VIII JORNADA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA

# VIII JINTERFIL

## Filosofia
## Cultura
## interdisciplinaridade

# Anais


**ORGANIZADORES**

Flávio Luiz de Castro Freitas
Adriano Farias Rios
Ana Caroline Amorim Oliveira
Cris França
Danielton Campos Melônio
Diogo Silva Corrêa
José Henrique Sousa Assai
Lúcio Carlos Dias Oliveira
Márcio Égídio Schafer
Priscila de Oliveira Silva
Wescley Fernandes Araujo Freire



EDUFMA

# ANAIS DA

# VIII JINTERFIL

JORNADA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA

## Filosofia
## Cultura
## interdisciplinaridade

**1º a 3**
**Dez 2021**

**jinterfil.shcomunicacao.com.br**

CAMPUS DE PINHEIRO
UFMA
PG Cult
TEORIA DA AFETIVIDADE E FILOSOFIA DAS PSIS
Curso de Licenciatura em Ciências Humanas
PROF-FILO Mestrado Profissional em Filosofia
FAPEMA Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
PPGFIL UFMA
MESTRADOS
Evento gerenciado por SHCOMUNICAÇÃO produção · marketing · eventos acadêmicos

**ORGANIZADORES**
Flávio Luiz de Castro Freitas
Adriano Farias Rios
Ana Caroline Amorim Oliveira
Danielton Campos Melônio
Diogo Silva Corrêa
José Henrique Sousa Assai
Márcio Égídio Schafer
Priscila de Oliveira Silva
Wescley Fernandes Araujo Freire

# ANAIS DA
# VIII JORNADA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA

SÃO LUÍS
EDUFMA
2022

Copyright © 2022 by EDUFMA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
**Reitor** Prof. Dr. Natalino Salgado Filho
**Vice-reitor** Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
**Diretor** Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

**Conselho Editorial** Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. Jadir Machado Lessa
Profa. Dra. Diana Rocha da Silva
Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowiski Lavarda
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães
Profa. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior
Bibliotecária Suênia Oliveira Mendes

**Revisão** Os autores

**Projeto Gráfico** Sansão Hortegal Neto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Jornada interdisciplinar de filosofia (JINTERFIL) (8.:2022: São Luís,MA).

Anais da VIII jornada interdisciplinar de filosofia [recurso eletrônico]: filosofia, cultura, interdisplinaridade / Organização: Flávio Luiz de Castro Freitas...[et al]. — São Luís: EDUFMA, 2022.

528 p.
Modo de acesso: World Wide Web
ISBN 978-65-5363-048-2

1. Filosofia- cultura. 2. Filosofia- interdisciplinadade. 3. Filosofia da educação. I. Freitas, Flávio Luiz de Castro. II. Título.

CDD 100
CDU 130.2

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Luciana Palácio de Morais
CRB 13 / 585

**E-book no Brasil [2021]**
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste e-book pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão dos autores.

EDUFMA | Editora da UFMA
Av. dos Portugueses, 1966 – Vila Bacanga
CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil
Telefone: (98) 3272-8157
www.edufma.ufma.br | edufma@ufma.br

E-book dos Anais da VIII Jornada Interdisciplinar de Filosofia

**Comissão Organizadora**

Adriano Farias Rios (UFMA – Pinheiro)

Ana Caroline Amorim Oliveira (UFMA – São Bernardo)

Cris França (Prefeitura de Pinheiro – MA)

Danielton Campos Melônio (UFMA – Pinheiro)

Diogo Silva Corrêa (UFMA – Pinheiro)

Flávio Luiz de Castro Freitas (UFMA – Pinheiro)

José Henrique Sousa Assai (UFMA – Imperatriz)

Lúcio Carlos Dias Oliveira (UFMA – Pinheiro)

Márcio Égídio Schafer (UFMA – Pinheiro)

Priscila de Oliveira Silva (UFMA – Pinheiro)

Wescley Fernandes Araujo Freire (UFMA – Pinheiro)

**Comissão Científica**

Prof. Me. Clever Luiz Fernandes (UFMA – Bacabal)

Prof. Dr. Domingos Mendes Júnior (UFMA – Codó)

Prof. Dra. Franciele Monique Scopetc dos Santos (UFMA – Codó)

Prof. Me. Francisco Vale (UFMA – Grajaú)

Prof. Me. Itanielson Sampaio Coqueiro (UFMA – Bacabal)

Prof. Dr. João Caetano Linhares (Ufma – Bacabal)

Profa. Ma. Maria do Socorro Gonçalves da Costa (UFMA – Codó)

Prof. Dr. Tedson Mayckell Braga Teixeira (UFMA – São Bernardo)

Prof. Dr. Ubiratane de Morais Rodrigues (UFMA – Grajaú)

Prof. Dr. Wandeílson Silva de Miranda (UFMA – São Bernardo)

**SUMÁRIO**


**EIXO 1 FILOSOFIA E CULTURA ..... 10**

**CONTRA UMA VIDA MORTA: DISCUSSÕES SOBRE BIOÉTICA E CULTURA ... 11**
*CESAR AUGUSTO SILVA DE SOUSA; RITA DE CÁSSIA OLIVEIRA*

**ACERCA DA FALSA VIRTUDE DAS APARÊNCIAS NOS ESPETÁCULOS TEATRAIS DO SÉCULO XVIII: CRÍTICAS À COMÉDIA CLASSICISTA DE MOLIÈRE, POR JEAN-JACQUES ROUSSEAU ..... 23**
*ELBER ALVES FERREIRA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**ESCLARECIMENTO, ESTÉTICA E EDUCAÇÃO: UM DEBATE ENTRE KANT E SCHILLER ..... 31**
*DANIELTON CAMPOS MELONIO; NERTAN DIAS SILVA MAIA*

**O MUNDO INTELIGÍVEL E INAUTÊNTICO DAS REDES SOCIAIS: UMA VISÃO NIETZSCHEANA SOBRE COMO O MUNDO IDEAL E PLATÔNICO DA INTERNET É APENAS UMA ILUSÃO ..... 47**
*ADRIANO MARTINS DAS DORES COSTA; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**O CONCEITO DE NATUREZA E VIDA NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE ... 56**
*JOSÉ VINÍCIUS BARBOSA SILVA VÉRAS; WANDEILSON SILVA DE MIRANDA*

**O CONCEITO DE PROPRIEDADE PRIVADA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E JOHN LOCKE ..... 71**
*MARCOS DA SILVA COSTA; UBIRATANE RODRIGUES*

**HEIDEGGER E A PSICOLOGIA: UMA CRÍTICA À METAPSICOLOGIA FREUDIANA ..... 79**
*EVANDRO SOARES REIS; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**NIETZSCHE: PARA ALÉM DO DUALISMO CORPO E ALMA ..... 91**
*ANDRÉ SOUSA TRINDADE; WANDEILSON SILVA DE MIRANDA*

**A QUERELA DOS ESPETÁCULOS: A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DAS REPRESENTAÇÕES À LUZ DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ..... 105**
*HUDSON VINICIUS PEREIRA SILVA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**ANÁLISE FOUCAULTIANA DA RELAÇÃO ENTRE BIOPODER E MEDICINA SOCIAL ..... 113**
*KELINE DA COSTA BRITO; WANDEILSON SILVA DE MIRANDA*

**OS MALEFÍCIOS DOS ESPETÁCULOS TEATRAIS NO SÉCULO XVIII NA PERSPECTIVA ROUSSEAUNIANA ..... 127**
*ANA BEATRIZ CARVALHO DE SOUSA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**O PROJETO DO FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CIVILIZAÇÃO, COM BASE EM NIETZSCHE ..... 133**
*ALYSSA CRYSTHYNE LIMADA SILVA; FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS*

**CRÍTICA E SOCIONORMATIVIDADE: A FILOSOFIA HABERMASIANA COMO MUDANÇA SOCIAL PARA OS CATADORES DO LIXÃO DE PINHEIRO-MA ..... 142**
*FERNANDO EURICO LOPES ARRUDA FILHO; JOSÉ HENRIQUE SOUSA ASSAI*

**A DEGENERAÇÃO DO HOMEM A PARTIR DA CRÍTICA DE ROUSSEAU SOBRE O PROGRESSO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES ..... 154**
*LUIS FELIPE MOREIRA SOARES; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**CRÍTICA AO CONCEITO DE LIBERDADE NA PERSPECTIVA DOS HUMANISTAS NO INÍCIO DO SÉCULO XV ..... 162**
*JAIRO MIRANDA REIS; UBIRATANE RODRIGUES; ISNARA MARIA FRAZÃO PESTANA; FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS*

**O DECLÍNIO DO HOMEM NA HISTÓRIA: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO PROGRESSO DOS HOMENS ..... 178**
*IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**ROUSSEAU E LÉVI-STRAUSS: PENSANDO A PLURALIDADE A PARTIR DA CRÍTICA AO ETNOCENTRISMO ..... 190**
*IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA; ELAYNE DE ARAUJO PEREIRA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**A MÁ-FÉ COMO A ORIGEM DO PRECONCEITO NA TEORIA DE SARTRE ..... 201**
*SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO*

**VIRTUALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS MALDITAS: A TORTURA NO FILME HITLER IIIº MUNDO ..... 210**
*VALÉRIO AMÓS DOS SANTOS SIVA; DOMINGOS DE JESUS COSTA PEREIRA FILHO; JOSÉ FERREIRA JÚNIOR*

**O *PESO* E A *LEVEZA* EM NIETZSCHE E MILAN KUNDERA ..... 219**
*JOSÉ ROBERTO CARVALHO DA SILVA*

**OS ESTIGMAS MITOLÓGICOS DO FEMININO À LUZ DA FILOSOFIA EXISTENCIALISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR ..... 228**
*PAULO FRANÇA LEITE; MATHEUS COSTA RODRIGUES; PRISCILA DE OLIVEIRA SILVA*

**A VULNERABILIDADE DA INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA NO CINEMA BRASILEIRO DOS ANOS 1980: ANÁLISE DO FILME *PIXOTE- A LEI DO MAIS FRACO* ..... 239**
*BRUNA MARIA PAIXÃO CASTELO BRANCO*

**UMA ANÁLISE PSICOLÓGICA & FILOSÓFICA SOBRE O SOFRIMENTO EM FREUD E NIETZSCHE ..... 253**
*LEONICE DA CONCEIÇÃO PINHEIRO SILVA; PAULO FRANÇA LEITE; FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS*

**AS MISÉRIAS DO MUNDO CIVILIZADO: KANT E A CRÍTICA AO IMPERIALISMO ..... 267**
*ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO*

**EDUARDO COUTINHO E A POSSIBILIDADE DO CINEMA ..... 279**
*CAIO SOUTO*

**FILOSOFIA, VIDA E RESISTÊNCIA ..... 289**
*LUIZ MANOEL LOPES; BRUNO BATISTA*

**GILLES DELEUZE: FORMA HEGEMÔNICA DA ACUMULAÇÃO CAPITALISTA E PADRÃO DE PODER DA GESTÃO INSTITUCIONAL NAS SOCIEDADES DE CONTROLE ..... 299**
*CRISTIANO CAPOVILLA*

**FILOSOFIA DA DIFERENÇA E HISTÓRIA CULTURAL NO TRABALHO COM ARQUIVOS E DOCUMENTOS ..... 311**
*BRUNO JÁY MERCÊS DE LIMA; FLÁVIA CRISTINA SILVEIRA LEMOS*

**A DURAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA EM HENRI BERGSON ... 331**
*DANIEL VIANA DE CARVALHO; FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS*

**PERSPECTIVA CONTRA-HEGEMÔNICA DA SOBERANIA ALIMENTAR ..... 340**
*BRUNO LEONARDO DIAS OLIVEIRA; RICARDO AUGUSTO DE OLIVEIRA MENDES; CARLA DE AZEVEDO VERAS; LUCIO CARLOS DIAS OLIVEIRA*

**VIRTUALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS MALDITAS: A TORTURA NO FILME HITLER IIIº MUNDO ..... 354**
*VALÉRIO AMÓS DOS SANTOS SIVA; DOMINGOS DE JESUS COSTA PEREIRA FILHO*

**EIXO 2 ENSINO DE FILOSOFIA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO ..... 363**

**ENSINO SUPERIOR E CINEMA NUMA PERSPECTIVA DELEUZIANA ..... 364**
*CECÍLIA EDUARDA DOS SANTOS PERRI; DOMINGOS DE JESUS COSTA PEREIRA FILHO; NILDO FRANCISCO DA SILVA; JOÃO BATISTA BOTTENTUIT JUNIOR*

**FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE EDUCAÇÃO FÍSICA: CONCEITOS HISTÓRICOS E PROCESSOS FORMATIVOS DE FORMAÇÃO CONTINUADA ..... 378**
*ANA RAQUEL MORAES PEREIRA; LÚCIO CARLOS DIAS OLIVEIRA*

**A HERMENEUTICA DE EMÍLIO BETTI APLICADA À ALFABETIZAÇÃO FUNCIONAL NO ENSINO FUNDAMENTAL ..... 385**
*FREDSON LUIS DE PAIVA BRITO E LIMA; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**O ENSINO DA FILOSOFIA PARA CRIANÇAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE POSSIBILIDADES E SUA IMPORTÂNCIA NOS ANOS INICIAIS DA EDUCAÇÃO ... 398**
*ELAINE MARIA MENDES SOARES; ELIZABETH SHALLYDA CANTANHEDE SANTOS; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**A CONSTRUÇÃO DO HOMEM NA PERSPECTIVA DE JEAN-PAUL SARTRE, APONTAMENTOS PARA UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO ..... 405**
*JOÃO VICTOR OLIVEIRA DOS SANTOS; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**CRÍTICA AOS ESPETÁCULOS TEATRAIS: NA CONCEPÇÃO MODERNA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ..... 417**
*ETIENNE SANTOS COSTA; LUCIANO DA SILVA FAÇANHA*

**OS DESAFIOS DO ENSINO DE FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE ..... 425**
*REINALDO FREITAS SOARES JUNIOR; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**O EXERCÍCIO DOCENTE EM TEMPO PANDÊMICO: OS EFEITOS DO NOVO NORMAL NOS PROFESSORES E PROFESSORAS DE FILOSOFIA.....434**
*JÔINA OLIVEIRA PEREIRA; MARIA GLEYCIANE LIMA; SIMEY FERNANDA FURTADO TEIXEIRA*

**EIXO 3 CIÊNCIAS HUMANAS E SUAS EPISTEMOLOGIAS .....442**

**TEORIA DO CONHECIMENTO E MÉTODO NAS INVESTIGAÇÕES MORAIS DE DAVID HUME.....443**
*PABLO CARVALHO MUNIZ; EDIEL DOS ANJOS ARAÚJO*

**A AFETIVIDADE NA RELAÇÃO PROFESSOR /ALUNO COMO FACILITADORA DOPROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM .....456**
*LUCIANNA GUTERRES FERREIRA; DORACY G. PINTO LIMA*

