordenar.

O autor afirma que essa igualdade acabaria por corroer toda a ordem natural. Porém os inferiores obedecem na quase

totalidade dos casos e a ordem social é remetida a sua contingência última, raciocínio que culmina com a sentença: “a desigualdade só é possível pela igualdade” (RANCIÈRE, 1996, p. 31). A política, sob esse figurino, passa a existir quando a lógica da dominação enquanto uma lógica natural do poder se impõe, a macular o efeito da igualdade. Por isso mesmo se pode dizer, conclui Rancière, que, nesse processo, não existe política, já que sua ação depende da dominação que macula a igualdade. Se não está fundada na igualdade, o processo de dominação mostra-se atrelado a outras maquinarias do poder, que provém do exercício da majestade, da divindade, do comando dos exércitos ou da gestão de interesses.

Nos termos dessa leitura, a política que acaba entrando em cena é a movida pelo que lhe é estranho e que ocasiona, tudo somado, a suspensão da condição de possibilidade da política mesma: a pressuposição da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa, ou seja, a paradoxal efetividade da pura contingência de toda ordem.

Os clássicos buscariam determinar essa igualdade à custa de se esquivar de seu enunciado, mediante o recurso à enunciação da liberdade deles com base em um contrário que seria a escravidão: o escravo teria a capacidade de compreender o *logos* sem ter a capacidade exercê-lo, o *logos*. Tratar-se-ia de uma igualdade que pode ser colocada sem que afete a política: a naturalidade contingente da liberdade do homem do povo e a naturalidade da escravidão podem se dividir, sem se remeter à contingência final da própria igualdade. Um exemplo seria, lembra Rancière, quando Platão faz com que o escravo de Menon descubra a regra da duplicação do quadrado e o fato dele chegar tão bem quanto Sócrates nessa operação

e isso faria com que ele participe da mesma inteligência, mas Platão não extraiu disso a possibilidade de se estabelecer qualquer forma de inclusão comunitária.

A política, defende o autor francês, toma seu papel quando a contingência igualitária interrompe, como “liberdade” do povo, a ordem natural das dominações, quando essa interrupção produz uma divisão da sociedade em partes que não são “verdadeiras”, quando, a partir de uma instituição, o todo se iguala, seja em nome de uma “propriedade” que não lhe é própria, seja de um “comum” que é a comunidade do litígio. Desenha-se assim o figurino, prossegue o autor, do *dano* que define a instituição da política e a instituição da luta de classes.

Nos termos desse percurso, a luta de classes é a própria política e não o seu motor secreto ou a verdade escondida por trás de suas aparências. Ela é a política tal como a encontram os que querem fundar a comunidade com base em sua *arkhé*. A política existe porque institui as classes como diferentes de si mesmas e institui o litígio entre elas. O proletariado moderno, bem como o demos ateniense, une-se em nome do título da igualdade, através do qual todas as classes se dividem e a política existe. A introdução desse incomensurável no seio das distribuições dos corpos falantes não rompe somente a igualdade dos lucros e das perdas, mas arruina o projeto da *pólis* baseada em sua *arkhé* da comunidade.

III

Passemos à parte final da leitura aqui proposta, e volte-se o olhar à democracia, resumida em três aspectos. Primeiro, a democracia é o tipo de comunidade definida

pela existência de uma esfera de aparência específica do povo (RANCIÈRE, 2014, p.102), aparência aqui com o sentido de introdução, no campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível.

Segundo, os ocupantes dessa esfera de aparência possuem um particular, um povo que não consiste em nenhum grupo social, mas “sobre-impõe” à dedução das parcelas da sociedade a efetividade de uma parcela dos sem-parcela. Aqui o povo tem um duplo corpo e essa dualidade é a do corpo social e de um corpo que vem remover toda identificação social (RANCIÈRE, 2014, p.103).

Terceiro aspecto da democracia, esse lugar de aparência predominante no povo é o lugar de condução do conflito/litígio. O litígio político diferencia-se de conflitos de interesses entre partes constituídas da população, já que é um conflito sobre a contagem das partes.

A democracia o autor toma como ponto de partida é a que nasce em Atenas. Lá, a participação dos cidadãos na política, mediante distribuição de cargos por meio do sorteio aleatório, é *um governo de qualquer um*. A vinculação do *demos* – o poder ou o governo do *demos* – desenvolve um sintoma negativo em torno da *pólis*. O resultado desse desagrado gira em torno de uma minoria oligárquica e o essencial é fundamentar essa separação entre democracia direta e representativa e a sua implicância no social.

Temos uma primeira manifestação de ódio ao conceito de democracia lá na Antiguidade, graças aos que viam a ruína de toda ordem legítima no inominável governo da multidão. Continuou sendo razão de ódio para os que acreditavam que o poder pertencia somente aos que já eram beneficiados por ele desde o nascimento ou eleito por competências. Assim

como é odiada pelos que fazem da lei divina a única forma de poder e legitimidade fundante de comunidades.

Sendo assim, afirma Rancière, a palavra democracia não designa formas de sociedade de governo. A “sociedade democrática” é apenas uma fantasia com a função de sustentar um princípio do bom governo. Não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria para a maioria. O “poder do povo” será necessariamente o que separa o exercício do governo da representação da sociedade.

Dito isso, a representação política aparece, de pleno direito, como forma oligárquica de poder, já que é representação pelas “minorias com título” para se ocupar dos negócios comuns. É a partir do percurso que leva do governo da maioria ao da minoria que se exige uma separação importante entre questões postas sob democracia direta e sob democracia representativa, a última tida como a marca registrada na sociedade moderna.

A evidência que assimila a democracia à forma do governo representativo resultante de eleição é recente na história, mas esse modo representativo é o exato oposto da democracia lá entre os gregos. O autor declara que, mesmo onde é reconhecida a igualdade dos “homens” e dos “cidadãos”, tal igualdade é reconhecida na relação destes com a esfera jurídico-política constituída e, mesmo onde a soberania é popular, só o é na ação de seus governantes e representantes. Tal igualdade faz distinção entre o público, que pertence a todos, e o privado, em que reina a liberdade de cada um, o que levaria à dominação pelos que detêm poderes na sociedade.

Nesse compasso, a democracia caminha para além do âmbito dos indivíduos empenhados em

sua felicidade privada. Ela é o processo de luta contra a privatização e é o processo de ampliação dessa esfera. Ampliar a esfera pública não significa exigir a intervenção do Estado na sociedade, e sim lutar contra a divisão entre o público e o privado.

O processo democrático, conclui o autor, implica: a ação de sujeitos que reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular. Esse processo deve trazer de volta o significado da palavra democracia, a rejeição da pretensão dos governos de tornar/encarnar um princípio uno da vida pública, circunscrevendo a compreensão e extensão dessa vida pública. Se existe uma limitação para a democracia, ela reside no movimento que desloca os limites do público e do privado, do político e do social.

Referências bibliográficas

RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

FOUCAULT E A BIOPOLÍTICA

A emergência do *homo oeconomicus* no anarcoliberalismo¹

Túlio Pascal

Graduando em Filosofia - UFG

Resumo: Pretende-se nesse artigo partir do conceito de biopolítica, de suas ambiguidades e ressignificações, para mostrar sua relação com o neoliberalismo americano. Procuraremos mostrar o funcionamento da biopolítica nesse neoliberalismo através da figura do *homo oeconomicus*. Nesse sentido buscaremos identificá-lo como um emblema do sujeito governável e que é, por razões históricas, fabricado no interior dessa prática econômica e política.

Palavras-chave: Biopolítica; neoliberalismo; *homo oeconomicus*, Foucault, governo da vida

Abstract: This article is intended to use the concept of biopolitic, it's ambiguities and resignifications in order to show it's relation to the American neoliberalism. We'll try to show how biopolitics works on this neoliberalism as the *homo oeconomicus*. Therefore we'll try to indentify him as a symbol of the governable subject that is manufactured within this economic and political practice.

Key-words: Biopolitics ; neoliberalism ; *homo economicus* , Foucault , life government

Biopolítica: do governo da vida ao governo sob a vida

Na literatura foucaultiana o conceito de biopolítica é talvez o mais elástico. Ele coloca os estudiosos de sua obra numa séria complicação: afinal, biopolítica significa o governo sobre a vida, ou o governo da vida? Cada dimensão dessa pergunta traça percursos distintos e toca em pontos diferentes da obra de Foucault. Se biopolítica se configura como o governo sobre a vida então estaremos lidando com uma tecnologia de poder que tem por maior pretensão estimular a vida e administrá-la. Estaremos assim assistindo um poder soberano que *faz viver e deixa morrer*. Por outro lado, se biopolítica for entendida como o poder da vida então estaremos trilhando outro caminho. Estaremos lidando com uma resistência ao poder que busca através de uma biopolítica de si, isto é, uma manifestação da vitalidade do sujeito, um sentido “positivo” que tem por pretensão retirar a vida de um lugar de subserviência aos excessos poder político e dos disparates da economia. É possível notar numa obra específica que a vida, apesar da determinação histórica – bio-história, e da dominação política, sempre escapa e não se deixa prender. Para Foucault na obra *História da sexualidade I – A vontade de saber* a vida, que é objeto da política moderna, se voltou contra o sistema que tentava controlá-la, criando portanto, a partir daí, uma nova concepção de resistência².

Na última seção de *A vontade de saber* poderemos ver o conceito de biopolítica formulado explicitamente e junto com ele essa oscilação conceitual. Recorremos a uma passagem para explicitar melhor esse dilema. Foucault diz que “teria que falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz entrar a vida e em seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do saber-poder um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2014, p. 188). Ocorre que essa mesma vida, onde se concentra as injunções do poder político, é, ao mesmo tempo, o campo de resistência. Ora, a vida não foi “exaustivamente

integrada às técnicas que a dominam e administram; *ela escapa sem cessar*” (FOUCAULT, 2014, p.188 – grifo meu). É nesse ponto, onde a vida é alvo do poder político e lugar de resistência é que repousa a pergunta que já levantamos: biopolítica seria o governo sob a vida ou o governo da vida?³

Essa problemática releva o quanto o conceito de biopolítica flutua entre dois polos; ele estará cercado por uma série de erros linguísticos e equívocos conceituais. Cabe dizer que Foucault não será o responsável por essa proliferação de erros, pois nas últimas décadas o conceito tem passado por uma banalização e tem sido aplicado nos mais diversos campos de saberes, sempre com sentidos diversos, recebendo, portanto, ressignificações de acordo com o campo semântico de tais saberes.

“Como que para complicar ainda mais as coisas, a ‘biopolítica’ tornou-se uma palavra da moda, muito frequentemente de significado vago ou, mesmo, praticamente sem significado algum em si mesma. Nesses casos, ela funciona apenas como moeda (tida como) forte em jogos de retórica que mais valem como combustível para uma performatividade oca, sem a menor preocupação com a semântica, mas com a máxima preocupação com a pragmática” (VEIGA-NETO, 2014, p.34-35). Nos anos 90’ o conceito de biopolítica passa a ser marcado por confusões semânticas diversas, figurando assim, massivamente, em discursos carentes de significação. Após o início das publicações dos *Ditos e escritos*, edições que reúne conferências, entrevistas, aulas, mesas redondas, o leitor pôde acessar uma produção intelectual de Foucault até então não vista. Antes da publicação desse material o conceito de biopolítica figurou apenas três vezes em seus livros, e logo após os *Ditos e escritos* houve um salto enorme, chegando a aparecer ao menos 56 vezes. Quem quantifica é o estudioso Edgardo Castro no artigo *O*

governo da vida. Antes das publicações dos *Ditos e escritos* o conceito não possuía um valor tão significativo, aponta o estudioso.

Foucault não foi exatamente o criador desse neologismo. A palavra aparece primeiramente na obra do cientista político Rudolf Kyellen. Para esse autor a biopolítica trata de lutas sociais, do enfrentamento e da cooperação que define o dinamismo da vida social⁴. Foucault não cita Kyellen, e não passaria de especulação investigar se o nosso autor conhecia sua obra ou não. O que nos importa é a forma que Foucault confere a esse conceito. Antes de prosseguirmos convém sintetizar, correndo inúmeros riscos, junto com o estudioso de Foucault, o professor Veiga-Neto, a conceituação foucaultiana.

Foucault refere-se à biopolítica como a política que trata da vida das populações, ou seja, a política que tem como interesse e preocupação principais a própria vida das populações, em termos de governá-las em função do binômio saúde-morbidade, bem como no que concerne à sua higiene, alimentação, natalidade, mortalidade, sexualidade, longevidade, fecundidade, casamentos etc. Em íntima articulação com o surgimento dos Estados modernos, dos saberes estatísticos e com a ideia de população como um organismo vivo, a biopolítica toma a vida humana como o próprio objeto da política; ela promove a distribuição das ações de governo dos (e sobre os) indivíduos que compõem uma população, no âmbito da vida. Sendo assim, o conceito foucaultiano afasta-se da conotação organicista que, até a época de suas investigações, outros autores haviam atribuído à biopolítica. (VEIGA-NETO, 2014, p.37).

A biopolítica lida com a vida das populações projetando uma interferência na constituição das subjetividades e em diversas experiências como a da sexualidade, a da loucura, a da transgressão das leis, o crime. A biopolítica

entendida como uma tipologia de governo sob as populações se confunde com o conceito de governamentalidade⁵. Contudo, engana-se quem julgar que a biopolítica por ter tais características desconsidera o corpo. Diz Foucault: “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica” (FOUCAULT, 2014, p. 144). Pela primeira vez na história, dirá Foucault, o biológico reflete no político. O corpo não é apenas objeto do poder disciplinar. O biopoder em um sentido amplo comporta dois momentos: a anatomo-política do corpo humano, que captura o corpo para fazê-lo produzir mais e melhor, submetendo-o a disciplinas que fabricam indivíduos dóceis e úteis, e, no segundo momento, trata-se de uma biopolítica da população, ou biopolítica da espécie humana, que comporta eventos como a saúde, a morbididade, a natalidade, que por sua vez aparece como o campo de intervenção do biopoder.

A biopolítica não irá eliminar o poder disciplinar, ao contrário, irá remodelá-lo e aplicá-lo em outros níveis. Esse ajustamento entre a anatomo-política do corpo humano e a biopolítica da população provoca uma totalização e uma individualização dos indivíduos. A individualização fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a voltar-se para si mesmo, fazendo-o, com esse gesto, esquecer-se do outro. A totalização, através da normalização, provoca uma intensa massificação, que resulta na exclusão dos anormais, das condutas desviantes, que tem como pano de fundo uma padronização dos comportamentos.

Tomar o conceito de biopolítica como objeto de nossa análise consiste em recriar o laboratório de onde Foucault o criou, para

então inserir nesse cenário a figura do *homo oeconomicus* do anarcoliberalismo.

A relação entre o *homo oeconomicus* do neoliberalismo americano com a biopolítica se mostra, em nosso trabalho, quando essa racionalidade política provoca uma normalização, uma perda de singularidades, um assédio constante da economia, das tecnologias de segurança, do marketing, do consumismo⁶, da psicologia, saberes e dispositivos que vem no bojo da governamentalidade liberal, que com efeito, torna inevitável a formação de uma subjetividade assujeitada a essas diversas estratégias de *poder-saber*.

O que mais nos interessa, nesse momento, no cenário biopolítico, é o fato de as artes de governar se apresentarem como uma tecnologia de condução de condutas, de governos dos outros, e nesse sentido buscaremos apresentar o *homo oeconomicus* como a exemplificação de um sujeito governável por tais técnicas do poder.

O homo oeconomicus: o sujeito governável

“O curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução. O tema escolhido era portanto a ‘biopolítica’” (FOUCAULT, 2008, p.431). Assim inicia Foucault o resumo do curso *O nascimento da biopolítica*; resumo que Foucault escrevia anualmente após o término das aulas ou no fim do ano. Essas duas frases demonstra que o curso ministrado em 1979 ganhou caminhos que nem o próprio autor pôde prever. O curso *O nascimento da biopolítica* é o único curso ministrado por Foucault no Collège de France em que o autor se envereda pela modernidade, abandonando esse campo histórico no curso posterior intitulado *Do governo dos vivos*.

Foucault explica o motivo que o levou a tomar aquilo que seria apenas uma introdução como objeto de exame de todo o curso. Diz ele: “só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, *parece-me*, apreender o que é a biopolítica” (FOUCAULT, 2008, p. 30). Essa proposição será portanto o fundamento de sua tese: “estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica” (FOUCAULT, 2008, p.30). Foucault então toma o liberalismo não só como a grade de análise da biopolítica, mas como seu sustentáculo. Essa seria então a justificativa de uma promessa não cumprida.

Mesmo que o liberalismo não seja a melhor categoria para se analisar uma biopolítica da população humana a relação entre biopolítica e liberalismo ainda permanece um campo importante de pesquisa. Se a biopolítica é uma prática governamental que no século XVII buscou racionalizar e inserir na pauta da política alguns temas como a saúde, a higiene pública, a natalidade, a morbidade, o neoliberalismo americano seria uma prática econômica que tem certas semelhanças com a biopolítica na medida em que busca trazer elementos do social para o campo de análise da economia, tornando experiências da vida humana objeto de intervenção econômico-político.

O neoliberalismo americano provoca uma inversão das relações sociais com o econômico, trazendo elementos não-mercantis para a análise do econômico. Nessa programação entra a vida dos indivíduos, e diversos fatores sociais como a criminalidade, a delinquência. A relação do indivíduo com o casamento, a família, os seguros, a propriedade privada passa a ser organizada no formato de uma empresa e isso constitui campo de intervenção dos processos econômicos. A partir daí, mesmo que o neoliberalismo não seja a categoria mais adequada para analisar a biopolítica, é que se trava

uma conexão estreita entre o neoliberalismo americano e a biopolítica. Tais elementos do neoliberalismo americano permitem uma análise das práticas políticas que buscam administrar fenômenos da vida humana e inscrevê-los no campo de análises da economia, que é o principal saber da governamentalidade⁷.

Talvez a força dessa hipótese de Foucault é que levou o estudioso de Foucault Leandro Menezes a escrever: “A prioridade governamental da vida é o processo que se subscreve no marco da racionalidade política do liberalismo” (MENEZES, 2014, 140). Convém dizer, no entanto, que a vida dos indivíduos já era objeto central da política desde a formação do Estado de polícia.

Foucault não está interessado em analisar o neoliberalismo apenas como uma teoria econômica ou como uma ideologia. Antes, sua análise o considera como uma forma de governo, uma prática governamental. No que diz respeito ao neoliberalismo americano Foucault irá concebê-lo como uma maneira de “ser e de pensar”, um neoliberalismo que se apresenta como “pensamento vivo” e que por isso também fabrica utopias. O neoliberalismo americano não será apenas uma teoria econômica, uma técnica de governo, será toda uma forma de pensar e de viver.

Examinar a pertinência da relação entre biopolítica e liberalismo para os estudos foucaultiano é uma questão de método. Para o estudioso Edgardo Castro “uma leitura biopolítica de Foucault não pode deixar de colocar as questões de método” (CASTRO, 2012, p. 76). Nesse sentido nos demoramos para traçar as últimas linhas na tentativa de colocar brevemente na balança a pertinência ou não de ainda relacionar a biopolítica com a tradição liberal.

Foucault analisa o neoliberalismo americano sob uma metodologia que envolve duas programações dentro dessa governamentalidade:

a análise da criminalidade, da delinquência e do capital humano. Para Foucault a teoria do capital humano é a espinha dorsal do neoliberalismo americano. Essa teoria, para além de suas particularidades, nos permite uma relação da biopolítica com o anarcoliberalismo.

A programação da política penal, o funcionamento da justiça penal, está marcada por uma elaboração dos neoliberais a respeito da criminalidade. O crime passa a ser entendido como ações que colocam o indivíduo no risco de ser condenado a uma pena. A análise da criminalidade levada a cabo por parte dos neoliberais como Gary Becker, nos permite compreender uma face do *homo oeconomicus*.

Notoriamente vemos articular-se o problema da penalidade com o problema da economia. Nesse sentido a Lei será erigida como resposta a esses problemas econômicos, e permitirá uma análise econômica de um problema social como a criminalidade. O *homo juridicus* era no século XVIII o mesmo que o *homo oeconomicus*. “A lei é a solução mais econômica para punir devidamente as pessoas e para que essa punição seja eficaz” (FOUCAULT, 2008, p.341). Importa investigar quanto custa punir, quanto custa reeducar, qual o custo que o crime provoca na economia de um estado? Ou seja: “quanto custa, para um país ou uma cidade em todo caso, os ladrões poderem agir como bem entendem; o problema também do custo da própria prática judiciária e da instituição judiciária tal como funciona” (FOUCAULT, 2008, p. 340). Trata-se, portanto, de uma crítica à “pouca eficácia do sistema punitivo”, pelo simples fato de que os suplícios e o banimento não solucionavam efetivamente o problema da criminalidade; mesmo com tais práticas penais não havia baixa da criminalidade. Esse trânsito da política punitiva que passa do suplicio para o encarceramento, descrito por Foucault em *Vigiar e punir*, não consiste exatamente numa humanização das penas, mas, antes, o que

move esse deslocamento é o problema da economia. Mais uma vez o político e o social se dobram às injunções do econômico. É em torno da tentativa de mensurar os efeitos do crime na economia que “o *homo penalis*, o homem penalizável, o homem que se expõe à lei e pode ser punido pela lei, esse *homo penalis* é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*” (FOUCAULT, 2008, p. 341). É a lei que permitirá “articular o problema da penalidade com o problema da economia” (FOUCAULT, 2008, p. 241). É aqui que se percebe mais claramente que o *homo juridicus* é, em última instância um *homo oeconomicus*.

Como vimos, a criminalidade interessa a Foucault por servir de lupa para analisar o *homo oeconomicus* e, com efeito, analisar as relações não-mercantis empreendidas pela economia. Outro elemento do neoliberalismo do qual Foucault se servirá é a teoria do capital humano, como já dissemos. Essa teoria fora inicialmente desenvolvida por Alfred Marshall e teve um desenvolvimento considerável na escola de Chicago, com autores como Gary Becker, Jacob Mincer e Theodore Schultz. A teoria do capital humano constitui a espinha dorsal do neoliberalismo americano porque permite perceber um descolamento radical do *homo oeconomicus* do ordoliberalismo para o *homo oeconomicus* do anarcoliberalismo.

Se no liberalismo em seu formato alemão o *homo oeconomicus* era o sujeito e objeto do *laissez-faire*, o parceiro da troca, aquele que definia seus objetivos e levava a cabo seus interesses egoístas o *homo oeconomicus* coloca um paradoxo: em sua nova redefinição o *homo oeconomicus* é “aquele que aceita a realidade ou que responde sistematicamente às modificações nas variáveis do meio, esse *homo oeconomicus* aparece justamente como o que é manejável, o que vai responder sistematicamente a modificações sistemáticas que serão introduzidas

artificialmente no meio” (FOUCAULT, 2008, p. 349).

O laboratório de criação desse sujeito maleável, que responde às modificações artificiais de seu meio se dá na teoria do capital humano. A grosso modo a teoria do capital humano surge quando os economistas neoliberais passam a se ocupar com o tema do trabalho de uma maneira bastante distinta de Marx. A análise econômica do trabalho o estudará como uma conduta humana. O trabalho será entendido como a construção de uma renda, será a fonte de uma renda. O capital humano será objeto de investimentos que se colocará na espreita de colher uma renda, uma renda que é futura. Investimentos psicológicos, culturais, que possibilitarão um retorno financeiro. Essa problemática estará às voltas com a genética, com a tentativa de melhorar o capital humano através do casamento de duas cargas genéticas que tenham um bom equipamento genético. O nível de cultura dos pais, o tempo que a mãe destina ao filho, todos os cuidados com a alimentação e a saúde da criança possibilitarão uma alta renda no futuro. “Formar capital humano, formar portanto essas espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda, quer dizer o quê? Quer dizer, é claro, fazer o que se chama de investimentos educacionais” (FOUCAULT, 2008, p. 315). Equação que ficou conhecida numa educação marcada para o trabalho: educação é igual investimento e seu “resultado” é o sucesso, benefícios psicológicos e sociais. Numa palavra: *status*.

Todos esses cuidados da mãe, essa série de investimentos, que são “o conjunto dos investimentos que foram feitos no nível do próprio homem” (FOUCAULT, 2008, p. 318) é o que fará com que a criança seja “adaptável”. É nessa direção que o *homo oeconomicus*, como fruto da teoria do capital humano, será

um empresário de si mesmo. Diz Foucault: “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda” (FOUCAULT, 2008, p. 311). É aqui que o *homo oeconomicus* se distancia de sua acepção ordoliberal, porque nessa configuração, empreendida sobretudo por Gary Becker, o *homo oeconomicus* não será o parceiro da troca, será antes o parceiro do consumo, e, na medida em que consome, produz sua própria satisfação⁸. “Não se tratam mais de interesses e necessidades, mas de consumidor e consumo, e do consumidor como produtor” (CORREIA, 2014, p. 38).

Ora, Foucault não considera que o sujeito seja por inteiro um *homo oeconomicus*. Diz Foucault:

Em outras palavras, considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico. Quer dizer, simplesmente, que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo é essa. Isso quer dizer também que o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, que só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*. Ou seja, a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele. (FOUCAULT, 2008, p.345.)

Foucault logo na sequência dessa última formulação dirá que o *homo oeconomicus* é a interface entre o governo e o indivíduo, ou seja, entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele. O *homo oeconomicus* será, a partir da sua característica que se adapta ao meio, que aceita a realidade, que responde as variáveis artificiais do meio, um sujeito “eminente governável”.

A longa citação do texto de Foucault realizada anteriormente nos permite assinalar, brevemente, algumas razões que nos levam a dizer que o *homo oeconomicus* é o emblema de uma

subjetividade assujeitada pelas mais diversas técnicas da biopolítica⁹. A economia, ao perceber que o indivíduo responde sistematicamente as variáveis do meio integra em suas análises “técnicas que estão em curso e em voga atualmente nos Estados Unidos e são chamadas técnicas comportamentais”¹⁰. A economia então irá se apropriar de toda uma psicologia comportamental¹¹, e, diz Adriano Correia:

na medida em que o ‘*homo oeconomicus*’ é aquele que aceita a realidade’, cuja conduta é racionalmente ajustada às variações do meio, *é encurtada a distância entre economia e psicologia ou entre a ciência econômica e o comportamentalismo* (CORREIA, 2014, p.34-35 – itálico meu).

A novidade da governamentalidade neoliberal, sobretudo em seu formato americano, é que se governará os indivíduos como se esses estivessem governando a si mesmos. O marco dessa arte de governar é indexar ao estado saberes como a psicologia, a administração, a medicina, a economia política, sob o mote da liberdade e da segurança¹². Candiottto percebe aí um paradoxo: “problema é que para sentir-se seguro o indivíduo pode intervir sem coerções somente num determinado espaço já moldado pelos dispositivos de segurança” (CANDIOTTO, *apud*, CORREIA, 2014, p.40-41)¹³.

O liberalismo não será uma prática governamental que abrirá maiores espaços de liberdade. Ao contrário: “O liberalismo não é o que aceita a liberdade”¹⁴. “O liberalismo é o que se propõe a fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la como bem entendido” (FOUCAULT, 2008, p. 88). Para Foucault:

essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado,

liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita portanto de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. É obriga-la a produzi-la, é obrigada a organizá-la. (FOUCAULT, 2008, p.86)

Nesse trecho Foucault além de elucidar o funcionamento dessa “nova arte governamental” denuncia o seu simulacro: “é necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças” (FOUCAULT, 2008, p. 87). Existe livre concorrência no interior de uma artificialidade criada pelo mercado, e nesse sentido o homem econômico, que é economicamente ativo, que responde a essa artificialidade, ou à naturalidade do mercado que não é exatamente natural como a natureza do ecossistema, é governável na medida em que se conforma com uma liberdade circunscrita dentro de um campo de injunções, de intervenções¹⁵.

Dado esse cenário, o neoliberalismo americano fabrica uma subjetividade governável, tipificada na redefinição do *homo oeconomicus*, e se apresenta como um canteiro fértil nas análises que buscam relação entre a biopolítica e o neoliberalismo. Não há somente essas conexões: o *homo oeconomicus* torna-se um elemento importante para se analisar um deslocamento empreendido na obra de Foucault que passa de uma analítica do poder para uma analítica do *governo*¹⁶ de si e dos outros. As análises de Foucault sobre o *homo oeconomicus*, não tem por objetivo dizer que somos todos *homo oeconomicus* e que essa é nossa identidade, se assim fosse, essas análises pouca importância teria para uma genealogia daquilo que somos, uma vez que Foucault considera que o objetivo do tempo presente não é descobrir o que somos, mas recusar o que

somos; que o objetivo não é legitimar o que já se sabe, mas tentar saber a maneira e até onde é possível pensar diferentemente. Essa seria a tarefa urgente: “promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Referências Bibliográficas

- CASTRO, Edgardo. O governo da vida. Trad. Edson Passetti. In: *Ecopolítica*, São Paulo, Vol. 3, 2012, p. 69-98.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FELÍCIO, Carmelita. A educação sob o signo da biopolítica: da resistência às formas de controle à autoconstituição de nós mesmos. In: *Inter-Ação*, Goiânia, v.40, 2015 n.1, p. 85-100, jan/abr.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 1º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- _____. *Microfísica do poder*. MACHADO, R. (org). 28º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- _____. *O nascimento da Biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, L. ; RABINOW, P. *Michel Foucault uma trajetória filosófica- para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.
- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- MENEZES, Leandro. *A trajetória das artes de governar em Michel Foucault*. Goiânia: Editora UFG, 2014.
- NILO, Tiago. *Alguns apontamentos sobre a governamentalidade liberal e/ou neoliberal a partir de Michel Foucault*. In: *Kinesis*, Marília, Vol.II, nº 03, 2010, p.345-358, 27/10/2009.
- SANTOS, Rone. A economia como crítica da razão governamental em Michel Foucault. In: *Kinesis*, Marília, Vol.I, nº2, 2009, p. 248-263.
- SOUZA, Richer. Foucault: o nascimento do liberalismo. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, Vol.03; nº01, 2012, p. 191-201.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *Ecopolítica: um novo horizonte para a biopolítica*. In: *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*. Rio Grande. Ed. Especial Impressa - Dossiê Educação Ambiental, 2014, p.208-224

¹ Excepcionalmente as notas deste artigo estão como notas de fim, por sua extensão. Nota dos editores. A primeira versão desse texto foi elaborada no interior da disciplina *O nascimento da biopolítica*, ministrada pelo Prof. Cícero Josinaldo, na Universidade Federal de Goiás. Agradeço profundamente o professor Cícero por nossas vivas conversas e por suas interrogações que suscitaram em mim a tentativa de mostrar a relevância de estudar a biopolítica sob o quadro de análise do liberalismo, mesmo que, segundo o mesmo, essas relações podem não ser mais tão viáveis.

² Nova noção de resistência porque é um tipo de luta que não se levanta apenas contra a dominação étnica, social, religiosa, e contra as formas de explorações econômicas. Resistência que Foucault explica no artigo *O sujeito e o poder*. Nesse artigo Foucault argumenta que a luta mais urgente é contra a sujeição, contra as formas de subjetivação submissas. Noutra obra *A hermenêutica do Sujeito* [curso ministrado no Collège de France em 1982] Foucault irá considerar que o primeiro e último ponto de resistência possível é nas relações de si consigo, daí a preocupação do autor por uma ética do eu.

³ Problematização já elaborada no artigo “*A educação sob o signo da biopolítica: da resistência às formas de controle à autoconstituição de nós mesmos*” de FELÍCIO, 2015.

⁴ Cf. VEIGA-NETO, 2014, p. 35.

⁵ Governamentalidade não é o mesmo que biopolítica e biopoder. Muita confusão tem surgido entre esses termos, sobretudo depois que o termo biopolítica passou a fazer parte dos mais variados jogos de retórica, onde se mantém a performatividade e se esvazia o rigor semântico. Tanto a biopolítica e a governamentalidade possuem como objetivo o governo das populações. Para Veiga-Neto, Foucault “refere-se à biopolítica como a política que trata da vida das populações, ou seja, a política que tem como interesse e preocupação principais a própria vida das populações” (Veiga-Neto, 2014, p.37). Embora a população como objeto do governo esteja presente na biopolítica e na governamentalidade, não podemos dizer que esses dois termos significam a mesma coisa. Para complicar as coisas, biopoder, em um dado sentido, é sinônimo de biopolítica e, por outro lado, pode significar outra coisa, como, por exemplo, o acoplamento entre um poder sobre a vida que é totalizante, e um poder sobre o corpo que é individualizante. Vejamos primeiramente a relação entre governamentalidade e biopolítica, para, depois, verificarmos a relação entre biopolítica e biopoder. Foucault entende por governamentalidade “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população” (FOUCAULT, 2008, p.143). Temos aí, imbricada nessa formulação, a tese de Foucault que consiste em dizer que a sociedade ocidental não foi estatizada, mas o Estado é que se tornou governamentalizado, isto é, um Estado que se configura sob as técnicas da governamentalidade no esteio do dispositivo de segurança e no da economia política. O conceito de governamentalidade em Foucault permite analisar as artes de governar que surgiram no século XVIII. Entre essas artes podemos ver, primeiramente, o surgimento do Estado de polícia, posteriormente a razão de Estado, e logo depois, no limiar do século XVIII, a biopolítica. A governamentalidade seria a forma de governo, e a biopolítica seria o conteúdo que preenche essa tática de governar os homens. O que confere conteúdo à governamentalidade, a biopolítica, está marcada por uma governamentalidade liberal e neoliberal. Essa é, inclusive, a tese que dá corpo ao curso *Nascimento da biopolítica*: estudar o liberalismo como quadro de análise da biopolítica. Essa tese tem como argumento a polêmica formulação que dizia que só depois de compreendermos o que é o liberalismo é que compreenderemos o que é a biopolítica. Desse modo, esse valioso curso de Foucault provoca um deslocamento. Passa-se da análise da biopolítica para uma análise do liberalismo clássico, do neoliberalismo alemão e americano. Modifica-se radicalmente a rota do curso sobre a biopolítica, como diz Foucault, o que deveria ser a introdução tornou-se o objeto pelo qual o curso foi inteiramente consagrado. (Para uma análise mais detalhada da governamentalidade deve-se consultar o artigo “A governamentalidade política no pensamento de Foucault” – CANDIOTTO, C., 2010). Parte do processo de compreensão da filosofia de Foucault consiste em limpar o campo das mais variadas confusões que se tem feito com sua obra, sobretudo depois de sua popularização no Brasil na última década. Uma dessas tarefas é a distinção entre biopolítica e biopoder. O biopoder em um sentido amplo comporta dois momentos: a anatomo-política do corpo humano, que captura o corpo para fazê-lo produzir mais e melhor, submetendo-o a disciplinas que fabricam indivíduos dóceis e úteis, e, no segundo momento, trata-se de uma biopolítica da população, ou biopolítica da espécie humana, que comporta a administração da saúde e de eventos como a morbilidade, a natalidade que, por sua vez, aparece como o campo de intervenção do biopoder. Nesse sentido amplo, a distinção entre os dois termos repousa na compreensão de que o biopoder opera um ajustamento entre a anatomopolítica do corpo humano e a biopolítica da população (O governo do corpo e o governo da vida). O sentido estrito desse termo é usado por Foucault como sinônimo de biopolítica. Nesse último sentido Foucault se utiliza de biopoder sem qualquer distinção com o termo biopolítica, os dois termos tornam-se correlatos de um mesmo fenômeno histórico-político. Para realizarmos tais distinções nos servirmos aqui, em parte, das ricas pesquisas de Edgardo Castro (2012).

⁶ Para Foucault, em *Vigiar e Punir*, não vivemos numa sociedade de consumo e de espetáculo, mas sim numa sociedade disciplinar. O consumo seria então efeitos da tecnologia do poder disciplinar. Vale lembrar contudo a relação entre o sujeito de interesse e a maquinaria do consumo. Por isso acrescentamos aqui a palavra “consumo”, talvez até sem a permissão de Foucault.

TÚLIO PASCAL

FOUCAULT E A BIOPOLÍTICA

⁷ A governamentalidade e a biopolítica foram desenvolvidos no mesmo período cronológico da obra de Foucault. O autor insere a biopolítica no interior de uma história da governamentalidade.

⁸ A mãe, como aquela que investe numa renda futura do filho, também receberá sua satisfação. Uma satisfação psíquica.

⁹ Em um importante artigo, intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault argumenta que geralmente existem três tipos de lutas: a primeira seria as lutas contra a dominação, seja ela étnica, social ou religiosa; a segunda são as lutas contra a exploração – que separa os indivíduos daquilo que produzem; e por fim as lutas contra as formas de subjetivação – que são lutas contra a submissão e a sujeição da subjetividade. São lutas que podem estar misturadas entre si - mesmo havendo uma que prevaleça, ou isoladas uma das outras. Foucault mostra que as lutas contra a dominação teve sua tônica no feudalismo, que as lutas contra a exploração ocupou o século XIX, e que atualmente as lutas contra as formas de subjetivação, lutas contra a submissão da subjetividade, estão se tornando cada vez mais importantes. O *homo oeconomicus* ao ser o maior emblema de uma subjetividade governada se constituirá como adversário a ser enfrentado nessas lutas por uma nova subjetividade.

¹⁰ FOUCAULT, 2008, p.368.

¹¹ Como aponta Foucault no curso de 1978, trata-se de uma técnica comportamental que está localizada em na obra de Skinner.

¹² A manutenção da liberdade e da segurança exige uma resposta a “política do medo”, que coloca, por sua vez, em pauta discussões a respeito da criminalidade e da falta de segurança. São respostas prontas, que trazem junto uma ideologia higienista que confere ao Estado uma função assassina, faz dele uma máquina de matar (tanatopolítica). As soluções comumente aceitas são igualmente higienistas como a pena de morte, o fomento para construções de prisões, a militarização da política e do ensino. Esses são elementos comuns a vários países e no Brasil existem ainda mais particularidades, como a redução da maioria penal e extermínio de moradores de rua.

¹³ O paradoxo relevado Candiottto consiste em mostrar que a segurança consome a liberdade. Outros buscaram explorar esse paradoxo. Zygmunt Bauman em seu livro *Modernidade Líquida* fornece um exemplo lapidar e de grande valor para mostrar como a “segurança” consome a “liberdade”. Bauman trás como referência a cidade arquitetada por George Hazelton. O projeto chama-se Heritage Parke e é construído na África do Sul. O objetivo é recriar uma utópica harmonia onde vizinhos dividem uma comunidade. É um lugar onde o indivíduo pode se afastar dos riscos e da hostilidade do mundo moderno, perigos que os moradores inocentemente acreditam estarem encerrados nos muros altos recheados de câmeras, cerca elétrica e guarnição fortemente armada. A liberdade passa a ser minada por aí. A confiança não é mais direcionada a um outro indivíduo, ela é transferida para a câmera. A alteridade colide com o medo permanente e o indivíduo “estranho” é ostracizado. É nesse contexto que é exigido na circulação de lugares, até mesmo públicos, a identificação - que vem junto com a conferência de senhas. Os lugares públicos passam a ser hostis, e não há convite para ocupá-los. O “estranho” passa a ser concebido como um risco potencial e como aquela pessoa da qual não se deve dirigir a palavra. Nas fortalezas privadas – mais conhecidas como condomínios, que são castelos medievais *high tech*, as mazelas do mundo parecem estar bem distante, e não é raro seus moradores pensarem que o problema se inicia sempre com o outro, que a culpa é sempre daquilo que está fora de sua cercania e dos colossais muros. Os dispositivos de segurança são, portanto, heteronômicos, pois deixa-se de praticar uma determinada inflação ou delito não por uma compreensão ética, não por um móbil interior e por uma relação consigo mesmo que bloqueia tal ação, mas deixa-se de praticar porque existe uma câmera observando. Ou seja, o que bloqueia o crime não é um juízo ético do indivíduo, mas sim uma heteronomia que se apresenta como uma ameaça, que é a punição.

¹⁴ FOUCAULT, 2008, p.88.

¹⁵ Nesse sentido economistas do ordoliberalismo irão assumir que as intervenções desse formato de liberalismo é interventor tal como a economia planificada, só que com outros propósitos e por outros meios.

¹⁶ Governo que é entendido por Foucault como o exercício do poder, a condução de condutas, a definição de um campo de ação.

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

Felipe Kevin Ramos da Silva
Mestrando em Geografia —UFPA

Resumo: Pensar uma ontologia espacial, de fato, é um desafio. No entanto, cada vez mais a modernidade em sua “liquidez” nos chama a este desafio, compreendendo os espaços e sua dinâmica para além das formulações globalizantes/totalizantes. Heidegger e Merleau-Ponty, embora, muitas vezes suas elaborações fenomenológicas estejam em campo de análises diferentes, suas perspectivas ontológicas chamam atenção ao entendimento no qual um mesmo espaço pode ser vivido de diferentes formas. A esta particularidade espacial chamaremos de Lugar. O lugar concebido como espaço vivido na cotidianidade, fundamentando, assim, as percepções de *mundo*, um mundo-próprio. O lugar concebido a partir da *espacialidade*, daquilo que estar em torno ganhando significado. Portanto, a relevância deste ensaio permeia na compreensão do espaço e do lugar como palco das realizações humanas, daquilo que (re)liga o Homem ao Mundo, considerando a abordagem fenomenológica como filosofia para pensar as geografias-no-mundo.

Palavras-Chave: Corpo. Espacialização. Existência. Geograficidade.

Abstract: Thinking about a spatial ontology, in fact, is a challenge. However, more and more modernity in its “liquidity” calls us to this challenge, understanding spaces and their dynamics beyond globalizing / totalizing formulations. Heidegger and Merleau-Ponty, although their phenomenological elaborations are often in the field of different analyzes, their ontological perspectives call attention to the understanding in which the same space can be lived in different ways. We call this spatial particularity Place. The place conceived as a space lived in daily life, thus grounding the perceptions of the world, a world of

its own. The place conceived from the spatiality, from what is around gaining meaning. Therefore, the relevance of this essay permeates the understanding of space and place as the stage of human achievements, of what (re) binds Man to the World, considering the phenomenological approach as a philosophy to think geographies-in-the-world.

Keywords: Body. Spatial. Existence. Geographicity.

Introdução

A pesquisa¹ busca pensar o Espaço e o Lugar em uma perspectiva fenomenológica, sobretudo, a partir do pensamento de Heidegger e Merleau-Ponty. A abordagem fenomenológica nos permite transcender algumas elaborações positivistas sobre a *espacialidade* humana. Por isso, aproxima-se de uma possível ontologia geográfica, concebendo o espaço e lugar como manifestações da vida humana. O primeiro como liberdade, *abertura* à infinitas possibilidades de ser; o segundo como tempo lugarizado, a partir da unidade indissolúvel entre *mundo* e *existência*, a qual Heidegger reconheceu como *Dasein*. A *existência* se realiza no espaço, e este por sua vez, campo fértil daquilo a quem se doa a ser-mais-próprio, isto é, em seu caráter de *disponibilidade* e *utilidade*, estabelecendo uma relação visceral entre este ser e o mundo circundante (DARDEL, 2015).

Devemos considerar o *Dasein* para além de suas formulações conceituais. O *Dasein*, portanto, como procedimento metodológico em geografia. De tal modo, que o *Dasein* é um caminho à compreensão na qual a abertura fenomenal do ser se estabelece não somente temporalmente, mas espacialmente. Nesse sentindo, não devemos tratar o *Dasein* como sinônimo de Homem, mas, neste caso, “para designar indiferentemente homem e mundo” (PÁDUA, 2014, p. 196), ou seja, o homem como inquebrável unidade com o mundo: o *ser-no-mundo*. O

¹ O artigo é uma ramificação de meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado *Geografia e Fenomenologia: por uma ontologia do espaço e do lugar*, orientado pelo Prof. Dr. Wladirson Cardoso, defendido no dia 24 de novembro de 2015, na Universidade do Estado do Pará (UEPA). TCC ganhador em 1º lugar do “Prêmio Melhor TCC” da Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, no ano de 2016.

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

homem se reconhece como homem em suas realizações. Sendo o espaço geográfico palco dessas realizações, *ele* só se reconhece espacialmente, isto é, na motricidade do corpo próprio encarnado no tempo lugarizado: a corporeidade. É necessário compreender, nesse sentido, que “[...] o espaço, mais do que manifestação da diversidade e da complexidade sociais, é, ele mesmo, uma dimensão fundadora do ‘ser-no-mundo’, mundo esse, tanto material quanto simbólico, que se expressa em formas, conteúdos e movimentos” (CASTRO et al., 2012, p. 7).

Essa *existência*, só é possível no mundo. O mundo como instância que pressupõe qualquer adjetivação e objetividade conceitual, na tentativa pura de explicá-lo ou introduzi-lo a sistemas de abreviações. Heidegger (1988) e Merleau-Ponty (1994) nos ensinam, embora de maneiras diferentes, que há diversos sistemas de redes de significatividades, no qual cada coisa no mundo só ganha *sentido* em uma dada *conjuntura*. Em termos de síntese, pode-se dizer que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu [...] a cultura como sendo essas teias e a sua análise” (GEERTZ, 2008, p. 10). De uma linguagem corpórea que expressa-se enquanto concordância temporo-corpóreo-espacial, uma abertura a própria possibilidade de ser com o múltiplo e o Uno indivisível.

A pesquisa se utilizará detidamente do pensamento de Heidegger e, também, de Merleau-Ponty – quanto à compreensão das noções de Espaço e Lugar. A partir daí, estabeleceremos um diálogo com inflexões de geógrafos que possuem em suas bases de

estudos a fenomenologia. Torna-se importante “resgatar” na Geografia sua relevância mesma enquanto ciência do *mundo vivido*, trazendo a “possibilidade de levar o conhecimento geográfico e o significado da própria geografia ao limite de suas potencialidades ao buscar as sendas da fenomenologia” (DAL GALLO; MARANDOLA JR., 2016, p. 176), onde as singularidades espaciais ganham expressões vivas a partir das facticidades (*Faktizität*).

No primeiro movimento, busca-se estabelecer relações preliminares entre a Geografia e fenomenologia, com o objetivo de esclarecer a tese da Geografia como ciência das essências, sobretudo, quando tratamos, não explicitamente, da relação tempo-espaço-lugar, isto é, da “experiência geográfica”. O segundo movimento abre o campo da reflexão entre o conceito de *espacialidade* e suas contribuições no pensamento do geógrafo francês Eric Dardel em seu conceito-chave: geograficidade² (*géographicité*). E por fim, antes da síntese final, a importância da motricidade do corpo como elemento essencial à compreensão ontológica do lugar, ganha espaço nesta pesquisa. Nesse sentido, pode-se dizer que a tese central deste ensaio está em estabelecer alguns pontos de convergência entre a proposta fenomenológica de Heidegger e Merleau-Ponty e a geografia. A primeira preocupada com o *fenômeno*, e a segunda com o *espaço*. Portanto, a geografia fenomenológica preocupando-se com os *fenômenos espaciais*.

² A geograficidade seria, nas palavras de Eric Dardel, o “Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta que liga o homem à Terra [...] questionando a geografia na perspectiva do próprio geógrafo ou, mais simplesmente, do homem interessado no mundo circundante” (DARDEL, 2015, p. 1-2).

1. A Geografia enquanto ciência das essências

A partir do pensamento do geógrafo Edward Relph, entende-se que a fenomenologia enquanto método não preocupa-se em explicar os fenômenos, mas em descrevê-los. Em última análise, interpretar os fenômenos a partir das experiências do homem, experiências essencialmente geográficas. Cabe ressaltar que a fenomenologia surge em um contexto onde a filosofia positivista era predominante (ainda não é?), no qual muitos dos escritos científicos estavam preponderantemente caracterizados pela objetividade, uma busca extrema pela neutralidade científica que muitas vezes, não atendiam as “novas” exigências do Homem, suas alegrias, angústias. É necessário que o geógrafo conduza seu tempo de estudo a refletir na “descrição” do mundo, ao invés de superficialmente analisá-lo como espaço geométrico, que segundo Heidegger (1954), não possui vida, e a própria *Temporalidade* não se realiza.

Nas pesquisas geográficas de cunho humanista, a descrição fenomenológica é fundamental para a compreensão da dinâmica espacial, ao modo que “o real deve ser descrito, não construído ou constituído” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 5). Esta “geografia mais humana” vem se destacando desde meados dos anos 1950 com a obra *O Homem e a Terra* do geógrafo francês Eric Dardel, sob forte influência Heideggeriana. Embora, a obra *O Homem e a Terra* de Dardel

tenha se “perdido” nos círculos acadêmicos de sua época, a importância de seu pensamento renasce nos estudos geográficos a partir do coletivo humanista norte-americano (HOLZER, 2014).

A geografia deve transcender uma série de postulados científicos que banalizam o caráter da investigação existencial. É necessário que o geógrafo valorize a *espacialização do ser-no-mundo*, que surge por meio da motricidade do corpo, este corpo por sua vez, agora comunicando-se com o mundo através de sua espacialização. Espacializar no mundo é existir, tanto em forma quanto em conteúdo, na verdade, creio, mais em forma que em conteúdo. O corpo encarnado no mundo dá significado ao mundo por meio do encontro, do contato com o outro, por via da percepção³ e das experiências cotidianas, ao modo que “a percepção não é um objeto tardio para a experiência. Ela é a forma originária e primeira do conhecimento” (CARMO, 2004, p. 41).

Para além de um método científico, a fenomenologia busca no mundo cotidiano uma interpretação original, uma filosofia que nos propõem a perceber as essências das coisas em sua mais simples natureza, um resgate “primitivo”⁴, e neste caso, dos fenômenos que se manifestam no espaço, portanto, geograficamente. Essa postura de encarar o mundo fenomenologicamente é ao mesmo tempo se perceber enquanto ser modificador da realidade geográfica, ser-em-situação. É nesta

³ Compreende-se como percepção também a ideia colocada pelo geógrafo Armando Corrêa da Silva: “A percepção passa a ser uma complexidade de impulsos determinados e indeterminados, que geram um comportamento pensante contínuo que tudo quer entender, mesmo os automatismos. Essa liberdade assim posta é limitada pela inércia dinâmica que obriga a consciência a ultrapassar todo o tempo o pensamento que se congela no fluxo vivido e que tem que se renovar para acompanhar o sentido do espaço e da duração” (SILVA, 2000, p. 13).

⁴ “O espaço do comportamento instintivo e da ação inconsciente em que nós sempre agimos e nos movemos, antes de qualquer reflexão. É um espaço orgânico enraizado em coisas concretas e substanciais e que não envolve imagens ou conceitos de espaço ou de relações espaciais” (RELPH 1967 apud HOLZER, 2014, p.292).

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

relação do homem enquanto ser-no-mundo transformador de si e de seu espaço, que o lugar se constitui essencialmente a partir das relações de *interioridade*. O homem, enquanto ser-com, compreende-se, agora, como parte de um Todo.

Merleau-Ponty (1994) analisa a questão do corpo e sua motricidade como princípio fundamental do espaço, algo que Heidegger (1988) define como ser-no-mundo para entender essencialmente o próprio ser mundano e sua espacialidade. Desse modo, acredita-se que “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é segunda expressão” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 3). Essa é a postura científica dos geógrafos humanistas sob a vertente fenomenológica. Em consonância com esta “postura”, Heidegger (1988) nos esclarece que,

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A *ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifeste” (HEIDEGGER, 1988, p. 66).

Em sintonia com o pensamento de Heidegger, “a fenomenologia é o modo de acesso e o modo de determinação legitimador do que deve tornar-se o tema da ontologia” (FRANCK, 1997, p. 31). A fenomenologia nos faz compreender os fenômenos *como eles são*,

como são as coisas *em si mesmas*, em um esforço de encontrar o que realmente se desvela a partir do “mundo vivido” (MERLEAU-PONTY, 1994). Entretanto, é salutar ressaltar que “o uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras [...] é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar as ‘coisas em si mesmas’” (HEIDEGGER, 1988, p. 56).

O *fenômeno* não é algo percebido ao primeiro olhar “curioso”, pois se trata da essência, e por isso “a fenomenologia supõe, enquanto prescrição metódica, que os fenômenos começam por não se mostrar, diz então respeito ao que permanece mais escondido e mais na sombra” (FRANCK, 1997, p. 31). Nas palavras de Heidegger, a “fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos *não* se dão. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento” (HEIDEGGER, 1988, p. 66). Aquilo que se exige tornar-se fenômeno é o tema da fenomenologia. Espaço e lugar clamam por essa compreensão ao modo que suas exigências surgem por todo um constructo de fenômenos humanos cristalizados na cotidianidade. Por isso, a verdadeira natureza dessas duas categorias geográficas (espaço e lugar) só podem vir a se desvelar no mesmo ritmo de seu desvelamento, no contato com as coisas a partir de suas próprias análises, afinal,

A palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudo questões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente

por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo conhecimento científico [...] (HEIDEGGER, 1988, p. 57).

A fenomenologia é o estudo daquilo que “se mostra”, que vem à luz, entretanto, para que “este” venha a “mim” é necessário que essencialmente haja uma pré-disposição, uma “pre-sença”, do eu em querer compreender os fenômenos em sua mais “ingênua” manifestação, no qual a consciência⁵ perceptível de si mesmo enquanto ser-no-mundo torna-se fundamental neste processo – é algo que se destacou na fenomenologia-ontológica-estrutural do geógrafo Armando Corrêa da Silva, afirmando que “[...] Por absurdo que pareça, há que lutar contra a inércia do pensamento concreto, pois nada é mais abstrato que o concreto, como sensação ou representação, apesar de serem o ponto de partida da materialidade, materialidade que sufoca o sujeito como necessidades impostas pela práxis da ciência e da tecnologia atuais” (SILVA, 2000, p. 14).

A geografia positivista está muito mais preocupada em constituir um imperativo explicativo categórico para os fenômenos sociais ao invés de interpretá-los a partir de sua essência, de modo que a pesquisa geográfica deva considerar as “geografias vernaculares” (CLAVAL, 2011); a pesquisa geográfica deve considerar a dimensão ontológica, como procedimento de “descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 3) os fenômenos que se doam a nossa percepção experienciada no espaço geográfico.

2. A espacialidade do ser-no-mundo

O geógrafo francês Eric Dardel (1899-1967) possui fortes influências da fenomenologia Heideggeriana. O conceito de *espacialidade* de Heidegger (1988) nos traz o entendimento no qual o espaço seria a *abertura* fenomenal do ser, ou seja, como o ser se *manifesta* enquanto tal no mundo. Considerando as críticas que Heidegger (1954) realiza sobre o “espaço geométrico”, Dardel (2015) chama atenção para duas categorias: a) o espaço objetivo; b) espaço geográfico. O primeiro desprovido de sabor, cor e vida. O segundo, onde a vida humana se realiza, a poética do habitar ganha sentindo e significatividade.

Se a fenomenologia é o estudo das essências, como afirma Merleau-Ponty (1994), então a geografia sob esse aparato toma como ponto de partida as experiências cotidianas no espaço geográfico como manifestação do ser e sua *géographicité*. A geografia nesse sentindo, estaria se anunciando como uma ciência eidética, logo, o que nos interessa, em termos geográficos, essencialmente, não é a “espacialidade” em si, mas a *geograficidade* proposta por Eric Dardel, no qual trabalharemos como dimensão ontológica do espaço geográfico. A geograficidade, portanto, é a região essencial da geografia.

Em sua geograficidade, Dardel (2015) diz respeito àquilo que une o homem à Terra, como base e meio de suas realizações, incluindo a afetividade pela terra natal, relacionando, dessa maneira, o Lugar com *habitar* Heideggeriano.

⁵ Em outras palavras a consciência de si mesmo enquanto ser-no-mundo é entendida a partir da imposição do Ser enquanto objeto, no qual, a partir da noção dessa contradição espaço-existencial que o Ser apreende sua forma que excede a fetichização do mundo. “[...] na contradição, o pensamento puro defronta-se com a sua própria forma, pois a forma é a objetividade do existir. Assim, o objeto pensado é o objeto dado, no próprio ato da reflexão, se se quer ultrapassar a consciência epifenomênica, naquilo que a abstração transcende (SILVA, 2000, p. 13).

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

O geógrafo Yi-fi Tuan também estimula esta reflexão, entre espaço e o sentimento afetivo, ao dizer que “a sensação de tempo afeta a sensação de lugar” (TUAN, 2013, p. 227), denomino de “topofilia” (TUAN, 2012). Parece que encontramos alguns pontos de convergências entre a Geografia (humanista) e a fenomenologia, no que se refere, neste caso, a relação entre Lugar, Tempo e o habitar (no sentindo que Heidegger chama de “espacialidade da pre-sença do ser-no-mundo”).

Embora não seja sua pretensão, Heidegger (2013) nos possibilita pensar o espaço geográfico a partir do sentindo que administramos nossa existência: a) a vontade inerente dos sujeitos de se *lançarem* no mundo em sua mundaneidade, a isso Heidegger (2013) definiu sendo o “fático-espacial” e Tuan (2013) de “habilidade espacial” b) a geografia para além das amarras acadêmicas – “geografia científica” – agora, entendida como força intrépida que lança o homem à sua condição existencial, a isso Dardel (2015) chamou de “geografia em ato”; c) No que diz respeito a Tuan (2013), nos esclarece que as experiências não podem ser medidas, e que aprendemos muitas coisas no *distanciamento*, sendo o desejo de suprimir distâncias, “mas não por meio da instrução formal”. Esta instrução não-formal se realiza na cotidianidade, por meio da percepção, isso porque:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não

“habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro, não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 6).

Ou seja,

A percepção é sempre percepção da coisa total, compreendida num campo mais amplo, o qual, por sua vez, é abrangido em um horizonte de significados mais distantes. O conjunto desse complicado sistema de sempre mutáveis significados ‘próximo’ e ‘longínquos’ ligados aos sempre mutáveis momentos de atualidade e potencialidade da percepção, eis o que se chama ‘mundo’ na fenomenologia (LUIJPEN, 1973 apud HOLZER, 2010, p. 67).

Existe uma verdade. *Ela* está onde o homem habita, o que diz respeito as suas necessidades existenciais. Os sujeitos direcionam suas ações a partir de uma “referência”, por isso o espaço é um conjunto de intencionalidades, e é certo também que o homem desvela seu mundo por uma vontade intensa do “desconhecido” (DARDEL, 2015). Entretanto, não podemos tratar essas características essências da facticidade espacial humana como fatores determinantes. É claro que eu preciso de uma construção/ocupação para ir-além, assim como devo dispor de coragem para *ser-aí*. É a partir da polarização entre a referência (passado/memória), a percepção (presente/o agora) e a vivência (futuro/desconhecido)⁶ enquanto conjunto complexo (MORIN, 2015), o “estar em jogo” como diria Heidegger (1988), que podemos compreender o mundo em seu sentindo ontologia do ser geográfico, afinal:

⁶ A questão de temporalidade será melhor trabalhada no decorrer da dissertação. Mas já antecipo que o tempo em Heidegger não uma temporalidade linear/tradicional.

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

O ‘circun-dante’ não se determina de maneira alguma primordial-ontologicamente a partir de um estar-colocado-um-ao-lado-do-outro ou estar-colocado-junto-ao-outro, nem por relações geométricas, mas no circundante de lida mundana com as coisas de que nos ocupamos. Isso possibilita interpretar ontologicamente o significado do ser-em e ser-dentro-de-um-mundo. Ser-no-mundo não quer dizer: aparecer entre outras coisas; significa, porém: *ocupar-se no circun-dante do mundo que vem ao encontro, demorar-se nele*. O modo próprio de ser mesmo num mundo é o cuidado, seja dispondo, produzindo ao dando atenção aos negócios, seja tomando posse de algo, impedindo ou preservando de preconceitos e perdas etc. O circundante é a medianidade, o público da vida. A vida se deixa atingir ou fala consigo mesma mundanamente no e pelo cuidado (HEIDEGGER, 2012, p. 107 [grifo nosso]).

Estamos falando, então, do *Dasein* e sua manifestação espacial, ou seja, aquilo que une o homem à Terra (mundo). A geograficidade como essência da Geografia remete a oportunidade de uma relação indissociável: ser-no-mundo. As *relações*, são entendidas aqui como conjunto de *partes* que formam um *Todo*, sendo essas *partes* diferentes entre si, no entanto, de natureza intrinsecamente envolvidas, potencializando a dinâmica da existência humana. O espaço é entendido como totalidade, enquanto o lugar como parte desse todo, que por sua só se *anima* em função de suas partes para além de simples sistema somática. O espaço como sinônimo de liberdade é abstrato, enquanto o lugar é concreto ao modo que o lugar se torna o mundo possível de ser, ou seja, espaço experienciável, vivido. Portanto, a existência é espacial ao modo que a essência é lugar enquanto tempo lugarizado. O espaço como abertura fenomenal precede o lugar como “pausa no movimento” (TUAN, 2013).

Da experimentação única de cada indivíduo enquanto ser-no-mundo e sua mundaneidade autêntica, reforçada pelo cotidiano e no contato com outros entes que estão no mundo, a espacialidade Heideggeriana começa a ganhar (mais) “sentindo” geográfico na medida em que consideramos a importância do corpo, como nos ensina Merleau-Ponty (1994). O espaço só existe na medida em que existe um corpo para habitá-lo, no qual o mundo se torna possível, factível. Daí a potência geográfica dos sujeitos que habitam o *mundo* e o fazem uma habitação divergente a qualquer força matematizante da realidade.

Heidegger (1988, p.152) atribui a espacialidade ao ser-aí, no qual “temos evidentemente de conceber este ‘ser-no-espaço’ a partir de seu modo de ser”. Essencialmente, a espacialidade do ser enquanto pre-sença requer um *pensar* nas singularidades de um ‘mundo’ que se cria a cada momento em sua geograficidade própria, ou seja, o ser-aí é estar no mundo, e a partir de determinado momento espacial encontrar-se a si mesmo, no sentido que “cada mundo sempre descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence” (HEIDEGGER, 1988), do que é possível de se realizar no movimento espacial: o lugar.

As características essenciais do ser-aí é o *distanciamento* e o *direcionamento*. Entende-se para além da materialidade a conceituação de distanciamento, isto é, “o distanciamento não é por nós entendido como distância (proximidade) ou mesmo intervalo. Usamos a expressão distanciamento num significado ativo e transitivo. Indica uma constituição ontológica da pre-sença em função da qual o distanciar [...] é apenas um modo determinado e factual” (HEIDEGGER, 1988, p. 153), e segue:

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa, diz proximidade. Em sua essência, a pre-sença é essa possibilidade dis-tânciar. Como o ente que é, sempre faz com que os entes venham à proximidade. O dis-tanciamento descobre a distância. Assim como o intervalo, a distância é uma determinação categorial dos entes destituídos do modo de ser da presença. Distanciamento, ao contrário, deve ser mantido como existencial. Somente na medida em que se descobre para a pre-sença a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis “distanciamentos” e intervalos com referência a outros entes. Da mesma forma que quaisquer duas coisas, dois pontos não estão distantes um do outro porque nenhum deles é capaz de distanciar em seu modo próprio de ser. Apenas possuem um intervalo que pode ser constatado na dis-tância e por ela medido (HEIDEGGER, 1988, p. 153).