**PANDEMIA E SOFRIMENTO SOCIAL: OS IMPACTOS DO ISOLAMENTO NA VIDA DE MULHERES UNIVERSITÁRIAS, E TRABALHADORAS INFORMAIS, NA REGIÃO LESTE MARANHENSE .....471**
*AMANDA GOMES PEREIRA; LAIANE NUNES PEREIRA; LUCAS OLIVEIRA DOS SANTOS*

**AFETIVIDADE HUMANA A PARTIR DOS SEUS PRESSUPOSTOS EM ESPINOSA..486**
*ISNARA MARIA FRAZÃO PESTANA; FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS*

**LITERANDO A SOCIOLOGIA: CAMINHOS DE MÚLTIPLAS POSSIBILIDADES ....495**
*ELISA MARIA DOS ANJOS*

**GEOGRAFIAS DO LUGAR: CONHECENDO O RELEVO NA BAIXADA MARANHENSE .....504**
*ERIK BRUNO MONTEIRO COSTA; ALDEIR ARAÚJO SOARES; ALISSON WILLIAM PIMENTA SOARES; SANDRO PIMENTA GALVÃO; JOSÉ RAIMUNDO CAMPELO FRANCO*

**FILHOS DA SANTA BRANCA: ASPECTOS TEÓRICO-CULTURAIS DO FESTEJO DE SANTA TEREZA D'ÁVILA NO QUILOMBO ITAMATATIUA, ALCÂNTARA-MA.....514**
*DANIELLE DE ASSIS ARAUJO ALVES*

# EIXO 1

## Filosofia e Cultura

# CONTRA UMA VIDA MORTA: DISCUSSÕES SOBRE BIOÉTICA E CULTURA

Cesar Augusto Silva de Sousa
Graduando de Licenciatura em Filosofia
casscesar2@gmail.com
Universidade Federal Do Maranhão – UFMA

Rita de Cássia Oliveira
Doutora em Filosofia
rc.oliveira@ufma.br
Universidade Federal Do Maranhão - UFMA

**RESUMO:** A problemática abordada é uma análise bibliográfica e uma reflexão sobre algumas questões teóricas de como nossa sociedade está marcada por uma promoção da morte existencial do ser humano, a medida em que ele é forçado a viver num ambiente que visa a produção em massa de objetos exteriores a si e um consumismo exacerbado, que nada o acrescenta, desse modo, ele não se realiza enquanto um ser subjetivo dotado de sentimentos humanitários. Assim, a bioética serve como meio de definição do que seria a vida para além do biológico, ao encontro de discutir a respeito da preservação de uma vivência digna para o homem, tentando evitar assim sua mecanização, trata-se, portanto, de um estudo desse termo no amplo aspecto. Logo, há de se pensar o ser humano em sua interrelação com a natureza, em que ele é capaz de modificar e ser modificado por ela, abrindo o debate do ponto de vista cultural, com o objetivo de observar a maneira que algumas civilizações causaram e causam o extermínio da diversidade cultural ao colocar a sua, como modelo a ser seguido, oprimindo a liberdade das demais expressões sociais, destruindo as suas particularidades que sustentam a sua dignidade e identidade.

**Palavras-chave:** Filosofia da cultura, Bioética, Identidade cultural, Respeito a diversidade.

## 1 Introdução

Pensar no conceito de cultura é analisá-lo em seus desdobramentos históricos, percebendo que em sua etimologia, está se referindo a uma espécie de cultivo, numa perspectiva de lavoura. Nesse sentido, pode-se afirmar que seja uma preservação das habilidades que o homem adquiriu com objetivo de sobreviver no mundo, partindo de um momento nômade e solitário, e depois, com a percepção de maiores chances de sobrevivência em conjunto, passa a se estabelecer nos primeiros vínculos sociais e sedentarismo. Nessa situação de submissão a natureza, a *racionalidade* era limitada e fomos guiados principalmente por nossos sentimentos, os quais em destaque podemos citar a dor e o prazer (DAMÁSIO, 2018, p. 07).

No estado primitivo do ser humano, a vida é resumida àquilo que é concreto, ele não busca no primeiro momento ser um intelectual, e sim satisfazer suas necessidades naturais físicas. Somente com o estabelecimento delas e da segurança que ele pode debruçar as demais abstrações, em níveis mais complexos, tais como, as formas culturais de arte, conhecimento científico, e crenças religiosas. Logo, a humanidade começa com um grupo de sentimentos impulsionadores, que

permitiram utilizar o próprio ambiente para desenvolver as ferramentas para dominar, modificar e elevá-la, sendo esse fenômeno é chamado por nós como: *sentimento de sobrevivência.*

> A combinação de tecnologia e ciência na medicina começou como uma resposta para as dores e os sofrimentos causados por todo tipo de doenças, desde traumas físicos e infecções até cânceres, em contraste com o oposto da dor e do sofrimento: bem-estar, prazeres, a perspectiva de prosperar. A medicina não nasceu como um esporte intelectual destinado a exercitar o raciocínio com um quebra-cabeça diagnóstico ou um mistério fisiológico. Ela surgiu como uma consequência de sentimentos específicos de pacientes e dos primeiros médicos: a compaixão gerada pela empatia (DAMÁSIO, 2018, p. 07).

Desse modo, ressaltamos que os termos: *sobreviver* e *viver*, tem significados fundamentalmente diferentes, no qual. o primeiro refere-se à capacidade de se manter vivo enquanto um ser biológico, podendo ou não conter um nível significativo de consciência reflexiva, mas, é formada principalmente por sentimentos simples e permite, com o tempo, uma interação social básica para se organizarem e sedentariza-se em tribos em busca de proteção comum. O segundo, é colocado aqui com um significado existencial, ela é uma extrapolação da sobrevivência, proporcionar um *sentido* interno para si, sendo ela, uma das responsáveis pelas mais diversas expressões culturais na sociedade, concebendo significados para a sua existência no mundo.

A medida em que a história foi se desenvolvendo, a cultura passa de um mero grupo das aptidões sociais e individuais e começa a ser vista como uma entidade, por conseguinte, na modernidade, ganha um caráter religioso, já que em seu significado latino designa habitação, ou seja, “as verdades culturais — seja na arte “superior” ou nas tradições de um povo — são por vezes sagradas, devendo ser protegidas e veneradas” (EAGLETON, 2003, p. 12). Consequentemente, ela proporciona uma ideia de colonialista, pois, é tomada como a preservação das melhores habilidades que o ser humano já conquistou, “justificando” a ação de modelos culturais ditas mais “evoluídas”.

Portanto, há uma necessidade de reforçar o respeito à diversidade cultural, pois, constitui a maior expressão da vida de uma sociedade, é o viver existencial que a doa sentindo identitário. Logo, é preciso rejeitar certos acontecimentos, como por exemplo, o da modernidade que propôs a imposição cultural, colocando como modelo de perfectibilidade social a Europa (VEGA NETO, 2003, p. 07). Nessa perspectiva, evita-se o julgamento iluminista de busca ao progresso, que tenha como princípio a exclusão das relações mais tradicionais, por vê-la como irracional, desconsiderado “que ela pode ser também uma fonte de verdade” (GADAMER, 2014, p. 340).

A Europa dá a si mesma o título de detentora da mais avançada sociedade, e isso justificaria a dominação dos que não conseguiram eleva-se a esse patamar, seja pela alegação

de ajudá-la a evoluir ou por mera superioridade colonialista. Então há a universalização cultural, na qual, a europeia é o paradigma a ser seguido (VEGA NETO, 2003, p. 07), centralizando em si o conceito de *vivencia existencial*, isto é, estar vivo é ter uma visão do mundo como um europeu, que é a suprema expressão da racionalidade, o absoluto hegeliano. Negar o recuso universalizante de cultural, é compreender que a conservação da tradição é uma sustentação da identidade social dos povos.

> A civilidade foi a denominação que há muito já vinha sendo dada à disposição geral em que os comportamentos individuais eram cada vez mais auto-regulados; uma disposição que se dava como uma contraposição ao – e em substituição ao – enfraquecimento das coações externas e dos códigos hierárquicos nobiliários. Ela representava a substituição da espontaneidade pela contenção dos afetos. Por outro lado, a Cultura era entendida como um conjunto de produções e repre- sentações que eram da ordem dos saberes, da sensibilidade e do espírito. Para aqueles alemães, ainda que qualquer grupo social pudesse ser – ou vir a ser – civilizado, a cultura seria um apanágio dos homens e das sociedades superiores (VEGA NETO, 2003, p. 09).

Hoje já podemos contemplar um desvelamento dos que tentaram encobri sob um discurso humanista, hegemonicamente elitista, branca, machista e opressora. “Dessa forma, é preciso influenciar e fortalecer mentalidades, criando costumes, atitudes e comportamentos diferenciados que favoreçam os valores dos direitos, acarretando práticas construtivas para a sociedade” (NEVES; NEVES JUNIOR, 2017, p. 04). Dito isso, a contemporaneidade é marcada por uma nova imposição, essa destrói o ser humano não enquanto sua vida biológica, mas, em seu caráter existencial. A opressão se reinventou, criando uma categoria de morte para além das citadas acima, agora ela é uma redução a um complexo biológico mecânico destinado a executar procedimentos sem consciência.

O homem torna-se um meio de produção em massa, construindo objetos exteriores a si e consumindo exacerbadamente aquilo que em nada o acrescenta, ele se transforma em um zumbi, dotado apenas de corpo. O tempo passa por seus olhos revelando a insignificância da sua dignidade, e apesar disso, há uma motivação para sua existência mecânica, demonstrando a relação que a vida das pessoas está submetida a um *jogo de poder* social. É dessa maneira que o homem subiu aos céus, tornou-se deus desse novo mundo, apenas para perder sua alma, e decair ao um estado de máquina.

> [. . . ] reduzir o homem a essa dimensão residual, não humana, vida vegetativa, que o muçulmano por um lado, no caso dos campos de concentração nazistas, ou os neo-mortos das salas de terapia intensiva, quando se quer prolongar a qualquer custo a vida, mesmo que seja uma vida absolutamente impotente, encarnam. A sobrevida é a vida humana reduzida ao seu mínimo biológico, é a vida sem forma, reduzida ao mero fato biológico (PELBART, 2007, p. 59).

## 2 A vida biológica: fazer matar e deixar viver os demais

A vida enquanto um conceito biológico é estudado pelas ciências naturais, sob a perspectiva de identificar a nossa diferença dos demais seres da natureza, por conseguinte, a física demonstra que o universo pela lei da termo dinâmica, denominada entropia, tende sempre a desordem, essa é caracterizada pela dissipação da energia superconcentrada que havia no *Big Bang*, e logo após resultou na atual expansão do universo. A vista disso, para existir um estado de organização é necessário gastar muita energia, ou seja, os organismos precisam ter um metabolismo próprio para se manter nessa estrutura, além disso, outra particularidade marcante da nossa situação é a capacidade de procriação.

> De acordo com o segundo princípio da termodinâmica, em todo sistema isolado a desordem (entropia) tende a aumentar, sempre, tendendo a um máximo. Se aplicarmos essa ideia ao universo como um todo, ele deveria ter inicialmente uma entropia mínima (um estado altamente organizado, estruturado) e depois sua entropia deve ter aumentado sempre e continuará a aumentar no futuro. À medida que a entropia aumente, a tendência será que a energia se distribua por todo o espaço, ao invés de ficar concentrada nas estrelas; e toda vida, toda estruturação da matéria, deveria desaparecer (MARTINS, 1994, p. 130).

Evidentemente que os humanos não são os únicos seres dotados de vida, compartilhamos esse mundo com outros organismos que têm essas mesmas características básicas, a qual têm uma grande importância para o ciclo biológico do planeta, no entanto, a discussão sobre a importância deles não será discutida nesse artigo. A visão de bioética abordada é uma análise do ser humano, iniciada nas suas habilidades primitivas que é a superação das forças da natureza, isto é, diferente dos outros organismos, podemos modificar e elevar o ambiente ao nosso redor, concedendo a continuação da espécie e uma vida comunitária.

Nesse aspecto, refletir sobre a morte é entendê-la como parte de um o ciclo biológico, no qual, estamos inseridos como um conjunto de células que vão com o tempo deixar de executar suas funções com eficiência. Esse é o metabolismo que nos constitui, enquanto um organismo, logo, quando morremos essa energia tende a se dissipar, nos transformando em nutrientes para meio ambiente, podendo ocorrer de maneira natural ou forçada. Na segunda instância, é possível uma investigação filosófica, sobre os motivos pelo qual isso acontece, sendo ela capaz de ter um olhar existencial psicológica ou física, inclusive, ambos os casos podem se utilizar do nosso sentimento de sobrevivência para a coerção social.

Foucault no seu estudo sobre o poder, verifica que no *Antigo Regime* (sec. XV-XVIII), o *Soberano* tinha o controle das vidas biológicas dos seus súditos, consistindo em um poder que estimulava a morte para coagi-los, ou seja, “cabia ao soberano a prerrogativa de matar de

maneira espetacular os que ameaçam sem o seu poderio, e cabia ao soberano deixar viver os demais" (PELBART, 2007, p. 59). A importância desses súditos para a "comunidade" só é considerada enquanto ele presta serviço ao Soberano, seus papéis sociais e culturais consistem em proteger e perpetuar essa forma de governo, alimentando com suas próprias vidas se necessário, sob pena de morte em público caso ocorra a desobediência.

> Damiens fora condenado, em 2 de março de 1757, a «fazer confissão pública [amende honorable] diante da porta principal da Igreja de Paris», aonde devia ser levado e conduzido numa «carroça, nu, em camisa, segurando uma tocha de cera acesa com um peso de duas libras»; em seguida, «na dita carroça, na praça de Grève, e num cadafalso que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, a sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com enxofre a arder, e nas partes em que será atenazado serão deitados chumbo derretido, azeite a ferver, piche em fogo, cera e enxofre derretidos, e depois o seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e os seus membros e corpo consumidos no fogo, reduzidos a cinzas, que serão lançadas ao vento» (FOUCAULT, 2014, p. 21).

Dessa maneira, cultura não é simplesmente um cultivo de costumes, mas a perpetuação de um conjunto de regras com o objetivo de manter a sociedade imóvel em favorecimento a uma ou grupo de pessoas, torna-se uma derivação da palavra *culto*, ou seja, é um sacrilégio que deve ser perpetuada e venerada. O soberano determina quais costumes deseja para a sua sociedade, esse conjunto artificial de regulamentos, constituía-se principalmente em "fazer matar e deixar viver os demais" (PELBART, 2007, p. 59), criando uma docilização do corpo diante da vontade do detentor do poder. Nem a liberdade corporal existe, ela o pensamento é coberto por um sigilo, incapacitando-a de ser exteriorizada para o *Estado*, sob forma de manifestação cultural.

Dito isso, é inegável que o conceito de cultura, não foi posto, em boa parte da história humana, a uma reflexão séria, e em decorrência disso, persistiu até a modernidade como algo bem resolvido. Eram descritas principalmente como aquilo que o humano produziu de melhor, até aquele momento, incluindo todas as suas formas de arte, filosofia, ciência e religião (VEGA NETO, 2003, p. 07). A problemática levantada dessa perspectiva dá-se no questionamento sobre o valor o que seria esse *melhor*, a conclusão histórica, é o aculturamento e a invasão das culturas ditas "menos evoluídas", surgindo assim também o colonialismo. (EAGLETON, 2003, p. 16).