Esse mesmo fenômeno de distanciamento-proximidade é o que irá caracterizar o espaço ontologicamente constituído. O espaço geográfico surge, neste contexto, a partir do cotidiano do próprio ser-no-mundo, que ao auto-identificar-se como *tal* “julga” as distâncias para além de seu valor quantitativo, concebendo o “distanciar-se” de forma qualitativa, em um mergulho profundo no ritmo da saudade da Terra natal, pelos seus afetos, por sua singularidade. Nas palavras de Dardel (2015):

Que o espaço geográfico aparece essencialmente qualificado por uma situação concreta que afeta o homem, isso é o que prova a espacialização cotidiana que o especializa como afastamento e direção. A distância geográfica não provém de uma medida objetiva, auxiliada por unidades de comprimento previamente determinadas. [...] A distância é experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade expressa em termos de *perto* ou *longe* (DARDEL, 2015, p. 10. Grifo original).

É justamente por esse distanciamento-encontro, que “[...] o espaço estanciado pela ponte contém vários lugares, alguns mais próximos e outros mais distantes da ponte” (HEIDEGGER, 1954, p. 7). Esse distanciamento é a mais legítima forma do homem permitir-se enquanto ser-aí no mundo, no qual tal legitimação confere em “permitir-se” encontrar o caminho de volta a si mesmo, e “dis-tanciar é, de início e, sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão” (HEIDEGGER, 1988, p. 153), no qual “a liberdade humana afirma-se ao suprir ou reduzir as distâncias” (DARDEL, 2015).

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí se mantém essencialmente em um dis-tanciar, ou seja, na existência espacial. Desse modo, a espacialização do ser-no-mundo pode também ser compreendida como a pre-sença enquanto direcionamento, quando em um ponto de partida desejamos chegar a um determinado local, não pela vontade de distanciamento, mas pela necessidade de suprir a distância. Neste sentido, entende-se que a pre-sença é essencialmente dis-tanciamento, isto é, espacial, ou seja, “a pre-sença existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro do espaço” (HEIDEGGER, 1988, p. 157). O mesmo filósofo afirma:

Dis-tanciamento e direcionamento enquanto características do ser-em determinam a espacialidade da pre-sença de estar no espaço intramundano, descoberto na circunvisão das ocupações. A explicação dada até aqui sobre a espacialidade do manual intramundano e a espacialidade do ser-no-mundo propicia as pressuposições

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

para se elaborar o fenômeno da espacialidade do mundo e se colocar o problema ontológico do espaço (HEIDEGGER, 1988, p. 159).

A espacialidade é caracterizada pelo distanciamento e o direcionamento do *ser-em*, considerando que o direcionamento próprio dos distanciamento funda-se no ser-no-mundo. Pressuposições estas que merecem ser consideradas pela geografia, numa tentativa de superação do espaço cartesiano, quantificado e mensurável. É necessário distanciar-se de uma geografia que “analisa” o espaço, ao invés de “descrevê-lo”, a exemplo do que Heidegger (1988) diz:

No fenômeno do espaço, não se pode encontrar nem a única nem a determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos. Tampouco de constituir o fenômeno do mundo. *O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo*. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da presença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1988, p. 163. Grifo nosso).

“O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo”. Nesse contexto, a geografia enquanto ciência das essências, deve entender que o espaço antes de ser é em essência concebido pelo “mundo”, sendo a “essência do significado de todas as coisas, ele se remete diretamente ao ser que se dirige às coisas e se interroga sobre seu sentido. “Mundo” para a ciência geográfica também deve ter esse sentido essencial” (HOLZER, 2014, p. 290). Segundo este mesmo geógrafo:

O objeto da geografia *clama pela análise a partir de um aporte fenomenológico que se dirija à “experiência cotidiana do mundo”, ou seja, que a explore como “experiência geográfica”* [...] essa “experiência geográfica” deve estar fundamentada na ontologia fenomenológica, que propõe o retorno ao fato original da experiência humana, providenciando o esclarecimento conceitual desse fato a partir de sua própria constituição” (HOLZER, 2014, p. 300. [Grifos meu]).

É no cotidiano que os indivíduos desvelam “suas geografias”, “suas espacialidades” enquanto sujeitos existentes no mundo em quadratura, haja vista que é “na vida cotidiana, que as pessoas precisam de conhecimentos geográficos diversos. Elas tiram elementos essenciais para dar um sentido a sua existência e para construir as suas identidades também de sua experiência em morar...” (CLAVAL, 2011, p. 81).

O espaço geométrico não diz respeito a espacialidade do ser-no-mundo, *ele* é um conceito abstrato. O que de fato é para o homem pode ser descrito como Lugar, ou espaço experienciado, vivido, que é seu mundo-próprio. Segundo Holzer (2014, p. 291) o “‘lugar’ está ligado a vivências individuais e coletivas a partir do contato do ser com seu entorno; enquanto o ‘espaço’ é uma racionalização abstrata, uma construção mental, que busca uniformizar e homogeneizar o ‘suporte físico’”. Nas palavras de Heidegger (1988) podemos identificar estas questões da seguinte maneira:

Suponha-se que eu entre num quarto conhecido mas escuro que, durante minha ausência, foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

“puro sentimento da diferença” de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, “cuja posição tenho na memória”. O que isto significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo já “conhecido”? O conjunto instrumental de um mundo já deve ter sido dado previamente à pre-sença. O fato de eu já estar sempre num mundo não é menos constitutivo da possibilidade de orientação do que o sentimento de direita e esquerda. A evidência dessa constituição estruturante da pre-sença não justifica que se diminua o seu papel ontologicamente constitutivo [...] A interpretação psicológica de que o eu possui algo “na memória”, no fundo, tem em mente a constituição existencial do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1988, p. 158).

Estas questões, metaforicamente expostas nos levam a perceber o espaço como “abstração” (TUAN, 2013). O espaço surge enquanto um “quarto escuro” que embora se conheça, *ele* está escuro e a mercê de equívocos, afinal, os objetos e toda a estrutura física do quarto foi modificada. Entretanto, a memória, como *resguardo*, surge como essência da movimentação do corpo neste espaço, pois neste “quarto” (espaço) habita um indivíduo, que embora todas as modificações no espaço físico, ainda assim, *sou* este espaço, pois, *ele* é o meu lugar, meu mundo. Este seguimento metafórico revela a existência de um mundo já existente, e que cabe a nossa própria pre-sença como existência retornar ao já estabelecido na forma de ser-no-mundo.

Enquanto ser-no-mundo, a pre-sença já descobriu a cada passo um “mundo”. Caracterizou-se esse descobrir, fundado na mundanidade do mundo, como liberação dos entes numa totalidade conjuntural. A ação liberadora de deixar e fazer em conjunto se perfaz no modo da referência, guiada pela circunvisão e fundada numa compreensão prévia da significação. Ora, mostra-se que,

dentro de uma circunvisão, o ser-no-mundo é espacial (HEIDEGGER, 1988, p. 159).

A partir da circunvisão o ser-que-está-no-mundo descobre-se enquanto tal, e a cada passo em sua trajetória existencial, sua referência primeira de mundo nunca se perde, pois está na “memória”, e essa significação prévia de mundo será fundamental na espacialização, ou na geograficidade do ser-no-mundo, constituindo, portanto, o lugar como mundo possível. Neste contexto, a geografia necessita ser um saber ao ponto de nos ensinar a ver o mundo tal como ele é, tal como ele nos permite vê-lo, em sua essência. Segundo Eric Dardel, “o conhecimento geográfico tem por objeto esclarecer esses signos, isso que a Terra revela ao homem sobre sua condição humana e seu destino [...] é um apelo que vem do solo, da onda, da floresta, uma oportunidade ou uma recusa, um poder, uma presença” (DARDEL, 2015, p. 2).

Desse modo, podemos retomar de forma comparativa à metáfora do “quarto escuro” de Heidegger (1988). Podemos afirmar nesse momento, segundo Holzer (1998), que a geografia é a ciência das essências, ao ponto que a fenomenologia formal do espaço é a própria geometria, e a forma “regional” da geografia seria o que Dardel (2015) denomina de geograficidade (*géographicité*), em essência.

Percebe-se que além do entendimento da geograficidade enquanto potencialidade concreta afetiva que surge como “ponte” entre nós mesmos e o mundo, Dardel (2015) afirma que antes mesmo do desenvolvimento da geografia em seus moldes positivistas, a geografia é em ato, ou seja, a geografia do(s) mundo(s) vivido(s) já existiria, sendo a forma

primeira do Homem de se relacionar com a Terra (mundo). É neste ponto específico de definição da *geograficidade* enquanto essência da geografia que nos remetemos à questão da espacialização do *Dasein*, cabendo observar que a geograficidade, ontologicamente, define uma relação: do ser-no-mundo.

3. O espaço geográfico como experiência do corpo

Cabe ponderar nesse momento, a importância da experiência do corpo e da percepção, pois é a partir desse conjunto que o mundo ganha sua forma no sentindo de subjetividade. A percepção ressurgue nesse contexto depois de muito tempo marginalizada pelas ciências positivistas. É através do corpo, elevando a significação-interpretação do espaço geográfico como vivido sem que haja a separação entre mente-corpo e consciência-mundo. Em outras palavras, “não é possível haver existências do corpo e da vida sem o espaço e os seus componentes, como não é possível existir espaço, lugar, paisagem ou outro atributo que permite a ação humana, sem a experiência do corpo” (CHAVEIRO, 2014, p. 250).

Merleau-Ponty (1994) nos ensina que nosso corpo-no-mundo está em direção do mundo, no sentindo de constituição daquilo que é possível numa atmosfera existente. O filósofo nos propõe a espacialidade do corpo próprio e sua motricidade como força transitória entre o “eu” em direção ao “mundo”, sendo mais que um projeto de localização, posição, mas de situação. Estar em situação é perceber as coisas à mão e sua facticidade no contato, estar ancorado num projeto, uma ancoragem no mundo. É do corpo encarnado espacialmente no mundo que emana um certo estilo e um certo sentindo de mundo, “que reconhecemos

em uma evidência específica sem precisar defini-lo” (MERLEAU-PONTY, 1994). “Por isso é um avanço dizer que habitamos o mundo, no sentido de que ativamente assumimos residência e o tornamos nosso. Nesse sentido, inevitavelmente há algum grau de escolha e liberdade na existência” (CSORDAS, 2013, p. 294). Em suma, o corpo apresenta o homem como existência.

Segundo Merleau-Ponty (1994), o que podemos conhecer é a realidade, pois a realidade é um dado experienciado, uma verdade própria ou coletiva, uma visão de mundo, a sentimos, “assim, a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência” (TUAN, 2013, p. 18), “quer dizer, apenas aquelas percepções às quais nós mesmos damos um sentindo pela atitude que assumimos ou que correspondem a questões que nós colocamos” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 378). Desse modo, o espaço da experiência corporal é constituído por duas categorias: o sentimento e o pensamento. Agora, nesse momento, Merleau-Ponty (1994, p. 379) nos ensina que “o movimento não é mais visto e é de uma maneira mágica que as pessoas se transportam de um ponto a outro”. O geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan, com fortes influências de Merleau-Ponty, afirma, nesse sentindo, que:

[...] o sentimento humano não é uma sucessão de sensações distintas; mais precisamente, a memória e a intuição são capazes de produzir impactos sensoriais no cambiante fluxo da experiência, de modo que poderíamos falar de uma vida do sentimento como falamos de uma vida do pensamento. É uma tendência comum referir-se ao sentimento e pensamento como opostos, um registrando estados subjetivos, o outro reportando-se à realidade objetiva. De fato, estão próximos às duas extremidades de um

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

continuum experiencial, e ambos são maneiras de conhecer (TUAN, 2011, p. 19).

Nossas experiências, são experiências essencialmente geográficas, na medida em que “a ação constante das corporeidade no lugar correspondem às diversas experiências de existir” (CHAVEIRO, 2014, p. 251). O lugar, como espaço corporal, representa uma linguagem mútua entre o campo do *sentir* e do *pensar*, ao mesmo tempo em que nos situamos no espaço a partir do corpo, pois o corpo é o marco georeferencial fundamental em situação-no-mundo. O corpo se comunica com o mundo – e como ele faz isso?: na espacialização. Ainda assim, existe algo que merece vir à superfície de sua importância, a estrutura do “ver”⁷, onde só então, a atitude corpórea pode vir a se constituir como essência de toda ação espacial.

Entendemos que, segundo Tuan (2013, p. 19) “ver e pensar são processos intimamente relacionados”, e por este motivo, a visão não pode ser considerada como simples estímulo de luz na estrutura ocular, pois “ela é um processo seletivo e criativo em que os estímulos ambientais são organizados em estruturas fluentes que fornecem sinais significativos ao órgão apropriado” (Idem, 2014, p. 19). O mundo, portanto, ganha um sentindo latente em relação à existência humana, isso porque “é o próprio sujeito perceptivo que constrói o mundo, mundo em que, no entanto, está por meio da percepção [...]” (LYOTARD, s.d., p. 32).

O entendimento desse processo da visão é fundamental para que compreendamos o princípio da percepção enquanto não especulação subjetiva e fruto inerente das relações homem-mundo. Este conhecimento nos remete a analisar a essência da percepção a partir de estímulos sensoriais, do ponto de vista fenomenológico – eu não falo somente com a boca, eu não ouço somente com os ouvidos, expresso-me com meu corpo em sua totalidade comunicativa com o mundo porque ele possui essa necessidade. Ora, a substância do corpo é comunicar-se, e por isso não seria a espacialização uma forma de linguagem existencial?

É através da percepção e experiências vividas que nos damos conta da realidade, do mundo que nos circunda. É através das *emoções* que “convertemos” o espaço total em lugares, ação esta permitida por aquilo que Merleau-Ponty (1994) chamou de “experiências do corpo”, por uma série de critérios. Por exemplo, destacando o critério da cor – as experiências precedem a consciência. A cor define se um espaço é agradável para a instalação de nosso corpo ou não, pois os lugares “cinzas” são tidos como lugares tenebrosos, lugares frios, nos levam a angústia; lugares quentes e “coloridos” nos levam a percepção de alegria, de esperança, de ser um bom lugar para se habitar, na medida, e lembrando sempre, que o “real deve ser descrito, não construído ou constituído” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 5).

⁷ “Ver” no pensamento de Silva (2000, p. 15) significa, “[...] antes do mais, perceber a forma. Esta, em sua modalidade aparente apresenta-se como fenômeno estético, que o olhar pode decifrar”. E concordamos com esta afirmação no sentindo em que os fenômenos não se apresentam à primeira vista, pois é necessário que este “olhar” exceda o mundo aparente da coisa universalmente constituída, e repouse na própria subjetividade do Ser, pois “o ‘ver’ é carregado de subjetividade” (Idem, 2000, p. 15).

As “experiências do corpo” de Merleau-Ponty (1994) é a substância das “experiências geográficas” de Dardel (2015). A partir desse momento, concordamos quando Sataella (2012, p. 30) afirma que “o sujeito é uma subjetividade encarnada e o sujeito da experiência é o corpo fenomênico inseparavelmente ligado ao mundo [...] o corpo é uma potencialidade de movimento, enquanto o campo perceptivo é um convite à ação”. Nas palavras do geógrafo Yi-Fu Tuan, esse mesmo fenômeno essencial da espacialidade do corpo desvela-se a partir dos movimentos simples do cotidiano, assim “[...] como esticar os braços e as pernas são básicos para que tomemos consciência do espaço. O espaço é experienciado quando há lugar para se mover” (TUAN, 2013, p. 21-22). Em suma, “*my place is not your place – you and I have different place*” (CRESSWELL, 2013, p. 1).

Nesse caminhar, Dartigues (1973 apud HOLZER, 1998, p. 60) conclui que “[...] Isto significa que o mundo não é em primeiro lugar em si mesmo o que explicam as filosofias especulativas ou a abertura do campo primordial, mas sim que ele é em primeiro lugar o que aparece à consciência e a ela se dá na evidência irrecusável de sua vivência”. Tuan (2013) é claro quando remete-se a dizer que o espaço só é possível a partir da percepção, pois é através *dela* que a locomoção torna-se possível de existir espacialmente. O corpo é fundamental para este mover-se. Acredita-se, nesse sentido, que “perceber é tornar algo presente a si com ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar num horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes perceptivos que lhe convenha” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 92-93). Essa valorização do corpo enquanto escala espacial da existência humana, é uma

das principais contribuições da fenomenologia de Merleau-Ponty à compreensão ontológica do espaço e lugar, ao ponto que não haveria espaço se não houvesse um corpo para habitá-lo.

O lugar não pode ser tratado como uma categoria secundária ao espaço. De certo modo, o lugar, por tratar de um conjunto de significados humanos, não pode ser concebido como conceito pré-determinado. O lugar é antes de qualquer coisa, a própria vontade em potencial do corpo em situ-ação de habitar o espaço, do “eu” querer comunicar-se com o mundo, e significativamente tonar o espaço total em espaço do possível. Por tanto, o espaço do corpo é um instrumento de ação, sendo a concretização de um mundo dentro de outro, afinal, “existir é ter um lugar” (ENTRIKIN, 1980).

4. Considerações Finais

Este ensaio teve como objetivo demonstrar alguns pontos de convergência entre a fenomenologia de Heidegger e Merleau-Ponty, com algumas inflexões de geógrafos da corrente humanista. Embora Heidegger não necessariamente tenha formulado um humanismo, seus escritos são bases fundamentais a esta corrente do pensamento geográfico, justamente por nos trazer algumas formulações como *Dasein*, sobretudo. Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, nos traz a importância do corpo e sua sinuosidade espacial. A geografia como ciência das essências não subtrai a fenomenologia nem camufla sua importância enquanto filosofia e método científico. Na verdade, é o oposto. Ao relacionar a fenomenologia busca-se justamente trazer suas contribuições, e principalmente, demonstrar a

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

relevância da subjetividade humana, do ser-aí. A essência das experiências, da percepção, a essência das relações sociais, intrínsecas a própria intimidade da relação *ser-no-mundo*.

Espaço e Lugar não estão ligados por relacionamentos de sucessão. Espaço e Lugar entendidos aqui como categorias da existência humana, exprimem entendimentos que transcendem algumas concepções na ciência, sobretudo na ciência geográfica. Por isso, pensar o Espaço e Lugar sob as sendas da fenomenologia é considerar as estruturas ontológicas que se concretizam no interior de suas análises, por meio do corpo e sensível à percepção no mundo. Ao mesmo tempo, pensar uma ontologia geográfica é (re)pensar a própria geografia humana, na medida que em que os dados, agora, não implicam mais a explicação, sistematização ou abreviação do mundo, haja vista que “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações [...]” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 5).

Parte-se da seguinte afirmação: “*Man's relationship with the world is understood not merely as a cognitive relationship, but as something which permeates man's whole being. Similarly the world is permeated by man*”⁸ (RELPH, 1970, p. 197). Nessas bases, chama-se atenção para uma Geografia como ciência das essências, na medida em que o próprio *Dasein* já chama uma espacialidade, tendo como ciência regional do espaço a geografia e a sua essência, então, a geograficidade. É desta relação fundamental, ser-no-mundo, que devem surgir os temas e problemas centrais na

geografia. Desse modo, destaca-se em certa parte do trabalho a questão do *distanciamento*, a *proximidade*, que surgem para o ser-com enquanto desejo de suprir a “vontade” de “estar-em-jogo” (HEIDEGGER, 1988), que por sinal elas refletem não apenas sua tendência genuína da espacialidade, mas refletem também o “*para onde*” inerente ao seu estar permanentemente lançado para fora de si, sendo “o traço mais fundamental da espacialidade humana” (PÁDUA, 2014, p. 198-199).

Negar a fenomenologia e suas contribuições à geografia é pressupor um desligamento sensível com os espaços da existência humana, reduzindo as investigações geográficas à “coletras de informações”, somente. É dever do geógrafo perceber a importância dos saberes vernaculares, das etnogeografias, das geograficidades, possibilitando-se à interpretações verdadeiramente essenciais a construção de um saber coerente com os problemas perceptíveis, considerando a complexidade do real. Apreender uma epistemologia que nasce como semblante das relações espaciais dos Homens e Mulheres é o sentindo essencial de uma Geografia fenomenológica.

Referências bibliográficas

- CLAVAL, P. Terra dos Homens: A geografia uma apresentação. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, Nº 29, pp. 80 - 86, 2011.
- CASTRO, I. E. de. et al. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

⁸ “A relação do homem com o mundo é entendida não apenas como uma relação cognitiva, mas como algo que permeia todo o ser do homem. Do mesmo modo, o mundo é permeado pelo homem” (Tradução nossa).

AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY PARA A COMPREENSÃO ONTOLÓGICA DO ESPAÇO E DO LUGAR

- CSORDAS, T. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. *Educação*, v. 36, n. 3, p. 292-305, 2013.
- CARMO, P. S. de. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo: Educ, 2004.
- DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad.: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DAL GALLO, P. M.; MARANDOLA JUNIOR, E. O pensamento heideggeriano na obra de Éric Dardel: a construção de uma ontologia da Geografia como ciência existencial. *Revista da ANPEGE*, v. 11, n. 16, p. 173-200, 2016.
- ENTRIKIN, J. N. O humanismo contemporâneo em geografia. *Boletim de Geografia Teórica*. São Paulo, v. 10, n. 19, 1980.
- FRANCK, D. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HOLZER, W. *Um estudo Fenomenológico da paisagem e do lugar: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI*. Tese de Doutorado. 1998.
- _____. *Mundo e Lugar: ensaio de geografia fenomenológica*. In: MARANDOLA Jr., E. et al (org.). Qual o espaço do lugar. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 2ª Ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- _____. *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*. Trad.: Renato Kirchener. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger*. In: MARANDOLA Jr., E. et al (org.). Qual o espaço do lugar. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- RELPH, E. An inquiry into the relations between phenomenology and geography. *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, v. 14, n. 3, p. 193-201, 1970.
- SILVA, A. C. da. A aparência, o Ser e a forma – geografia e método. *GEOgraphia*, v. 2, n. 3, p. 7 – 25, 2000.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva experiência*. Trad. Livia de oliveira. Londrina: Eduel. 2013.
- _____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. *Geograficidade*, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

Thiago de Lima

Graduando em Filosofia – UnB

Murilo Santos

Graduando em Filosofia – UnB

Resumo: O fio condutor deste trabalho serão os pontos comuns contidos dentro da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, e da juventude à maturidade das obras de Marx. Basicamente, procuraremos abordar a influência da perspectiva do “Nós” hegeliano contido na Fenomenologia do Espírito no projeto de crítica aos pressupostos da economia política empreendida por Marx, e como o aspecto da mediação sócio histórica proposta por Hegel determina os marcos do projeto filosófico marxiano.

Abstract: *The guiding thread of this work will be the common points contained within Hegel's Phenomenology of Spirit, and youth at the maturity of Marx's works. Basically, we will try to address the influence of the Hegelian "We" perspective contained in the Phenomenology of the Spirit in the project of criticism of the presuppositions of the political economy undertaken by Marx, and how the aspect of the socio-historical mediation proposed by Hegel determines the milestones of the Marxian philosophical project.*

Primeiramente, procuraremos fazer uma incursão pela introdução e o primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* com o intuito de introduzir a perspectiva do “Nós” contida nestes textos. A importância desta se faz vital para o projeto de crítica à economia política proposto por Marx, pois introduz a noção de mediação social.

No segundo momento, procuraremos mostrar como o “Nós” hegeliano influencia a crítica de Marx às concepções econômicas legadas pela economia política clássica. Marx se apropria da

perspectiva normativista proposta por Hegel para criticar os pressupostos da economia clássica, sobretudo as considerações desta ciência acerca da propriedade e trabalho. A economia política considerou estas categorias de maneira geral e descontextualizada. O intuito de Marx é compreender tais categorias como historicamente determinadas e socialmente mediadas, compreendendo que os economistas desconsideraram as determinações sociais e históricas que permeiam o trabalho e seus produtos. A ideia de Marx é fornecer melhores bases para se compreender a dinâmica político-econômica a partir de um ponto de visto histórico, e neste sentido o “Nós” da *Fenomenologia do Espírito* cumpre papel central neste projeto, pois se encontra desde sempre imerso no processo que constrói as variadas formas da consciência.

Hegel através de seu conceito de experiência abandona a perspectiva estranhada da epistemologia moderna, pois esta, sobretudo com Kant aparta o conceito da Intuição, considerando os dois como enfaticamente separados resultando isso no estranhamento, ou seja, uma relação de exterioridade impenetrável no objeto.

O autor pretende inicialmente superar a dominação presente no conceito puramente cientificista de natureza e como decorrência disto trará à tona a contemplação participativa, já que de certa forma o sujeito pertence ao objeto no qual se deu a experiência. O conceito de experiência Hegeliano parte do pressuposto de que o método para ser verdadeiramente científico deve partir da liberdade do objeto.

No parágrafo 31 da *Filosofia do Direito*, Hegel ao tratar do método Dialético, especifica esta noção da dimensão participativa que confere ao objeto certo grau de liberdade:

A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado positivo, enquanto por essa via, unicamente, a

dialética é desenvolvimento e progredir imanente. Esta dialética não é, pois, um fazer externo de pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos. [...] Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é o por si mesmo racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o ápice da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se gera como um mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão. (HEGEL, 2006, p. 29-30).

Partindo desta noção, logo na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel encara a epistemologia moderna, em linhas gerais, como uma representação pouco refletida sobre o que seja em verdade o conhecimento, assim sendo, a noção natural de conhecimento da epistemologia moderna representa o conhecimento como se fosse algo fora de nós e, portanto, fora da verdade. Resumindo bem a crítica de Hegel, há o método de um lado, de outro está o objeto e por fim encontra-se o conhecimento representado fora de nós, fundado em uma instância neutra frente aos objetos e exterior à verdade, “o conhecimento é um meio passivo pelo qual a luz da verdade chega à nós” (HEGEL, 2012, p. 63).

Fazendo mais uma referência à Hegel, no parágrafo 41 da enciclopédia das ciências filosóficas se opondo a Kant, ele vai dizer que a necessidade de se examinar a faculdade de conhecimento antes do ato de conhecer, exigência esta da filosofia crítica moderna, cai no equívoco de “querer conhecer antes do próprio conhecimento”, ou melhor, dizendo “sem entrar na água empreender a nadar”, ou seja, a epistemologia moderna pretende conhecer o conhecimento, porém prescindindo do próprio conhecimento. (HEGEL, 1995, p. 109).

Quer dizer o autor que o ceticismo metodológico moderno, radicalizado por Kant, mitigou a ideia de pertença que o indivíduo têm em relação a um objeto e consequentemente a modernidade passou a encarar a verdade como algo supra-humano, separado da razão humana, algo inacessível não cognoscível humanamente.

Neste sentido o legado indiscutível da epistemologia moderna é a criação de uma barreira entre o que é o conhecer e entre o que é o absoluto e por decorrência não há aqui a possibilidade de acesso ao “Em Si” da coisa, sendo, portanto, isto o que é de mais representativo da representação natural, ou seja, a convicção na separação total entre o sujeito e o objeto.

Prosseguindo neste raciocínio para Hegel a epistemologia moderna representa o fim da concepção enfática de verdade do que é “Em si e para si”, onde as coisas são reconhecidas objetivamente. A epistemologia moderna tem um propósito de subtrair da ciência um pensamento exterior, alheio ao indivíduo, seguindo sua própria convicção. A filosofia, então, só é feita pela convicção do indivíduo, porém isto não encontra sustentação, já que a justificação disso não se apresenta, pois não se leva em conta o contexto.

Desta forma, a experiência em Hegel pressupõe a imperatividade da apreensão da Coisa na maneira com ela se apresente em si e para si, “o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber” (HEGEL, 2012, § 84).

Quer Hegel demonstrar que tanto partindo da convicção individual quanto da autoridade alheia está se partindo de elementos contextuais, que é justamente a consciência natural. Assim, em ambos os casos, são os elementos contextuais, os conceitos, que promovem a estabilidade, considerando que as

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

formas de vida conscientes são vidas instáveis que tem uma tendência a desenvolver uma dinâmica das transformações, políticas, epistemológicas, e históricas.

Não existe vida humana independente de conceitos, ou seja, para Hegel tudo é conceito e até mesmo na concepção individualista de apreensão da coisa de forma intuitiva da modernidade já são elas mesmas mediadas por uma compreensão anterior.

Posto que a estrutura do conceito seja a mesma da consciência de si (HEGEL, 2012, § 80), como as representações já detém uma aptidão para se tornarem conceitos, toda forma de vida por ser amparada conceitualmente, pode ser detida por uma normatividade conceitual. Vida Humana é aquilo que não pode ser enxergado apenas de fora, precisamos sempre da linguagem ou falando de outra maneira dos conceitos.

Portanto, não há o dado bruto absoluto, todas as coisas devem necessariamente ser mediadas por conceito, por linguagem. Tudo aquilo como o qual nos damos com a realidade já é linguagem, já é conceito.

É nesta perspectiva que Hegel tentando adentrar o padrão de medida imanente traz a tona o nós. A singularidade do nós se apresenta no modo como este desde sempre se encontra imerso no processo que constrói as variadas formas da consciência, o nós é um componente que testemunha a nova forma da consciência, como algo que é o resultado da negação determinada da forma de consciência que o antecede.

Sendo assim é clarividente para o nós que existe uma ambiguidade do novo objeto, conforme demonstrado no parágrafo 86 da *Fenomenologia*:

[...] o primeiro objeto se altera para a consciência; deixa de ser o Em-si e se torna para ela um objeto tal, que só para a consciência é o Em-si. Mas sendo assim o ser para ela desse Em-si é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a essência ou é seu objeto. Esse novo objeto contém o aniquilamento [nada] do primeiro; é a experiência feita sobre ele (HEGEL, 2012, §86).

A influência da filosofia hegeliana no projeto de Marx pode ser entendida como a radicalização do projeto de crítica aos pressupostos adotados pelas chamadas *ciências do espírito*. Para Hegel, os filósofos recaíram inúmeras vezes no erro de “esquecer” a história dos conceitos de que tratavam, assumindo-os como categorias universais e imutáveis. O empirismo e o racionalismo, as duas maiores correntes filosóficas da modernidade, segundo Hegel, incorreram no erro de não considerar a mediação histórica das categorias de que tratavam, geralmente partindo do ponto de vista do indivíduo isolado¹, na tentativa de assumir a perspectiva supostamente neutra das ciências naturais. Porém, para as ciências do espírito (a filosofia, sobretudo) tentar partir do horizonte “neutro” das ciências naturais é problemático, posto que os objetos das ciências do espírito são categorias dependentes de suas mediações históricas. Mais abaixo veremos como Marx trabalha a questão e esta afirmação ficará mais clara, mas aqui podemos citar conceitos como Estado, Sociedade e Deus, como categorias trabalhadas pela filosofia e que devem a história² seus significados. A

¹ Podemos ver esse apoio no indivíduo isolado em Descartes, onde o indivíduo pode colocar toda a tradição e as convenções sociais entre parênteses na medida em que isso lhe for conveniente (ou pelo menos o autor acredita que seja possível falar em um sujeito apartado das convenções em que ele se forma).

² Quando falarmos em história aqui devemos ter em mente não a história como a descrição de fatos, mas as condições de vida, a organização social e etc, que são historicamente determinadas.

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

crítica *dialética* empreendida por Hegel consiste em desenvolver plenamente as categorias tratadas pela filosofia, compreendendo-as em sua relação intrínseca. A partir da perspectiva crítica de Hegel, Marx empreende seu projeto de crítica da economia política. O filósofo húngaro István Mészáros resume o interesse de Marx na obra de Hegel da seguinte maneira:

O discurso filosófico dominante – e politicamente mais relevante – da época tornava necessário alinhar-se com Hegel ou posicionar-se contra ele. Entretanto, desde o instante em que entrou nessas discussões, Marx introduziu algumas importantes restrições. Ao expressar suas reservas fundamentais em relação a Hegel e seus seguidores, ele também tentou preservar e aperfeiçoar a predisposição radicalizadora dos “jovens hegelianos”; assim, Marx definiu a meta emancipadora da filosofia como algo que não apenas explorava plenamente o potencial crítico da abordagem do próprio Hegel, mas como necessidade emergente de ir além do que poderia conter dentro dos limites do sistema hegeliano (por mais esticados que fossem).” (MÉSZÁROS, 2002, p. 53).

É o potencial da crítica dialética o que é tão admirado por Marx no sistema hegeliano. Influenciado pelo sistema filosófico de Hegel, Marx deseja empreender uma crítica acerca do modo como a economia política clássica concebe o processo de produção capitalista. A crítica marxiana parte, assim como a hegeliana,

das categorias da própria economia política com a pretensão de desenvolver todas as suas determinações, e mediações, a fim de contrapor como processo socialmente mediado aquilo que os economistas assumiram como universal e factual³. A perspectiva assumida por Marx na *Contribuição da Crítica à Economia Política* é a do conceito de “Nós” contido na *Fenomenologia do Espírito*. Essa perspectiva do “Nós” considera o objeto em sua liberdade frente ao sujeito, enquanto o mesmo é mediado socialmente e, por isso, condiciona a experiência do indivíduo desde o primeiro momento. Dizer que o objeto condiciona a experiência do sujeito significa que desde sempre o indivíduo se relaciona com o mundo circundante a partir de mediações histórico-sociais. A forma mais básica desta mediação é a linguagem. O sujeito não se relaciona com o mundo a não ser por conceitos. Ou melhor, ele se relaciona com o mundo apenas a partir da mediação social e histórica que desenvolve estes conceitos. Posto isto, uma análise da realidade não poderia ser feita a partir da ótica do sujeito⁴, pois ele mesmo é um produto das condições e da época em que vive, ou desconsiderando as determinações recíprocas que os conceitos mantêm entre si. Marx chama de robinsonada essa concepção que parte do indivíduo isolado, ou trata de conceitos sem considerar suas especificidades históricas. Os economistas querem falar das condições gerais

³ “Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de troca etc. [...] A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. [...] A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. [...] ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. Do mesmo modo, a concorrência entra por toda parte. É explicada a partir de circunstâncias exteriores. Até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente casuais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isto a economia nacional nada nos ensina.” (MARX, 2010, p. 79).

⁴ Podemos aqui citar Hobbes e Locke como filósofos que partem do ponto de vista do indivíduo isolado. Dizer isto significa que estes autores antecipam no que eles mesmos chamam de “estado de natureza” – estágio em que os seres humanos vivem em estado de completa liberdade e sem a existência de um poder supremo que delimite a mesma – o que só poderia ser concebido em sociedade, como a propriedade privada e o trabalho que produz propriedade privada, por exemplo.

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

da produção na tentativa de criar uma ciência econômica universal e objetiva, mas no intento de atingir conceitos gerais eles formulam abstrações que levam consigo os traços característicos do sistema capitalista de produção, ou que não respeitam a diferença específica de outros modos e produção levando em consideração apenas as características comuns que estes têm com o modo de produção burguês.

Mas isto ainda não é tudo o que, efetivamente, preocupa os economistas nesta parte geral. Trata-se, antes, de representar a produção – veja por exemplo Mill – diferentemente da distribuição, como regida por leis naturais, eternas, independentemente da História; e nessa oportunidade insinuam-se dissimuladamente relações burguesas como leis naturais, imutáveis, da sociedade *in abstracto*. (MARX, 1987, p. 6).

Ao contrário, o que Marx deseja é desenvolver a economia partindo da análise da produção socialmente mediada, onde seus momentos determinam-se reciprocamente.

O objeto deste estudo é, em primeiro lugar, a produção material. Indivíduos produzindo em sociedade, portanto a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida. O caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às pobres ficções das robinsonadas do século XVIII. (MARX, 1987, p. 5).

Para compreendermos a relação estabelecida por Marx entre a produção, distribuição, troca e consumo, e suas determinações recíprocas, devemos voltar nossa atenção para o que a economia clássica considerava acerca da mesma relação. Vejamos como, nas palavras de Marx, esta relação se dá:

[...] na produção, os membros da sociedade apropriam-se [produzem, moldam] dos produtos da natureza para as necessidades humanas; a distribuição determina a

proporção dos produtos de que o indivíduo participa; a troca fornece-lhe os produtos particulares em que queira converter a quantia que lhe coube pela distribuição; finalmente no consumo, os produtos convertem-se em objetos de desfrute, de apropriação individual. A produção cria os objetos que correspondem às necessidades; a distribuição os reparte de acordo com as leis sociais; a troca reparte de novo o que já está distribuído segundo a necessidade individual, e finalmente, no consumo, o produto desaparece do movimento social, convertendo-se diretamente em objeto e servidor da necessidade individual satisfazendo-a no desfrute. (MARX, 1987, p. 7).

Assim explicam os economistas em sua teoria geral o processo de produção. O que vislumbramos a partir desta descrição é o seguinte: a produção parte de um processo universal e imutável e o restante da economia oscila entre momentos sociais e individuais. A produção cria os produtos que satisfazem as carências dos indivíduos, independentemente de como se produzam. A distribuição encontra-se como uma mediação entre os indivíduos produtores determinada socialmente, onde é entregue a parte que cabe a cada um na produção, e a troca aparece como um momento particular em que os indivíduos trocam sua parte da produção por aquilo que lhes aprouver. Finalmente, o consumo já se encontra fora da produção onde o indivíduo desfruta dos objetos da maneira que lhe apetece. A produção é um momento geral, a distribuição é social, a troca particular e o consumo puramente subjetivo. Agora vejamos como Marx desenvolve o conceito de produção na sua relação com os demais momentos do processo.

Marx deseja ver o processo de produção em suas determinações e mediações com relação ao todo. Iniciando pela mediação recíproca entre produção e consumo (itens que aparecem, em geral, apartados para a economia política

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

clássica). Os economistas até consideram um tipo de consumo que se relaciona com a produção. O *consumo produtivo* é o tipo de consumo sem o qual a produção não pode se realizar. Este consumo é o consumo dos meios de produção e é colocado como um momento da produção, mas difere totalmente do consumo dos produtos. Ou seja, o consumo não tem relação alguma com a produção, a não ser quando a busca por novos produtos para consumo influencie o início da produção. Porém, há uma mediação recíproca entre a produção e o consumo (consumo “propriamente dito”).

[...] ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção, é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também mediador da produção ao criar para os produtos o sujeito, para o qual são produtos. O produto recebe seu acabamento final no consumo. [...] Sem produção não há consumo, mas sem consumo tampouco há produção. (MARX, 1987, p. 9).

Aprofundando a relação entre produção e consumo, temos de perceber como a produção é influenciada em sua realização pelo consumo, e como o consumo é determinado pela produção em seu processo. Em outras palavras, como a produção é criada pelo consumo e como o consumo é criado pela produção.

O consumo determina a produção de uma infinidade de produtos e os coloca como objetivo da produção, por isto faz com que o ramo de produção que fabrica determinada mercadoria se torne cada vez mais eficaz na produção deste objeto. Desta forma, o consumo catalisa o processo de desenvolvimento das *forças produtivas*.

É o consumo que realiza plenamente o ato de produção ao dar ao produto seu caráter acabado de produto, ao dissolvê-lo

consumindo a forma de coisa independente que ele reveste, ao elevar à destreza pela necessidade de repetição, a disposição desenvolvida pelo primeiro ato de produção [...] (MARX, 1987, p. 11).

Por outro lado, a produção condiciona o consumo determinando os produtos que podem ser consumidos e como podem ser consumidos. Nisto se evidencia a determinação histórica do consumo – visto pela economia como um momento puramente subjetivo – e da produção pensada por Marx a partir da perspectiva do “Nós”. Aqui, a produção cria o modo e os produtos que podem ser consumidos, portanto cria um consumidor determinado, não um consumidor em geral, um consumidor autocrático como o sujeito liberal que se relaciona com os produtos sociais de maneira estritamente particular.

Um consumo sem objeto não é consumo. Assim, pois, a produção cria o próprio consumo neste sentido; mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo. Determina seu caráter, dá-lhe seu acabamento. Do mesmo modo que o consumo dava ao produto seu acabamento, agora é a produção que dá o acabamento do consumo. Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. [...] o próprio consumo, enquanto impulso, é mediado pelo objeto. A necessidade que se sente deste objeto é criada pela percepção do mesmo. [...] Portanto, a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. (MARX, 1987, p. 10).

Portanto, a produção media o próprio sujeito consumidor, e o sujeito consumidor media a produção. Entenderemos melhor como a

A PERSPECTIVA DO “NÓS” HEGELIANO NA CRÍTICA DE MARX À ECONOMIA POLÍTICA

produção deve ser considerada uma categoria história refletindo sobre sua relação com a distribuição.

Vimos que a distribuição aparece para os economistas como um momento social onde aos indivíduos são entregues as partes que lhe dizem respeito da produção. Porém, a distribuição, antes de ser distribuição dos produtos, é distribuição dos meios de produção. Portanto, a forma como uma sociedade produz é dependente de como esta partilhou a terra e os demais insumos de produção. Esta partilha é decorrência da fusão ou aniquilação de modos de produção anteriores ao vigente em uma determinada época. Esta distribuição dos meios de produção determina as formas de propriedade, a forma de trabalho, a distribuição dos produtos finais e com que intensidade estes são trocados no mercado.

[...] antes de ser distribuição de produtos, ela é: primeiro distribuição dos instrumentos de produção, e, segundo, distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes tipos de distribuição, o que é uma determinação ampliada da relação anterior. [...] A distribuição dos produtos é manifestamente o resultado desta distribuição que é incluída no próprio processo de produção, cuja articulação determina. Considerar a produção sem ter em conta esta distribuição, nela incluída, é manifestamente uma abstração vazia, visto que a distribuição dos produtos é implicada por esta distribuição que constitui, na origem, um fator da produção. (MARX, 1987, p. 13).

Desta forma, percebemos que o processo concebido por Marx relaciona suas partes de forma orgânica, como momentos de um todo e como o autor deseja reformular as bases do pensamento econômico, reafirmando o papel da história para desenvolvimento das categorias por ela trabalhadas, da mesma

maneira que Hegel ao criticar os fundamentos da moderna epistemologia.

Referências bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995;

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. 2006. No prelo;

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012;

MARX, Karl. Para a crítica da Economia Política. In: GIANNOTTI, José Arthur. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução e apresentação de Jesus Ranieri – 4ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx – Engels);

MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital: Rumo a uma teoria da transição*. Tradução: Paulo César Castanheira, Sergio Lessa. Boitempo editorial, 2002.

RICARDO, David. *Princípios de economia política e tributação*. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni – São Paulo: Abril Cultural, 1982.

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

Alan David Torma
Mestrando UnB

Resumo: Este artigo é resultado da monografia *Flertando com o Inefável: Dialética e Linguagem em Adorno*, e tem por interesse uma abordagem geral acerca das decorrências das crises mundiais das formas capitalistas de vida em que estamos. Veremos, então, (1) a incapacidade de dizer aquilo que ultrapassa de modo absurdo a experiência conceitual e, portanto, a crítica que se encontra diante de um horizonte fechado a qualquer noção de emancipação e revolução que sejam comuns aos trabalhadores. Essa incapacidade atual obriga a crítica a se reorganizar (2) para dar conta da calamidade e da catástrofe incitada pelo ódio das velhas classes dominantes; pela violência da personalidade autoritária que não consegue lidar com a perda do poder, controle e domínio total - ambas geradas pelas condições históricas e materiais da modernidade.

Palavras-chave: linguagem; dialética negativa; epistemologia.

Abstract: *This paper is a result of the graduate thesis Flertando com o Inefável: Dialética e Linguagem em Adorno, and has the interest by a general approach towards the consequences of the capitalist life form's world crisis in which we live. We'll see then (1) the incapacity of saying that which absurdly overwhelms the conceptual experience and, therefore, the critique that lies before a situation closed to any notion of emancipation and revolution common to the workers. This nowadays incapacity oblige the critique to reorganize itself (2) to account for the calamity and catastrophe incited by old ruling classes' hate; and by the authoritarian personality's violence that can not face the loss of total power, ruling and control - both consequences of the historical and material modern conditions.*

Keywords: language; negative dialectics; epistemology.

1). O conteúdo histórico da experiência

O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam.” (ADORNO, 2000, p. 29).

Estamos hoje diante das decorrências das crises mundiais das formas capitalistas de vida e não podemos esperar para aprender com as catástrofes, ainda que as do passado tenham aberto novas trilhas para o reconhecimento do sofrimento social (HABERMAS, 2001). Essas crises engendram para a crítica social, calcada no interesse público por uma ação efetivamente transformadora, uma via paradoxal, um grande entrave prático-teórico que impede de antemão a visualização clara de um projeto sócio-político emancipatório para a classe trabalhadora internacional. Através de uma abordagem específica em certas obras de Adorno, veremos, então, (1) a incapacidade de dizer aquilo que ultrapassa de modo absurdo a experiência conceitual e, portanto, como a crítica se encontra diante de um horizonte fechado a qualquer noção de emancipação e revolução que sejam comuns aos trabalhadores. Essa incapacidade atual obriga a crítica a se reorganizar (2) para dar conta da calamidade e da catástrofe incitada pelo ódio das velhas classes dominantes; pela violência da personalidade autoritária que não consegue lidar com a perda do poder, controle e domínio total - ambas geradas pelas condições históricas e materiais da modernidade.

Dentre seus vários anos de pesquisa e estudos, inclusive em colaboração com outros autores de vulto equiparável, como Max Horkheimer, Adorno em muito contribuiu para a correção de uma série de equívocos que se tornaram lugares comuns na má interpretação e, portanto, na má teoria acerca da tradição dialética, o que catastroficamente se refletiu na prática sócio-histórica contemporânea, com o

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

materialismo dialético e suas decorrências. Fruto do trabalho realizado no Seminário Filosófico da Universidade de Frankfurt, e escritos no período de 1956 a 1963, somam-se os *Três Estudos sobre Hegel* (*Drei Studien zu Hegel*), fonte direta de seus desenvolvimentos em preleções. Nas palavras do próprio Adorno, sua intenção com esses escritos era a da “preparação de um conceito modificado de dialética” (ADORNO, 2013, p. 70), sendo proveitosas aqui, sobremaneira, suas considerações acerca do conceito dialético de *experiência*, expressadas no ensaio acerca do “Conteúdo da Experiência” (*Erfahrungsgehalt*), acrescentado por último¹. Isso implicará uma crítica ao método hegeliano quanto a noções centrais como: “sistema”, “totalidade”, “sujeito”, “identidade”, “conceito”.

Trata-se, portanto, dos modelos de experiência intelectual da filosofia hegeliana acerca da constituição objetiva do conteúdo veritativo. O conceito de experiência, baseada na contradição que a move em uma concepção enfática de validade objetiva, em um primeiro momento, como de praxe na exposição dialética, é deixado em suspenso para sua concretização posterior (ADORNO, 2013, p. 133). Para Adorno, um dos interlocutores mais próximos, e que basta como estratégia para a crítica de leituras contemporâneas acerca da filosofia hegeliana, é Heidegger com sua suposição da experiência como “modo do ser”, como algo pré-subjetivamente “acontecido”, um tipo de postura cognitiva que acaba por dar credibilidade ao conhecimento como e apenas por ser mera *visão de mundo* – por ser “sistema

do visar e do preconceito” (HEGEL, 2002, p. 75). Além disso, por no fundo desejá-la como uma *original* conexão com o mundo. Esse modelo de posição cognitiva se mostra como um mote privilegiado para um diagnóstico social da situação do pensamento em geral na contemporaneidade. Isso porque, ao contrário, para a tradição dialética é uma condição de trabalho que “[...] nada é *sabido* que não esteja na *experiência* [...]” (HEGEL, 2002, p. 539). Quer dizer, não é apenas através dessa instância de saberes cotidianos e locais por si só que advém a capacidade de justificação e de validação do conhecimento científico ou objetivo – muito menos sem ela.

O conceito de *experiência*, como expresso na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, desde já se contrapõe às meras observações empíricas particulares². Assim, o que se coloca em questão para Adorno aqui são os conteúdos históricos de experiência da filosofia hegeliana, bem como o que concerne à posição de seu pensamento quanto à objetividade, ou seja, a localização do pensamento hegeliano e os fenômenos objetivos que se apresentam em sua filosofia (ADORNO, 2013, p. 134).

Por um lado, a aceitação imediata do “dado”, advindo de *vivências* ou *impressões* sensíveis, como base fixa do conhecimento, a tendência mais marcante do positivismo, da ciência positiva, bem como de seus opositores Bergson e Husserl que, apesar do intuito, acabam por sucumbir à imediatez, é já em Hegel objeto de crítica. Entrementes, por conta de o *idealismo* ter sido esquecido e ter sido reduzido a bem

¹ “‘Conteúdo da experiência’ é igualmente a versão bastante enriquecida de uma conferência comemorativa que o autor proferiu no congresso da Sociedade Hegel alemã em 25 de outubro de 1958 em Frankfurt; ele repetiu essa conferência logo depois em língua francesa na Sorbonne. O trabalho foi impresso no Arquivo de Filosofia (*Archiv für Philosophie*), 1959, v.9, Caderno 1/2.” (ADORNO, 2013, p. 249).

² “Esse movimento *dialético*, que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*.” (HEGEL, 2002, p. 80).

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

cultural, vítima da própria tendência dos processos de secularização e de modernização da sociedade civil burguesa, os prognósticos históricos na direção do “Espírito absoluto” – ou em termos da filosofia da linguagem contemporânea, o *espaço das justificações* e da racionalidade³ – foram malogrados. Surge daí um paradoxo a ser assumido, que expressa a intrincada situação do pensamento dialético em nossos dias: como ao mesmo tempo antiquado perante a *ciência* atual e mais atual do que nunca diante dela (ADORNO, 2013, p. 135-136).

Em outras palavras, o pensamento dialético deve ser assumido naquilo em que é mais próprio e, através da crítica imanente, devemos ir além da mera oposição, como, por exemplo, entre o racionalismo e o empirismo, bem como além de outras oposições rígidas da tradição filosófica. É dessa maneira que se abre a possibilidade de compreender o “espírito” atual, as atividades e relações humanas interpretadas em suas experiências concretas, construindo essas experiências por seu próprio movimento – o que se visualiza na identidade entre experiência e dialética⁴.

O *sistema* de Hegel, deixadas de lado as incompreensões sobre ele, deve ser o centro de força latente que atua nos momentos singulares, a serem congregados por si mesmos, por seu movimento e direção em um todo imanente a suas determinações particulares. Dito de outro modo, esse é o sistema que diz respeito à totalidade orgânica sócio-historicamente determinada. Para Adorno, a redução e referência às experiências humanas, entretanto, que é exigência da identidade dos opostos em um todo, não se

encontra mais garantida em nossos dias e talvez mesmo seja fatal ao resultado do método hegeliano (ADORNO, 2013, p. 137).

De outro lado, em sua visada antipositivista, a filosofia hegeliana contrapõe-se à tradição de Hume, que toma para si o critério da experiência como a imediatez dos dados sensíveis, daquilo que é pretensamente dado de imediato ao sujeito individual, assim como contrapõe-se à filosofia kantiana em sua separação entre forma e conteúdo, que interpreta toda existência como algo transcendental. Ora, ambas as posições são produtos da abstração da atividade humana. Para Hegel, as impressões sensíveis são já *construções* para a consciência viva, bem como os momentos categoriais são inseparáveis dos momentos sensíveis, ou seja, são, ambos, mutuamente mediados.

Na ciência moderna, isso começa a se apresentar e ser aceito, por exemplo, na teoria da *Gestalt* - que mesmo assim não abalou a primazia do dado (ADORNO, 2013, p. 138-139). Como presente na *Fenomenologia*, além da imediatez, avaliando-a em seu próprio critério e princípio, a filosofia hegeliana derrocou o conceito meramente empírico de experiência rejeitando o dado isolado como portador de sentido. Disso não decorre que se sacrifica o conceito de *imediatez*, mas que ele é, ao contrário, exposto na maneira pela qual se produz e se reproduz reciprocamente com a *mediação* conceitual: ambos são renovados a cada etapa e, reconciliados, desaparecem na unidade da coisa, do objeto ou do *todo* em questão, bem como são visualizados através da totalidade orgânica que é a sociedade. Assim, Hegel, em seu criticismo kantiano conduzido

³ Cf., por exemplo: MCDOWELL, John. *Sellars and the Space of Reasons*. Disponibilidade: <http://www.pitt.edu/~brandom/me-core/downloads/McD%20Cape%20Town%20talk--Sellars%20EPM.doc>. Data de acesso: 14/03/2016.

⁴ Como exposto no §86 da *Fenomenologia*, ver nota 2.

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

ao extremo, altera decisivamente o conceito usual de *experiência* (ADORNO, 2013, p. 140-141).

A seu modo, Hegel se distancia da experiência como *princípio*, acentuando o momento do *não-eu* na atividade humana, apesar de, em contraponto, permanecer idealista porquanto aquilo que é válido ser tido essencialmente como sujeito. Quer dizer, é uma mitificação tratar o objeto como se fosse sujeito e não voltar à especificidade de reconhecê-lo como diferença que não se deve dominar, o que conta com o risco de se cair na posição cognitiva da racionalidade instrumental. Mas é preciso lembrar que o idealismo total de Hegel se destaca pela crítica da ciência institucionalizada e permanece atual no que tange a sua resistência à *consciência reificada*, que dissolveu, prescindindo do romantismo.

O idealismo alemão pós-kantiano em seu ímpeto se põe, pois, contra a particularização do conhecimento e compartimentação da vida no interior da divisão do trabalho; se opõe à abstração da racionalidade técnica e instrumental das ciências naturais, em sua tendência a lidar apenas com a quantidade, a dominar a natureza e a servir ao propósito de dominação de seres humanos, tratando-lhes como “coisas” ou “meios”. Essa tendência mata o que é vivo e exalta o que é morto. É exatamente essa direção da modernidade que se encaminha derradeiramente à “sociedade total”, na qual a *totalidade* se tornará mal radical (ADORNO, 2013, p. 143-145). Dizendo de maneira direta: a sociedade civil burguesa deslizou como um cadáver para o fosso das experiências totalitárias da contemporaneidade.

A crítica hegeliana da ciência se expressa pela constatação de que certeza imediata do sujeito particular e de qualquer dado particular sensível é derivada e secundária, é fruto da

natureza social – como se dirá na escola de Durkheim –, e, de outro lado, é produto mesmo da sociedade individualista em sua cegueira coletiva. A imediatez da “coisa que está aqui”, advinda do solipsismo, revela uma consciência ingênua em sua mitologia do “elemento primeiro”, assim como, se mostra como resquício romântico uma vontade de retorno a uma experiência comunitária “originária”. Nesse ínterim, o impulso da dialética hegeliana está em rasgar o véu da doutrina kantiana da incognoscibilidade da “coisa em si” (ADORNO, 2013, p. 145-146).

Um pensamento que concebe o homem particular como *zoon politikon*, bem como as categorias da consciência subjetiva como sociais, não se ligará por muito tempo a um conceito de experiência que hipostasia o indivíduo, mesmo que involuntariamente. O progresso da experiência em direção à consciência da interdependência entre todos corrige retroativamente seu ponto inicial na experiência meramente individual. (ADORNO, 2013, p. 146).

Hegel em sua dinamização do filosofar incorpora o sujeito concreto e o mundo histórico, conduzindo à compreensão dos conteúdos essenciais pela *autorreflexão crítica* da filosofia crítica esclarecida e do método científico, em lugar de apenas, como Kant, examinar propedeuticamente a validade das ciências positivas e as possibilidades epistemológicas (ADORNO, 2013, p. 147). Por Kant ter baseado a filosofia nos juízos sintéticos *a priori*, se nos atemos ao sentido estrito a que ele o atribuía, encontraremos, segundo Adorno, uma *contradição*, visto que, por consequência, eles seriam de antemão formas vazias, sentenças lógicas puras ou tautologias separadas do conteúdo da experiência. Porém, se são sintéticos, precisam

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

do conteúdo, descartado inicialmente como contingente e empírico.

Em Hegel, forma e conteúdo devem ser reciprocamente mediados, não sendo possível uma doutrina puramente formal do conhecimento. Marca-se assim a transição para o conteúdo, em que a separação do *a priori* e da empiria é abolida pela autorreflexão do filosofar formal, que havia proibido o filosofar do contingente como dogmático. É desse modo que a filosofia adquire o direito e o dever de recorrer aos momentos materiais, ao *processo real da vida de pessoas socializadas* (ADORNO, 2013, p. 148-149).

No extremo no idealismo, Hegel se aproxima do *materialismo social*, impulsionando-o para a teoria do conhecimento e insistindo em compreender os objetos a partir do interior, através do que mais uma vez se contrapõe ao procedimento kantiano. A atividade humana é, então, o mundo “em si”, e nada existe fora do que foi produzido pelo ser humano ou independentemente do trabalho social, mesmo a natureza aparentemente intocada é por ele determinada e mediada⁵.

O existente se aproxima do produto do trabalho sem que o momento natural desapareça nele. Se na totalidade, como em Hegel, tudo desemboca no sujeito como Espírito absoluto, então o idealismo supera a si mesmo na medida em que nenhuma diferença determinada sobrevive, a qual permitiria compreender o sujeito como algo distinto enquanto sujeito. Uma vez que o objeto se torna sujeito no absoluto, o objeto não é mais inferior em relação ao sujeito. No extremo, a identidade se torna agente do não-idêntico.” (ADORNO, 2013, p. 152).

Assim, o hegelianismo de esquerda se mostra como fragmento da autoconsciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia. De outro lado, o fermento idealista de Hegel tira sua força do que o entendimento pré-científico percebe na ciência, e é dessa maneira que a vida da “coisa” não se exaure na sua fixação pelo conceito: a filosofia hegeliana concebe a atividade humana ainda não amestrada pela ciência e sujeita às definições verbais.

Por isso, o *conceito* - que em latim *conceptus*, de *concipere*, exprime a ação de conter, reter⁶ -, precisa agora exprimir o ato de apreender (*greifen*), mostrando “o que foi apreendido” (*Begriff*)⁷. Desse modo, adquire-se a consciência de que a coisa, em sua multiplicidade, contém seus momentos essenciais e não concordantes entre si e que os conceitos, por sua vez, devem por isso se diferir de serem simples “etiquetas”. Para Adorno, tal idealismo deseja abarcar *completamente* a coisa com seu conceito, que são no fim o mesmo. Entretanto, o conceito não pode escapar a sua natureza arbitrária, abstrata, classificatória e delimitadora. “Por isso, Hegel ensinou que as significações dos conceitos devem ser mantidas *more scientifico* para que estes permaneçam verdadeiramente conceitos, e ao mesmo tempo devem ser modificadas segundo as leis dos objetos, ‘movidas’, para não os desfigurarem.” (ADORNO, 2013, p. 154).

Mas, a coisa mesma, objeto do conhecimento, deve se diferir de sua cópia científica, com a qual uma ciência autocrítica não pode se contentar. A filosofia, portanto, deve abandonar

⁵ “Tais relações são evidentes, por exemplo, no problema dos chamados espaços não capitalistas que, segundo a teoria do imperialismo, são uma função dos espaços capitalistas: estes precisam daqueles para a valorização do capital.” (ADORNO, 2013, p. 152).

⁶ Ver SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. 12ª Ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006; p. 266.

⁷ Cf. ADORNO, 2013, p. 153, nota 25.

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

definições estáticas, tratar o conceito não apenas como um instrumento do entendimento.

O movimento do conceito não é uma manipulação sofisticada, que lhe acrescentaria do exterior significações cambiantes, mas a consciência onipresente, que anima todo conhecimento genuíno, da unidade e ao mesmo tempo da inevitável diferença entre o conceito e o que ele deve exprimir. A filosofia deve se entregar a essa diferença, porque ela não renuncia a essa unidade. (ADORNO, 2013, p. 154-155).

Com isso, a consciência que conhece a finitude da consciência – da subjetividade observadora, que põe o sujeito contemplador – se reconhece como infinita e, quando a filosofia está assim realizada, prova a si mesma como o espaço das justificações, “Espírito Absoluto”, no qual, por não possuir nada fora de si, desaparece a diferença entre sujeito e objeto. Mesmo que seja essa, para Adorno, uma pretensão questionável – que não quer dizer pretensão à completude, ao esgotamento do objeto –, ele pondera que dessa maneira a consciência científica se depara com o que a ciência mecânico-causal fez com a natureza ao exercer-lhe seu poder. De certo modo, é o caminho que traça Bergson, apesar de ser um teórico do conhecimento com um procedimento “irracionalista”. De modo contrário, e cem anos antes, Hegel critica a reificação, a “coisificação” da consciência, lançando mão de uma concepção da racionalidade, *Ratio*, que não salta sobre a racionalidade (ADORNO, 2013, p. 155-156).

O motor do filosofar se torna, pois, a *contradição* – que a lógica formal condena, e que é aqui órgão do pensamento, da verdade do λόγος –, a contradição entre o espírito científico e a crítica da ciência. Contra a ciência “racional”, a instituição científica positivista, é necessário erguermos uma objeção racional. A ciência positiva *ajusta*, força os objetos

segundo conceitos ordenadores fixos, visando a não contradição do objeto, em vista de certa prática e regras próprias que se contrapõem à vida das coisas. É nesse ínterim que surge o conceito hegeliano de reificação, que busca devolver fluidez ao que a ciência positivista congelou: sua “objetividade” é, no fim, *subjetiva* (ADORNO, 2013, p. 157), serve a interesses privados.

Na sociedade reificada e racionalizada da era burguesa, a dominação da natureza se consoma. A questão é que a sociedade burguesa poderia se tornar digna para os seres humanos ao aplicar sua racionalidade sobre si, ao levar adiante e desenvolver, por exemplo, os conceitos de *emancipação* e de *justiça* a partir dela produzidos. Não pela regressão à irracionalidade – a razão particular que serve aos interesses meramente particulares – e não a estágios anteriores à divisão do trabalho, em certo “primitivismo” que nada mais faria do que o retorno a antigas injustiças, à violência nua e crua da apropriação ou tomada de posse imediata (ADORNO, 2009, p. 128). Apesar de as sociedades contemporâneas estarem sob o monopólio dos meios de produção, por uma classe minoritária da população mundial, e dos meios de comunicação, cujo papel é a fidelização das massas através da promoção da aparência de ausência de luta de classes e de uma constante formação autoritária da personalidade e da vontade pessoal (HABERMAS, 1980). Assim, como a educação e a formação em geral nas sociedades contemporâneas têm corrido sempre o risco regressivo de repetir a barbárie, por não transformar os pressupostos objetivos a que querem realmente se contrapor. Trabalhadores que se tornam cada vez mais inertes pelo esgotamento diário, entorpecidos em drogas controladoras do comportamento e de toda sorte – de dia o estímulo, de noite a morte –, iludidos cotidianamente com a promessa de

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

compensações sociais, de ascensão milagrosa à classe burguesa. O ciclo se repete, e suas crianças vêm a ser em um mundo que “sempre foi assim e sempre será.”⁸

O tema da contradição, que sofre acusação de arbitrariedade e dogmatismo de cunho racionalista pré-kantiano, e o da realidade coercitiva ao sujeito é o princípio total da filosofia hegeliana, donde o método dialético recebe seu nome e pelo que se movimenta. Mesmo com seu esforço, não bastaram as objeções de Hegel à tríade *tese, antítese e síntese* como esquema do mero método impresso nos objetos do exterior, como dito no Prefácio da *Fenomenologia*, nem sua constante rejeição a princípios isolados, em que se encontraria a “chave da verdade”, ao que sua filosofia contrapõe a relação dos momentos que se produzem reciprocamente (ADORNO, 2013, p. 159-160).

A suspeita contra a dialética como uma máxima isolada, ‘abstratamente’ posta, como dizia Hegel, é hoje confirmada pelo fato da versão materialista derivada da dialética hegeliana, do pensamento dinâmico *κατὰ φύσιν*⁹, ter sido transformada, nos países do Leste, em um dogma literal e estático: na abominável sigla Diamat. Tanto antes como agora, a referência aos seus inauguradores, rebaixados ao nível de clássicos, impede toda reflexão concreta, taxada de desvio objetivista. No Diamat, o movimento hegeliano do conceito foi petrificado num artigo de fé. (ADORNO, 2013, p. 160).