## 3 Vivência e significado

A filosofia almeja entender os objetos que estão fora das teorias usuais (matemática, teologia, ciência), pois, tem um caráter reflexivo, sua teorização é dada a partir do resultado dessas ciências formais (COLLINGWOOD, 2000, p. 12-17). Nesse sentindo, o seu estudo conceitual da vida é diferente da biologia, ela exige um tratamento diferencial encontrado no

domínio da vivência, e isso significa uma contribuição para além da ciência natural. Entretanto, mesmo com às duas perspectivas não existe uma certeza do que seja vida, essa definição é algo complexo a ser trabalhada, onde, temos apenas conjecturas e hipóteses.

A vivência toca a transcendência, pois, tem o objetivo de significar a vida consciente, com isso, refletimos e direcionamos as nossas ações de acordo com regras morais e pensamentos éticos, contemplando a convivência social dentro da sociedade. Partimos desse princípio, para declarar uma espécie de vida mental em conjunto a corporal, ou seja, saímos do material, em busca de constituir na consciência, a afetividade, imaginação, psiquismo e liberdade. Isso não significa um dualismo, mas uma maneira pragmática para explicar essas categorias que tem características específicas, logo, utilizamos os termos alma, consciência, essência como sinônimas, mesmo que, em geral, haja diferenças filosóficas.

A biopolítica é a área filosófica que estuda a vida humana e sua convivência em um meio político-social, já a bioética examina essa relação na sua postura existencial, ambas investigam a interrelação, inseparável, do homem com o mundo que está a sua volta, mas, a política, não é centrada necessariamente nas questões relacionadas a todos os seres vivos. Dito isso, a filosofia é colocada como uma habilidade intelectual, espiritual e contemplativa que reflete sobre essas questões, por um ponto de vista que não separa, aquilo que é conhecido do ato de conhecer, portanto, tem como particularidade ser um pensamento de segundo grau (COLLINGWOOD, 2000, p. 10-11).

Mediante isso, ressaltamos que o homem se distingue de todos os outros seres da natureza, dado que foi capaz de criar um conjunto de práticas e habilidades, passados de geração a geração, úteis para sobrevier e viver. Não se trata apenas das capacidades abstrativas, mas, também as corporais, compostas as fisionomias biológicas físicos e os sentimentos básicos de autoconservação. Falar do espírito humano, é proferir uma racionalidade em conjunto com esses sentimentos, pois, eles são os impulsos internos que doam motivações, sejam elas a de manter uma tradição, conquistar objetivos, conviver e preservar a natureza para si e para os outros, em outras palavras, é a exteriorização de si para o mundo.

Em Hegel, existe um olhar da supremacia racional, tendo a história, como o desenvolvimento dessa racionalidade, enquanto um desdobramento do ser, e vir a ser, que se manifesta nas instituições religiosas, artísticas, científicas, sociais, políticas, etc. Portanto, as manifestações culturais do homem só existiriam nesse processo, em que, o indivíduo é considerado o marco de maior importância, deve ser observado à medida que se exterioriza em um Estado. Desse modo, distinguimos dele, pois, não como concordar em uma supervalorização

da universalidade e desprezar a individualidade, em consequência, não retiramos a relevância do homem enquanto um ser individual, esta é um importante aspecto a ser considerado ao estudo da cultura como doadora de sentido ao mundo.

> O sujeito reconhece-se à medida que é impulsionado a se exteriorizar". Ao refletir sobre a realidade, os indivíduos exteriorizam o espírito na sua ação compreensiva que, à medida que se exterioriza, produz o universo da idealidade, o movimento da razão e do pensar. Pensar significa, na concepção de Hegel, "produzir-se, sair fora de si (MATTOS, 2015, p. 335).

Sendo assim, o que compreendemos como uma vida para além da biologia é um sentimento impulsionador do homem para a ação, isso inclui toda a reflexão de si e sua exterioridade, na formação de sua identidade pessoal e coletiva, é ela a responsável de distingui-lo de todo os demais seres. É essa a falha hegeliana de dá relevância somente para a visão do Estado, ignorando a sutilidade marcante da identidade de cada ser humano, enquanto um ser histórico-social, no qual, significa o mundo a partir de seu ponto de vista, essa é a força motriz que dá movimento a cultura, sendo ela a maior expressão da vida existencial de um povo.

## 4 O sistema penal: fazer viver e deixar morrer os demais

O Estado é o possuidor do poder e representante maior de uma determinada cultura, portanto, individualidade de um povo, remete-se a ela o dever de proporcionar a preservação dessa vida. Inicia-se essa conservação desde a valorização de eventos culturais públicos, quanto um sistema educacional que visa contemplar a importância tradicional daquela sociedade, ou seja, por estímulos políticos públicos e também familiares privados. A vista disso, a família é de imprescindível relevância, pois constitui o primeiro vínculo moral e éticos das crianças, sendo elas os pilares responsáveis pela convivência, respeito e socialização com o seu diferente.

Esse deveria ser um dos objetivos do Estado, porém, essa instituição é corrompida, e passa a ser moldada de acordo com os desejos do Soberano, ele institui leis, não para preservar a identidade das pessoas de determinada região, mas, os costumes são colocados a obedecer a um modelo pré-definido que contribuem apenas para grupos específicos. Sendo assim, existe uma coerção, executada por um controle corporal, no qual, aqueles que transgridam as leis "culturais", são punidos com a morte e exibidos em praça pública, servindo de um espetáculo que ocasiona o temor nas demais pessoas.

Em *Vigiar e punir*, Foucault, além de observar sobre essa estrutura de punição, nos relata sobre uma mudança, que teria acontecido alguns séculos depois, por Léon Faucher para a Casa dos Jovens detidos em Paris, (FOUCAULT, 2014, p. 24-25), onde, essa alteração é dada sob uma

nova forma de repressão, com o caráter de ser mais subjetiva e menos física. Consistia numa nova justiça e valores morais, trazidos pelo próprio iluminismo, de que a vida é um bem inalienável e direito de todos, desse modo, nas palavras de Foucault "pouco e pouco, a punição deixou de ser um espetáculo. E tudo o que pudesse ter a ver com o espetáculo adquiriu cariz negativo" (2014, p. 27). Portanto, os novos castigos são colocados com posturais mais sutis tendo a punição a vitalidade humana.

> Vimos aqui um suplício e um emprego do tempo. Não sancionam os mesmos crimes nem punem o mesmo género de delinquentes. Mas cada um deles define bem um certo estilo penal. Estão separados por menos de um século. É a época em que foi reorganizada, na Europa e nos Estados Unidos, toda a economia do castigo. Época de grandes «escândalos» para a justiça tradicional, época de inúmeros projetos de reformas; nova teoria da lei e do crime, nova justificação moral ou política do direito de punir; abolição das antigas ordenanças, supressão dos costumes; projeto ou redação de códigos «modernos»: Rússia, 1769; Prússia, 1780; Pensilvânia e Toscana, 1786; Áustria, 1788; França, 1791, Ano IV, 1808 e 1810. Para a justiça penal, é uma era nova (FOUCAULT, 2014, p. 26).

Suspeitava-se que aquele que executava a ação jurídica, neste caso, o *carrasco*, tornava-se também um criminoso, e que em parte poderia até supera-lo, enquanto os demais espectadores se acomodavam com esses atos selvagens, no qual, retirava sua "humanidade" por ficarem anestesiados diante de tanto temor, sofrimento e barbárie (FOUCAULT, 2014, p. 27). Posto isso, a mudança foi necessária, o ato de punir deve estar sob o aspecto da consciência, isto é, existencial, sua fatalidade deixa seu corpo viver, no entanto, retira qualquer significado que sua vida possa ter.

## 5 Vivendo para sempre: a eterna morte

A vida de zumbis é aquela desprovida de consciência, é uma extinção da vitalidade para uma vida mecânica, isto é, resumida a movimentos biológicos, sendo que esse processo agora é incentivado, e não como um processo de punição ou coerção, mas, para o surgimento de máquinas feitas de *carne e osso*. Sendo ela ao mesmo tempo, o produtor de objetos no mundo, como também os consumidores desses produtos. Ela não encontra em si, nem no outro ou no que produz nenhum significado, dessa maneira, tem a mais alta morte existencial, essa na sua terceira versão, a mais complexas, na qual é incentivada principalmente pelo capitalismo.

Essa nova forma de imposição, adentra o ser humano em seus mais diversos atributos, sejam eles sentimentais, no pensar, na criação ou a maneira que percebe as coisas no mundo. Não há, como antes, a mutilação do corpo, não existe uma danificação da alma para molda-la em um modelo social pré-definido, no entanto, tem a exclusão completa da essência

humanitária, que nos motiva a viver, ou seja, nossa identidade subjetiva perde a importância, é colocado somente o que é necessário para a continuidade dos meios vigentes de produção. Desse modo, até a reflexão interna de si, pode ser até adquirida monetariamente, isto é, não exerço uma compreensão do meu Eu, pois, posso comprar uma identidade pronta.

Caso exista a resistência, esse homem que luta por um trabalho com condições mínimas para sua saúde ou deseje algum significado para sua vida, ele pode ser facilmente substituído por robôs, feitos de matéria inorgânicas, que não reclamam e nem tem consciencia. Esse fato já vem ocorrendo, por exemplo, com a empresa *Amazon*, que foi duramente criticada em 2011 pelos seus funcionários por causa das más condições de trabalho (SOPER, 2015, n.p), o resultado foi, ao invés de tomar ações para melhorá-las, investiram na aquisição de robôs e inteligência artificial.

> Isso significa que a Amazon representará 20% de todo o crescimento da indústria de varejo dos EUA em 2017 - embora represente apenas 3% das vendas totais do varejo dos EUA. O crescente exército de robôs da Amazon pode parecer útil e benigno, mas também é altamente eficaz em demitir funcionários humanos do varejo (EDWARDS; EDWARDS, 2017, n.p).

Além disso, existe sim um novo modelo, só que agora ele além de colocá-lo como uma peça fabril de fácil substituição, você é direcionando a querer uma vida biológica eterna e inexistente. E dessa forma, ao que parece, nenhuma exterioridade escapa dos novos meios de manipulação social, tudo está envolto em uma perfeição inatingível. Dessa forma, ela agride a subjetividade de forma sutil até que sua identidade seja considerada por você mesmo dispensável, a vida é, portanto, reduzida a sua aparência, a sua eficácia profissional, ao seu corpo ultra saudável, a um número na conta bancária.

A vida é esvaziada de alma, não somos mais movidos por um impulso interno, mas por algo exterior, te força encaixar-se a numa forma pré-definida ideal, isto é impossível, resultar em uma nova interpretação do mito do *Leito de Procusto*. Refere-se a um gigante e bandido que emboscava pessoas e os colocava em sua cama de ferro, caso ela fosse maior que a cama, ele simplesmente cortava fora o que sobrava ou se fosse menor, ele a esticava até caber naquela medida. No terceiro momento, a cama sempre é desproporcional e vai ser independente quanto possam te esticar ou cortar, assim como, tem por natureza esvair sua essência, mas, antes te torna também imortal.

Agora ninguém deve desejar morrer, qualquer pensamento nessa direção é um tabu, não devemos nem pronunciar a palavra, tanto que criamos a *vida após a morte*, sendo ela geralmente um paraíso, por conseguinte, ela torna-se inexistente, é só uma passagem. O biopoder investe

no bem-estar corporal, mas, trata-se de uma sobrevida, ela preserva corpo enquanto uma ferramenta, e destrói o homem em sua autoafirmação. Logo, falamos de um ser vegetativo, transforma-nos em máquinas que executam com excelência suas funções, sem ao menos questionar sobre os motivos, portanto, o sistema social "quer prolongar a qualquer custo a vida, mesmo que seja uma vida absolutamente impotente" (PELBART, 2007, p. 59).

Uma nova máquina biológica surge desprovida de subjetividade, sensibilidade e de ação consciente, esse é o ser que é produzido pelo capitalismo, uma entidade abstrata, pela ordem social contemporânea, que contribui, com o surgimento da literatura distópica que são a extrapolação dessa situação. Essa nova lei moral estimula um superinvestimento no corpo, o eu transformou-se em um simples amontoado de células, mediante a isso, renunciamos a ser um sujeito, mutilamos assim nossa individualidade. O capitalismo retira os significados de tudo o que toca, como aconteceu tal como o movimento *"hippie"*, esse que seria um opositor, tornou-se moda, e assim aconteceu até com o *comunismo*, e bem claro a possibilidade de comprar "estilos" de esquerdistas.

Ele não faz isso ao modo de destruir completamente os movimentos sociais e culturais, mas, deslegitima ao ponto que consegue produzi-los, e nesse sentido, o homem é um ser sem personalidade, pondo para fora de si um produto que não o realiza, ou seja, não é mais uma extensão de si, mas, apenas um objeto desprovido de alma. Transforma-se em um zumbi, que trabalha sem saber o porquê, e compra desesperadamente mercadorias em busca de um significado para sua existência. O capitalismo, portanto, se importa somente com a sua sobrevivência biológica, pois, até sua identidade está à venda, sua vitalidade não importa, você tem esses modelos perfeitos que podem passar a vida perseguindo sem alcançar.

> Em suma, num sentido muito amplo, o que o corpo não agüenta mais é a mortificação sobrevivencialista. Seja em um estado de exceção, como num campo de concentração, seja na banalidade cotidiana, como em um shopping center das nossas cidades (PELBART, 2007, p. 62).

Tentar reacender a vitalidade é reconhecer e rejeitar tudo o que pretendeu contê-la ou *"doada"* por meio dos novos meios sociais, logo, é preciso reconquistar o que nos foi roubado pelo sistema vigente, esse que coloca no lugar da nossa vitalidade, o desejo consumista. A identidade cultural e individual deve renascer, voltar a ser, o sentimento humanitário, ela é justamente essa capacidade de obter significado para a existência. Portanto, dor e prazer são os pilares da humanidade, tendo a dor como o primeiro passo, pois, é ela que principalmente foi rejeitada na contemporaneidade, à medida que nos vendem a ideia de uma felicidade no exterior, seja no consumo ou em uma vida pós a morte. Logo, "um corpo que recusa este

biopoder que se abate sobre ele e que exige, reivindica o direito de nascer de novo" (PELBART, 2007, 65).

> Diante disso, seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, na sua dor, no encontro com a exterioridade, na sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo e capaz de ser afetado por elas. Seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, na sua dor, no encontro com a exterioridade, na sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo e capaz de ser afetado por elas (PELBART, 2007, p. 62).

Evitar a sobrevida é justamente não se acomodar a um sistema, cultura ou leis que retiram de você a capacidade de redigir sua própria vida, isto é, exclui a sua a capacidade de ter uma identidade, de existir para além do biológico, para produzir sua individualidade e expor ao outro. Matar as pessoas, é matar a cultura, é retirar a diversidade, é tornar todos iguais enquanto bonecos feitos por uma fábrica de brinquedos, portanto, é retirar a sua humanidade, retomar essas qualidades que nos foi tirada, é essencial para mantermos nossa vida.