Hegel, através de uma crítica imanente da lógica, demonstrou que conceito, juízo e silogismo, sendo particulares e formais, não correspondendo à realidade e ao que existe, diante de uma ideia enfática de validade, são falsos. É justamente daí que provém a doutrina kantiana dos limites do conhecimento em que toda determinação particular recai na diferença entre sujeito e objeto. Dá-se, então, a *primazia da negação*, cuja universalidade é consequência da crítica do conhecimento e pela qual os limites do conhecimento – princípio do progresso do próprio conhecimento, visto que não lhe é exterior, mas o determina - se tornam inerentes a todos os momentos epistêmicos.

A filosofia hegeliana é a filosofia crítica na qual o exame de seus conceitos, começando com o de *ser*, inclui suas próprias objeções, sendo que, através da crítica à separação kantiana entre razão e realidade, agora ela se torna crítica à realidade histórica, e às insuficiências da realidade particular que é entendida por determinações particulares. No fim, o *sistema* se volta contra o “estado natural” *perene* (ADORNO, 2013, p. 161-162), dito de outro modo, que seja possível a compreensão dos fenômenos sociais a partir de uma ciência que lide com a distinção entre a natureza “externa”, o “dado” bruto, e a atividade humana que interage e produz conceitualmente o mundo. E mais enfaticamente, critica o ponto de partida hipotético na filosofia social de um “estado de

⁸ “Considero que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletivização. Isto não é tão abstrato quanto possa parecer ao entusiasmo participativo, especialmente das pessoas jovens, de consciência progressista. O ponto de partida poderia estar no sofrimento que os coletivos infligem no começo a todos os indivíduos que se filiam a eles. Basta pensar nas primeiras experiências de cada um na escola. É preciso se opor àquele tipo de *folkways*, hábitos populares, ritos de iniciação de qualquer espécie, que infligem dor física — muitas vezes insuportável — a uma pessoa como preço do direito de ela se sentir um filiado, um membro do coletivo. A brutalidade de hábitos tais como os trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista. Não foi por acaso que os nazistas enalteciam e cultivavam tais barbaridades com o nome de “costumes”. Eis aqui um campo muito atual para a ciência.” (ADORNO, 2000, p. 127-128).

⁹ “Tal e qual, ou enquanto tal (em grego, no original).” (ADORNO, 2013, p. 160, nota 27).

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

natureza”, de competição e concorrência que, como “naturais” ao ser humano, justificariam a coerção e a imposição de poder de um Estado regulador de conflitos, baseados na propriedade privada (HONNETH, 2015, p. 36).

Com o conceito de negação determinada, que põe Hegel em vantagem diante de toda sentença de Nietzsche e do irracionalismo, ele não se volta apenas contra os conceitos abstratos superiores [*Deus, alma, mundo*], mas também contra o próprio conceito de negação. No entanto a negação ao mesmo tempo intervém nessa realidade na qual o conceito que critica a si mesmo tira pela primeira vez seu conteúdo: a sociedade. (ADORNO, 2013, p. 162).

Segundo Adorno, apesar de a construção hegeliana, ainda ser amplamente formulada nos termos da filosofia da identidade, ela exige a contradição a partir do sujeito e do objeto. Por isso, na contradição dialética experimentada na sociedade se cristaliza um conceito de experiência que já aponta para além do idealismo absoluto. Através do conceito de *totalidade antagônica*, em que o todo reconciliado, tirado do modelo da sociedade cindida e, no entanto, una, a filosofia hegeliana se expressa por uma teoria lógico-metafísica como quintessência de todas as contradições, já que a sociedade somente se torna totalidade por força delas (ADORNO, 2013, p. 163).

Por meio do modelo atual de *socialização*, que é resultado do princípio de dominação e divisão, na fusão com o que mais se assemelha a um “sistema” mecânico e não a um *organismo*, por meio da cisão de interesses opostos, entre aqueles que possuem e os que produzem, a sociedade em seu todo, como algo contraditório, tende a seu próprio ultrapassamento. Uma sociedade de pessoas isoladas, mantida unida por interesses particulares, fracassa em sua própria força motora. Assim, ou a totalidade reconcilia-se

consigo mesma ou a regressão a estágios anteriores, em um sentimentalismo, um romantismo que Hegel rejeitava, a levará à catástrofe e tais formulações não devem ser tomadas como sendo apenas formas dialético-metafóricas (ADORNO, 2013, p. 164-165).

Que Hegel, na *Filosofia do Direito*, rompa com semelhantes pensamentos por meio da súbita absolutização de uma categoria – a categoria do Estado –, como se a dialética se assustasse diante de si mesma, isso decorre do fato de sua experiência ter compreendido os limites da sociedade civil, limites contidos em sua própria tendência. Mas, como idealista burguês, ele se manteve diante desse limite por não ter visto nenhuma força histórica real para além dele. Ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa. (ADORNO, 2013, p. 165).

A *negação determinada* deve ser, pois, o nervo da dialética como método, já que apenas o pensamento crítico produtivo libera a força armazenada na coisa mesma, seu objeto de conhecimento – o que se opõe ao trabalho intelectual estéril na esfera do “geral”, sem tocar o específico. Por outro lado, Adorno aponta que, em certo impulso positivista, Hegel tende a endeusar a quintessência do que *é*, do que está existindo aí, em crítica ao conhecimento particular determinado que conduz à insuficiência da particularidade. Mas, é lição sua que conhecer alguma coisa em si mesma requer a imersão no objeto através da transformação da teoria apropriada e referente a ele, porque: “Aquilo que *é*, é sempre mais do que si mesmo” (ADORNO, 2013, p. 166).

Aquilo que mais choca o inocente leitor da *Fenomenologia do Espírito*, o súbito clarão que ilumina a ligação entre as ideias especulativas mais elevadas e a experiência política atual da Revolução Francesa e do período napoleônico, é o propriamente

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

dialético. A dialética relaciona o conceito universal e o τὸδε τι sem conceito – como já havia feito Aristóteles com a πρώτη οὐσία – cada um em si mesmo, relacionando-se ao seu oposto com um tipo de explosão permanente que ocorre no contato dos extremos.” (ADORNO, 2013, p. 167).

Assim, como lei formal da história, as contradições representam a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana. O avanço histórico se revela como contradição e sofrimento *inefável* (*unsäglichem Leid*) que se expressam pelo conflito e através da luta por mais reconhecimento e por um mundo solidário (ADORNO, 2013, p. 167; HONNETH, 2015, p. 58). Porém, como defende Adorno, a doutrina hegeliana da *negação determinada* se volta, em seu fim, a serviço da apologia e justificação do existente, visto que apenas aceita o pensamento que se satura sob o peso de seu objeto – referência à hipóstase e afirmação do Estado na *Filosofia do Direito*. Além dessa doutrina, foi tematizada pelo jovem Lukács uma das teses hegelianas mais duvidosas, qual seja, a da racionalidade do real, o que abre espaço, segundo Adorno, para a sentença de uma realidade que enterra o que poderia ser historicamente diferente (ADORNO, 2013, p. 168).

Mesmo naquilo a que se refere à obra de arte, a essencialidade própria depende da medida de realidade por ela absorvida – o preenchimento de sua própria lei formal. Desse modo, o pensamento de Hegel tem seu conteúdo de verdade lá onde se resigna à realidade, não em seus momentos progressistas e liberais, mas em seus elementos mais reacionários, que preparam o solo da crítica socialista posterior, ainda que para fornecer, logo após, como nos países do Leste europeu, desculpa para nova repressão (ADORNO, 2013, p. 171). A apologia hegeliana do existente não pode ser negada em sua inverdade, pois é o mote para

crítica da esquerda hegeliana, que em tempos contemporâneos chegou ao absurdo sob o manto de horror ideológico do “socialismo” burocrático de Estado totalitário (HABERMAS, 1980). A doutrina da racionalidade do real contrapõe-se à experiência da realidade em sua tendência dominante, que é inseparável do idealismo.

2). Por uma reorganização da dialética e da crítica

Uma filosofia para a qual, como resultado de seu movimento e de seu todo, tudo o que é se dissolve no Espírito, filosofia que proclama a identidade entre sujeito e objeto no todo, enquanto é a não identidade no particular que a inspira, irá coloca-se apologeticamente do lado daquilo que existe, que deve ser uno com o Espírito. Mas como a tese da racionalidade do real foi desmentida pela realidade, então a concepção da filosofia da identidade desmoronou filosoficamente. (ADORNO, 2013, p. 172).

Tendo desmoronado, escamoteou consigo o momento crítico supremo: a crítica à *totalidade*, um infinito dado e historicamente conclusivo, que expressa um procedimento que se assemelha à ilusão mítica. Assim, se esvai o direito da experiência que ignora a experiência de que se origina - ou seja, na não identidade do particular em que se inspira -, ao transpor a proibição da *Fenomenologia do Espírito* de saltar sobre o particular por meio do todo, incidindo, dessarte, em ficção. O sujeito-objeto para o qual sua filosofia se desenvolve não é um sistema do espírito absoluto reconciliado, mas o mundo é experimentado pela atividade humana como sistema e, na sociedade civil, por meio do princípio de troca (ADORNO, 2013, p. 173). A razão da união que conduz à totalidade é “não-razão”: totalidade do negativo em que o princípio de dominação é

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

extrapolado ao absoluto. Torna-se, portanto, fruto da ideia de uma positividade que quer dar conta do que lhe é oposto por meio da *experiência da coerção*, a coerção da atividade conceitual em que cada particular é aprisionado. Desse modo, a filosofia determina a negatividade do todo, satisfazendo a negação determinada contra a intenção da filosofia hegeliana, revelando a sua inverdade e além, a utopia de toda validade objetiva. Utopia latente que, por sua vez, urge ser atualizada em suas potencialidades (ADORNO, 2013, p. 174).

Esse é justamente o mote que dará ensejo para Adorno de desenvolver, no fim de sua vida, sua *Dialética Negativa*. A dialética em sua negatividade é, portanto, o vir à fala da natureza que chora e do sofrimento social¹⁰. E é através dessa noção de vida cindida, a dialética negativa traz à tona novamente a *ideia de reconciliação*. E, o que é mais importante, em sua renovação lógica e categorial é que é o momento unificador sem a negação da negação e a abstração como princípio supremo, pelo que não se vai por conceitos até um conceito superior mais universal, leva os conceitos, a entrarem em uma *constelação*¹¹, representando de fora o que o conceito amputou no interior e iluminando o específico em um objeto, que ficava indiferente no processo classificatório das ciências formais. O modelo em questão é justamente o comportamento da linguagem,

que não é, como dito na *Dialética do Esclarecimento*, mero sistema de signos para funções do conhecimento, mas é algo que se abre na intenção do conceito de expressar aquilo que é visado, e que em cuja apresentação não define seus conceitos de antemão, entretanto conquista para eles *objetividade* - a relação na qual os coloca a cada vez, centrados na coisa (ADORNO, 2009, p. 140-141).

Habermas nota, porém, que desde o início da Teoria Crítica de Frankfurt, há a dificuldade de explicitação dos seus fundamentos normativos. No caso em voga, em certo flerte com a inefabilidade, a dificuldade seria que a ideia de reconciliação, segundo ele, não se daria por via discursiva (HABERMAS, 2012, p. 644), apesar do grande esforço marcado em Adorno em manter o momento conceitual, sem abandoná-lo. De forma diversa, Habermas aponta para um resgate da validade normativa através do *agir comunicativo*, de entre os escombros da civilização ocidental.

No passo da análise weberiana, com os processos de secularização e modernização dos mundos da vida, a inefabilidade do sagrado tornou-se impossível na prática. O registro cognitivo em que antes se encontrava a proibição do nomear, da dominação completa do âmbito intuitivo e estético pela esfera

¹⁰ “[...] the source of nature’s suffering was understood no longer in terms of the Fall of Man, but in terms of the rise of class oppression. In late bourgeois society words had become fetishes, indifferent to the objects they signified: ‘It is a sign of all reification resulting from idealist consciousness that the things can be named arbitrarily....’ (Adorno, “Thesen über die Sprache des Philosophen”, *GS* 1, p. 367) True naming, in contrast, was mimetic in that it demanded precision of referents: the verbal representation of phenomena really yielded to the particularity of things, forming a one-time-only configuration.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 89).

“[...] a fonte do sofrimento da natureza era entendida não mais em termos da Queda do Homem, mas em termos do crescimento da opressão de classe. Na sociedade burguesa tardia as palavras se tornaram fetiches, indiferentes aos objetos que elas significavam: ‘Isso é um sinal de toda reificação resultante da consciência idealista de que as coisas podem ser nomeadas arbitrariamente....’ (op. cit.). A verdadeira nomeação, em contraste, seria mimética no que ela demandasse precisão dos referentes: a representação verbal dos fenômenos realmente sucumbiria à particularidade das coisas, formando uma configuração única.” (BUCK-MORSS, 1977, *tradução nossa*).

¹¹ Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã” (ADORNO, 1980, p. 247).

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

conceitual, se ritualizou e foi *substituído* por um estágio mais racionalizado técnico e instrumentalmente. Habermas, em sua “virada comunicacional”, se contrapõe à situação hodierna da “morte da linguagem como expressão” (ADORNO, 1980, p. 166), que expressa a era do monopólio dos meios de comunicação em massa provocando o desgaste linguístico e da comunicação geral através da via do dinheiro e do poder, meios não-verbais (HABERMAS, 2012, p. 589), com sua tese do agir comunicativo, uma proposta alternativa à via paradoxal do conceito que vinha traçando a Teoria Crítica, principalmente em Adorno, cujo impulso proeminente era o de um programa filosófico ao nível da experiência. É uma tese que procura remediar o lapso deixado por Adorno com relação a uma teoria da intersubjetividade (BUCK-MORSS, 1977, p. 250, nota 33), necessária, pois, a uma teoria crítica que deseje se alicerçar sobre a validade objetiva e normativa, já que a linguagem expressa o âmbito compartilhado e o *indizível*, âmbito privado da incomunicabilidade, é o mais inverídico (HEGEL, 1995, p. 71).

Oposto, portanto, ao nível puramente cognitivo da dialética, mas sim, pois, em sua faceta *social*, baseia-se o passo crucial na visada para uma transformação social efetiva. No entanto, junto a Adorno, a teoria habermasiana, de cunho democrático, não abandona o sujeito - em prol de uma esfera supra-individual, totalitária e identitária, o Partido, uma elite intelectual que decidiria e guiaria a consciência do proletariado -, mas preserva-o em sua diferença, não-identidade e particularidade, enfim, o que requer a decidibilidade no âmbito equacional do debate público e da esfera racional.

A DIALÉTICA EM TEMPOS SOMBRIOS

O triunfo da catástrofe e a indizibilidade da experiência crítica

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor Wisengrund. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.
- _____. *Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1944.
- _____. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- _____. “O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição; Conferência sobre Lírica e Sociedade; Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã.” In: Pensadores. *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press: New York, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’.” In: Pensadores. *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo (volume I: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume 1: A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.
- _____. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999.
- _____. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. In: Pensadores, Editora Abril Cultural, 1974.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PANORAMA DA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: Socialismo e Liberalismo

Jorge Antonio Vilella

Mestrando em economia - UnB

Resumo: A definição do pensamento liberal, surgida século XVII, é um conjunto está de princípios e teorias políticas, cujo ponto principal é a defesa da liberdade política e econômica, embora, o livre uso por cada indivíduo de sua propriedade, omite o fato desde a sua origem, nem todos são proprietários de terras e os trabalhadores têm apenas a sua força de trabalho. Nessa sociedade como na atual, nem todos são iguais e nem os bens são comum a todos. Nesse contexto os casamentos foram sobretudo estratégias políticas e econômicas, visando interesses próprios, a liberdade e o exercício da vontade eram tidos como ameaças às “bases” familiares.

Embora desde Platão, chegando a Comte, houvesse o incentivo para que os indivíduos cultivassem o que havia de melhor em si, a imperfeição do “eu” era contida pelo autocontrole, quem era contrário às leis era considerado um pária.

Na contracultura apareceram filósofos como Nietzsche que denunciavam a antropometria da escravização humana, lutando pelo direito à liberdade. Assim nas últimas décadas do século XX, os indivíduos conquistam seus espaços diante de valores estanques, tais como o feminismo; a tolerância religiosa; o divórcio; o homossexualismo entre outros.

Palavras Chave: Liberalismo; Socialismo; Globalização; Multiculturalismo.

Abstract: The definition of liberal thought, which emerged seventeenth century, is a set of principles and political theories, whose main point is the defense of political and economic freedom, though, the free use by each individual of his property, omits the fact that since its origin, not all are landowners and workers have only their labor force. In this society as in the present, not all are equal and not the goods are common to all. In this context marriages were mainly political and economic strategies aimed own interests, freedom

and the exercise of the will were seen as threats to family "bases".

Although since Plato, reaching Comte, were the incentive for individuals to cultivate what was best for you, the imperfection of the "I" was contained by self-control, who was contrary to the laws was considered a pariah.

In the counterculture appeared philosophers like Nietzsche who denounced the anthropometry of human enslavement, fighting for the right to freedom. So in the last decades of the twentieth century, individuals conquer their spaces before watertight values such as feminism; religious tolerance; the divorce; homosexuality among others.

Keywords: Liberalism; Socialism; Globalization; Multiculturalism.

Introdução

F. Engels na obra “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” observa que a utilização de ferramentas e instrumentos agrícolas pelo “homem” gerou excedentes que propiciaram a acumulação de riquezas, acumulação esta que se cristaliza na instituição social da herança e da família.

O surgimento da família substitui gradualmente a tribo igualitária estabelecendo o homem como chefe limitando a liberdade da mulher a fim de assegurar a herança à descendência do patriarca. Essa desigualdade estabelece a divisão entre a esfera privada (da reprodução), que coube à mulher, e a esfera pública, que coube ao homem.

A família é, portanto, inerentemente desigual. E é também a reprodução ideológica da sociedade de classes. Ou seja, ela reproduz, por um lado, a força de trabalho, por outro lado, as ideias desta sociedade (incluindo o machismo).

O patriarcado é o produto Histórico que resultou do desenvolvimento das instituições sociais, herança e família, que são indissociáveis

PANORAMA DA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: Socialismo e Liberalismo

da propriedade privada e da divisão da sociedade em classes sociais.

Assim sendo, embora a condição feminina, e das minorias em geral, tenha sido modificada um pouco por todo o mundo durante o século passado, a recente crise do capitalismo veio fazer regredir muitas das conquistas anteriores e expor o patriarcado, que nunca deixou de existir mesmo no capitalismo.

A opressão, produto das instituições injustas, explora as mulheres e as minorias, através do discurso de igualdade, consumo e de bem estar, alienando-os da triste realidade. Assim, a alternativa dessas minorias terá necessariamente de ser classista e anticapitalista. Não é possível conceber o capitalismo sem o domínio masculino, como não é possível conceber o socialismo sem igualdade de gênero e raças.

Marx e Engels, já no século XIX, fazem um diagnóstico da interdependência das nações e da queda das barreiras nacionais provocadas pela expansão do capitalismo, que culmina com o processo de globalização, vivenciado atualmente.

[...] Pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela retirou à indústria sua base nacional. As velhas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas, indústrias que não empregam mais matérias-primas autóctones, mas sim matérias vindas das regiões mais distantes, e cujos problemas produtos se consome não somente no próprio país mas em todas as partes do globo. Em lugar das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas necessidades, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. Em lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si

próprias, desenvolvem-se um intercâmbio universal, uma interdependência das nações. E isto se refere tanto a produção material como a produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação torna-se propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das inúmeras literaturas nacionais e locais, nasce uma literatura universal (MARX e ENGELS, s/d, p. 26).

Esta expansão ocorre nos planos político, econômico e social. Alguns fatores importantes para essa difusão foram: a queda do Muro de Berlim em 1989; o fim da Guerra Fria, a desintegração da União Soviética e o consequente dismantelamento do modelo de socialismo real, o grande desenvolvimento tecnológico e a reorganização do capitalismo em sua forma atual, o neoliberalismo.

Jürgen Habermas, no seu livro *Técnica e Ciência como "Ideologia"* descreve o processo pelo qual os trabalhadores, mediante melhorias de condições de vida e acesso ao consumo, abdicam a reivindicações de seus direitos sendo essa alienação produto do discurso de interesses da ciência, para a dominação.

Os pontos de vista específicos sob os quais concebemos necessária e transcendentalmente a realidade estabelecem três categorias de saber possível: informações que alargam o nosso poder de disposição técnica; interpretações, que possibilitam uma orientação sob tradições comuns; e análises, que emancipam a consciência de sua dependência relativamente a poderes hipostasiados. Estes pontos de vista derivam da conexão de interesses de uma espécie que, por natureza, está vinculada a determinados meios de socialização: ao trabalho, à linguagem e à dominação. O gênero humano assegura a sua existência em sistemas de trabalho social e de autoafirmação violentas; graças a uma convivência mediada pela tradição da linguagem ordinária; e, por fim. Com a ajuda de identidades do eu que consolidam de novo a consciência do indivíduo em relação às normas do grupo em cada estágio

da individualização. Assim, os interesses que guiam o conhecimento aderem às funções de um eu que, nos processos de aprendizagem, se adapta às suas condições externas de vida; que se exercita, mediante processos formativos, no nexo de comunicação de um modo social da vida; e que constrói uma identidade no conflito entre as pretensões do impulso e as coações sociais. Estas realizações incidem, por seu turno, nas forças produtivas que uma sociedade acumula; na tradição cultural, a partir da qual uma sociedade se interpreta; e nas legitimações que uma sociedade aceita ou pratica. Portanto *a minha terceira tese soa do seguinte modo: os interesses que guiam o conhecimento constituem-se no meio do trabalho, da linguagem e da dominação.* (HABERMAS, 1968, p. 143)

Desenvolvimento

Partindo da ética do discurso de Habermas, Young defende um novo paradigma centrado no contexto social e institucional no qual se formam os padrões distributivos, incluindo aspectos políticos, econômicos e simbólicos ou culturais. Para ela, a opressão impede o autodesenvolvimento e a própria capacidade dos indivíduos para exprimirem os seus interesses, necessidades e sentimentos, sendo característica de uma comunidade injusta. (YOUNG, 1990)

As modalidades da opressão podem ser divididas em categorias: exploração econômica, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência. Os grupos oprimidos podem ser minorias étnicas, mas também as mulheres, os homossexuais, as pessoas idosas, os deficientes, entre outros, e sofrem de uma ou várias modalidades de opressão. “A libertação da opressão é a construção da justiça através da política e não se opera pela supressão da diferença dos grupos oprimidos face à maioria, mas antes pela afirmação dessa diferença e pela participação desses grupos na

vida pública” (YOUNG, 1990). A política da diferença defendida por Young abre a possibilidade de um tratamento diferencial dos grupos oprimidos e estigmatizados, de modo a favorecer a sua inclusão.

Os direitos humanos universais são omissos quanto a definição de uma língua oficial onde coexistem diversas manifestações linguísticas. Uma minoria cultural se verá ameaçada com a exclusão de um dos seus elementos mais básicos, a língua.

Compreender o significado de uma prática social, portanto, requer que compreendamos este ‘léxico compartilhado’; quer dizer, compreender a língua e a história que compõem dito léxico. Que uma linha de conduta tenha algum significado para nós depende de se – e de como – nossa língua nos faz ver claramente a importância dessa atividade. E a maneira em que a linguagem nos representa claramente estas atividades está conformada por nossa história, por nossas ‘tradições e convenções’. A compreensão de estas narrativas culturais é uma condição prévia para fazer juízos inteligentes sobre como dirigir nossas vidas. (KYMLICKA, 1996, p. 120).

As culturas são importantes porque possibilitam o acesso a questões centrais que permitem que indivíduos possam escolher opções significativas. Além disso, para que o indivíduo possa decidir é preciso que tenha capacidade reflexiva razoável. Tal capacidade é adquirida no interior de uma cultura societal. Por fim, depois de ter as condições para decidir, é fundamental que o indivíduo tenha liberdade de expressão e de associação para que possa expressar sua decisão

A construção de uma concepção multicultural de direitos humanos fundada em uma fusão de horizontes permitiria que se estabelecessem princípios válidos de forma universal, sem nenhum tipo de imposição cultural.

PANORAMA DA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: Socialismo e Liberalismo

Kymlicka propõem que tratemos de maneira equitativa a complementação entre direitos humanos e direitos das minorias.

Em um Estado multicultural, uma teoria da justiça profunda incluirá tanto direitos universais, atribuídos aos indivíduos independentemente de sua filiação de grupo, como determinados direitos diferenciados de grupo, ou seja, um 'status especial' para as culturas minoritárias. (1996, p. 18).

Para sustentar essa proposição, Kymlicka diferencia direitos de proteção externa de restrições internas. As restrições internas são o uso do poder do Estado ou do poder de uma autoridade para restringir liberdades individuais aos membros de uma determinada comunidade, que contraria o princípio do liberalismo. Por outro lado as proteções externas visam garantir a existência e a identidade de grupos étnicos minoritários, protegendo-os de ações externas, ou seja, de grupos majoritários, que poderiam ser destrutivas.

Assim, somente as proteções externas estão de acordo com os princípios liberais, devendo ser afirmadas pelos teóricos liberais. As restrições externas permitem a sobrevivência de minorias culturais, e, conseqüentemente, a liberdade individual de seus membros de levarem adiante as tradições de seus grupos. Do outro lado, as restrições internas violam o princípio da liberdade individual de escolher pelo pertencimento ou não a uma determinada cultura.

Confirma-se que direitos humanos básicos não são suficientes quando tratamos do multiculturalismo, seria necessário que se aliem direitos humanos com políticas de proteção cultural.

Para o filósofo canadense Charles Taylor, a formação da identidade humana, tanto em nível individual quanto em nível grupal, está estritamente ligada ao reconhecimento ou a sua

ausência. Essa tese é apresentada a partir do entendimento que nossa identidade é dialógica, ou seja, é formada no diálogo com o outro, desde nossos pais até as concepções mais gerais presentes em uma sociedade. Nesse sentido, o não reconhecimento pode causar graves danos à identidade de um indivíduo, bem como, de uma comunidade inteira. Fanon, na obra *Os Condenados da terra*, apresenta essa problemática:

O interesse desse período [de colonização] é que o opressor não chegue a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Envidam-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irreabilidade de sua nação e finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. (1979, p. 198).

O colonizado necessita expurgar a imagem depreciativa que lhe foi imposta, e que ocorrerá no interior da sociedade política, pelo reconhecimento.

A partir da queda das hierarquias sociais e da noção de autenticidade a discussão em torno do reconhecimento se intensificou, visto que necessitamos do diálogo e conseqüente reconhecimento do outro para formarmos nossa identidade. Não estamos afirmando que não existissem problemas com relação à identidade antes da modernidade, mas que falhas no processo de reconhecimento eram praticamente nulas, ao contrário do que moderna e contemporaneamente. A partir da modernidade se fez necessária uma tematização sistemática desse tema uma vez que necessitamos do reconhecimento dos nossos pares.

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com

PANORAMA DA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: Socialismo e Liberalismo

outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pelo ideal crescente de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal. (TAYLOR, 2000, p. 249).

As diferenças devem ser incentivadas de forma que possam contribuir com a sociedade por meio destas mesmas diferenciações. Mas essa diferença também ganha significação moral, pois é importante que cada sociedade viva de acordo com aquilo que lhe é original. Esse processo gera inúmeras tensões e problemas políticos à sociedade que precisa, ao mesmo tempo, respeitar as diferenças e a dignidade inerente a todo ser humano. Essa é uma discussão que perpassa toda a modernidade e ainda está latente no debate filosófico: como conciliar liberdade e igualdade?

Kant é o primeiro filósofo a tratar de forma sistemática a questão da dignidade humana. Para ele somente o agente racional é capaz de se orientar por princípios e é isso que lhe garante igual dignidade. Kant busca um elemento comum na natureza humana que permita afirmar a universalidade da dignidade. O princípio da igual dignidade critica o princípio da diferença no sentido de que esse violaria o princípio da não discriminação. Por sua vez, o princípio da diferença critica o da igualdade na medida em que esse negaria a identidade e imporiam um modo homogêneo de ser, impedindo o desenvolvimento das particularidades.

Tal crítica pode ser aprofundada no momento que se considera que a própria ideia de universalidade é fruto de uma cultura específica.

A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexo

de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria ideia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal. (TAYLOR, 2000, p. 254).

Conclusão

O liberalismo não poderia se outorgar um caráter universal, já que seria também fruto de uma cultura específica. Assim o não é um terreno neutro, o que nos leva a concluir que não é possível construir uma sociedade multicultural a partir de princípios liberais, uma vez que privilegia o individualismo, que concebe de forma errônea o caráter próprio das ações e dos bens coletivos.

O Socialismo se apresenta como alternativa viável por apresentar um discurso de igualdade de gênero e raças, minimizando o individualismo preconizado pelo liberalismo.

Em *Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse também critica o racionalismo do mundo moderno, e procura delinear uma maneira de caminhar para longe dele. Isso se daria se as pessoas colocadas em situação marginal de desprezo pela sociedade ou que não puderam ser beneficiadas, contestassem. Em outra direção estaria o avanço tecnológico extremo, acarretando, consequentemente, os efeitos revolucionários.

A sociedade moderna tem um mal que parece infundável, o pensamento mercantilista dominante; essa mentalidade está representada na esfera econômica pelo valor de troca, que se relaciona intimamente com as esferas alienantes. Caso a tecnologia se desenvolvesse de maneira extrema, “a forma de produção assente no valor de troca sucumbirá”. É possível que a própria

PANORAMA DA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: Socialismo e Liberalismo

sociedade, diante desse contexto, reprima esses avanços?

Referências bibliográficas

DORIA, F. A. Marcuse: *Vida e Obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor S.A. / Paz e Terra, 1974.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como “Ideologia”. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002. 1968

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

KYMLICKA, Will. Filosofia política contemporânea. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011.

_____. *As fontes do self- a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3º ed. São Paulo: edições Loyola, 2011.

_____. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola, 2000.

_____. *Imaginários sociais modernos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições texto e grafia, 2010.

_____. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: editora Unisinos, 2010.

YOUNG, IRIS M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

Carolina Carreiro Alencar de Carvalho

Bacharel em Ciência Política – Universidade Federal do Piauí

Resumo: Com a iminência da derrocada do Estado Democrático de Direito, a sociedade debilita-se e os órgãos do Estado mostram-se de todo incompetentes no exercício de suas funções mais elementares; Educação, Trabalho e Segurança. Compreendendo este contexto, o artigo propõe relacionar as ondas de Justicamento Coletivo que vem acontecendo na sociedade brasileira, como reflexo do divórcio entre estado e sociedade. Expressando uma crise de desagregação social, onde a sociedade civil apresenta alternativas desordenadas de reestabelecimento da ordem, rompidas por modalidades socialmente corrosivas de conduta social. Usando como aporte teórico a categoria da Banalidade do Mal, de Hannah Arendt, analisam-se os padrões de Legitimação de Extermínio provenientes do social em vigor, que possibilitam a sociedade civil protagonizar as maiores atrocidades. A metodologia para a constituição do artigo será dividida em dois momentos; Pesquisa Bibliográfica e Pesquisa Documental.

Palavras - Chaves: Estado de Direitos, Legitimação de Extermínio, Ética do Pensar.

Abstract: With the imminent collapse of the rule of democratic state, society, and weakens the organs of state show up at all incompetent in performing their most basic functions; Education, Labor and Security. Understanding this context, the paper proposes to relate the waves of 'justice Collective that has been going in Brazilian society, reflecting the divorce between state and society. Expressing a crisis of social breakdown, where civil society has disordered alternative reestablishment of order, disrupted by socially corrosive forms of social conduct. Using as theoretical support the category

the Banality of Evil, Hannah Arendt, analyze Extermination Legitimacy of the standards from the social in place that enable civil society protagonists the greatest atrocities. The method for forming the article will be divided into two stages; Bibliographical Research and Research Document.