## 6 Considerações finais

Fundamenta-se em premissas de igualdade, dignidade e respeitos a todos os seres humanos, sem discriminação, implica dizer que a humanidade tem de reconhecer os seus valores comuns e de que as nações têm direitos à sua própria existência e identidade cultural, sem interferências das outras. Isso significa dizer que à diversidade é um patrimônio da humanidade, pois, é o que há de mais comum entre todos nós, para tanto, preza-se por além de uma vida meramente biológica, algo que dê um sentido existencial para ela, que nos movimente enquanto seres sociais, sendo capaz de uma personalidade individual.

Durante a história humana, existiram algumas maneiras de apagar essa forma de individualização, pois, aqueles que continham o poder, desenvolveram formas de controles sociais que suprimiram qualquer manifestação para além dos interesses dos Soberanos. Essa imposição é dada ou por mutilação do corpo, ou da essência do ser humano, destruindo qualquer possibilidade de uma vida digna e humanitária. O ataque a identidade com o intuito de endireitá-la, no sentido de obrigá-la a se encaixar a determinadas normas, é umas das manipulações sutis, que rejeita os maus tratos do corpo, mas apaga por muitas vezes a existência daquele ser.

E o terceiro momento, trata de uma super valorização da vida biológica, e o completo incentivo da morte existencial, com a desculpa dela não ser mais útil, existe aqui um claro ataque ao ser humano, para transformá-lo em uma peça fabril que consome insaciavelmente aquilo que produz. Nessa situação não estamos mais falando necessariamente de um homem

que coage o outro, mas é a própria cultura e o sistema econômico que se transforma em entidades opressoras, e elas que destroem a alma.

**Referências**

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história**. Editora Presença: Lisboa, 2000. ISBN: 978-9722310864.

DAMÁSIO, A. R. **A estranha ordem das coisas**: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. ISBN: 8535931112.

EAGLETON, T. **A ideia de Cultura**. Oxford: Blackwell Publishers Limited, 2003. ISBN: 972-759-511-1.

EDWARDS, D.; EDWARDS, H. **There are 170,000 fewer retail jobs in 2017 and 75,000 more Amazon robots**. 2017. Site. Disponível em: https://qz:com/1107112/there-are-170000-fewer-retail-jobs-in-2017-and-75000-more-amazon-robots/. Acesso em: 07 abr 2021.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Lisboa: Almedina, 2014. ISBN: 978-972-44-1809-4.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método I**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. ISBN: 9788532617873.

MARTINS, R. de A. **O universo**: teorias sobre sua origem e evolução. São Paulo: Editora Moderna, 1994. Disponível em: http://www:ghtc:usp:br/Universo/index:html. Acesso em: 28 mar. 2021.

MATTOS, D. Razão e historicidade em Hegel. **Revista Expedições: teoria & historiografia**, Universidade Estadual de Goiás, v. 6, n. 2, p. 331 — 348, ago-dez 2015. ISSN:2179-6386. Disponível em: https://www:revista:ueg:br/index:php/revista_geth/issue/view/211. Acesso em: 28 mar. 2021.

NEVES, C. S. N. das; NEVES JUNIOR, W. V. das. A contribuição do Estado brasileiro para a educação em direitos humanos. In: ASSOCIAÇÃO EDUCACIONAL DOM BOSCO - AEDB, 2017. **XIV Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia**. 2017. p. 01 — 17. Disponível em: https://www:aedb:br/seget/arquivos/artigos17/21725245:pdf. Acesso em: 24/03/2021.

PELBART, P. P. Biopolítica. **Sala Preta**, [S.I.], v. 7, p. 57 – 66, 2007. Disponível em: https://www:revistas:usp:br/salapreta/article/view/57320. Acesso em: 24 mar. 2021.

SOPER, S. **Inside Amazon's Warehouse**. 2015. Site. Disponível em: https://www:mcall:com/news/watchdog/mc-allentown-amazon-complaints-20110917-story:html. Acesso em: 07 abr 2021.

VEGA NETO. Cultura, culturas e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 05 – 15, mai-ago, 2003.

# ACERCA DA FALSA VIRTUDE DAS APARÊNCIAS NOS ESPETÁCULOS TEATRAIS DO SÉCULO XVIII: CRÍTICAS À COMÉDIA CLASSICISTA DE MOLIÈRE, POR JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Elber Alves Ferreira
Graduando em Filosofia (Bolsista CNPq-A)
elber.alves@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Luciano da Silva Façanha
Pós-doutor, Doutor e Mestre pela PUC-SP (DEFIL-UFMA)
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

**RESUMO:** Parte da censura feita por Jean-Jacques Rousseau ao século das luzes consolida-se de ferrenhas considerações ao teatro de classe parisiense, advertindo acerca dos desmazelos dos espetáculos para com o papel da virtude. As críticas do filósofo denunciam os escândalos gerados nos escuros antros de luxuria e libertinagem; expõe senão sobre os prejuízos dos espetáculos à juventude e sociedade genebrina. Os embates travados contra o dramaturgo francês Molière, releva o quão prejudicial seria o teatro na medida em que caricata o "honesto" em virtude dos escândalos e maus costumes. Os perigos relativos à natureza dos espetáculos supõem uma desonra em si mesma por fazer o homem revestir-se de um caráter que não é o seu; as peças cômicas provocariam no público um estado devasso de vida entregue à desordem e aos maus costumes. Considera-se que, ainda em um século da sabedoria e bom senso, a *virtude* não se agraciava.

**Palavras-chave:** Rousseau, Molière, Teatro, Virtude.

## 1 Introdução

Eruditos e ilustrados pensadores, no ínterim do século XVIII, assistem o Teatro de classe parisiense como antro oportuno à disseminação da *virtude* – questões de sociabilidade. Os argumentos do filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau pelas artes e Educação conotam, contudo, a criticar à proposta de instalação do teatro em Genebra, na obra *Carta à D'Alembert sobre os Espetáculos (1757);* para o genebrino o objetivo principal dos espetáculos teatrais era o de agradar e entreter, e, segundo o filósofo o teatro em geral é um quadro das paixões humanas. As considerações do filósofo genebrino denunciam, desse modo, sobre a ineficácia da pretensa tentativa das peças teatrais de transformar a forma de pensamento e ação dos homens em sociedade.

O filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau parte de embates travados contra o dramaturgo francês Molière, para expor o quanto seu teatro seria prejudicial, uma vez autorizado, na medida em que caricata o "honesto" em virtude dos escândalos e maus costumes. As considerações rousseaunianas à peça *O Misantropo*, de Molière, consente a possibilidade de

se pôr em questão a ideia, à toa e mentirosa, referente a utilidade pública dos espetáculos cômicos. As sustentações do genebrino revelam que os espetáculos teatrais não são bons em si mesmo, pois, sendo incapazes de transformar em bons os maus costumes, oportunizam provocar o efeito contrário – transformar em maus os bons costumes.

Os perigos relativos à natureza da profissão do comediante afiguram, portanto, a desonra em si mesma por fazer o homem revestir-se de um caráter que não é o seu. Tais perigos relacionam-se às formas como as peças cômicas provocam no público um estado devasso de vida entregue à desordem e aos maus costumes. No entendimento de Rousseau os sentimentos de compaixão e piedade incitados nos espetáculos são passageiros e pueris, além disso, propiciam aos espectadores um falso contentamento consigo ao se sentirem desobrigados de praticar a virtude no seu cotidiano uma vez que eles não estão em cena e não são atores.

O desenvolvimento do presente estudo realiza-se a partir da interpretação, discussão e análises argumentativas filosóficas de alguns textos do filósofo Jean-Jacques Rousseau e de seus contemporâneos que dialogam com o pensador sobre a temática da imitação teatral. Sendo assim, tratando-se de uma investigação proeminentemente teórica, com ênfase na análise crítico-reflexiva da bibliografia sugerida, a abordagem terá como método, a interpretação. Parte-se, portanto, de análises hermenêutico-filosóficas principalmente das obras: *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e *da Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* (1758) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau; e da peça *O Misantropo* (1666), do dramaturgo francês Molière.

Em considerações finais sustenta-se que, ainda em um século da dita sabedoria e bom senso, a *virtude*, mesmo que em cena, não se agraciava. Tal século toma em seu arcabouço um tipo de moral que encoraja e atribui aos maus papéis o mérito ao apreço público enquanto que aos bons homens um status do ridículo.

## 2 A origem da crítica ao teatro de classe parisiense

Refletir sobre o lugar do teatro no mundo contemporâneo e examinar acerca da função dos espetáculos em geral compõem grande parte das questões suscitadas pelo filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau e seus contemporâneos. Ao passo em que D'Alembert advertia, no verbete *Genebra*[1], a importância do teatro de classe parisiense para o aperfeiçoamento do gosto

[1] O verbete Genebra foi publicado em um volume do dicionário *Enciclopédia*, publicado em 1757. O primeiro lance concerniu ao filósofo D'Alembert e Diderot, codiretor. Os autores inserem uma proposta de uma Companhia Teatral, onde ajudariam os jovens à desenvolverem a educação, bons costumes e gosto refinado.

e dos costumes dos povos e sustentava aos genebrinos sobre a revogação das leis que proibiam na república a execução dos espetáculos, Rousseau por outro lado denuncia os escândalos gerados nos escuros antros de luxuria e libertinagem; expõe senão sobre os prejuízos dos espetáculos à juventude e sociedade genebrina.

Os argumentos dos autores organizadores da *Enciclopédia* afirma que a virtude é adquirida através da correta educação estética e, sendo assim, inserir uma Companhia Teatral na República de Genebra, ajudaria os jovens à desenvolverem a educação, bons costumes e gosto refinado, portanto, diversão e Educação através das peças teatrais. Em tenaz oposição à presunção dos letrados, o pensador genebrino, relevam que as artes, ciência e principalmente o teatro, trariam a normalização de vícios, corrupção da virtude e proliferação de maus costumes, sendo assim, nocivo à sociedade genebrina. Como de nenhum outro modo, Rousseau critica um tempo que em, estando na moda a erudição no âmbito do parecer, os homens sacrificam seus gostos. Acerca da dissolução dos costumes que, sendo consequência da exacerbação do luxo, supõe o progresso presunçoso das ciências e as artes, sustenta o genebrino na segunda parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*:

> Todo artista deseja ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos constituem a parte mais preciosa de recompensa [...]. Rebaixará seu gênio ao nível do seu século, e preferirá compor obras comuns que se admiram durante sua vida a maravilhas que se admirariam apenas muito tempo após sua morte [...]. E assim que a dissolução dos costumes, consequência necessária do luxo, acarreta, por sua vez, a corrupção do gosto. Se, por acaso, entre os homens extraordinários por seus talentos que tenha firmeza na alma e que se recuse a se prestar ao gênio do seu século e a se aviltar por produções pueris, desgraçado dele! Morrerá na indigência e no esquecimento. (ROUSSEAU, 2018, p.58-59).

Na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, Rousseau irá se dirigir ao autor do verbete, defendendo que uma república conceituada e esclarecida como Genebra, não deve ocorrer os grandes males causados pelo Teatro; este, na visão do genebrino, é considerado apenas fator de diversão não devendo adentrar aos assuntos relativos à natureza dos costumes considerados morais. A distração não deve ser ilusória e nem se encerrar em meras representações como nos espetáculos, mas sim durante o dia-a-dia, em contato com outras pessoas, com situações reais e não artificial como o teatro.

As festas públicas, portanto, "iluminadas pelo sol", ao ar livre, surgem enquanto a melhor forma de espetáculo à sociedade, sendo a possibilidade à aparência, não do *parecer*, mas sim do *ser* de cada um. Na *Carta*, frente aos males das entrelinhas da proposta de instalação dos escuros espetáculos teatrais, Rousseau expõem:

> Vejo um só remédio para tantos inconvenientes: que, para tornar os dramas de nosso teatro ajustados às nossas necessidades, nós mesmo os escrevamos e tenhamos autores antes de termos atores. Pois não é bom que nos mostrem toda espécie de imitações, mas as das coisas honestas e que convêm a homens livres. (ROUSSEAU, 2015, p.151)

Insistindo, desse modo, na particularidade própria da tradição cultural de Genebra, o genebrino Rousseau admiti os espetáculos públicos como adequados na medida em que oportunizam aos espectadores que se tornem autores de seus próprios espetáculos, fazendo com que cada um se veja no outro e tornem-se mais unidos.

Sendo assim, nega-se também a contribuição no desenvolvimento educacional e pedagógico pelo teatro de classe parisiense, mas, pelo contrário, afirma-se desencadeamento da luxúria, dos prejuízos, a criação de impostos, o aumento de despesas, visto em que, segundo Rousseau, os espectadores precisariam estar à altura aos luxuosos espetáculos teatrais. O teatro então, apenas acentua e renova todas as paixões, e o objetivo da educação moral passa a ser inversa: moderá-las.

O crítico genebrino articula, então, que esse teatro que consiste em representar os costumes em sociedade, na tentativa de atingir o público, representará só aquilo que os agradam, pois ficará em evidência as paixões do gosto de cada um. Entretanto, se o homem tivesse controle das paixões, saberiam dominar diante dos espetáculos e o teatro não teria poder algum sob os nossos costumes e a nossa educação. O filósofo afirma também que a razão é a única forma do teatro não desencadear males na sociedade, porém, segundo Rousseau, a razão não irá ter função dentro do teatro.

## 3 O teatro e os desmazelos para com a *virtude* e os bons costumes

Como o filósofo do Século XVIII, ‘quer agradar e se tornar útil’, pois, sua definição estaria menos na qualidade do espírito e sim, na figura da sociabilidade. Isso quer dizer que a maioria de suas preocupações é a sociedade em que vive, essa é a missão que o guia, por isso deseja incitar os demais a praticá-la. É nesta concepção de filósofo como homem de bem – que pretende instruir a população – que deve ser entendida a formulação de dois grandes filósofos desse século que muito influenciaram essa discussão, por meio da definição de *virtude* ligada à noção de sociabilidade. De um lado Voltaire, no seu *Dictionnaire philosophique* escrevia no verbete virtude, que esta é a beneficência para com o próximo. Por vivermos em sociedade, só é verdadeiramente bom o que faz bem à sociedade. Voltaire associa a virtude e a caridade cristã, que nos dizeres de São Paulo é mais importante que a fé e a esperança. De outro, temos a posição de Denis Diderot, do dramaturgo filósofo, para quem a prática da filosofia está ligada

à ação virtuosa. A virtude é um sacrifício de si mesmo, e o filósofo, deve participar ativamente da sociedade. Ele deve agir virtuosamente e dar exemplos morais. O filósofo do século XVIII quer ser útil aos outros e por isso recusava e combatia a superstição, a hipocrisia e a avareza, por serem contrárias à beneficência e, por conseguinte à sociedade e à virtude. Esta formulação se aproveita, além da noção de virtude iluminista, também das fronteiras nem sempre bem delimitadas e sempre mal vigiadas entre a poética teatral e a filosofia, entre a literatura e a filosofia.