Keywords: *State of Rights, Legitimacy of Extermination, the Think Ethics.*

A Luz do Público Obscurece Tudo.

(Hannah Arendt)

Com a Declaração Universal dos direitos humanos, acreditou-se que pela primeira vez um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, por uma ampla maioria no ocidente. Para Bobbio, com ela foi possível ter a certeza histórica de que a humanidade, em sua grande maioria, partilha de alguns valores comuns, e que poderia finalmente crer na universalidade desses valores. No entanto o processo de universalização desses direitos passa por uma série de dificuldades, causadas tanto por problemas inerentes aos fundamentos e à fragilidade da garantia e proteção destes direitos dentro e fora dos Estados Nação. A Declaração proclama princípios não como normas jurídicas, mas como “ideal comum a ser alcançado por todos os povos e por todas as nações”. Alguns países fazem com que as normas jurídicas sejam influenciadas por estes princípios, mas estão contidos em um juízo hipotético. Quando os direitos do homem eram considerados unicamente como direitos naturais, a única defesa possível contra a sua violação pelo Estado era um direito igualmente natural, o chamado direito de resistência. Mais tarde nas Constituições que reconheceram a proteção jurídica de alguns desses direitos, o direito natural de resistência transformou-se no direito positivo de promover uma ação judicial contra os próprios órgãos do Estado. Porém o que podem fazer os cidadãos de um Estado que não tenham reconhecido os direitos do homem

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

como direitos dignos de proteção? E o que podem fazer os cidadãos que não pertencem a um Estado Nação? (BOBBIO, 1992, P. 31).

Para Hannah Arendt, a Declaração dos Direitos do Homem significou o prenúncio da emancipação do homem, porque foi a partir daquele momento que ele se tornou a fonte de toda a lei. O homem não estaria mais sujeito a regras provindas de uma entidade divina ou assegurada meramente pelos costumes da história, mas havia se libertado de qualquer tutela e que era dotado de direitos simplesmente porque são Homens. No entanto para que valores universais sejam constituídos, não se leva em consideração a condição humana da pluralidade, essencial a ação e a dignidade humana. Para Arendt, essa contradição entre os direitos humanos conforme pensados desde o século XVIII e a condição humana da pluralidade, e consequentemente, contradição com a dignidade humana, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado Nação de uma etnia diferente. E para além dos problemas de fundamentação, determinadas comunidades, apesar de adotarem em suas constituições Direitos Fundamentais, apresentam grandes dificuldades em garantir tais direitos. As Sociedades modernas são marcadas por uma forma de igualdade que é juridicamente delimitada, como é o exemplo do processo de construção dos Estados de Direitos, em suma, é a igualdade de direitos de todos os cidadãos pertencentes a um Estado Nacional, mas quando ultrapassamos este plano e nos voltamos para a dimensão social da vida coletiva esta igualdade de direito encontra-se ameaçada pela desigualdade do sistema econômico, esta desigualdade de condições econômicas resulta em desigualdades sociais mais amplas, que apresentam consequências

para além da dificuldade de acesso a direitos fundamentais. (MARTINS, 2014, P. 163).

A igualdade é uma construção que se dá nos embates sociais, produto e expressão da superação dos bloqueios a que a igualdade se confirme. A construção da igualdade se dá no campo de possibilidades e de limitações. É evidente que não basta à lei dizer que somos iguais. No Brasil, a igualdade social e de direitos foi politicamente proposta, justamente pelos beneficiários da desigualdade e proposta, portanto, como igualdade limitada e condicional. Se a igualdade é uma construção social e política, a diferença na igualdade também o é. As diferenças de acesso que hoje geram a destituição da possibilidade de inserção na modernidade social, de determinadas categorias como os marginalizados, pobres, negros, entre outros, é resultante das iniquidades sociais herdadas da sociedade colonial. O que dificulta a aceitação de uma sociedade na sua universalidade, restando a consciência social que pense a redução de determinadas discriminações. (MARTINS, 2014, P. 163, 167). Para compreender melhor o problema de acesso aos direitos fundamentais no país é necessário apontar determinados fatos.

Com o surgimento da terceira onda democrática no Brasil, o retorno à democracia foi acompanhado da remoção do chamado “entulho autoritário”, com o propósito de retirar todos os obstáculos institucionais, principalmente legais, que haviam limitado as liberdades civis e públicas. Tratava-se de restituir à sociedade brasileira os direitos e garantias que caracterizavam sociedades livres, pluralistas e democráticas. As principais reivindicações giravam em torno de questões como eleições livres, universais e sujeitas às regras da competição política, a garantia das demais liberdades- de pensamento, opinião, crenças políticas e religiosas, de organização e de associação, o que necessariamente se

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

traduzia em interdição constitucional à censura, aos órgãos de formação de opinião, às artes em geral, bem como interdição às práticas de perseguição às dissidências políticas. No entanto, as lideranças políticas que haviam lutado pelo retorno do país à normalidade democrática se deram conta que, para além da reconstrução de tal normalidade, era fundamental ampliar os espaços de participação e de representação política, o que se traduzia em maior proximidade entre governantes e governados, maior presença das instituições de justiça na vida dos cidadãos comuns, como também maiores possibilidades de interlocução entre classe política, partidos, movimentos e associações civis na formulação e execução de políticas públicas, consideradas essenciais para redução das desigualdades sociais e promoção do bem-estar. (SINHORETO, 2011).

No bojo deste movimento da sociedade em direção à consolidação da democracia no Brasil se apresenta o tema clássico o do acesso à justiça. É certo que desde os primórdios da República, intelectuais e especialistas criticavam os estreitos caminhos institucionais facultados aos cidadãos comuns para a defesa de seus interesses ou mesmo para a solução de conflitos de diversas ordens em suas relações civis e com os poderes constituídos. Era forte o sentimento de que as instituições promotoras de justiça estavam a serviço dos interesses das elites proprietárias e políticas, pouco restando aos cidadãos procedentes das classes trabalhadoras de baixa renda senão se resignar diante do poder dos poderosos. Para Sinhoretto, entre o povo e a justiça pública persistiam abismos quase intransponíveis. A maior presença dessas instituições na vida das classes trabalhadoras se fazia através de suas funções de controle social e a repressão da ordem pública. Ainda assim, não estavam de fato garantidos os direitos de acesso universal à justiça e de ampla defesa aos acusados de crime, procedentes das assim

chamadas “classes perigosas”, senso comum recorrente tanto na imprensa daquela época quanto em parcelas da opinião pública para criminalizar o comportamento dos pobres. Na sociedade civil brasileira, as comunidades das periferias apresentam uma enorme dificuldade de acesso a seus direitos, como consequência da dificuldade de acesso ao sistema legal de Justiça. A periferia e a pobreza aparecem como uma geográfica a parte, onde a distância, a diferenciação da paisagem e a diferenciação social constituam limites não só de fato, mas de direito, à ação da polícia e do Judiciário nesses lugares distantes. Existe, portanto certa aceitação da incapacidade do poder público em oferecer segurança nos bairros da periferia e em zonas periféricas. A falta de policiamento não é vista como irresponsabilidade de uma política pública de segurança e justiça ineficaz e ultrapassada, que deveria ser exercida igualmente em todos os lugares. (SINHORETTO, 2011).

Com o retorno ao estado de direito o tema da reforma da justiça entrou em destaque em especial em meados dos anos 90 do século passado com o crescimento dos crimes e da violência, tendo forte impacto na opinião pública e na disseminação de sentimentos coletivos de insegurança. Consequências do envelhecimento das leis penais, da estrutura e organização do sistema de justiça criminal, dos processos de formação e recrutamento de operadores técnicos e não técnicos para as funções do controle legal dos crimes. Tais problemas foram agravados pelo descaso com que por anos a fio as autoridades governamentais trataram problemas de segurança pública, foi frequentemente responsabilizado em grande medida pelos problemas experimentados neste domínio da vida coletiva. Os sentimentos de medo e insegurança estão lastrados em fatos, apontando o crescimento dos homicídios e dos crimes contra patrimônio, além da disseminação

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

nos bairros populares de esquadrões de morte, justiceiros além de casos de linchamentos. (SINHORETTO, 2011).

Compreendendo o processo de redemocratização e acesso aos direitos no Brasil, busca-se analisar os linchamentos como o resultado de ações coletivas que fazem parte de um universo cultural, sendo resultantes de operações de sentido, de uma racionalidade, de uma intenção, de uma mensagem. Fora da discussão que classifica os Justicamentos Coletivos como ações irracionais e de barbárie, classificando-os no domínio do instintivo e do inumano. Mas como uma ação que faz parte de uma demora cultural na mentalidade que permanece, ainda que impregnada de disfarces de uma atualidade que não é a do novo, mas a do persistente. Trágica expressão do divórcio entre o legal e o real que historicamente preside nos impasses da sociedade brasileira, divórcio entre o poder e o povo, entre o Estado e a Sociedade. Os linchamentos, de certo modo, são manifestações de agravamento dessa tensão constitutiva do que somos. Crescem numericamente quando aumenta a insegurança em relação à proteção que a sociedade deve receber do Estado, quando as instituições não se mostram eficazes no cumprimento de suas funções, quando há medo em relação ao que a sociedade é e ao lugar que cada um nela ocupa.

A Burocratização e o Estado de Direitos

As transformações globais da esfera econômica, trazidas pelo declínio do modelo do Estado Providência e sua substituição por formas estatais marcadas pelas reformas de cunho neoliberal, com objetivo de reduzir a participação do Estado como agente econômico, desregulamentando a economia. O modelo do bem-estar estava assentado no compromisso fordista, que estabelecia um padrão para as lutas sociais e para a participação das classes populares na redistribuição da riqueza. Seu

declínio intensificou a expressão dos conflitos por novas vias e canais de resolução, incrementando o apelo à via judicial. Coincidentemente ao aumento de demanda para garantia judicial de direitos sociais ameaçados pelas reformas, um novo processo de codificação de direitos surgia, provocado pela emergência de novos sujeitos sociais protagonizando novos conflitos: de gênero, ambientais, de defesa de minorias étnicas e culturais. Tão importantes para as transformações jurídicas da contemporaneidade, quanto aquelas ocorridas na esfera econômica e na esfera das nações, as transformações culturais que reorganizaram a família, o trabalho feminino, a ecologia, as políticas do corpo, as relações com as diferenças sexuais, religiosas, raciais, afetaram o cotidiano de todas as classes, em praticamente todos os países do mundo. Antes de tudo, iniciava-se um questionamento do estatuto da igualdade formal diante das desigualdades de fato, abrindo a crítica do tratamento desigual da lei às demandas dos diferentes segmentos. Essas transformações, que redefiniram a micropolítica do cotidiano, também impactaram o sistema judicial na medida em que invocaram novos direitos, os quais trouxeram uma inovação, por não serem postulados e tutelados individualmente, requerendo a criação de institutos processuais inéditos como as ações judiciais coletivas. (SINHORETTO, 2011).

Ao crescimento da demanda por tutela judicial motivado, de um lado, pelo declínio do Estado de Bem-estar social e, de outro, pelo surgimento dos “novos direitos” designa-se explosão de litigiosidade, isto é, uma requalificação da busca dos tribunais para a garantia de direitos já efetivados (e atualmente ameaçados) e para a efetivação de direitos recém-conquistados e ainda não institucionalizados. Portanto, a atuação do Judiciário começou a transcender o modelo do juiz como mero aplicador de lei, consagrado no sistema de civil

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

law adotado pelos países da Europa continental e suas ex-colônias. O fenômeno do novo constitucionalismo, típico da construção formal das democracias erigidas no pós-guerra, representa a preocupação em codificar e garantir a efetividade de direitos fundamentais nas diversas esferas da vida social, introduzindo, com isso, princípios de justiça social na aplicação do direito. O judiciário passou a ser um ator relevante no processo de efetivação dos direitos sociais, incorporando um sentido prospectivo nas suas decisões. Dito de outra forma, passou a partilhar da formulação de políticas públicas ao lado do Executivo e do Legislativo. A atividade de interpretação das normas tornou-se, com o constitucionalismo democrático, muito mais complexo por envolver, além da coerência interna das normas, a realização de princípios defendidos na Constituição, mas ainda não institucionalizados. Com o declínio do modelo estatal do bem-estar, o controle constitucional dos atos de governo se tornou cada vez mais uma atividade política: na medida em que a política convencional se enfraquecia como arena de expansão dos direitos sociais, politizava-se a atividade jurisdicional, buscada como alternativa de realização desses direitos. A esse processo de “desneutralização” e politização da atividade jurisdicional se deu o nome de Judicialização da política. Isto é, a Judicialização da política significa que a interpretação e aplicação das leis passam a ser criativa, conferindo ao Judiciário poderes legislativos e de implementação de políticas públicas – classicamente prerrogativas dos poderes executivos. O processo de Judicialização da política não é uniforme, linear ou homogêneo para todos os países. No Brasil só passou a fazer sentido no processo de democratização. (SINHORETTO, 2002).

A constituição de um Poder Judiciário independente, de um direito estatal positivo,

operado por um corpo de especialistas, que criam e manipulam o saber jurídico é um dos elementos fundamentais da consolidação do Estado moderno. Sua legitimidade está assentada sobre o exercício do poder regulado por normas legais, inclusive no que tange ao uso da violência, considerada legítima quando aplicada em condições autorizadas pela lei. A consolidação do direito estatal significou um marco político e cultural nas sociedades ocidentais, tornando-se o modo dominante de resolução de conflitos, todavia, outras fontes de direito informal e outros canais de resolução de controvérsias não desapareceram e, ainda que não reconhecidos pelo Estado, são praticados pelas populações. O Estado nacional não detém o monopólio de produção do direito e de distribuição de justiça, situação a que se dá o nome de pluralismo jurídico. Isto é, nas sociedades contemporâneas, outras instâncias sociais produzem direitos não- oficiais e administram conflitos através de mecanismos e rituais extraleais. Se as formas alternativas são pelo menos tão antigas quanto o direito estatal, no mundo contemporâneo elas adquirem uma importância singular, por uma série de dificuldades na universalização da oferta de serviços de justiça pelo Estado. Apenas uma parte dos conflitos é absorvida e administrada pelo sistema oficial, podendo ou não se converter em litigação judicial, sobretudo em países como o Brasil, onde não são poucos os problemas de acesso da população à litigação judicial. Assim, as situações sociais não canalizadas para as vias formais de resolução tendem, em parte, a ser absorvidas por sistemas alternativos de administração de conflitos, extraleais, a serem administradas de forma privada, onde o recurso à violência ilegal, a supressão do oponente, podem ter lugar. (SINHORETTO, 2002).

Não apenas o sistema oficial coexiste com os mecanismos informais de administração de

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

conflitos, como esses são preferidos pelos cidadãos, por serem mais baratos, rápidos, compreensíveis e oferecerem soluções consideradas mais adequadas às peculiaridades dos litigantes e suas expectativas de resolução. Na vida cotidiana, apenas quando os meios informais fracassam na dissolução da controvérsia é buscada a intervenção do sistema oficial. Há barreiras econômicas de acesso ao judiciário, devido aos elevados custos de litigação judicial, determinantes para os pobres, mas não apenas as causas de pequeno valor, mesmo envolvendo cidadãos mais abastados, acabam excluídas da proteção judicial quando a litigação se torna financeiramente desvantajosa, embora seja, de fato, a população pobre a mais prejudicada, uma vez que suas causas frequentemente são de pequenos valores. Existem ainda as barreiras sociais e culturais decorrentes da distância social existente entre os operadores jurídicos e a maioria dos cidadãos, representadas pela linguagem técnico-jurídica, por ritos e procedimentos judiciais desconhecidos do público leigo, pelo desconhecimento das leis que afeta a maioria da população e, em alguns casos, pela identificação de classe dos operadores jurídicos. As barreiras sociais e culturais tendem a ser mais relevantes quanto mais baixo é o estrato social dos litigantes. Entretanto, estar informado a respeito dos direitos e dos procedimentos judiciais ainda não garante a canalização do conflito para o Poder Judiciário. Experiências negativas anteriores – um repertório social de exclusão do acesso à justiça – e concepções culturais sobre justiça social, desigualdade política e valores morais podem impactar a decisão de procurar tribunais. Distâncias territoriais também costumam significar entraves, seja em áreas rurais ou urbanas, sobretudo quando se somam a dificuldades econômicas para o transporte. (SINHORETTO, 2002).

Compreendendo este contexto de desigualdade de acesso ao direito à Justiça à violência cresceu à medida que ocorria a transição e consolidação do governo democrático na sociedade brasileira. Com o retorno ao Estado de direito e à normalidade democrática, esperava-se conter a violência perpetrada durante o regime autoritário contra a dissidência política e à oposição durante o regime autoritário contra a dissidência política e à oposição político-partidária. De fato, à medida em que a transição avançava, a violência política era cada vez mais publicamente condenada. Acabou, por fim, controlada salvo ocorrências esparsas aqui e acolá. Não obstante, o fim da violência política não se traduziu em controle democrático sobre a violência em geral. Cresceram os crimes, mas também se observou verdadeira explosão de conflitos na sociedade civil, envolvendo em especial policiais contra civis e civis contra civis, na origem das quais se sucederam graves violações de direitos humanos. A medida em que a Justiça oficial não se faz acessível e não se mostra eficiente para canalizar e oferecer soluções satisfatórias para os conflitos que a todo instante se produzem no cotidiano. O terreno da solução dos conflitos passaria então a ser ocupado por iniciativas privadas de resolução, como seriam os linchamentos e toda sorte de mortes por encomenda, crimes de mando, “limpeza social”, praticadas por pistoleiros profissionais, justiceiros, grupos de extermínio, chacineiros e esquadrões da morte. (MARTINS, 2015).

Para Hannah Arendt, O crescimento da violência seria uma consequência da hipocrisia dos governantes que converteram os governados *engagés* em *enragés*. Impossibilitando a construção da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Esse acesso ao espaço público- o direito de pertencer a uma comunidade política- que

permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos. No mundo contemporâneo continuariam a persistir situações sociais, políticas e econômicas que, mesmo depois do término dos regimes autoritários, contribuíram por tornar os homens supérfluos e sem lugar num mundo comum. Entre outras tendências, menciona a ubiguidade da pobreza e da miséria; a irrupção da violência, a limpeza étnica e os fundamentalismos excludentes e intolerantes. Fundamenta-se, assim, no pressuposto de que os seres humanos independente do que fazem ou aspiram, podem a qualquer momento ser qualificados como inimigos objetivos e encarados como supérfluos para a sociedade. Tal convicção de que seres humanos são supérfluos e descartáveis, representa uma contestação frontal a ideia do valor da pessoa humana enquanto valor-fonte da legitimidade da ordem jurídica, como formulada pela tradição, senão como verdade pelo menos; como conjectura plausível da organização da vida em sociedade. Posto pela experiência da privação da cidadania, aqueles que se viram reduzidos a “mera existência em todos os assuntos de interesse público” foram arrebatados por falta de um lugar no mundo. Para a autora, à medida que os governos apresentam uma burocracia plenamente desenvolvida, maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência. Em uma burocracia não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possam apresentar queixas, sobre quem exercer as pressões do poder. Todas as pessoas estariam privadas da liberdade política, do poder de agir, pois fariam parte do Domínio de Ninguém.

Portanto, esperar de pessoas que não têm a menor noção acerca do que é uma *res* pública, coisa pública, que se comportem de maneira não violenta e discutam racionalmente em questões de interesse não é realista nem

razoável. A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as consequências eventuais do que se está fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo. Muito da presente glorificação da violência é causada pela severa frustração da faculdade da ação no mundo. É simplesmente verdadeiro que ações como os Linchamentos façam “com que as pessoas sintam estar agindo em conjunto de uma maneira que só raramente podem fazer”. Os processos de desintegração que se tornaram tão evidentes nos anos recentes – do declínio dos serviços públicos: escolas, polícia, correio, coleta de lixo, transporte etc; a poluição do ar e da água são os resultados automáticos das necessidades das sociedades de massa, que se tornaram incontrolláveis. E ao passo que não se pode dizer com segurança onde e quando será alcançado o ponto de ruptura, podem observar quase medir, quanto o vigor e a resistência de nossas instituições são insidiosamente destruídos.

O Mal e os Justicamentos Coletivos

A perda da legitimidade do sistema oficial de justiça como uma consequência não programada da própria lógica de funcionamento e de produção da verdade – portanto da justiça – que opõe e desqualifica os diversos componentes do sistema. Polícia, Ministério Público, advogados e juízes trabalham, nos processos, para desqualificar os discursos uns dos outros, operando suas próprias lógicas, fragmentando a produção das decisões. O objetivo de cada órgão passa a ser autorreferido, num sistema que não privilegia a criação de consensos e a negociação de situações conflitivas. O sistema de produção de justiça no Brasil se propõe a descobrir a verdade sobre os fatos, visando punir aquele que quebrou a harmonia da sociedade,

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

revelando assim uma concepção de mundo maniqueísta, em que o conflito é prejudicial. Para a justiça brasileira, é preciso descobrir a verdade, para punir o culpado e restituir a sociedade do mal que lhe foi causado. Não se coloca a questão de que um conflito é uma disputa de interesses diversos e que, por vezes, a expectativa das partes é de negociação, construção de um novo arranjo de poder, e não de um jogo de soma zero. Diante disso, surge o entendimento de setores da sociedade que veem o judiciário como um reproduzidor de desigualdades, um agente de determinados interesses de classe, pois ao eleger a verdade, imediatamente desqualifica e marginaliza os oponentes, por vezes legitimando por decisões judiciais o arranjo de poder que está na origem do conflito. A única forma de assegurar o funcionamento da democracia social é garantir aos cidadãos o acesso à plenitude dos seus direitos, e isso só poderia ser feito através do funcionamento de um Poder Judiciário que fosse acessível e desse tratamento igual a todos. Sendo assim, o direito igualitário de acesso à justiça é o direito que assegura o acesso a todos os demais direitos. Na sociedade brasileira, o direito de acesso à justiça não é igualitário e não tem atingido a todos.

A crítica ao sistema de justiça tornou-se ainda mais aguda com o final dos anos 1990, quando o problema do medo do crime se tornou uma questão nacional. Os pesquisadores e o senso comum disseminam a ideia de que o crescimento da violência é um reflexo do mal funcionamento da Justiça, diante destas “constatações” as posições se diferenciam em dois grandes grupos. Alguns defendem o endurecimento das leis e da atuação dos agentes de segurança e justiça. Outros defendem uma reformulação mais ampla do sistema, pois discordam da sua estruturação, ocorre ainda uma crítica ao trabalho da política, do Judiciário e à situação carcerária. A

partir da abertura política, com o surgimento de novos direitos, os cidadãos e as organizações intensificaram a exigência de suas garantias através de processos judiciais. Isso criou um problema estrutural para a instituição, que não conseguiu se expandir nas mesmas proporções da demanda, apesar da autonomia orçamentária que conquistou em 1988. A conflitualidade social vem se tornando mais tumultuada nos últimos anos, têm crescido as taxas de violência, a inadimplência fiscal e de contratos particulares. Porém, o número de Juízes, promotores e funcionários não tem crescido para acompanhar a maior demanda por justiça. A Justiça, ao contrário da expectativa, vem perdendo agilidade nas decisões seja por excesso de formalidades do rito, ou por disfunção do sistema. Além disso, lembram os autores, que existe algo como uma “mentalidade dos juizes”, que os torna avessos ao diálogo com a sociedade, ao controle externo e pouco sensíveis às mudanças que vem ocorrendo na realidade na qual estão inseridos.

A morosidade é parte nessa crise, pois ela é vista pelos agentes da justiça como um mal necessário para assegurar as garantias de defesa e acusação. No entanto, as pesquisas recentes têm apontado para o fato de que há uma morosidade decorrente da inadequação de defesa e acusação. As causas da morosidade podem ser de dois tipos: endógenas e funcionais. As causas endógenas da morosidade da justiça são aquelas inerentes ao próprio sistema judiciário, como volume excessivo de trabalho, irracionalidade na alocação de funcionários, irracionalidade de rotinas estabelecidas e consolidadas temporalmente, ou ainda problemas decorrentes de imperícia, despreparo ou negligência por parte dos responsáveis pelo serviço. As causas de tipo funcional correspondem à morosidade gerada pelas partes em litígio no processo. Esta, em regra atende ao interesse da

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

parte, que utiliza uma série de expedientes para que a instrução do processo não avance, na expectativa de que o tempo possa enfraquecer o conjunto probatório. O tempo médio que um processo de homicídio costuma levar aqui é ainda superior ao tempo médio que leva em Portugal, na França, na Alemanha ou na Inglaterra. Se nesses países a morosidade da justiça já é posta em questão, no Brasil torna-se um entrave efetivo para o acesso dos cidadãos ao direito de justiça. Um processo pode correr por anos a fio, possibilitando que a memória de testemunhas se esvaneça, que os réus desapareçam do controle do Judiciário, ou então fiquem presos aguardando julgamento, gerando impacto no sistema penitenciário. Toda essa demora da Justiça é muito desencorajadora para quem a ela recorre. De outra parte, as decisões demoradas soam como injustiças não apenas para as vítimas, mas também para os réus, que podem vir a ser condenados muito tempo depois do delito, quando até mesmo já podem ter reorganizado sua vida e adotado um outro estilo de conduta. (SINHORETTO, 2002).

Num contexto de crescimento das necessidades de intervenção nos conflitos, como é este pelo qual passa a sociedade brasileira, a falta de respostas ágeis por parte da Justiça tem provocado descrédito e favorecido a impunidade. A Justiça criminal acaba por ocupar um espaço de aplicação seletiva da lei, cujo efeito é produzir e reproduzir as desigualdades através das práticas judiciais. Além disso o desconhecimento da população em relação às regras da justiça que torna possível a existência e a eficácia dos mecanismos de produção e reprodução das desigualdades no interior do sistema judiciário, contribui ainda mais com este fato, a adoção de uma estética, um gosto de classe e um estilo de vida que claramente identifica os juizes e promotores com um estrato social detentor de poder, dificultando para o restante da população

os identificar com a defesa de um interesse público. O próprio funcionamento do sistema de justiça produz consequências não desejadas e instaura novas desigualdades nas relações sobre as quais intervém, obtendo como resultado de sua ação a deslegitimação diante de certos grupos. Assim, a legitimidade do sistema de justiça é objeto de permanente negociação no interior da sociedade. (SINHORETTO, 2002).

É dentro deste contexto que resoluções de conflitos extra legais se desdobram na sociedade, como os linchamentos. Os linchamentos seriam práticas coletivas de execução sumária de pessoas consideradas criminosas. Sua característica diferenciada de outros tipos de execução sumária é o seu caráter de ação única, ou seja, o grupo lynchador se forma em torno de uma vítima ou grupo de vítimas, e após a ação, se dissolve. Por isso, diz-se dos linchamentos que são ações espontâneas e sem prévia organização. No entanto, isso não quer dizer que os participantes de uma ação como essa não a planejam ou não prevejam, por vezes, suas consequências. O linchamento é tratado por certos pesquisados como uma ação irracional, no entanto é considerado neste artigo a teoria de Jacqueline Sinhoretto, para qual os linchamentos seriam inscritos dentro de uma razão concorrente à racionalidade da justiça oficial. A maior parte dessas ações ocorrem em áreas de alta concentração urbana, mas uma parte representativa dos linchamentos ocorre também nas áreas rurais. Estas formas de ação violenta Geralmente são motivados pela ocorrência de um crime de sangue (um homicídio, um latrocínio, um estupro seguido de morte) ou por outros crimes contra a pessoa. Mas há também linchamentos motivados por crime de roubo, invasão de residência e até corrupção nas prefeituras. Nas periferias das grandes cidades e nas cidades pequenas predominam um tipo de ação praticada por um

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

grupo de pessoas que se conhecia ao menos de vista. São moradores do próprio local que se associam com seus vizinhos para realizar ações violentas que objetivam devolver à região a ordem pública. Esse tipo de prática é mais frequentemente detonada por um crime de sangue, ao passo que os linchamentos característicos dos centros das grandes cidades, em que os participantes não se conhecem nem sequer de vista, são mais comumente motivados por um crime contra a propriedade. (SINHORETTO, 2002).

Para Jacqueline Sinhoretto, os Linchamentos ocorreriam porque existe uma desconfiança com relação à eficiência da polícia e da justiça em conter a criminalidade, seja porque a população que pratica o linchamento reivindica uma outra forma de fazer justiça. Em alguns desses casos, a população conta com o apoio das próprias autoridades públicas. Em praticamente metade dessas ações a vítima é salva pela intervenção da polícia, que resgata a vítima do linchamento e dispersa o grupo. Ocorre porém que poucos casos de linchamento são levados ao sistema de justiça para responsabilização dos linchadores por homicídio ou lesões corporais e são raríssimos os casos de julgamento ou prisão de linchadores. Duas são as explicações possíveis para a não criminalização dos linchamentos. A primeira delas, de ordem mais prática, é a de que por se tratar de uma ação coletiva, é muito mais difícil identificar os participantes e poder dar prosseguimento ao rito judicial. A outra explicação possível é a de que as autoridades públicas e a comunidade não querem ver os linchadores presos, pois enxergam a legitimidade dessas práticas.

Para José de Souza Martins, os Linchamentos fariam parte de um espaço de uma travessia inacabada, em que se aglomeram migrantes temporários e permanentes, populações bloqueadas no tempo e no espaço da porta de

entrada no mundo moderno, refugos malqueridos da agricultura tradicional e rejeitos temidos da grande indústria da cidade. Os atos de linchamento, às vezes muito elaborados, revelam-se ritos de definição do estranho e da estraneidade da vítima, o recuso e o excluído. Eles denunciam o estreitamento das possibilidades de participação social daqueles que, deslocados por transformações econômicas e sociais, situam-se nas franjas da sociedade, nos lugares da mudança e da indefinição sociais. Ao mesmo tempo, denunciam a perda de legitimidade das instituições públicas, através do aparecimento de uma legitimidade alternativa, que escapa das regras do direito e da razão. Pode-se dizer que, de certo modo, o “contrato social” está sendo rompido. Nesse sentido, os linchamentos são importantes, também, do ponto de vista político.

Para José de Souza Martins, no Brasil os linchadores querem alcançar fundamentalmente a própria vítima, não havendo nítidas preocupações com transgressores potenciais. O objetivo não é o de prevenir o crime por meio da aterrorização, mas o de punir um crime com redobrada crueldade em relação ao delito que o motiva. Aqui o linchamento é claramente vingativo. No nosso caso, os linchamentos sugerem que há um arraigado sistema de valores subjacente ao comportamento coletivo violento. E, ao mesmo tempo, uma combinação difícil entre ele e os valores racionais da lei e da justiça. Há uma dupla moral envolvida nessas ocorrências – a popular e a legal. Os linchadores indicam que há violações insuportáveis de normas e valores, assim, o linchamento seria uma forma incipiente de participação democrática na construção (ou reconstrução) da sociedade, de proclamação e afirmação de valores sociais, incipiente e contraditória porque afirma a soberania do povo, mas nega a racionalidade impessoal da justiça e do direito. O linchamento não é uma

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

manifestação da desordem, mas de questionamento da desordem, os Justicamentos envolvem mais do que súbita e solidária decisão de matar violenta e coletivamente alguém. Há uma certa ideia de corpo, de pertencimento, envolvida na ocorrência. Os linchamentos são mais do que um problema social; são expressões trágicas de complicados processos de desagregação social e, também, de busca de um padrão de sociabilidade diferente daquele que se anuncia através das tendências sociais desagregadoras. Seria pobre a interpretação que se limitasse a vê-los como manifestação de conservadorismo ou que, ao contrário, se limitasse a neles ver indicação de uma conduta cidadã e inovadora, ainda que equivocada na forma. Antes, é necessário neles resgatar a dimensão propriamente dramática do medo e da busca, ingredientes que muitas vezes acompanham os processos de mudança social.