Apesar de atestar que o homem é uno, Rousseau nos lembra que esse homem uno, vai sendo modificado pelas religiões, pelos governos, pelos costumes, leis, preconceitos, climas, etc. E, entre si, os homens tendem a se tornar diferentes a depender da época e do lugar em que vivem. Como então o mesmo espetáculo poderá agradar e entreter, educar e divertir, todas as civilizações? É a pergunta que Rousseau faz, ao que nos responde dizendo que à cada povo, as espécies de espetáculos vão se adequando conforme os gostos diversos das nações, os seus hábitos e costumes. E é baseado nessa observação que o filósofo, diferentemente de D'Alembert, não atribui ao teatro o poder de modificar os sentimentos e costumes, mas antes, reproduzi-los, e, com algum esforço, enfeitá-los.

Percebe-se que o entendimento de Rousseau desses sentimentos de compaixão e piedade suscitados nos espetáculo, antes de qualquer coisa é passageiro e pueril, além de propiciar aos espectadores um falso contentamento consigo próprios, afinal, ao se comover e chorar de piedade pelas desgraças fictícias encenadas no palco, essa plateia tende a sentir-se satisfeita consigo própria e cumpridora dos deveres para com a virtude, pois já admiraram e aplaudiram ações belas que ocorreram no teatro, o que os faz sentir, segundo Rousseau, desobrigados de praticar a virtude no seu cotidiano uma vez que eles não estão em cena e não são atores. Portanto, a crítica de Rousseau a essa arte de agradar tão perniciosa, execrada na figura do teatro francês da época, na visão do filósofo, sustentava indiretamente o modelo político-aristocrático vigente.

## 4 Crítica à comedia classicista de Molière

Boa parte da censura feita por Jean-Jacques Rousseau às luzes do século XVIII consolida-se, de modo ferrenho, das críticas ao Teatro de Classe parisiense. O apego aos vícios, a simpatia pelos maus costumes e a devoção a uma *virtude das aparências* conotam as oferendas deixadas pelas peças teatrais ao culto prestado ao progresso das Luzes do XVIII. A cena francesa iluminista, à frente da exacerbação do luxo, da ociosidade e dos vícios,

comportar-se de modo favorável à encenação de espetáculos que se voltam à valorização dos escândalos e maus costumes.

As contribuições do genebrino denunciam, como de nenhum outro modo, os desmazelos dos espetáculos para com o papel da virtude. Compreende-se que, ainda em um século disseminador da sabedoria e do bom senso à virtude, ainda que posta em cena, não se conferia homenagens – aos homens virtuosos não é dedicada a mesma admiração pública em relação à tributada aos "culpados" representados nas comédias[2]; tal século valida-se senão de um tipo de moral que encoraja e atribui aos maus papéis o mérito ao apreço público enquanto que aos bons homens um status do ridículo. As reflexões do filosofo genebrino na referida *Carta a D'Alembert*, logo denunciam sobre os efeitos nocivos da comédia fruto da presunção dos eruditos do século. De acordo com Rousseau:

> [...] neste século engraçado, onde nada escapa ao ridículo, exceto o poder, só ousamos falar de heroísmo nos grandes Estados, embora ele só possa ser encontrado nos pequenos. Quanto à comédia [...] ela causaria em nossas cidades as mais horrendas desordens; serviria de instrumento para as facções, para os partidos, para as vinganças particulares. Nossa cidade é tão pequena que os mais genéricos retratos de costumes logo degenerariam em sátiras e alusões pessoais. (ROUSSEAU, 2015, p. 152-153)

É a partir das críticas rousseaunianas à peça *O Misantropo*, de Molière, que se tem a possibilidade de se pôr em questão a ideia, à toa e mentirosa, de perfeição no sentido da utilidade pública dos espetáculos modelado de personagens e cenas nocivas aos costumes. A representação caricata do honesto e "reto", apresentada na peça do dramaturgo francês, revela, um deleite com o grotesco acabando por perverter-se em uma corrupção ao coração humano.

As críticas tecidas por Rousseau à comédia de Molière são percebidas logo na primeira cena, Ato I, da obra *O Misantropo*, onde Alceste – o personagem "honesto e virtuoso" –, em nome da "honestidade", ofende e condena a todos – odeia os homens maus, pecadores e viciados. Alceste em discussão com Philinte no I ato da peça do dramaturgo francês sustenta que:

> *Eu, seu amigo? Esqueça essa ilusão, enfim!*
> *Toda a vida, até aqui, fiz profissão de sê-lo,*
> *Mas, já que a nova luz eu comecei a vê-lo,*
> *Nossa amizade é coisa já de tempos idos:*
> *Não quero ser amigo de homens corrompidos.*

[2] É a partir das críticas rousseaunianas à peça *O Misantropo*, de Molière, que se tem a possibilidade de se pôr em questão a ideia, à toa e mentirosa, de perfeição no sentido da utilidade pública dos espetáculos cômicos – estes modelam-se de personagens e cenas nocivas aos costumes. A representação caricata do honesto e "reto", apresentada na peça do dramaturgo francês, revela a repulsa à honestidade e o deleite com o grotesco acabando por perverter-se em uma corrupção ao coração humano.

Em contrapartida Philinte, na figura de homem corrompido e culpado, propõe uma postura mais sábia e flexível em relação a Alceste condenando, assim, a sua sinceridade excessiva. É assim retratado neste fragmento de soneto na fala do Philinte:

> *Se alguém chega e me abraça, com imensa alegria,*
> *É meu dever trata-lo com igual cortesia [...],*
> *Ao mundo que se é forçoso ceder,*
> *Ser um pouco gentil pra poder conviver.*

O crítico genebrino ao teatro de classe parisiense contesta o fato de Alceste, o principal personagem, honesto, sincero e estimável, ser representado enquanto um homem ridículo, inflexível e desprezível. Enquanto que por outro lado, Philinte, o oposto de Alceste, é apresentado enquanto superior por ser uma pessoa cética, conformado, despreocupado com os vícios e males de que assolam uma sociedade corrupta, isto é, não muito preocupado com as coisas do mundo – senão com o seu próprio lugar nele. Além disso, Rousseau contrasta o fato de Philinte ser sempre bem recompensado por levar vantagens em situações sobre seu parceiro de cena, o personagem excessivamente "honesto e virtuoso" (Alceste). Molière para o genebrino teria exagerado ao fazer Alceste, o amante da virtude e honestidade, um indivíduo enfurecido, inimigo dos homens - alguém que os espectadores jamais gostariam de ser comparados.

Para Rousseau, os perigos relativos à natureza da profissão do comediante afiguram, portanto, a desonra em si mesma por fazer o homem revestir-se de um caráter que não é o seu. Tais perigos relacionam-se às formas como as peças teatrais provocam no público um estado devasso de vida entregue à desordem e aos maus costumes.

O teatro para o genebrino não seria um verdadeiro veículo de edificação moral; não se trata de um meio a partir do qual é possível agir sobre o aprimoramento dos costumes de um povo e isto deveria ser claro aos teatrólogos de classe parisiense. Rousseau, nega também a função pedagógica do Teatro, sendo este apenas um fator de diversão, e não de educação, para os cidadãos.

## 5 Conclusão

Compreende-se, portanto, que o autor genebrino considera que a cena francesa iluminista, responsável pela exacerbo do luxo, da riqueza, da ociosidade, dos vícios, comporta-se de modo favorável à encenação de espetáculos escuros e exclusivos que se voltam à valorização de criminosos. Desse modo, o teatro não seria um verdadeiro veículo de edificação moral; não se trata de um meio a partir do qual é possível agir sobre o aprimoramento dos

costumes de um povo e isto deveria ser claro aos teatrólogos. Nesse sentido, Rousseau recusa a cena privada, afirmando que esta seria inútil e vaga dentro de uma República e que a levaria ao ócio e tragédias.

Como alternativa, o Rousseau consente as festas públicas, reproduzidas ao ar livre, como a possibilidade para o cultivo de um sentimento cívico de um povo dando a todos a mesma importância e, portanto, propícia à República de Genebra. O genebrino defende as celebrações públicas em que os cidadãos de Genebra não precisariam serem personagens ou espectadores, diferente do Teatro, ao invés de encenações, eles viveriam o próprio espetáculo. A festa coletiva daria a todos a mesma importância. E a festa jamais seria confundida como um aspecto educativo e sim lazer e distração.

**Referência**

MOLIÈRE. ***O Misantropo***. Tradução de Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos.** Tradução: Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução, introdução e notas Laurent de Saes – São Paulo: Edipro, 2018.

VOLTAIRE, J. M. A. de. **Dicionário Filosófico**. Tradução: Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

# ESCLARECIMENTO, ESTÉTICA E EDUCAÇÃO: UM DEBATE ENTRE KANT E SCHILLER

Danielton Campos Melonio
Doutor em Filosofia
danielton.melonio@ufma.br
UFMA

Nertan Dias Silva Maia
Doutor em Filosofia
nertan.dias@ufma.br
UFMA

**RESUMO:** Este trabalho objetiva explicitar em que medida o estético e o político se aproximam, interpretando as afinidades entre a experiência estética do belo e o processo de Esclarecimento, a partir das contribuições filosóficas de Immanuel Kant e Friedrich Schiller. O texto se divide em três momentos: 1) apresentar o contexto que permitiu o debate sobre a *Aufklärung* nas décadas de 1780-90 na Alemanha; 2) expor uma breve análise sobre a relação entre o político e o estético no âmbito da filosofia de Kant, explicitando os limites teóricos dessa argumentação; 3) evidenciar a argumentação schilleriana em favor de um projeto de um "Esclarecimento estético" capaz de educar os homens para a superação da barbárie e da selvageria. Este trabalho se fundamenta, principalmente, nas obras kantianas "Respostas à pergunta: O que é Esclarecimento?" e *Crítica da Faculdade de Julgar*; e na obra de Schiller *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas*.

**Palavras-chave:** Esclarecimento; Estética; Kant; Schiller.

## I

O *Século das Luzes* é marcado pelo seu espírito crítico fincado na modelo da razão iluminista. Esta razão é caracterizada mais como uma "força" em movimento do que como um conjunto de conteúdos baseados em princípios e em verdades pré-estabelecidas. Realiza um movimento de "destruição" de um edifício, para em seguida tentar reconstruí-lo em novas bases. A razão iluminista, além de se definir como uma força viva e "demolidora", também não se furtou a avaliar diversas questões de sua época.

Os filósofos que integravam o movimento tinham em comum a crença de que a razão poderia ultrapassar a superstição e os preconceitos, libertando os seres humanos da condição de ignorância e obscurantismo. Por meio da razão seria possível aos homens esclarecerem-se, tornando-se mais autônomos, livres da tutela e dos grilhões de todo tipo. E mais, acreditavam que o exame crítico e a discussão pública contribuiriam para que este projeto de emancipação pudesse ser alcançado.

Foi por meio das mídias da época, possibilitadas pelos avanços tecnológicos advindos da invenção da imprensa por Gutenberg em 1439, que os iluministas promoviam aquele debate e divulgavam suas ideias. Através de livros, jornais, revistas, cartas e panfletos o Iluminismo

se fez presente na sociedade do século XVIII. E um dos desdobramentos desse apreço dos iluministas pelo espaço público, através da divulgação livre de suas teses e críticas, é a defesa da liberdade de expressão e da liberdade de imprensa. Sem a liberdade para manifestação e divulgação de suas críticas ao público, o Iluminismo perderia uma das suas características: a *publicidade* (HABERMAS, 2014).

O desenvolvimento do capitalismo financeiro e mercantil na Europa desde o século XIII (que produziu um movimento de circulação das mercadorias) também gerou efeitos nos processos de comunicação entre as pessoas. A circulação das notícias se desenvolve paralelamente à circulação das mercadorias. Aos negociantes capitalistas interessava um sistema de informação que fosse restrito. Não lhes era lucrativo tornar públicas certas informações, que deveriam circular apenas entre eles mesmos. Para esses comerciantes interessava mais a circulação das informações por meio dos "jornais manuscritos" e das correspondências privadas, que eram "organizadas comercialmente pelos negociantes de notícias. Esse se tornou o modelo de circulação da informação até o fim do século XVII. Foi com o advento da imprensa propriamente dita nesse período que esta configuração começou a se alterar. As informações passaram a se tornar públicas (HABERMAS, 2014).

O advento da imprensa foi um dos desdobramentos das alterações das relações econômicas no capitalismo a partir do fim do século XVII. As mudanças realizadas nas relações comerciais e econômicas produziram modificações na organização política destas sociedades. Emerge, então, nesse contexto, a sociedade civil, que passa a se contrapor à autoridade do monarca. A imprensa emerge como promotora da esfera pública burguesa, tornando público aquilo que, antes do advento da sociedade civil e a sua força de crítica, ficava restrito à autoridade. Surgem, nesse contexto, os primeiros jornais. Estes eram chamados de "jornais políticos" e circulavam no início semanalmente, mas depois da metade do século XVII passam a circular diariamente (HABERMAS, 2014).

Não demorou para que as autoridades governamentais da época utilizassem a imprensa para divulgar suas atividades, tornando-a útil aos seus interesses. O "público" ao qual os governantes se dirigiam por meio das notícias nos jornais do século XVIII não era amplo e irrestrito. Os jornais não eram destinados ao "homem comum", mas aos "estamentos cultos" da sociedade. Na medida em que esse público leitor é formado por esse "estamento culto" da sociedade burguesa do século XVIII, surge, assim, uma tensão entre o monarca e o seu súdito, entre "corte" e "cidade". Enquanto os príncipes passaram a usar a imprensa para noticiar seus atos ao "público" (esperando que esse público se mantivesse passivo, apenas absorvendo essas

notícias), o público leitor burguês se tornou também um crítico, usando a imprensa para promover e divulgar suas opiniões (HABERMAS, 2014).

No fim do século XVII surgem as revistas, que se tornam complementos aos jornais em circulação na Europa. Os periódicos científicos são direcionados para o "círculo dos leigos cultos", que são os seus leitores principais (HABERMAS, 2014). Além da imprensa, outras instituições tornaram possível a publicidade e a constituição de um espaço público burguês. Na França do século XVIII os salões foram os locais escolhidos para as discussões e polêmicas fora do ambiente da corte. E os cafés na Inglaterra tiveram papel semelhante, se tornando um espaço para o debate de vários temas, sobretudo sobre política.

## II

Na primeira metade dos anos 80 do século XVIII emerge um debate público na Alemanha que se estende até a década seguinte. Essa polêmica se manifestou e ocorreu por meio de escritos publicados em jornais e revistas da época. A ocorrência desse evento só foi possível devido às condições históricas presentes naquele momento. O século XVIII foi marcado, entre outras coisas, pela constituição de uma esfera pública burguesa que permitiu a exposição livre de ideias e o fomento de um debate público a partir delas. A formação dessa esfera pública possibilitou a "discussão mediante razões", permitindo que acontecesse um debate livre entre os membros das instituições formadas em decorrência desse processo.

Na França e na Inglaterra foram os *salões* e os *cafés,* respectivamente, que permitiram a manifestação das ideias e opiniões da esfera pública burguesa. Nesses locais eram discutidos vários temas, garantindo-se a participação e a manifestação livre dos seus membros, tornando tais instituições um espaço para o fomento de debates e formação da opinião pública. Esses debates chegavam, por vezes, a ultrapassar esses locais, produzindo influências na vida ordinária das cidades em que se situavam.

Contudo, nem todos países europeus daquela época gozavam dessa mesma liberdade, nem mesmo da influência social produzidas por tais instituições. Este é o caso da Alemanha. As condições econômicas, sociais e políticas da época produziram uma configuração cultural diferente, dificultando o surgimento de instituições como os salões os cafés. As peculiaridades germânicas produziram outras instituições da esfera pública burguesa, consonantes com as condições materiais alemãs da época. Emergem assim os *clubes de leitura* e as *sociedades alemãs*. Estas últimas se tornam uma instituição da esfera pública muito importante no contexto germânico, permitindo que o debate "público" pudesse acontecer nesses locais.

Porém, as características das "*sociedades alemãs*" não permitiam que o debate travado no interior destas instituições pudesse se tornar totalmente público, ficando restritos àquele espaço, não produzindo geralmente efeitos práticos na vida social e sobretudo na vida política germânica. O controle governamental sobre a vida dos alemães era muito presente, reprimindo inclusive o que poderia ou não se tornar púbico. Esta condição fez com que essas instituições se tornassem, de certa forma, "sociedades secretas".

Essas características das "sociedades alemãs" da época criaram condições para que o debate público ocorresse mais no âmbito teórico do que no prático. E uma das "sociedades alemãs" que se destacaram naquele contexto foi a *Sociedade das Quartas-feiras*. Ela era formada por homens de orientação pró-iluministas e existiu em Berlim entre os anos de 1783 a 1798. Durante as reuniões realizava-se uma leitura e em seguida um debate. O objetivo principal da *Sociedade dos Amigos do Esclarecimento* (denominação dada internamente pelos seus membros) era o esclarecimento mútuo. Outra peculiaridade da esfera pública burguesa germânica foi a grande circulação de jornais e revistas, espaço em que as opiniões dos leitores poderiam ser difundidas e compartilhadas. Entre os jornais mais lidos na época estão o *Teuscher Mercur*, o *Minerva* e o *Hamburger Politische Journal*, que tinham em comum o conteúdo político. Dentre as revistas destaca-se a *Berlinische Monatsschrift*, que publicava artigos que expressavam as opiniões de seus leitores (HABERMAS, 2014).

No ano de 1783, um artigo publicado nessa revista por Johann Erich Biester, abordando a questão do casamento civil, argumentava que não havia necessidade de sanção religiosa por parte da Igreja para que fossem realizados matrimônios, e em especial para aqueles que são ilustrados tais cerimônias seriam desnecessárias. No mesmo ano, Johann Friedrich Zöllner publica, no mesmo periódico, um artigo que se coloca em posição contrária à tese defendida por Biester. Preocupado com as consequências do esclarecimento nas instituições sociais, Zöllner arguiu: "O que é o esclarecimento?" Observa que seria imperativo responder a tal indagação antes mesmo de se dar início ao processo de esclarecimento, pois não havia visto ainda em parte alguma resposta a esta indagação. A questão levantada por Zöllner suscitou discussões e fomentou artigos em resposta.

Dentre os artigos publicados em revistas e jornais que debateram publicamente sobre a *Aufklärung*, o escrito de Kant de 1784 é um dos que mais se destacam. O referido texto foi redigido no mês de setembro de 1784 e publicado em dezembro do mesmo ano na *Berlinische*

*Monatsschrift*. Com o título "Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?"[3] Kant apresenta publicamente sua réplica à indagação feita por Zöllner em artigo anteriormente publicado na mesma revista. Kant inicia seu ensaio apresentando prontamente a sua definição da *Aufklärung*. Para ele a *Aufklärung* é a saída do homem do seu estado de menoridade, estado esse que se encontra por sua própria culpa. É necessário ter decisão e coragem para sair do estado de menoridade. Contudo, muitos são os obstáculos que mantém os homens como menores. A preguiça e a covardia são as causas subjetivas que impedem os seres humanos de saírem do estado de menoridade. A comodidade de ser guiado por tutores, evitando que se precise pensar e agir por conta própria é um grande motivo para a permanência neste estado de menoridade (*E*, 100 / A 481-482).

Apesar de reconhecer que há obstáculos que dificultam a saída do estado de menoridade, Kant observa que os homens podem coletivamente fomentar o esclarecimento. Por meio do *uso público da razão* é possível sair do estado de menoridade e alcançar a maioridade. Através de um debate público e livre fomentado pelo uso público da razão seria possível mudar a forma de pensar e agir dos homens que vivem em sociedade (*E*, 104 / A 484). No ensaio sobre a *Aufklärung* Kant defende ainda que a tarefa do Esclarecimento é promover a saída dos homens do estado menoridade por meio do uso livre e público da razão. O Esclarecimento é um direito da humanidade e nenhum soberano pode criar obstáculos para sua realização, observa Kant. Pelo contrário, é necessário garantir institucionalmente que os seres humanos possam, como cidadãos, debater pública e livremente sobre qualquer tema, sem sofrer nenhuma sanção por causa disso (*E*, 108-110 / A 488-490).

Assim, Kant apresenta no artigo sobre o Esclarecimento sua posição em relação a este tema. Expõe sua argumentação em favor do esclarecimento e se distingue de alguns participantes do debate público ocorrido na imprensa e nos periódicos alemães da época. Mais do que simplesmente apresentar uma resposta à questão levantada por Zöllner, Kant abre algumas divergências em relação a seus contemporâneos, inaugurando uma posição que ficou consolidada em relação a discussão sobre a *Aufklärung*, influenciando o debate ulterior sobre a questão. É oportuno observar que as pesquisas realizadas para a composição deste trabalho sugeriram que a máxima da *Aufklärung*, protagonista do artigo de 1784, só revela todo o seu sentido em companhia de outras duas máximas, as quais, reunidas, devem orientar o uso do entendimento humano comum. Nesse sentido, é sobre isso que discorreremos a seguir.

[3] Deste ponto em diante citaremos este texto com a sigla *E*, nos referindo ao seguinte texto: KANT, I. "Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?" Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. Kant, *Textos seletos*. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1985.

* * *

Em meio ao debate ocorrido nas décadas de 80 e 90 sobre Esclarecimento Kant publica outros textos discorrendo sobre outros temas. No ano de 1790 Kant publica a *Crítica da faculdade de julgar*. No § 40 da desta obra Kant discorre, entre outros assuntos, sobre as "máximas do entendimento humano comum", as quais devem orientar o ajuizamento em geral, de modo que os juízos possam ser universalmente comunicados e validados. As máximas do entendimento humano comum exortam o sujeito a julgar ultrapassando os elementos privados e contingentes que poderiam prejudicar a validade de seu juízo. Nesse sentido, abordaremos a seguir o conceito de *sensus communis* e tais máximas com o intuito de investigar em que se fundamenta o processo comunicacional capaz de fomentar o Esclarecimento.

Segundo Kant, estas são as máximas do entendimento humano comum: "1) pensar por si mesmo; 2) Pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio". De acordo com o filósofo, a "primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda do *ampliado* e a terceira do *consequente*" (*CFJ*, B 158-159).[4] A *primeira máxima* orienta a razão para ela jamais seja passiva, e a tendência à passividade chama-se preconceito; e o maior de todos os preconceitos é a superstição; a libertação das superstições chama-se *esclarecimento*. A *segunda máxima* diz respeito ao modo de pensar e não à faculdade de conhecer. Esta máxima orienta a razão a pensar de forma ampliada. Um ser humano que pensa dessa maneira "é capaz de ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um *ponto de vista universal*" (*CFJ*, B 160). A *terceira máxima*, por sua vez, "é a mais difícil de atingir, e somente pode sê-lo através da ligação das outras duas e depois segui-las até o ponto de desenvolver uma prontidão para tal". E completa o filósofo: "Pode-se dizer que a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar; a terceira, da razão" (*CFJ*, B 160).

A primeira máxima orienta o entendimento a pensar por si mesmo, sem a direção de outrem. E é justamente essa a tarefa da *Aufklärung* segundo Kant, possibilitar que os sujeitos pensem por conta própria sem a necessidade de serem guiados por tutores, pensando de forma livre e autônoma. A segunda máxima orienta a faculdade de julgar a pensar de modo ampliado, ultrapassando todos os limites privados. A faculdade de julgar deve ser purificada de todas as inclinações idiossincráticas para que possa ajuizar de forma pura, permitindo assim pensar de

[4] Indicaremos pela sigla *CFJ* a obra: KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 (Coleção Pensamento Humano).

forma universal. Somente quando se pensa colocando-se no lugar de todos os demais é possível pensar de forma ampliada. E a terceira máxima orienta a razão a pensar de acordo consigo mesmo, isto é, dentro dos limites da própria razão. Esta terceira máxima só poderá ser alcançada quando as outras foram efetivadas. Primeiro é necessário pensar por si mesmo; depois pensar de colocando no lugar dos outros; para, por fim, pensar de forma coerente consigo mesmo. Embora tenha se referido às três máximas do entendimento humano comum na *Lógica* e na *Antropologia*, foi na terceira *Crítica* que Kant demorou-se mais nelas, considerando o próprio gosto como "uma espécie de *sensus communis*". Trata-se de saber como Kant entendeu o gosto e a exigência de autonomia, típica do esclarecimento, nas questões estéticas. É o que veremos a seguir.

## III

Após publicar a *Crítica da razão prática* em 1788 Kant reconhece a necessidade de escrever uma terceira Crítica, que inicialmente recebera o título de Crítica do gosto. Na Feira do Livro de Leipzig de 1790 lança a *Crítica da faculdade de julgar*. Com a publicação desta terceira parte de sua filosofia crítica Kant entende que sua tarefa havia se completado, uma vez que apresentava nesta obra a unidade do seu sistema filosófico. Na terceira *Crítica* Kant estabelece a distinção entre os juízos determinantes e os *juízos estéticos*. Afirma que os juízos da última espécie são subjetivos e não produzem conceitos, mas apenas expressam o estado de ânimo daqueles que os pronunciam. Dentre os juízos estéticos há o juízo de gosto, ou juízo sobre o belo, e o juízo sobre o sublime. Para que seja possível a comunicação do juízo de gosto entre aquele que julga e os demais seres humanos é necessário que existam condições que permitam a validação desse ato comunicacional. É nesse sentido que Kant busca apresentar na terceira *Crítica* as condições de possibilidade que garantam a validade universal da produção e comunicação dos juízos de gosto.

Fundamentado no modelo de Lógica existente em sua época, Kant analisa as condições de possibilidade para a produção de um juízo de gosto a partir de quatro momentos lógicos: *qualidade*, *quantidade*, *relação* e *modalidade*. No *primeiro momento* do juízo do gosto o filósofo prussiano tem por meta demonstrar que a faculdade de julgar estética deve julgar o objeto independente de qualquer interesse. Observa que os juízos sobre o agradável e sobre o bom e o útil expressam um julgamento balizados em interesses e por isso não podem ser considerados juízos de gosto puros. Um objeto só pode ser considerado belo se for ajuizado de forma totalmente desinteressada. Assim, no que diz respeito à *qualidade* o juízo de gosto puro

deve ser produzido por um julgamento livre de todo interesse, seja ele empírico (cores, sabores), teórico (conceitos de bom ou útil) ou prático (inclinações pessoais).

Ao analisar o juízo de gosto segundo a *quantidade* Kant busca demonstrar que tal juízo é universal, apesar de ser subjetivo. Nesse *segundo momento* analítico Kant expõe que a universalidade do juízo de gosto é distinta da universalidade de um juízo teórico ou prático. Num sentido lógico ele é sempre singular, porém aquilo que comunica tem uma validade universal. O que é universal no juízo de gosto não é sua extensão, mas a possibilidade de comunicar um estado de ânimo experimentado diante de um julgamento de um objeto belo. O que se comunica não é exatamente o sentimento de prazer experienciado diante do julgamento do belo, mas o estado de ânimo do acordo entre as faculdades experimentado pelo sujeito face a esta experiência estética. Nesse sentido, de acordo com o segundo momento analítico, o "belo é aquilo que apraz universalmente sem conceitos" (*CFJ*, B 32).

O *terceiro momento* analítico do juízo de gosto diz respeito à *relação*. Nesta seção Kant se dedica a demonstrar que o juízo de gosto não pode ser produzido tendo como meta um fim determinado. Juízos teórico ou prático são produzidos buscando realizar um fim. O juízo de gosto é independente de atrativos, do conceito de perfeição, e de conceitos em geral e por isso representa um fim em si mesmo. A experiência estética do belo e o juízo de gosto puro que a manifesta expressam uma finalidade sem um fim. Nesse sentido, Kant aduz: "Beleza é a forma da finalidade de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a *representação de um fim*" (*CFJ*, B 62). O *quarto* e último *momento* da análise do juízo de gosto é o momento da *modalidade*. Nesta etapa analítica Kant demonstra que o juízo de gosto comunica um "conteúdo" que expressa uma necessidade universal. A existência de um *sentido comum* entre os homens é a condição de possibilidade que permite a qualquer um comunicar sua experiência estética do belo, sabendo que os demais podem reconhecer a validade universal de tal juízo. Assim, quanto ao momento da modalidade, Kant afirma que o belo "é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação *necessária*" (*CFJ*, B 69).

Esses quatro momentos analíticos do juízo do gosto permitem a Kant demonstrar quais são as condições necessárias para a garantia da produção de juízos de gosto puro. Somente juízos de gosto dessa espécie permitem expressar um "conteúdo" que pode ser de fato comunicado universalmente. Garantir que o julgamento sobre o objeto belo seja desinteressado, universal, sem a representação de um fim e efeito de uma satisfação necessária é fundamental para que o juízo do gosto seja considerado autêntico. Assim, os quatros momentos do juízo de gosto indicam as condições necessárias para que se possa produzir juízos de gosto autênticos, isto é, puros (*quid facti*).

Além disso, é necessário observar que na "Dedução dos Juízos Estéticos Puros" Kant procura demonstrar em que medida os juízos de gosto puro têm o direito a reivindicar a sua validade e necessidade universais (*quid juris*). Para tanto ele apresenta as duas peculiaridades do juízo de gosto. Afirma não ser possível nenhum princípio objetivo do gosto, apenas um princípio subjetivo, mas que possui validade universal. Como a argumentação kantiana neste ponto da obra é bem extensa, me proponho aqui a apenas apontá-la brevemente, passando a seguir para outro momento de minha exposição.