Esses ingredientes ganhariam sentido na tradição conservadora relativa a certa visão de mundo centrada mais na categoria de pessoa do que na categoria de indivíduo. Tradição, por sua vez, revigorada justamente, ao que tudo indica, pela características excludentes e patológicas do nosso desenvolvimento social, em particular do desenvolvimento urbano. Tendências de desenvolvimento e subdesenvolvimento simultâneas muito polarizadas, cujos extremos estão excessivamente distantes entre si, parecem estabelecer linhas de desigualdade social que delimitam mais do que riqueza e pobreza e que acabam afetando profundamente mais do que riqueza e pobreza, acabam afetando profundamente a própria concepção de humano e pessoa. O tema do linchamento é um desses temas reveladores da realidade mais profunda de uma sociedade, de seus nexos mais ocultos e ativos. Nos linchamentos se faz presente a

dimensão mais oculta do nosso imaginário, sobretudo nas formas elaboradas e cruéis de execução das vítimas. A centralidade do corpo nesse imaginário explode nas ações de linchamento, quando pacíficos transeuntes, pacíficos vizinhos, devotados parentes e pais se envolvem na execução de alguém a quem, às vezes, estão ligados por vínculos de sangue, às vezes o próprio filho. E, sobretudo, quando se envolvem na mutilação, na castração e na queima da vítima ainda viva. A forma que entre nós assume a chamada justiça popular está muito distante do romantismo ingênuo que tem marcado tão fundo os estudos sobre a cultura popular em nosso país e o discurso abstrato e ineficaz sobre cidadania.

A Banalidade do Mal e a questão da Diferença.

Ao analisar os dados apresentados pelos mapas da violência é possível notar que uma categoria social é mais atingida pela violência do que outras. Estamos nos referindo aos jovens e os negros, são eles os sujeitos sociais mais vitimados pelos homicídios e mortes violentas no país. Relacionando estas categorias com os crimes de linchamento é percebido que o maior número de vítimas deste tipo de “justicamento” coletivo são jovens negros. Para compreender esta situação é importante analisar a questão da diferença na sociedade brasileira e como estas diferenciações, que transcendem as dimensões econômicas, são elementos importantes na banalização da violência sobre certos sujeitos e corpos. Este processo pode ser definido como uma forma de desumanização, possibilitando que pessoas “normais”¹ e pacíficas no seu dia-a-dia exerçam uma violência sistemática.

¹ Quando nos referimos a “pessoas normais” estamos falando do fato de que sujeitos sociais pacíficos, como a dona de casa ou um trabalho qualquer, ser capaz de sair deste âmbito para exercer violência física sobre outro ser humano.

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

De acordo com Hannah Arendt, em meio aos processos fundamentais de interação a atividade do pensar, poderia permitir ao sujeito ir um pouco além dos problemas mais comuns de decidibilidade no mundo, funcionando como um mecanismo de garantia da ética nos períodos de crise e em ocasiões em que se decide e age de maneira coerente exatamente quando se descumpre o convencionalizado socialmente. A autora, em sua obra *A Vida do Espírito*, aponta como o não pensar evita o julgar e bloqueia a capacidade que temos de dizer “isto está certo” ou “isto está errado”. O pensamento não seria uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todos, e a inabilidade para pensar não seria uma imperfeição daqueles muitos a quem se falta Inteligência, mas uma possibilidade sempre presente nos indivíduos. A competência para agir conscientemente estaria intimamente ligada à atividade do pensar. Aqueles que não refletem teriam uma relação inadequada com o mundo, porque não conseguiriam se eximir da ação de cometer o mal, pois mesmo nestes casos ainda haveria liberdade da decisão de ação. Não pensar seria negar a si a responsabilidade pelos seus atos, e é justamente quando não refletimos sobre o mal que podemos realizá-lo, quando anestesiarmos a criticidade. Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo seria provavelmente, alguma propriedade inerente à própria atividade de pensar.

Agora quem decidirá acerca do belo e do feio é algo mais do que o gosto, mas questão “moral” do certo e do errado não é para ser decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas unicamente pela razão. (ARENDT, 2000).

De acordo com Kant o juízo não é a razão prática, a razão prática raciocina e diz-me o que fazer e o que não fazer. O juízo, pelo contrário, brota de um prazer meramente contemplativo, que nada tem a ver com a

prática. Seria necessário “alargar o espírito” para ampliar a faculdade de Julgar. O alargamento do espírito é realizado através da comparação dos nossos juízos com outros juízos não tanto efetivos, mas antes possíveis, e por nos pormos no lugar de qualquer outro homem. O pensamento crítico só seria possível nos casos em que os pontos de vista de todos os outros estão abertos ao exame. Por isso, o pensamento crítico embora seja ainda uma tarefa solitária, significa pensar por si mesmo, que é a máxima de uma razão que nunca é passiva. Ser dado a tal passividade chama-se preconceito, e o esclarecimento é antes de tudo a libertação do preconceito. (ARENDT, 2000).

Para Hannah Arendt a falta do exercício de pensamento levaria a uma falta de profundidade. Essa falta de profundidade seria causada pelo juízo ser baseado no gosto e no preconceito, e não de acordo com uma razão prática. Fazendo com que as pessoas analisassem os fatos históricos, a política e as relações sociais de maneira superficial e irreflexiva, mas não irracional. E quanto maior é a falta de profundidade, maior será a suscetibilidade ao cometimento do mal. No entanto seria um tipo específico de mal, o mal banal que nada mais é que uma ação extrema que não possui nem profundidade e nem dimensão demoníaca. Não apresentando esta dimensão demoníaca qualquer pessoa, seja o trabalhador honesto, o cristão mais fiel, ou o maior criminoso, é capaz de cometê-lo, pois estaria agindo irreflexivamente, “sem pensar”. Para a autora existem sistemas que banalizam o mal, multiplicando nas sociedades de massa a falta de profundidade e os fenômenos de superfície. Em paralelo com esta teoria, relaciono a atividade de irreflexão as atuais formas de resoluções de conflitos, extralegais. Sejam os grupos de extermínio, as chacinas, os linchamentos, os genocídios. De forma que os homens que praticam esses crimes, não são pessoas más por natureza, por

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

tentação ou por vontade, e nem tenham sinais firmes de convicções ideológicas, nem tampouco irracionalidade, mas sim irreflexão. A irracionalidade seria a falta de capacidade de pensar, no entanto a atividade de pensar é inerente a toda a humanidade. Não pensar, não seria um ato irracional, mas irreflexivo. É de acordo com esta ideia que os casos de Justificações não são considerados neste trabalho como movimentos irracionais, mas irreflexivos. Eles ocorrem por meio de movimentos de superfície que desumanizam determinadas categorias sociais consideradas como “corrosivas” para o bem estar da sociedade, e por conta disso seriam mais facilmente vitimizadas como maneira de “limpeza social”.

Ao analisar os linchamentos por uma perspectiva dos processos de desumanização de outros seres humanos, é necessário problematizar como, por questões diversas, um sujeito social é visto como um não sujeito que pode, por este motivo, ser vítima de violência brutal, coletiva e pública, quais seriam os motivos que legitimam socialmente para os linchadores e para muitas pessoas estes atos brutais de violência que são vistos e entendidos como atos de justiça? Seria possível interpretar estas ações como sendo impulsionada por aspectos emocionais, a tentativa de equilibrar a fragilização da vida cotidiana, pública, concentrando suas insatisfações no ódio personalizado. Nesses crimes é essencial que não se trate mais a vítima como semelhante, pessoa que pensa, chora, ama, sofre, mas sim proceder a uma desumanização deste outro que agora passa a ser entendido enquanto um “elemento”, “bandido”, “marginal”, perdendo a categoria de pessoa e cidadão com direitos. O essencial é que deixe de ser um ser humano, um indivíduo e que se torne uma categoria. Esse comportamento aponta para o distanciamento do Justificador em relação à vítima. E este

distanciamento é causado pela superficialidade do agente que não concebe a perplexidade do mal que comete. Hannah Arendt chama este distanciamento de “mediocridade transparente”. A violência cometida pelos linchadores acontece pela falta de poder de participação na vida cotidiana, seja pela perda de segurança, falta de acesso à justiça, seja pelo rompimento de determinadas relações morais. Para a autora, a violência é o oposto de poder, portanto a partir do momento em que a sociedade considera que as instituições não são mais capazes de responder os desejos da comunidade, existe um rompimento de um consenso quanto a um curso comum de ação (regras da justiça legal, direitos fundamentais), ou seja, a perda de poder. O poder seria a capacidade de agir em consenso, poder e violência seriam termos opostos: a afirmação de um significa a ausência do outro. O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência.

Esse processo de “categorização” de “desumanização” é gerado por meio de diversos incômodos sociais sempre que a consciência coletiva se depara com contradições de organização da sociedade. As noções de desigualdade e diferença são concepções e situações próprias da sociedade de cujas transformações emergiram o novo sujeito social que é o indivíduo. As formações sociais anteriores a sociedade contemporânea tinham sua organização fundamentada em uma concepção mais organicista de sociedade, os sujeitos sociais tem sua identidade definida a partir da participação enquanto membro e parte de um todo social possuidora de uma identidade grupal ou coletiva, fosse à tribo, a comunidade, a casta, o estamento. Prevalecia aí o pertencimento sobre a individualidade apenas potencial e remota, dependentes de transformações e ruptura sociais e históricas. Com os olhos de hoje podemos ver nessas formas de agrupamento e de

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

organização social diferenças e desigualdades, mas nosso olhar atual é em si mesmo anacrônico e não pode ser utilizado como parâmetro de análise haja visto que reclama elementos de tempos e formações sociais e históricas que não os conhecem. Da mesma forma assumir o ponto de vista popular de que a sociedade foi igualitária e socialmente uniforme algum dia e que, por um perverso desvio qualquer, tenha se afastado dessa premissa idílica, pressupõem um simplismo, que, pretensamente politizante, atribui a desigualdade e a diferença um caráter intrinsecamente mau e perverso do capitalismo.

Com frequência, nos esquecemos de que a sociedade capitalista foi precedida por desigualdades e diferenças muito mais acentuadas do que as que conhecemos. (MARTINS, 2014, p. 161- 162).

E que a sociedade contemporânea ainda não explicitou todas as suas contradições. É interessante notar como não nos interrogamos suficientemente por qual razão a sociedade capitalista, que é estruturalmente contratual e igualitária, não corroeu e/ou ao menos superou desigualdades e diferenças que foram típicas do antigo regime. Ao contrário, o sistema capitalista normalmente fortaleceu e deu novas funções as estruturas de desigualdade que são essenciais ao seu núcleo lógico que é a acumulação de riqueza e a acumulação de poder. Formas próprias de exploração do trabalho pré-capitalista e pré-moderno tornaram-se poderosas fontes de acumulação de capital e tornaram-se fatores de gestação de categorias sociais marginais e impotentes para reivindicar até mesmo o que é essencialmente próprio da sociedade capitalista. De acordo Martins, a sociedade contemporânea não só criou novas formas de desigualdade, como manteve, embora de forma parcial, reformuladas e adaptadas, desigualdades anteriores.

Transformou as diferenças em categorias substantivas e meios de discriminação, fazendo delas instrumentos de um sistema de desigualdades, mais do que de um sistema de identidades e de direitos. No horizonte dessa desigualdade estrutural firmou-se a legitimidade, oriunda do escravismo colonial, das diferenças sociais como diferenças hierarquizantes e não diferenças de identidade. A diferença tem sido tratada como uma deficiência e uma privação, em vez de ser tratada pelos próprios sujeitos como qualidade diferencial positiva e matriz de identidade e de recusa da igualdade meramente ideológica, anuladora das diferenças. Na sociedade moderna, a diferença, só tem sentido como diferença cidadã e nessa perspectiva só pode ser derivada da igualdade jurídica, portanto da igualdade de direitos. (MARTINS, 2014, p.162).

Para compreender como as desigualdades sociais estão relacionadas aos processos de desumanização e violência é necessário diferenciar a igualdade jurídica da igualdade social. As sociedades modernas são marcadas por uma forma de igualdade que é juridicamente delimitada, estamos nos referindo aqui aos processos de construção dos Estados de direito, em suma, é a igualdade de direitos de todos os cidadãos pertencentes a um Estado nacional e diz respeito ao plano forma dos direitos, quando ultrapassamos este plano e nos voltamos para a dimensão social da vida coletiva, esta igualdade de direito encontra-se ameaçada pela realidade desigualdade do sistema econômico, esta desigualdade de condições econômicas resulta em desigualdades sociais mais amplas inclusive, mas não unicamente, no acesso à justiça e ao direitos.

A igualdade é uma construção que se dá nos embates sociais, produto e expressão da superação dos bloqueios a que a igualdade se confirme. A construção da igualdade se dá num campo de possibilidades e de limitações. É

evidente que não basta à lei dizer que somos iguais (MARTINS, 2014, p. 163).

No Brasil, a igualdade social e de direitos foi politicamente proposta, justamente pelos beneficiários da desigualdade; proposta, portanto, como igualdade limitada e condicional. Se a igualdade é uma construção social e política, a diferença na igualdade também o é. As diferenças de acesso que hoje geram a destituição da possibilidade de inserção na modernidade social, de determinadas categorias como os marginalizados, pobres, negros, entre outros, é resultante das iniquidades sociais herdadas da sociedade colonial. O que dificulta a aceitação de uma sociedade na sua universalidade, restando uma consciência social que pense a redução de determinadas discriminações.

A identidade não se propõe no plano do mero querer e da mera subjetividade e sim no plano da circunstância e do vivencial, essa identidade é reduzida no seu alcance histórico pelas deformações ideológicas que decorrem das mediações que separam aquilo que o indivíduo quer e pensa que é daquilo que o indivíduo é sociológica e historicamente (MARTINS, 2014, p. 167).

No caso do negro não estamos em face de uma necessidade propriamente radical, que implique mudanças sociais profundas e abrangentes. Estamos em face de uma carência de pleno exercício de direitos, decorrente de uma história social de privações que estruturalmente tem alcançado, e alcançam negros e brancos, ainda que em desiguais proporções. As formas elementares e superficiais de manifestação das diferenças são, muitas vezes, objeto de manipulação política, manipulação que, contudo, não tem nenhum alcance histórico, a não ser o alcance circunstancial de pequena duração que pode decorrer da consciência cotidiana dos envolvidos (MARTINS, 2014, p.

168 - 169). No Brasil existe uma enorme carência de garantia de direitos fundamentais, como a vida, saúde, educação, segurança e de acesso ao sistema oficial de Justiça. Em especial o acesso da comunidade pobre onde boa parte é negra, pois existem barreiras econômicas de acesso ao Judiciário devido aos altos custos de litigação judicial. E apenas uma parte dos conflitos é administrada pela Justiça Legal, pois as causas de pequeno valor apresentam uma litigação financeiramente desvantajosa e não são absorvidas pelo sistema. Assim os conflitos sociais não canalizados por vias formais tendem a ser absorvidos por sistemas particulares de resolução de conflitos, dando espaço à violência ilegal e à supressão do oponente. Em meio a este contexto o Justicamento Coletivo passa a ser uma resolução de conflito legítima não só no âmbito da Justiça Popular como na Justiça Legal, pois não é registrado como crime. É importante compreender, no entanto, que tanto os que cometem Linchamentos como as Vítimas, sofrem de dificuldade de acesso à Justiça e acabam por serem inseridos em lógicas de convivências sociais desiguais, de pobreza, criminalizadoras, racistas, e de desumanização. O que contribui ainda mais para que determinadas categorias, como a negra, sejam muito mais vitimizadas pela falta de acesso a seus direitos, a dignidade, a defesa e a Vida.

Considerações Finais

Os direitos fundamentais disponíveis aos cidadãos devem ser observados, respeitados e preservados, mesmo que em situações de aparente conflito. Para que o cidadão apresente seus direitos efetivamente protegidos, é imprescindível que o Estado, através de seus representantes eleitos pelo povo, atenda aos fundamentos do Estado Democrático de Direito. Isso só ocorre quando os direitos

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

básicos à educação, saúde, trabalho, dentre outros direitos sociais, forem levados a efeito, além de ser oportunizado também um ambiente sadio e ecologicamente equilibrados. Mas como foi visto neste trabalho, a sociedade civil, e especialmente, a comunidade das periferias, apresentam uma enorme dificuldade de acesso a seus direitos, como consequência da dificuldade de acesso ao sistema legal de Justiça. A periferia aparece como uma geografia a parte, onde a distância, a diferenciação da paisagem e a diferença social constituem limites não só de fato, mas de direito, à ação da polícia e do Judiciário nesses lugares distantes. Existe, portanto certa aceitação da incapacidade de o poder público oferecer segurança nos bairros da periferia e em zonas periféricas. A falta de policiamento não é vista como irresponsabilidade de uma política pública de segurança e justiça ineficaz e ultrapassada, que deveria ser exercida igualmente em todos os lugares.

Além disso, o Judiciário é enxergado de maneira dualista, de um lado a Justiça Pública é vista como o meio mais adequado para resolução de conflitos criminais. Num plano ideal a justiça oficial é sempre positivamente valorada. Entretanto, quando se fala da prática, fala-se também da morosidade, dos altos custos dos serviços de advocacia, dos recortes de classe nas sentenças judiciais. A justiça penal no Brasil enquadra os crimes e distribui punições de maneira seletiva. A estratégia de regulação da vida por meio do crime e da pena é quase onipresente, seria uma politização do crime, e essa politização apresenta várias facetas como; o reforço de relações hierárquicas segue uma dinâmica de desigualdade de classe, raça e gênero; com o populismo da classe política e sua inércia na não execução de reformas efetivas; com o mercado lucrativo da segurança; com a manipulação fácil de uma sociedade acuada. Mas em longo prazo seus

efeitos mais perversos são também a destruição da confiança da população em relação às instituições e a asfixia do debate democrático. Os conflitos criminais vividos pelas pessoas que moram na periferia da grande metrópole e nas zonas rurais estão na fronteira da ação do Judiciário, são espaços que o Estado não se interessa em ocupar. Essas comunidades acabam por cuidar de sua própria segurança, e às vezes de sua própria justiça. Embora, manifeste-se no discurso de um desejo de inclusão desses conflitos na esfera estatal e pública.

Os casos de linchamento são consequência de conflitos que não encontraram uma via de canalização nas instâncias oficiais. Mas foram absorvidos pela mobilização da comunidade diante do medo e do sentimento de injustiça coletivos. A revolta mobiliza a rede de relações das comunidades para a ação de justiça popular. E esses Justicamentos são vistos como uma produção efetiva da justiça, em que o coletivo recupera uma correlação de forças que havia sido violada, instaurando um novo equilíbrio no lugar onde havia a tensão entre os Justicadores e suas vítimas, que são normalmente a categoria do bandido, do esturpador, do vagabundo, e a categoria das pessoas negras, que são vítimas de uma discriminação histórica e acabam sendo reconhecidas como o “inimigo comum”. Aos olhos dos linchadores, a justiça popular praticada na forma do linchamento concorre com a justiça oficial e apresenta sua vantagem, na medida em que interfere no conflito com os “bandidos”, “vagabundos”, e promove a pacificação do lugar aonde ocorre a ação. E o que sobressai são relações políticas de outra natureza, que ancoram e legitimam as ações da justiça popular.

Essa tensão política de inclusão/exclusão faz com que se leia os linchamentos não apenas como resposta aos conflitos interpessoais, mas

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

como expressão de próprio conflito social. O linchamento, além de um ritual de execução de justiça que repõe reciprocidades quebradas no nível local de sociabilidade, é uma expressão de ruptura com um estado de coisas, é uma forma de protesto social, contra o crime e o criminoso, mas também contra a polícia, a justiça, os políticos, que não fazem o que deveria ser feito segundo as expectativas daqueles que se revoltam ou apoiam a revolta. No entanto, os linchamentos são o reflexo de uma grave crise social. O Brasil é um dos países mais violentos do mundo, e é o país que mais lincha. A violência não se resume aos bandidos organizados e armados ou de esquadrões de policiais que decidiram tomar nas mãos as funções da sociedade, da justiça e da polícia. Mas setores da própria sociedade, facilmente dispostos a matar com as próprias mãos quando o móvito existe a oportunidade se apresenta. As ocorrências de ações coletivas de execução capital, neste país, levadas a efeito por pessoas “iguais a nós”, como se diz, deveria dar o que pensar.

Mesmo os não inocentes têm direito à justiça institucional, não por que com isso se esteja concedendo a eles algum privilégio. Não cabe, pois, a vingança ou a punição exemplar, como parece ocorrer nesses massacres, formas primitivas de justicamento, dos tempos em que qualquer crime era considerado assunto privado. Essa modalidade de crime era monopólio do chamado poder pessoal, sobretudo dos potentados rurais do tempo da escravidão. Terminada a escravidão, essa desigualdade profunda de direitos, que sustentava a violência intrínseca do tipo de sociedade que herdamos, longe de acabar, se disseminou e se fortaleceu. O que era violência privada se disseminou. A ditadura militar implantada em 1964 colocou a ordem diante do direito, o arbítrio de alguns adiante da lei de todos, tolerou os esquadrões da morte no

âmbito da criminalidade comum e não titubeou em convocar os próprios delinquentes desses grupos para a prática da tortura e até do assassinato de presos políticos. O retorno do estado democrático de direito não se expandiu o acesso à justiça e ao direito. Muitos acreditaram que bastava novo governo, uma constituição democrática, que a ordem se reestabeleceria automaticamente. E não foi o que aconteceu, pois não se levou em conta que a desordem do Estado ditatorial viabilizaria o revigoramento e a difusão da cultura e do poder pessoal, da vendeta, do arbítrio, do menosprezo pela pessoa e pelo corpo do outro, agora colocados nas mãos até de membros das forças policiais. A completa banalização da vida e do mal, em que determinadas categorias sociais se encontram em um espaço de esquecimento do qual nada e nem ninguém pode retirá-las. A desordem regulando a ordem, a morte regulando a vida.

As revoltas contra a condição de periferia política não propõe a revolução das relações de poder da sociedade, pois, não há um desejo de destruição das instituições; ao contrário, o que se quer é expandir o Judiciário e a Polícia. Assim como o alvo da ação são aqueles que imediatamente ameaçam a segurança local, como é comum ocorrer em sociedades em que as relações de dominação não são produzidas face-a-face entre poderosos e subalternos, mas são atravessadas por uma série de medições e reproduções; desta forma, nos motins reage-se contra aquele que representa na situação concreta a exploração e a violação do direito à segurança que os amotinados acreditam deter.

Embora, por essas razões, nitidamente associados a movimentos conservadores, os processos aqui estudados indicam um questionamento da posição que ocupam esses habitantes da periferia no sistema de poder desta sociedade. Da profundidade desse questionamento

O JUSTIÇAMENTO COLETIVO E A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITOS

depende a manutenção de uma política de segurança pública e de justiça baseada na atual divisão social do trabalho e da distribuição de justiça, ou uma modificação das relações de poder que permita a incorporação de uma diversidade maior de interesses no exercício do poder público. O processo de racionalização da atividade judicial, com a constituição de um corpo específico de funcionários, com alta codificação dos procedimentos, a construção de um campo de conhecimento e poder o seu limite nas revoltas populares que caracterizam a ocorrência dos linchamentos. Estes expressam o estranhamento e a frustração das expectativas daqueles que deles tomam parte, ao mesmo tempo em que se ancoram a reforçam um contexto mental de descrédito nas instituições oficiais, contexto em que operam dispositivos costumeiros de justiça e canalização de conflitos. Os linchamentos são expressão de um conflito de interesses que ganha uma dimensão política na medida em que questionam a desigualdade de acesso às instituições públicas, à participação nas políticas públicas, à desigualdade enfim no exercício da cidadania e da própria condição humana. Diante desse estado de coisas, é possível evitar o mal a partir do pensamento? A atividade do pensar é capaz de definir um agir ético? Para Hannah Arendt, face de um mundo fora dos eixos, resistir seria um dever que ela expressa sob a forma de um imperativo tomado de empréstimo a Karl Jaspers: É importante estar plenamente presente. Para agir de forma coerente com o humano e com o bem comum, mesmo quando o estado de coisas se tornar intolerável, a atividade do pensar é capaz de tornar o homem plenamente presente, no domínio do público e do privado. Religando a atividade de refletir, imaginar e querer à ação.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Querer. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MARTINS, José de Souza. *Uma Sociologia da Vida Cotidiana*. São Paulo: Contexto, 2014.
- MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: A Justiça Popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.
- SINHORETTO, Jacqueline. *A Justiça Perto do Povo: Reforma e Gestão de Conflitos*. São Paulo: Alameda, 2011.
- SINHORETTO, Jacqueline. *Os Justicadores e sua Justiça: Linchamentos, Costume e Conflitos*. São Paulo: IBCCRIM, 2002.

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

Cecília Samel Cortês Fernandes
Mestranda em Artes, Cultura e Linguagem - UFJF

Resumo: O presente trabalho pretende esclarecer o conceito do fim da arte e investigar o estatuto da arte na pós-modernidade a partir da abordagem das obras dos autores Theodor Adorno, Arthur Danto e Fredric Jameson. Inicialmente é feita uma introdução ao conceito de fim da arte na modernidade clássica a partir de Hegel, primeiro a enunciar o fim da arte. Em seguida, a análise passa para a modernidade crítica com Adorno e sua indústria cultural, que tem um papel fundamental na desartificação da arte. Finalmente, Danto anuncia sua versão do fim da arte na pós-modernidade, caracterizada pelo fim da narrativa da história da arte. Jameson será evocado para a definição de pós-modernidade e pós-modernismo, influenciados pela nova lógica cultural do capitalismo tardio. Isso permite uma análise do contexto para se discutir o estatuto da arte. A partir desses autores, será possível compreender esse conceito polêmico e observar a situação atual da arte na pós-modernidade.

Palavras-chave: Fim da arte. Estatuto da arte. Pós-modernidade.

Abstract: *The study intends to clarify the concept of end of art and investigate art's statute in postmodernity from the works of the authors Theodor Adorno, Arthur Danto and Fredric Jameson. Initially an introduction to the concept of end of art is made in classic modernity through Hegel, the first to enunciate the end of art. After that, the analysis goes to critic modernity with Adorno and his cultural industry, which has a fundamental role in the deartification of art. Finally, Danto enunciates his version of the end of art in postmodernity, characterised by the end of the art history narrative. Jameson will be evoked to define postmodernity and postmodernism, both influenced by the new cultural logic of the late capitalism. This enables a context analysis to discuss the art's statute. From these authors, it will be possible to understand this polemic concept and observe art's current situation in postmodernity.*

Keywords: *End of art. Art statute. Postmodernity.*

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo esclarecer o conceito do fim da arte e investigar o estatuto da arte na pós-modernidade, a partir da abordagem das obras dos autores Theodor Adorno, Arthur Danto e Fredric Jameson. Para a concepção do artigo, foi realizada uma análise bibliográfica desses autores e de seus comentadores. O tema do fim da arte será contemplado em três momentos neste estudo: (1) no contexto da modernidade clássica com Hegel, que introduziu esse conceito na filosofia a partir de sua concepção de arte como a primeira das expressões do absoluto, considerando a arte romântica como declínio da arte; (2) na modernidade crítica com Adorno, autor da escola de Frankfurt que repensou a teoria hegeliana sob o viés da indústria cultural, que causou a mercantilização da cultura e a des-estetização da arte; (3) na pós-modernidade com Danto, que mostra que, após o fim do modernismo, não temos mais arte, pois é difícil diferenciar arte da realidade e a narrativa da arte chegou ao seu fim. Desse modo é possível abordar o tema em três contextos históricos distintos com suas respectivas características e peculiaridades: a arte romântica; as vanguardas artísticas do início do século XX; e a transição da arte moderna para a pós-moderna. Esse panorama histórico abre caminho para a discussão sobre o estatuto da arte na pós-modernidade. Após todas essas enunciações do final da arte, ela ainda existe? As obras de arte pós-vanguardistas seriam arte? Jameson auxiliará nessa discussão com sua conceituação da pós-modernidade e do pós-modernismo, descrevendo as condições de seu surgimento assim como suas principais características. Isso servirá para a compreensão desse período, que será essencial para responder às questões propostas.

O conceito do fim da arte foi pensado inicialmente na modernidade clássica por Hegel em seus cursos de estética, disciplina inexistente até então (JIMENEZ, 1999). Esse

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

era um “[...] momento de crise do pensamento europeu [...]” (WERLE, 2011, p. 11), que foi resultado de várias mudanças históricas advindas da Revolução Francesa. Este não é um evento isolado e muito menos puramente estético, pois ele reflete a situação do mundo. O que é discutido é a possibilidade da função da arte como expressão desse mundo. O fim da arte é um conceito que tem como origem a concepção hegeliana de arte, que leva em conta praticamente toda a história da arte desde a Antiguidade até a produção artística contemporânea ao filósofo. Werle (idem) ainda ressalta que esse fim da arte não tem origem em um favoritismo de certos movimentos artísticos anteriores ou por uma descrença no futuro.

Hegel identifica a arte, a religião e a filosofia como formas de representação do absoluto, que têm como propósito dar “[...] forma a uma constelação de valores intrínsecos de uma civilização” (WICKS, 2014, p. 410). Dependendo do momento histórico, um desses modos é o meio mais importante de expressão do absoluto. A arte é a primeira dessas representações, que tem como suporte a sensação para expressar a perfeição. Seu lugar é tomado pela religião, ainda ligada à sensação, que é substituída pela filosofia, que se fundamenta no conceito. É possível notar o movimento de concepções sensíveis a concepções não sensíveis, visando a expressão mais espiritual possível do absoluto (idem).

Duarte (2006) mostra que, além dessa distinção das formas de representação do absoluto, Hegel divide a arte em três períodos que se sucedem de acordo com o desenvolvimento histórico: arte simbólica, arte clássica e arte romântica. Na arte simbólica, presente na arquitetura da Antiguidade não-clássica, quase não se distingue a obra da natureza da obra humana, prevalecendo a matéria sobre o espírito. Já na arte clássica, existe um

equilíbrio entre esses dois pólos que é expressado pelas esculturas gregas clássicas, estágio que representa o ponto mais elevado da realização artística para Hegel. Desse modo, com a chegada do romantismo na modernidade, — pintura, música, poesia — a arte entra em declínio pelo simples fato de haver um movimento cada vez mais intenso em direção ao espírito, o que gera um desequilíbrio entre os elementos materiais e espirituais. Não há mais uma expressão harmoniosa, diz Werle (idem), mas há uma tendência a uma negação do mundo, principalmente nos últimos dois séculos. Nesse contexto, Hegel estrutura seu conceito de fim da arte.

Entretanto, “Hegel não diz que a arte está morta nem que os artistas tenham desaparecido, mas que ela cessou de representar o que significava para as civilizações anteriores” (JIMENEZ, 1999, p. 181). Isso quer dizer que fim da arte não é sinônimo de morte da arte nem de término da mesma. Segundo Werle (idem), o fim da arte só mostra que a definição anterior de arte já não é mais suficiente para se explicar a arte produzida no presente, ou seja, há uma “[...] saturação dos conceitos norteadores da cultura por meio do processo da história” (idem, p. 52), o que implica uma ampliação dos horizontes artísticos, pois novos aspectos são acrescentados ao modo de se pensar arte. Sendo assim, temos duas visões sobre o fim da arte, de um lado como perda e de outro como ganho: “A perda está no fato de que a arte deixa de ser a referência de sentido elevada de outrora. [...] Já o ganho diz respeito à possibilidade de remoção dos entraves e das restrições e aponta para uma conquista de liberdade” (idem, p. 14). Para Jimenez (1999), essa conquista revela a crescente liberdade do artista moderno e consequentemente uma afirmação da autonomia estética.