## IV

No ensaio sobre o Esclarecimento Kant não aponta explicitamente uma possível afinidade entre o estético e o político. Com a publicação da terceira *Crítica* Kant poderia ter explicitado essa questão, todavia, coerente com o projeto de apresentar a arquitetônica completa de seu sistema, ele não o fez. O máximo que ele se aproxima da explanação sobre o vínculo entre o estético e o prático é no § 59, quanto apresenta a relação entre o belo e a moralidade. Além disso, segundo Kant, a "Crítica do gosto" é suficiente para a investigação sobre o belo e o juízo de gosto, não havendo nenhuma necessidade de uma "Metafísica do gosto" (a exemplo do que ocorre com a Metafísica da natureza e a Metafísica dos costumes) que deter-se-ia no desenvolvimento de uma doutrina do gosto. Longe de ser um limite de sua filosofia, Kant justifica que não é necessário desdobrar no campo teórico ou prático os resultados encontrados na investigação da crítica do gosto, encerrando ali mesmo a sua pesquisa sobre a faculdade de julgar.

No entanto, essa "incompletude" argumentativa em reação a esse vínculo entre o estético e o prático na filosofia kantiana interessa a outros filósofos. Friedrich Schiller é um dos que demonstram esse interesse. Ele observa que os limites da filosofia de Kant devem ser ultrapassados, e a relação entre o estético e o prático deve ser melhor explicitada, sobretudo pelas necessidades que o seu tempo impõe. Assim, diante destes limites dos argumentos kantianos em torno do tema, serão expostas a seguir as alegações de Schiller sobre o problema da relação entre o estético e o político, permitindo-nos ampliar o debate acerca dessa questão.

## V

Em 1795, Friedrich Schiller (1759-1805) publica sua mais conhecida obra filosófica intitulada *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas*.[5] Esta obra resulta das

[5] Doravante indicaremos por *E.E.* seguida do número romano referente à carta e do número da página a obra: SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014.

cartas que ele trocou de fevereiro a dezembro de 1793 com seu mecenas, o Príncipe de Augustenburg, cuja temática central eram suas "investigações *sobre o belo e a arte*" (*E.E.* I, p. 21), objeto de suas preleções sobre estética na Universidade de Jena, onde lecionava História. À época da escrita das *Cartas a Augustenburg*, Schiller se encontrava extremamente revoltado com Terror jacobino que se seguiu à Revolução Francesa, que em sua visão teria sido catastrófica, pois não cumprira a promessa da aplicação de seus ideais na cultura prática. Isso impedira a consolidação do projeto revolucionário burguês de instituir um novo modelo de estado, qual seja: o Estado racional (*Vernunftstaat*) ou Estado moral, fundado na liberdade política do homem. Esse projeto, no entender de Schiller, não poderia se efetivar por meio de uma revolução política e violenta nos moldes daquela que, àquela altura, tanto repudiava, tampouco mediante os princípios da Ilustração, os quais, para ele, enfrentavam uma crise, em cuja base assentava uma rigorosa cultura teórica que afastava o homem cada vez mais de sua natureza, razão pela qual tais princípios não se efetivavam na cultura prática.

Naquela sociedade pragmática, em que os homens se ocupavam de atividades cada vez mais individualizadas e as relações giravam em torno de negócios imediatos, a *utilidade* tornava-se o "grande ídolo do tempo" (*E.E.* II, p. 23). Na proporção em que ciência e filosofia cresciam, imaginação e arte perdiam seu espaço, contexto em que, tanto homens esclarecidos quanto comuns voltavam suas atenções para o panorama político, acreditando ser o meio pelo qual o destino da humanidade seria, enfim, selado. Na carta ao Príncipe de Augustenburg de 13 de julho de 1793, Schiller afirma que os campos político, filosófico e literário não falavam em proveito da arte, pois o gênio da época havia se afastado da *arte idealizante*. Esta, concebida como uma ideia inatingível com pretensões puramente estéticas, deve atender a uma exigência da razão de "abandonar a realidade e elevar-se com uma certa ousadia sobre a necessidade do presente" (SCHILLER, 2009, p. 71).

Por isso, era preciso uma tomada de posição diante das agruras do tempo, mesmo tendo que correr o risco de parecer indiferente às questões políticas que abalavam a Europa. Schiller estava disposto a arcar com as consequências de sua aposta pela via estética, pois sabia que ocorria um descompasso entre as forças vitais da imaginação e da vontade de liberdade, por um lado, e as forças da Ilustração, por outro (SAFRANSKI, 2006, p. 324). Estabelecer a relação entre as esferas da estética e da razão prática implicava, para Schiller, solucionar o problema político a partir dos efeitos da arte e do gosto na formação do homem, cuja consequência era a criação do Estado racional. Porém, no quadro que a história lhe apresentava, as exigências universais da revolução burguesa não coincidiam com os desdobramentos da revolução política.

Enquanto aquela oferecia a razão como caminho para a formação do novo homem; esta, oferecia os sentimentos em sua mais violenta forma. Mantinha-se, assim, o descompasso entre as esferas teórica e prática. A esfera estética teria, então, o poder de integrá-las, pois somente pela experiência estética seria possível mobilizar a natureza mista do homem e conduzi-lo à verdadeira liberdade política.

O problema que Schiller colocava era o da constituição da liberdade de forma sólida, mediante uma cultura estética que garantisse a autonomia dos homens na cultura prática e, finalmente, tornasse possível a criação de um novo Estado moral. Ainda que, para ele, soasse extemporâneo propor um "código de leis para o mundo estético" (*E.E.* II, p. 23), quando o grande interesse se voltava para o mundo moral, ele estava convencido de que o homem só chegaria à liberdade pela via estética, mediante a qual encontraria o princípio unificador da cultura. Schiller fez um diagnóstico preciso das causas da crise da modernidade e, na defesa dessa mesma modernidade, indicou a solução terapêutica para curar as patologias do mundo político com a tese central de suas cartas sobre a educação estética, segundo a qual, "para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade" (*E.E.* II, p. 24).

A ideia de Schiller era enobrecer o caráter do homem através de um longo processo de formação (*Bildung*) capaz de mobilizar integralmente as esferas da razão. Nesse processo, a razão não se firmaria apenas em seu caráter teórico, pois chegaria ao plano da experiência harmonizada com as demais formas da racionalidade. Sua proposta visava à radicalização da *Aufklärung* mediante a criação de um "programa estético de largo alcance para os problemas políticos e culturais de seu tempo" (BERGHAHN, 2009, p. 72.) com potencial para surtir efeitos para além daquele século. Por isso, segundo Schiller, sua investigação sobre a beleza não devia ser considerada extemporânea, pois visava atender às demandas históricas de uma formação moral capaz de conceder liberdade à humanidade como espécie.

Foi nesse sentido que Schiller afirmou: "a arte é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela privação da matéria" (*E.E.* II, p. 23). Em sua visão, a verdadeira liberdade política ainda não havia sido conquistada, porque a humanidade se encontrava decaída sob o sistema da privação, que impunha aos homens coerções físicas que os destituíam de suas potências espirituais e de sua liberdade, impedindo-os de chegar a seu estado Ideal. Reverter essa realidade implicava persistir em "princípios racionalmente verdadeiros [e] moralmente corretos" (FEIJÓO, 1999, p. LI-LII), capazes de restabelecer a totalidade no homem. Algo que, segundo Schiller, o Estado não podia fazer por ser o causador

de todos os males que afligiam não só o homem, como também a sociedade. Por outro lado, o pretenso Estado moral também não poderia realizar tal obra, pois sua fundação dependia de uma humanidade que ainda não estava pronta.

## VI

Em sua sétima carta sobre a educação estética, Schiller deixa claro que as dificuldades que impediam o aperfeiçoamento moral do homem tinham origem em um nível mais profundo do problema político, qual seja, a carência de uma cultura estética que engendrasse a formação do caráter do homem, bem como garantisse a fundação do Estado moral. O grande obstáculo era que tal cultura não poderia ser criada enquanto a natureza humana permanecesse cindida entre as faculdades sensível e formal. Vencer tal obstáculo significava movimentar as esferas teórica e prática, de modo que entre elas houvesse uma troca benéfica e recíproca de suas disposições. Enquanto a razão deveria levar para a sociedade física sua regra moral, sem, no entanto, desmerecer a multiplicidade da natureza, esta, por sua vez, firmaria sua multiplicidade na unidade moral da sociedade, sem que houvesse rupturas na mesma.

Para ser erigido segundo essa lógica, o Estado moral requer equilíbrio entre o uniforme e o diverso. Daí ser necessário recuperar o caráter do homem para formá-lo moralmente com a harmonização entre natureza e forma, o que promoveria a troca do Estado da privação pelo da liberdade. Algo possível somente com o necessário estabelecimento do *Estado estético*, cuja principal função é intermediar essa troca pelos efeitos formativos do belo sobre caráter. Ao elevar a arte ao imprescindível papel de formadora moral da humanidade, Schiller retoma a afirmação de Kant feita no § 59 da terceira *Crítica*, segundo a qual "o belo é o símbolo do bem moral" (*CFJ*, B 258). Para Schiller, a máxima expressão da autonomia do belo torna possível a máxima autonomia do indivíduo moral. Com isso, ele estabelece um nexo entre beleza e moralidade, sem sobrepor esta àquela. Segundo Schiller, a importância da beleza para a humanidade se deve não só por ela ser um símbolo da natureza e da liberdade, mas, principalmente, por viabilizar a autodeterminação moral no homem.

Por isso, Schiller acreditava que a criação política do Estado não se realizaria mediante princípios, já que estes estavam demasiadamente distantes da cultura prática, condição em que a natureza é posta em conformidade à regra e não à arte. Os princípios mostram-se, assim, incompatíveis com a liberdade. Além do mais, a tarefa primeira a ser realizada era elevar a humanidade da fragmentação à totalidade, e não tentar fundar um novo Estado sob uma geração corrompida. Resolver esse impasse implicava dar um primeiro passo da determinação natural

para a autodeterminação. Tão logo evidenciasse, na prática, sua inconformidade com o que a natureza instintiva lhe oferecia, o homem deixaria o estado de carecimentos e confirmaria a conquista de sua humanidade. Faria isso por meio da razão e da livre vontade moral. Entretanto, Schiller tinha expectativas pouco animadoras acerca das questões políticas de seu tempo, pois em sua visão, todas as tentativas de conduzir o homem à liberdade, até ali, mostravam-se inadequadas à realidade.

Schiller condicionava a constituição do Estado moral à supressão da cisão no interior do homem, pois somente dessa forma sua natureza se desenvolveria o suficiente a ponto de se tornar capaz de "assegurar realidade à criação política da razão" (E.E. VII, p. 43). A modificação do Estado era pensada a partir da necessidade de se alterar, por completo, a estrutura interna do homem, para que este, restabelecido em suas disposições naturais e já dotado de uma formação moral, por si mesmo, se tornasse o operador ideal na fundação de um novo Estado.

Para tanto, era preciso desenvolver apenas uma das faces da natureza humana, há muito renegada pela hegemonia da razão. Em Schiller, a natureza possui duas faces antagônicas, sendo a primeira representada pelas forças cegas, instintivas, e a segunda, pela espontaneidade e diversidade. Era esta última que deveria ser desenvolvida para que o homem despontasse como a mais perfeita criação da natureza. Somente assim seria possível a formação do homem ético, no qual o conflito das forças cegas precisa ser primeiramente abrandado, para, em seguida, cessar o antagonismo grosseiro de seus impulsos. Segundo Schiller, o que torna possível o desenvolvimento da cultura e da liberdade, é o fato de o homem ser o único entre os seres que possui a capacidade racional de se desenvolver no decorrer da vida por meio de uma formação moral.

É nesse sentido que Schiller afirma que não se deve sujeitar a multiplicidade do homem à unidade do Ideal sem antes assegurar a autonomia de seu caráter e garantir que a liberdade tome o lugar das "formas estranhas e despóticas" (*E.E.* VII, p. 43). Na síntese político-moral schilleriana, a multiplicidade da natureza deve ser respeitada por se tratar de um conjunto de disposições essenciais, sem o qual não é possível conduzir o homem à unidade. Essa síntese identifica-se com a maior de todas as metas do homem para se chegar à cultura, que é a formação de seu caráter como base para a instituição da liberdade. Diante dessa meta, o homem como um ser sensível-inteligível jamais poderá ser concebido unilateralmente como pura receptividade ou pura autonomia. Seu caráter deve, necessariamente, se fundar na síntese entre natureza e liberdade, para, assim, elevar-se acima de sua finitude em direção à pura autoconsciência. Segundo essa determinação, a lei moral, com sua validade imutável e universal, torna-se para o homem a mais cara compensação da formação de seu caráter.

Quando Schiller, em seu prognóstico, adia para mais de *um século* a tarefa de reerguer o caráter dos tempos, deixa claro o quanto era difícil solucionar a médio prazo o problema político do homem. Ele se deparava com uma situação de extrema degradação humana física e espiritual, em que forças artificiais e forças cegas disputavam, interior e exteriormente, o homem para seus domínios. As soluções para esse problema apresentadas pela via revolucionária e pelo Esclarecimento não se mostraram eficazes, pois para resolvê-lo implicava afastar o homem de sua degradação material na medida em que o aproximasse de sua "simplicidade, verdade e plenitude" (*E.E.* VII, p. 44). Porém, segundo Schiller, a liberdade sempre será vista pelo Estado como subversiva, por isso sempre será temida. Mas, esse "temor à liberdade" (*E.E.* VII, p. 44) recaia também sobre o homem real, levando-o a anular-se comodamente como um escravo do Estado, seja como bárbaro, limitado à uma mera razão teórica ou como selvagem, agindo por seus instintos naturais mais rudimentares.

Essa cômoda servidão, pontuada por Schiller, remete à afirmação que Kant faz em seu opúsculo "Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?", segundo a qual é cômodo manter-se na menoridade. Para Kant, a preguiça e a covardia são as causas de grande parte de os homens renunciarem à sua própria vontade para se entregar, de bom grado, à supervisão de tutores ao longo de suas vidas. (*E*, 101-102 / A 481-483). É pela carência de decisão e de coragem que eles, assustados pela liberdade (*Von der Freiheit erschreckt*) – como diz Schiller –, preferem ser guiados por outros a se guiarem por suas próprias vontades.

Em seu diagnóstico do presente, Schiller descreve a imagem do homem moderno a partir de uma humanidade alienada e fragmentada pela cisão de sua natureza mista racional-sensível, que, à medida que nega as imposições das forças naturais, cria leis morais nascidas de "forças cegas" para oprimir sua própria natureza com a mesma violência com que o Estado lhe coage. O homem moderno é descrito por Schiller, portanto, ora como um selvagem (quando os sentimentos "imperam" sobre os princípios), ora como um bárbaro (quando os princípios "destroem" os sentimentos). Esse homem precisava urgentemente formar seu caráter e sua faculdade do sentir para recuperar sua totalidade perdida, que não deve jamais ser destruída em nome do cultivo de uma ou de outra forma isoladamente, pois tanto a natureza quanto a razão são exatamente as partes que devem ser unidas para comporem o todo da humanidade. Nesse conflito entre os princípios moral e natural, a força cega do homem, travestido em Estado, intervirá sempre de forma violenta no afã de resolvê-lo como se se tratasse de uma simples dissenção (*E.E.* VII, p. 44).

Portanto, resolver esse conflito implica, antes, radicalizar o Esclarecimento mediante uma transformação nos modos de sentir e pensar, com a criação de uma cultura estética capaz de

enobrecer o caráter do homem e restabelecer a harmonia necessária entre as culturas teórica e prática. Cabe à beleza, como princípio da liberdade, desempenhar esse papel transformador, uma vez que se relaciona "intimamente com a essência moral do ser humano" (FEIJÓO, 1999, p. LII).