A teoria estética hegeliana teve um papel muito

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

importante para a filosofia e por esse motivo foi retomada ao longo da história da filosofia por diversos autores. Adorno é um deles. Ele retoma o tópico da autonomia, contudo ele afirma que ela foi perdida parcialmente pelo fato de a arte não seguir mais sua própria lógica, mas a lógica do mercado, que será melhor abordada na primeira parte do artigo. Outro autor relevante para o estudo, que retomou a teoria de Hegel, foi Danto. Ele declara o fim da arte no final do expressionismo abstrato e a possibilidade de arte ser produzida após a arte, já que a narrativa da história da arte chegou ao seu fim. Esta visão será apresentada com detalhes na segunda parte.

2. O FIM DA ARTE E A ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

2.1 O fim da arte na modernidade crítica: Theodor Adorno

Theodor Adorno é um filósofo que fez parte do Instituto de Pesquisas Sociais, mais conhecido como Escola de Frankfurt, instituto alemão de origem judaica que teve seus integrantes exilados nos Estados Unidos, na primeira metade do século XX, devido à ascensão do nazismo da Alemanha. Auschwitz marcou fortemente o filósofo. A produção de Adorno se focou principalmente na música pelo fato de ser, além de filósofo e sociólogo, compositor. Contudo ele expandiu suas teorias para todas as outras expressões artísticas também ao traçar uma teoria estética. Nas artes plásticas, ele se interessa mais pelos impressionistas e pelos expressionistas alemães, mas não leva em conta as produções da década de 1960. Em sua obra póstuma publicada em 1970, *Teoria estética*, Adorno apresenta a possibilidade de “des-estetização” da arte, momento em que a arte deixa de ser arte (JIMENEZ, 1999).

A conclusão de Hegel sobre o fim da arte como expressão do absoluto é completamente modificada por Adorno: a produção estética pode ser considerada uma força de transformação social, sendo uma esfera essencial para a práxis social. Para Adorno, as transformações histórico-sociais se manifestam primeiramente na arte, depois elas se transferem para as outras esferas sociais. Isso acontece pelo fato de a arte ter liberdade de pensar certas questões que têm interdições ou restrições nas outras esferas e de fazer críticas sociais, o que caracteriza a autonomia da arte. A origem dessa transformação da teoria hegeliana é o contraponto que Adorno faz à dialética de Hegel, a saber a dialética negativa. Adorno caracteriza a dialética hegeliana como uma organização de uma contradição que resulta em uma solução totalizante. A dialética negativa é, de certa forma, uma reescritura da dialética hegeliana, consistindo em uma conciliação não em uma totalidade espiritual, mas na vida social, em um âmbito concreto (SAFATLE, 2013). É possível perceber, portanto, o motivo pelo qual Adorno afirma que a atuação artística tem um importante papel no contexto social. Essa ligação é fundamental para a teoria crítica, que considera conceitos que estão profundamente conectados com a realidade e se modificam a partir desta. Além disso, a teoria crítica tem uma intenção prática, ou seja, seus conceitos pretendem contribuir para a transformação efetiva da vida social.

Para a compreensão do fim da arte em Adorno, é necessário compreender a teoria da indústria cultural, desenvolvida junto com Max Horkheimer. Esse fenômeno, apresentado no texto *A dialética do esclarecimento*, foi um novo modo de dominação ideológica. Os autores preferiram o termo indústria cultural em vez de “cultura de massa” devido ao fato de o último remeter ao contrário de cultura erudita, como uma cultura popular, o que não é

o caso. Trata-se, na verdade, de um sistema de reprodução e imposição de valores ideológicos através das mercadorias culturais. Esse controle sobre as consciências é feito sutilmente, passando despercebido pela sociedade e, muitas vezes, influenciando seu inconsciente também, pré-definindo certas ações, atitudes e modos de pensar. A indústria cultural é caracterizada pela “[...] exploração sistemática e programada de ‘bens culturais’, com fins comerciais” (JIMENEZ, 1977, p. 85). Ela, desse modo, se apresenta como superestrutura, uma instituição a serviço da ideologia. Seu objetivo maior é aumentar a produção dos bens culturais para estimular o consumo de produtos aparentemente necessário, com o único propósito de estimular cada vez mais o consumo. Com a tarefa de homogeneizar a sociedade, a indústria cultural cria falsos sujeitos que aceitam e incorporam seus valores impostos veladamente. Isso se dá para que sejam evitados conflitos ou movimentos contra a classe dominante. Qualquer tipo de pensamento próprio é eliminado e, no lugar, uma ideia pré-definida e padronizada é fornecida pelos produtos e pela mídia. Desse modo, ocorre uma certa infantilização da mentalidade dos adultos, pois estes não precisam mais pensar e tudo já é pensado para eles. Isso deixa os indivíduos mais vulneráveis, impede a capacidade de imaginação e facilita a transmissão da ideologia. Um ponto interessante é o fato de os próprios indivíduos da sociedade reproduzirem a ideologia imposta e controlarem aqueles que fogem do padrão, constituindo uma auto-reprodução sistêmica: “Os consumidores não são influenciados, eles influenciam a si próprios numa socialização que produz necessidades destinadas a perpetuar o modo de produção vigente” (MAAR, s/d, p. 33). Pode-se perceber que, para chegar a esse ponto, a ideologia está profundamente difundida na sociedade. Assim, não há mais necessidade de instauração de meios de controle e repressão,

pois essa tarefa já é exercida pelos próprios indivíduos da sociedade. Esse é o mundo administrado de Adorno, que reforça atitudes e características próprias de regimes totalitários, só que não chega a um nível tão extremo quanto o nazismo ou o fascismo. As técnicas de dominação e influência através das imagens e da propaganda, extensamente utilizadas nesses regimes totalitários — com destaque os posters da União Soviética e da Alemanha nazista — se vê muito presente no mundo administrado permeado pela indústria cultural.

Até o momento, a arte tinha um caráter autônomo e sua liberdade era necessidade para sua produção. Porém, com o advento da indústria cultural, ela começou a ser utilizada como meio de dominação pelas classes dominantes, resultando em uma não diferenciação entre a arte e as demais atividades alienadas que afirmam a ideologia. Segundo Jimenez (1977), “[a] autonomia artística, adquirida com tanto custo, se volta contra a própria arte. Ela não apenas entra no circuito das mercadorias, como serve de veículo ideológico à dominação” (idem, p. 33). A arte começa a ser contaminada por valores sócio-políticos dessa sociedade imposta. Mais importante do que essa contaminação é a substituição do valor de uso para o valor de troca. Isso revela a perda de parte da autonomia artística, deixando a arte semi-autônoma devido a um processo de mercantilização, quando ela passa a seguir a lógica do mercado e não mais a lógica cultural. Como resultado, há a perda do caráter artístico. A perda desse caráter é a des-estetização citada anteriormente, que também pode ser chamada de desartificação da arte. Mesmo afirmando que a arte sofreu todos esses processos e modificações, Adorno acredita que ela ainda tem seu caráter revolucionário e sua força de transformação social, sendo a única capaz de ajudar o sujeito a superar a dominação. Quanto a essa capacidade de superação, Jappe (s/d) diz o

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

seguinte: “Na arte, o sujeito é a força produtiva principal; e apenas na arte — por exemplo, na música romântica — o sujeito pode desenvolver-se livremente e dominar seu material sem violentá-lo, o que significa sempre, em última instância, violentar-se a si mesmo” (idem, p. 28). Com isso percebe-se que a autonomia que restou na arte é capaz de tratar de temas capazes de produzir alguma mudança sem violência e sem prejudicar o indivíduo.

Adorno estava consciente da crise da arte moderna, sendo caracterizada por Jappe (s/d) como o “[...] fim de um certo tipo de relação — que durou mais de um século — entre a arte e a sociedade” (idem, p. 5 - 6). A mudança da relação entre os indivíduos e a arte também reflete essa crise, sendo resultado da influência das mídias e do papel tomado pelas instituições artísticas no século XX, completamente diferente do que havia nos séculos anteriores. Adorno (2008) relaciona essa crise com a auto-contradição artística:

Mas a arte e as obras de arte estão votadas ao declínio, porque são não só heteronomamente dependentes, mas porque na própria constituição da sua autonomia, que ratifica a posição social do espírito cindido segundo as regras da divisão do trabalho, não são apenas arte; surgem também como algo que lhe é estranho e se lhe opõe. Ao seu próprio conceito está mesclado o fermento que a suprime (idem, p. 16).

O autor da escola de Frankfurt estrutura sua teoria do fim da arte a partir de seu contraponto com Hegel, em que a arte não mais é a expressão do absoluto, mas a força para a mudança social. Tudo isso cercado por sua teoria da indústria cultural, que estruturou a sociedade e se serviu da arte para exercer seu poder. A perda do caráter artístico e da autonomia da arte, por causa da indústria cultural, é o ponto chave que resulta no fim da arte para Adorno. Ao ter sido apresentada a

crise da arte moderna, abre-se espaço para reflexões sobre o destino da arte após o declínio das vanguardas modernistas, que será tratado na seguinte seção com Danto.

2.2 O fim da arte na pós-modernidade: Arthur Danto

Arthur Danto é um filósofo e crítico das artes americano que traz uma perspectiva contemporânea, ou pós-moderna, para a discussão. Ele data o fim da arte no momento do declínio do expressionismo abstrato, vanguarda artística americana que tem como principais artistas Jackson Pollock e Mark Rothko. Existem discordâncias entre autores sobre o estatuto do expressionismo abstrato como uma vanguarda modernista, entretanto será utilizada a visão de Danto, que a considera o último suspiro do modernismo.

Hans Belting, historiador da arte que teorizou o fim da arte mais ou menos ao mesmo tempo que Danto, escreveu um livro sobre as formas de arte que eram produzidas antes que o conceito de arte tenha sido edificado, sendo uma forma de “pré-arte”. Portanto, se existe a possibilidade de produção artística antes da arte, Danto inferiu que existe arte depois de seu fim. Ambos autores falam sobre o fim da arte, mas não se referem a esse fato como “morte” da arte. Isso porque o fim é encarado como o fim de uma narrativa, ou seja, o fim de uma história da arte. Danto esclarece:

Não era meu ponto de vista que não haveria mais arte, o que certamente significa “morte”, mas o de que, qualquer que fosse a arte que se seguisse, ela seria feita sem o benefício da narrativa legitimadora, na qual fosse vista como a próxima etapa apropriada da história. O que havia chegado a um fim era a narrativa, e não o tema da narrativa (DANTO, 2006, p. 5).

Ambos autores haviam percebido uma

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

mudança histórica, mesmo que as instituições do mundo da arte parecessem estáveis. Assim como houve uma descontinuidade contextual do momento antes do conceito de arte e após o início desta, apontada por Belting, existe uma outra descontinuidade em relação ao momento após o fim da arte. A arte pós-moderna é denominada de arte pós-histórica por Danto, pois o termo “contemporânea” não consegue transmitir com força suficiente o estilo da época e “pós-modernista” impossibilita a definição de um estilo específico nesse momento. Arte pós-histórica denota, desse modo, uma libertação dos limites históricos: “Assim, o contemporâneo é, de determinada perspectiva, um período de desordem informativa, uma condição de perfeita entropia estética. Mas é também um período de impecável liberdade estética. Hoje não há mais qualquer limite histórico. Tudo é permitido” (idem, p. 15).

O fim da arte é marcado, como dito anteriormente, pelo declínio do modernismo. Para compreendê-lo, será necessária uma análise dele. Existe uma mudança da questão central da arte na passagem do romantismo ao modernismo. Antes, até o romantismo, os artistas tinham uma preocupação com as representações miméticas da realidade. Essas características representativas tomam um lugar secundário no modernismo, dando mais importância à forma de representação do que a representação em si e, assim, concretizando sua descontinuidade em relação ao romantismo:

O modernismo na arte representa o limite antes do qual os pintores dedicaram-se a representar o mundo como este se apresentava, pintando pessoas, paisagens e acontecimentos históricos como eles próprios se apresentavam ao olhar. Com o modernismo, as próprias condições de representação tornaram-se centrais, de modo que a arte de certa forma se tornou seu próprio assunto (idem, p. 9).

O movimento artístico que sucedeu o expressionismo abstrato, a última vanguarda modernista, nos Estados Unidos foi a *pop art*. Sua origem é inglesa, porém tomou força no contexto americano com artistas como Andy Warhol e Roy Lichtenstein. A proposta da *pop art* era trazer para a cultura erudita elementos da cultura popular, ou cultura de massa — termo evitado por Adorno e Horkheimer em *A dialética do esclarecimento*. Os artistas *pop* representavam cenas do cotidiano, imagens de famosos ou de produtos e mercadorias características da cultura de massa (DEMPSEY, 2010). Pode-se perceber, então, um certo nível de referência à mercantilização da arte evocada anteriormente por Adorno.

Pelo fato de a arte começar a tratar de temas mais cotidianos e a utilizar muitos novos suportes e meios de produção artística, existe uma enorme dificuldade em se definir o que é arte, pois tudo pode ser arte. A partir da década de 60, as obras de arte não tinham mais a pretensão de ter o status de arte, nem de parecer que foram produzidas, não se distinguindo das coisas reais, o que dificulta essa definição. Além disso, segundo Danto, “[...] não havia uma forma especial para a aparência das obras de arte em contraste com o que eu havia designado ‘coisas meramente reais’” (DANTO, 2006, p. 16), ou seja, não há mais a distinção entre a realidade e a obra de arte. O exemplo favorito de Danto é a obra *Brillo Box* de Andy Warhol. Ela representa, ou melhor, imita as caixas de esponjas de aço com sabão da marca Brillo perfeitamente, de tal modo que a única diferença aparente entre as duas caixas é que uma ficava em um supermercado e a outra em uma galeria de arte. Em seu artigo *O mundo da arte*, Danto indica que o mundo precisa estar preparado para certos fatos. O mundo da arte na década de 60 estava preparada para esse tipo de obra de arte, o que provavelmente teria sido diferente em outros contextos históricos. Contudo, o que

separa uma caixa de Brillo da *Brillo Box*? “[O] que faz a diferença entre uma obra de arte e algo que não é uma obra de arte quando não se tem nenhuma diferença perceptual interessante entre elas?” (idem, p. 39-40). A resposta é uma teoria artística “[...] que a recebe no mundo da arte e a impede de recair na condição do objeto real que ela é (num sentido de é diferente do da identificação artística)” (DANTO, 2015, p. 37). Isso indica uma revolução estética e remete à questão do que faz a arte ser uma obra de arte. Danto diz que a arte só pode ser pensada filosoficamente no momento que qualquer coisa poderia se tornar uma obra de arte. Essa liberdade e possibilidade de qualquer coisa poder se tornar arte é uma superação dos limites e barreiras existentes anteriormente. Além disso, é um traço fundamental da arte pós-moderna:

E os artistas, libertados do peso da história, ficavam livres para fazer arte da maneira que desejassem, para quaisquer finalidades que desejassem ou mesmo sem nenhuma finalidade. Essa é a marca da arte contemporânea, e não é para menos que, em contraste com o modernismo, não existe essa coisa de estilo contemporâneo (DANTO, 2006, p. 18).

Danto ressalta que o fim da arte só foi percebido por ele depois de mais ou menos 20 anos, em 1984 com a publicação de seu ensaio *The End of Art*, que apontou um encerramento no desenvolvimento histórico da arte. Naquele momento, não era possível saber que a arte tinha acabado, da mesma forma que acontecimentos que marcaram o início de um período ou movimento, como a subida de Petrarca no Monte Ventoux com uma cópia de Santo Agostinho ou as *Demoiselles d'Avignon* de Picasso, não eram percebidos como o que começou a Renascença e o cubismo, respectivamente. Esses eventos foram apontados posteriormente ao se fazer uma análise objetiva em retrospecto:

Quem, em visita à Stable Gallery na East 74th Street em Manhattan, para ver as obras de Warhol, poderia saber que a arte havia chegado a um fim? Alguém pode ter expressado isso como um juízo de valor, desprezando as *Brillo Boxes* e tudo o que a pop art representava. Mas o fim da arte jamais se apresentou sob a forma de um juízo crítico, e sim como juízo histórico objetivo (idem, p. 27).

Como já foi dito anteriormente, o fim da arte não era entendido como fim da arte em si, mas da narrativa que era feita na arte. Mesmo assim, quando Danto se tornou um crítico da arte após declarar o fim desta, muitos o criticaram e o acusaram de incoerência. Ele refuta retomando o ponto de que, se havia arte antes de se ter arte, existe então arte depois dela acabar. Hegel, com sua visão de história, é evocado para ilustrar sua perspectiva. Hegel desconsiderava algumas regiões do mundo, como a África e a Sibéria, ao elaborar sua visão de história, pois essas regiões estavam “além dos limites da história”. Da mesma forma, Danto considera somente alguns tipos de arte como relevantes para a história da arte: “Essa arte — por exemplo, a arte primitiva, a arte popular, o artesanato — não é, como os adeptos dessas concepções comumente dizem, realmente arte, simplesmente porque, na frase de Hegel, reside ‘além dos limites da história’” (idem, p. 30). Danto também explicita que sua teoria do fim da arte é uma versão atual do pensamento hegeliano. Cabe agora ao filósofo, não mais ao artista, o trabalho de explicar porque certos objetos são obras de arte enquanto outros não:

Quando a questão é trazida à consciência num certo momento do desdobramento histórico da arte, atinge-se um novo nível de consciência filosófica. E isso significa duas coisas: em primeiro lugar, que, tendo se alçado à esse nível de consciência, a arte deixa de ter responsabilidade pela sua definição filosófica. Essa é antes tarefa dos filósofos da arte. Em segundo lugar, significa

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

que não há uma aparência específica a ser assumida pelas obras de arte, uma vez que a definição filosófica da arte deve ser compatível com todo e qualquer tipo e regra de arte — com a arte pura de Reinhardt, mas também artes ilustrativa e decorativa, figurativa e abstrata, antiga e moderna, oriental e ocidental, primitiva e não primitiva, por mais que elas possam diferir umas das outras (idem, p. 41).

A compatibilidade com qualquer tipo de arte remete à ampliação de horizontes artísticos evocada na introdução do presente artigo, que se refere a Hegel. Sem essa ampliação, não é possível definir a arte produzida atualmente, que é regida por diferentes valores da produção anterior. Por esse motivo nota-se uma modificação em grandes proporções das concepções de arte, o que permite ao artista uma maior liberdade de produção: "[...] tudo poderia ser válido se se cumprissem alguns requisitos mínimos para algo ser aceito no mundo da arte e, com isso, coexistir com modos de expressão que, a rigor, pertenceriam a outros períodos da História, ou mesmo, a nenhum deles" (DUARTE, 2012, p. 47). Essa libertação da história é sinal do fim da arte, ou seja, o fim da narrativa que era feita sobre a arte desde a Renascença. A arte atualmente é tão diferente dos momentos anteriores que não se pode mais pensar dentro dos mesmo moldes. Para a compreensão desse novo momento histórico da arte e dos seus atuais valores, o autor Fredric Jameson será abordado na seguinte seção com suas perspectivas sobre o pós-modernismo e a pós-modernidade.

2.3 A pós-modernidade e o pós-modernismo: Fredric Jameson

O pós-modernismo teve origem na arquitetura e se expandiu para as outras áreas, como as artes, as ciências humanas e a filosofia. Ele tem como proposta a negação das concepções e

valores do modernismo:

A própria noção de modernidade está desvalorizada. Há já dois decênios, ela é vítima da ilusão segundo a qual teríamos entrado numa época pós-moderna caracterizada pelo fim da história, o fim das grandes ideologias, e o fim da clivagem histórica entre os valores do passado e os do presente ou do futuro (JIMENEZ, 1999, p. 351).

É uma época marcada pelo fim de tudo: “o fim da ideologia, da arte, ou das classes sociais; a ‘crise’ do leninismo, da social-democracia, ou do Estado do bem-estar etc” (JAMESON, 1996, p. 27). Jameson concorda com Danto que, após as últimas manifestações do modernismo, como o expressionismo abstrato, se tem uma sequência heterogênea e caótica, que é datado mais ou menos no início dos anos 60. Esse é um momento de transição não somente na arte, mas em todo o sistema global, que resultou no estabelecimento de uma nova ordem.

Devo me limitar a sugerir que as rupturas radicais entre períodos não envolvem em geral mudanças completas de conteúdo, mas sobretudo a reestruturação de um certo número de elementos anteriormente existentes: traços que, em período ou sistema anterior, eram secundários se tornam agora dominantes e traços que eram dominantes se tornam, por sua vez, secundários (JAMESON, 1985, p. 25).

Jameson afirma que esse novo momento é constituído pela pós-modernidade e pelo pós-modernismo. A pós-modernidade é a dimensão social e econômica, constituída por uma nova fase do capitalismo, denominado capitalismo tardio. Já o pós-modernismo é a dimensão cultural e artística desse momento que expressa a nova experiência de mundo gerida pela nova lógica cultural resultante do capitalismo tardio. O pós-modernismo não é entendido como um estilo, mas como uma dominante cultural, ou seja, uma ideia que permite a coexistência de

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

várias concepções distintas, contudo prevalece como a principal delas. Nesse contexto, a produção estética está profundamente ligada à produção do mercado, além de misturar a cultura erudita com a cultura popular, movimento que já se encontra nas obras de Andy Warhol citadas por Danto anteriormente. Isso é “[...] a produção estética [...] integrada à produção de mercadorias em geral [...]” (JAMESON, 1996, p. 30). Uma característica fundamental dos pós-modernismos, seja o pós-modernismo da arte ou da filosofia, apontada por Jameson (idem) é:

[...] o apagamento da antiga (característica do alto modernismo) fronteira entre a alta cultura e a assim chamada cultura de massa ou comercial, e o aparecimento de novos tipos de texto impregnados das formas, categorias e conteúdos da mesma indústria cultural que tinha sido denunciada com tanta veemência por todos os ideólogos do moderno, de Leavis ao *New Criticism* americano até Adorno e a Escola de Frankfurt (idem, p. 28).

Não há, portanto, mais a separação entre cultura popular e cultura erudita. Além disso, a tecnologia tem um papel essencial na modificação da sociedade, deixando de lado as leis do capitalismo clássico para adotar uma lógica de consumo que comanda o capitalismo tardio:

A tecnologia da sociedade contemporânea é [...] hipnótica e fascinante, não tanto em si mesma, mas porque nos oferece uma forma de representar nosso entendimento de uma rede de poder e de controle que é ainda mais difícil de ser compreendida por nossas mentes e por nossa imaginação, a saber, toda a nova rede global descentrada do terceiro estágio do capital (idem, p. 64).

Todo esse conjunto que é a cultura pós-moderna nada mais é do que a representação e expressão da dominação militar e econômica americana sobre o mundo.

Os estilos que, no alto modernismo, eram

vistos como agressivos e subversivos e em geral não eram aceitos agora se tornam o sistema. Por exemplo, Picasso, que antes era considerado estranho, agora é idolatrado pelo museu e pela academia, o que mostra bem essa mudança de visão sobre o modernismo, movimento que nunca pretendeu ser acadêmico. Em uma análise de obras do alto modernismo e do pós-modernismo, *Um par de botas* de Vincent Van Gogh e *Diamond dust shoes* de Andy Warhol, respectivamente, Jameson aponta certas diferenças entre os dois momentos. A primeira é a nova falta de profundidade que se tem no pós-modernismo, uma superficialidade característica dos pós-modernismos. A fotografia, presente no trabalho de Warhol, é uma técnica que transforma os objetos em simulacros que só são tratados como imagens, sendo eliminada a sua relação com os objetos reais. Isso remete à tese da reprodutibilidade técnica de Benjamin, que aponta que a facilidade de reprodução de obras de arte após o advento da fotografia fez com que a relação entre indivíduo e obra mudasse completamente, desconsiderando o original e priorizando a reprodução e resultando na destruição da aura da obra de arte original (BENJAMIN, 1980). A terceira característica é o desaparecimento do afeto na pós-modernidade, ou seja, a subjetividade não aparece mais nas imagens pós-modernas. Um exemplo disso são as celebridades retratadas por Warhol “[...] que se tornam mercadorias e se transformam em sua própria imagem” (JAMESON, 1996, p. 38). Uma obra icônica que demonstra o tipo de subjetividade perdida no mundo pós-moderno é *O grito* de Edward Munch, sendo lida por Jameson como a materialização da expressão da ansiedade e como um sentimento interior exteriorizado. Esse tipo de expressão de sentimentos, tão forte e presente no alto modernismo, não é mais evidente e, segundo Jameson, não é mais possível na pós-modernidade. Isso se dá pela modificação da dinâmica cultural que resulta na alienação

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

deslocada pela fragmentação do sujeito. No alto modernismo existia uma unidade nos ideais de uma vanguarda que representava o sujeito centrado. Entretanto houve o desaparecimento e desmembramento desse sujeito no mundo pós-moderno, impossibilitando uma visão totalizante dessa nova sociedade.

O mundo pós-moderno foi tomado pelas representações e simulacros, como profetizado em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* de Benjamin, de tal forma que a representação se tornou a própria realidade, sendo impossível distinguir uma da outra. Essa lógica do simulacro reproduz a lógica do capitalismo tardio, transformando novas realidades em imagens. Jameson explicita que hoje em dia, no mundo pós-moderno, não há mais a diferenciação de campos, sendo um bom exemplo disso a fusão da cultura com o mercado. O pós-modernismo “[...] é inseparável da, e impensável sem, hipótese de uma mutação fundamental na esfera da cultura no mundo do capitalismo tardio, que inclui uma modificação significativa de sua função social” (idem, p. 74). A impossibilidade de desvincular a cultura da realidade reflete, para Jameson, a semi-autonomia da esfera cultural, que remete a Adorno e sua teoria do fim da arte. O fato de a nova lógica do capitalismo tardio destruir a semi-autonomia da arte e da cultura, não permite confirmar que elas acabaram realmente. Este é um mundo que não pode ter mais inovação estética, só restando então imitar os estilos antigos de uma nova forma.

Em um ensaio escrito em 1994, *“Fim da arte” ou “fim da história”?*, Jameson aborda a teoria hegeliana do fim da arte e faz sua análise contemporânea. Para o autor, o fim da arte está relacionado com as mudanças globais do capitalismo e com o fim da história, ou seja, não é um evento isolado, como Hegel já havia dito. Hegel estaria errado em dizer que a arte

acabou pelo fato de o modernismo surgir logo depois de sua previsão, sendo um dos momentos mais ricos, produtivos e criativos artisticamente falando. Mesmo assim, ele estava correto em falar isso, pois houve “[...] a morte de uma certa arte” (JAMESON, 2001, p. 83) na transição do romantismo ao modernismo. Para a análise contemporânea, Jameson afirma que o fim do moderno é um novo fim da arte, pois há uma mudança de paradigmas teóricos e práticos na sociedade em geral que modificaram o modo de se produzir arte, sendo que a arte modernista teve seu fim. Vale ressaltar que a arte não terminou por completo só pelo fato de um modo de arte ter terminado, fato que todos os autores do presente trabalho enfatizam. A dissolução do moderno, que marcou o fim da arte do nosso período:

[...] foi marcado não apenas pelo desaparecimento lento de todos os grandes *auteurs* que assinaram o modernismo no seu auge, de 1910 até 1955, mas também foi acompanhado pela emergência de todos aqueles nomes igualmente famosos, de Lévi-Strauss a Lacan, de Barthes a Derrida e Baudrillard, que adornam a idade heróica da teoria (idem, p. 86).

Assim, é possível afirmar que o novo estágio do capitalismo, o capitalismo tardio, causou mudanças em todas as esferas sociais, modificando a sociedade e fundindo as esferas, sem que haja mais diferenciação entre elas. Sendo assim, não existe mais a produção de arte como se tinha no alto modernismo. Ao mundo ser tomado pelas imagens e não haver mais a possibilidade de distinguir a realidade da imagem, fica então a questão: como definir arte hoje em dia?

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desse trabalho, foi possível compreender a teoria do fim da arte em seus diferentes

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

momentos: na modernidade clássica com Hegel, na modernidade crítica com Adorno e na pós-modernidade com Danto e Jameson. Essas várias concepções mostraram que, mesmo dizendo que a arte tendo seu fim, ela não acabou realmente. Um modo de arte que deixou de ser feita. No caso de Hegel, a arte como expressão do absoluto deixou de ser realizada; em Adorno, a arte livre da dominação das classes dominantes não é mais possível; e, para Danto, uma narrativa de arte iniciada no Renascimento terminou. Com isso, pode-se perceber que existe mais de um fim de arte. “Cada passagem de uma forma para outra é um fim” (WERLE, 2011, p. 50), ou seja, cada novo movimento artístico é o fim do movimento anterior, o antigo sendo substituído por um novo modo de se fazer arte. A arte é feita de fins, de encerramentos e, consequentemente, de começos e inícios: “[...] cada obra de arte é o fim de uma outra obra de arte, a qual ela nega a fim de poder existir como obra original e na medida em que implica o verdadeiro início e fim da arte nela mesma” (idem, p. 63). Acontece que o último fim, identificado por Danto, teve uma descontinuidade muito grande em relação à extensa narrativa que tinha sido realizada desde 1400, aproximadamente. Isso porque o artista se libertou do peso da história, permitindo o uso de qualquer objeto, material ou técnica em suas obras, seja algo que já foi utilizado antes ou não, sendo possível uma mistura de estilos e novidades. A concepção de Jimenez (1999) sobre essa libertação é a seguinte:

Contrariamente à tese de Adorno, a arte não está mais submetida ao imperativo absoluto da modernidade radical; ela se inspira livremente nas formas do passado que conjuga com os materiais e com os mais diversos procedimentos, tradicionais ou altamente técnicos, do presente ou do futuro (idem, p. 350).

Além disso, com o advento da *pop art* e sua aceitação pelo mundo da arte, abriu-se espaço para novos e diversos meios de produção artística. Segundo Danto (2006): “A arte contemporânea é por demais pluralista em intenção e realização para se permitir ser apreendida em uma única dimensão [...]” (idem, p. 20). A fusão das esferas sociais apresentada em Jameson é vista nas obras que se confundem com a realidade, sendo difícil diferenciar as duas coisas. Desse modo, a arte contemporânea ou pós-moderna permite que tudo seja arte. Já foi visto que o que leva um objeto a ser considerado arte é uma teoria de arte que o aceite como tal. O objetivo desse trabalho não é definir uma teoria de arte, mas sem dúvida a questão do fim da arte acaba levando a esse tipo de questionamento sobre a arte produzida após o fim da arte. Em conclusão, a arte não deixa de ser feita, ela só é apresentada em diferentes formas ao passar do tempo. Agora resta a pergunta a ser explorada: em que constituiria essa teoria de arte que aceita as produções artísticas pós-modernas, ou contemporâneas, como arte?

Referência bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DANTO, Arthur. *Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história*. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.
- _____. O mundo da arte. In: IANNINI, Gilson, et al. (Org.). *Artefilosofia: Antologia de textos estéticos*. Rio de

O FIM DA ARTE NA PÓS-MODERNIDADE

- Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 26-41.
- DEMPSEY, Amy. *Estilos, escolas e movimentos: guia enciclopédico da arte moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- DUARTE, Rodrigo. O tema do fim da arte na estética contemporânea. In: PESSOA, Fernando (Org.). *Arte no pensamento contemporâneo*. Vila Velha: Museu do Vale, 2006. p. 376-414.
- _____. *A arte*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- FREITAS, Verlaine. *Adorno & a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo n. 12, p. 16-26, jun. 1985.
- _____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. “Fim da arte” ou “fim da história”? In: _____. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 73-93.
- JAPPE, Anselm. *Sic transit gloria artis: O “Fim da Arte” segundo Theodor W. Adorno e Guy Debord*. Lisboa: Centelha Viva, s/d.
- JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- _____. *O que é estética?*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- MAAR, Wolfgang Leo. A formação da sociedade pela indústria cultural. *Biblioteca do Professor: Adorno pensa a educação*, São Paulo, n. 10, p. 26-35, s/d.
- SAFATLE, Vladimir. Os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 11-61.
- WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.
- WICKS, Robert. A estética de Hegel: uma visão geral. In: BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 407-440.