**Considerações finais**

De acordo com Kant, os homens devem buscar a saída do estado de menoridade. O processo da Aufklärung, como defende o filósofo de Königsberg, pode contribuir para a emancipação da espécie humana. Para o filósofo, o Esclarecimento poderá tornar os homens mais autônomos e livres. Além disso, orientado pela arquitetônica do seu sistema filosófico, Kant não desenvolve uma argumentação mais extensiva para justificar a necessidade do estético influenciar a efetivação do prático. Segundo ele, não se faz necessário a elaboração de uma "Doutrina do Gosto", uma vez que não há uma ciência do belo. No entanto, os argumentos apresentados no ensaio sobre o Esclarecimento – em especial sobre o uso público da razão –, e na terceira Crítica, – acerca do sensus communis, das máximas do entendimento humano e do caráter comunicativo do juízo de gosto – sugerem um possível vínculo entre o estético e o político.

Por outro lado, Schiller toma uma posição diferente em relação à *Aufklärung* e suas possíveis afinidades com o belo e o gosto. Para ele, é no contexto da Revolução Francesa e do intelectualismo do Esclarecimento que, partindo-se da necessidade de se atingir a totalidade do homem, se justifica a prerrogativa do estético como solução terapêutica para curar as patologias morais e políticas de seu tempo. Nesse sentido, o estético aparece como um *medium* entre as culturas teórica e prática, como um "instrumento que o Estado não fornece" (*E.E.* IX, p. 47), como um *terceiro caráter* necessário à formação de uma cultura estética capaz de instituir o Estado moral em substituição ao Estado natural. É precisamente a partir do problema do litígio entre as faculdades sensível e racional do homem que o belo é eleito na teoria estética de Schiller como princípio unificador da cultura, desempenhando o papel de agente mediador entre o sentir e o pensar na busca da formação moral do homem. Uma vez que haja conciliação entre tais faculdades por intermédio do belo, o homem passará dos estados natural e racional ao estado de *jogo estético*, única forma de se chegar à liberdade.

Portanto, Kant e Schiller apresentam, cada um a seu modo e dentro de seus limites, argumentos que sugerem e exploram possíveis afinidades entre o estético e o político. Apesar das diferenças contextuais, os ensinamentos de ambos os filósofos nos fornecem também subsídios para a reflexão atual sobre a necessidade de se abrir um campo de debate permanente

sobre a relação entre arte e política, em especial em uma época em que o obscurantismo negacionista teima em germinar e crescer.

**Referências**

BERGHAHN, K. **"La revolución estética del citoyen Schiller"**. In. JIRKU, Brigitte; RODRÍGUEZ, Julio (Eds.). *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*. Traducción de Jorge Seca. València, España: Publicacions de la Universitat de València, 2009.

FEIJÓO, J. **"Estúdio introductorio"**. In. SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Edición bilingüe [reimpresión]. Estúdio introductorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Rubi, Barcelona: Anthropos, 1999. (Coleccion Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, n. 8).

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 (Coleção Pensamento Humano).

_____. ***"Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?*** (*'Aufklärung'*)". In:_____. *Textos seletos*. Edição bilíngue. 2. ed. Tradução de Raimundo Vier e Floriano Sousa Fernandes; introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-102. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, n. 2).

SAFRANSKI, R. **Schiller: o la invención del idealismo alemán**. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2006.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem numa série de cartas**. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. **Cultura estética e liberdade**. Organização e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

# O MUNDO INTELIGÍVEL E INAUTÊNTICO DAS REDES SOCIAIS: UMA VISÃO NIETZSCHEANA SOBRE COMO O MUNDO IDEAL E PLATÔNICO DA INTERNET É APENAS UMA ILUSÃO

Adriano Martins das Dores Costa
Graduando no curso de Licenciatura em Filosofia
admartins@gmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Ediel dos Anjos Araújo
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão
E-mail: araujo_ediel@yahoo.com.br
Universidade Estadual do Maranhão

**RESUMO**: As Redes Sociais estão presentes em todas as esferas da sociedade, independente de classe social, grau de conhecimento ou escolaridade. Ali todo mundo é perfeito, está sempre viajando para lugares espetaculares, comendo comidas maravilhosas, rindo de coisas engraçadas. Criou-se, na internet, um mundo ideal. Na *República*, Platão fala sobre o Mundo Ideal, ou o Mundo Inteligível. Para ele, o mundo em que vivemos, físico e material, é imperfeito, uma sombra de um mundo melhor, eterno e imutável. Já Nietzsche diz que este mundo ideal, descrito por Platão, é apenas uma ilusão. Algo criado pelo próprio homem com o objetivo de uma vida inautêntica, onde ele pode renunciar a sua própria realidade. Neste trabalho, temos o objetivo de analisar como as pessoas têm criado um Mundo Ideal dentro da internet e como as críticas de Nietzsche ao conceito platônico podem ser utilizadas para se analisar esta transposição.

**Palavras-chave:** Redes Sociais; Mundo Ideal; Platão; Nietzsche.

## 1 Introdução

Este trabalho irá analisar as teorias de Mundo Ideal de Platão e a crítica que Nietzsche faz delas voltadas para as Redes Sociais. E esse debate é importante, a partir do momento em que as pessoas estão vivendo cada dia mais “dentro” da internet. O Brasil já é o terceiro país que mais usa redes sociais no mundo e, em média, o brasileiro fica até 3h42min por dia conectado em algum aplicativo. No país todo, são mais de 150 milhões de usuários de redes sociais. No mundo inteiro, mais de 4,2 bilhões de pessoas utilizam redes sociais, o que representa 53,6% da população no Globo (WE ARE SOCIAL; HOOTSUITE, 2021). E, a partir do momento em que as tecnologias tendem a se expandir e baratear ainda mais, a previsão é de que esses números deem saltos ainda maiores nos próximos anos com os investimentos que as próprias empresas de redes sociais têm realizado e o surgimento de novas opções.

Por isso, é urgente que a filosofia se ocupe em estudar e decifrar este mundo, que hoje está tomando conta da sociedade. Então, num primeiro momento será analisado o conceito de redes sociais, com base em estudos sociológicos e de comunicação, para se chegar ao conceito

com o qual iremos trabalhar. Depois vamos examinar a criação de um novo paradigma dentro do conceito de *Mundo Ideal* platônico voltado para as redes sociais e, por fim, vamos apresentar a crítica que Nietzsche faz das ideias do filósofo grego, também voltadas para o mundo virtual.

## 2 Redes sociais

Portugal (2007, p. 2) diz que o termo rede é bem antigo, remonta ao século XVII, e foi se distanciando do sentido original: uma formação de pontos e linhas. "Ouvimos hoje falar de redes em todas as áreas: no território, nas empresas, no Estado, no mercado, na sociedade civil, nas universidades, na investigação, na prestação de serviços" (IDEM). Já o conceito de Rede Social surgiu na primeira metade do século XX (VERMELHO; VELHO; BERTONCELLO, 2015).

> O conceito de rede – pontos unidos por linhas –, portanto, traz na sua essência elementos primitivos da ciência que permitiu construir e consolidar as habilidades de perceber o real e atribui-lhe significado. Com isso, pôde-se tecer a primeira consideração acerca da gênese do conceito: o que hoje as áreas do conhecimento reconhecem sob a denominação de rede social é uma construção linguística e cultural, apoiada sobre práticas observacionais que foram se constituindo ao longo da história humana. Essas práticas tiveram um avanço significativo no Renascimento, a partir da geometrização do real e da possibilidade de geração de conhecimento em torno da relação espacial construída pela razão. É, em função disso, um conceito baseado na crença e no pensamento matemático. (VERMELHO; VELHO; BERTONCELLO, 2015, p. 866).

Até então, ele era utilizado pelos pesquisadores para explicar alguns sistemas sociais, mas no sentido metafórico, visto que, segundo PORTUGAL, "eles não identificavam características morfológicas, úteis para descrição de situações específicas, nem estabeleciam relações entre as redes e o comportamento dos indivíduos que as constituem" (PORTUGAL, 2007, p. 3). Foi só depois dos anos 1950 que o conceito entrou de vez na teoria sociológica, vindo a se ampliar no final do século XX e começo do XXI, com a expansão da informática.

Mas, antes de se definir o que é rede social, é preciso entender onde elas estão situadas atualmente, isto é, dentro do Ciberespaço, que segundo Pierre Lévy (2000, p. 92) seria "o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores". Manuel Castells chamou isso de Sociedade em Rede:

> [...] a sociedade em rede, em termos simples, é uma estrutura social baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microelectrónica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes (CASTELLS, 2006, p. 20).

Dentro deste Ciberespaço, mediado por redes digitais, forma-se uma cibercultura, que seria "o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de

pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço" (LÉVY, 2000, p. 17). André Lemos vai, então, definir que as relações sociais dentro cibercultura são uma *Cibersocialidade*, que seria uma "sinergia entre a socialidade contemporânea e as novas tecnologias do ciberespaço" (LEMOS, 2004, p. 81). Castells ainda afirma que a *sociedade em rede* transforma a sociabilidade, sendo hipersocial e horizontal.

Com hipersocial, ele quer dizer que as redes facilitam o contato entre as pessoas. Elas estão mais ligadas e conectadas uma as outras, sendo mediadas pelos dispositivos, isso cria uma interconexão planetária, como diria Piérre Lévy (2000), onde "por meio dos computadores e das redes, as pessoas mais diversas podem entrar em contato, dar as mãos ao redor do mundo" (LÉVY, 2000, p. 119). Assim, as pessoas não estão mais isoladas, no sentido geográfico, mas se permitem aumentar substancialmente a sociabilidade.

O conceito de rede, por si só, é ambíguo: é uma coisa que serve para prender, mas quando levado para dentro dos espaços da comunicação, permite a liberdade. É como diz Piérre Lévy, em seu Cibercultura (2000), o ciberespaço, do qual as redes sociais fazem parte:

> [...] dissolve a pragmática da comunicação que, desde a invenção da escrita, havia reunido o universal e a totalidade. Ele nos leva, de fato, à situação existente antes da escrita — mas em outra escala e em outra órbita — na medida em que a interconexão e o dinamismo em tempo real das memórias online tornam novamente possível, para os parceiros da comunicação, compartilhar o mesmo contexto, o mesmo imenso hipertexto vivo (LÉVY, 2000, p. 118).

Noutro ponto, ele é bem mais direto, explicitando a rede intricada de interações que se forma dentro da internet. De acordo com Lévy:

> Qualquer que seja a mensagem abordada, encontra-se conectada com outras mensagens, a comentários, a glosas em evolução constante, às pessoas que se interessam por ela, aos fóruns onde se debate sobre ela aqui e agora. Seja qual for o texto, ele é o fragmento talvez ignorado do hipertexto móvel que o envolve, o conecta a outros textos e serve como mediador ou meio para uma comunicação recíproca, interativa, interrompida. No regime clássico da escrita, o leitor encontrava-se condenado a reatualizar o contexto a um alto custo, ou então a restabelecê-lo a serviço das Igrejas, instituições ou escolas, empenhadas em ressuscitar e fechar o sentido. Ora, hoje, tecnicamente, devido ao fato da iminente colocação em rede de todas as máquinas do planeta, quase não há mais mensagens "fora de contexto", separadas de uma comunidade ativa. Virtualmente, todas as mensagens encontram-se mergulhadas em um banho comunicacional fervilhante de vida, incluindo as próprias pessoas, do qual o ciberespaço surge, progressivamente, como o coração (LÉVY, 2000, p. 118).

Já o conceito de rede horizontal é um dos principais pilares das *cibersocialidade*, e explica-se como uma forma de produção e difusão de conteúdo, a partir do próprio indivíduo. Dentro das redes, tudo está ligado a tudo e todos estão ligados entre si, e mais, todo mundo produz conteúdo, diferente dos meios comunicacionais tradicionais onde a produção é

verticalizada, isto é, parte de um ponto para ser consumido em outro. Dentro da *sociedade em rede*, toda hierarquia de produção é abolida, conforme escreve Castells:

> Com a difusão da sociedade em rede, e com a expansão das redes de novas tecnologias de comunicação, dá-se uma explosão de redes horizontais de comunicação, bastante independentes do negócio dos media e dos governos, o que permite a emergência daquilo a que chamei comunicação de massa autocomandada (CASTELLS, 2006, p. 24).

Essa comunicação de *massa autocomandada* é o que permite que os usuários publiquem o que quiserem dentro das redes: suas fotos das férias, do dia a dia, do almoço, do jantar, do treino "pago" do dia, seus pensamentos, poemas, ideias, qualquer coisa. Permite até mesmo, que eles forjem situações que não existem, inventem notícias, fraudem imagens e até a própria vida, já que não existe mais um mediador, censor ou um *gatekepper*, que, dentro do jargão das teorias da comunicação, é aquele que define o que tem valor de notícia. Castells vem dizer que:

> A elasticidade da Internet a torna particularmente suscetível a intensificar tendências contraditórias presentes em nosso mundo. Nem utopia nem distopia, a Internet é a expressão de nós mesmos através de um código de comunicação específico, que devemos compreender se quisermos mudar nossa realidade. (CASTELLS, 2003, p. 75).

Assim, pode se definir que o conceito atual de rede social mais utilizado se diz à forma como as pessoas se relacionam por meio do ciberespaço através dos computadores ou quaisquer outros dispositivos, como smartphones, tablets, smartwatches, etc.

## 3 O mundo ideal das redes sociais

O mundo dentro das redes sociais é platônico. No sentido de que ele é perfeito e inalcançável. Perfeito porque as pessoas publicam apenas aquilo que elas querem que os outros vejam e isso, quase sempre, é apenas o melhor delas. Inalcançável, porque os seguidores comuns nunca irão chegar neste arquétipo de vida impecável e quimérico forjado diariamente dentro dos *stories*. E, isto, se torna um padrão em que as pessoas têm que sempre superar a sua última postagem, ou a de seu "amigo".

> Essa intensidade emocional na maior parte das vezes é expressa em sua forma mais idealizada. As ideias ou são muito belas e perfeitas, sob o ponto de vista platônico, ou opostas à estas, representando a feiura e a imperfeição, à primeira vista como se fossem um contraponto às primeiras. Entretanto, tanto umas quanto outras seguem a mesma visão platônica do mundo, no sentido de que se visa o ideal a ser alcançado de perfeição estética, moral e ética (HERRANS, 2019, p. 7).

A teoria das ideias - do mundo ideal, das formas, do mundo inteligível - de Platão, diz que o que vemos neste mundo material é apenas uma sombra de algo que está num mundo ideal e perfeito. Dentro das redes sociais, o que fazemos é abarcar este conceito. Enquanto o mundo material segue igual, imperfeito e fugaz, o *Mundo Ideal* se estabeleceu no virtual. E não como uma metáfora ou alegoria, verdadeiramente, a sociedade moderna do início do século XXI migrou o seu conceito de mundo supra-sensível do etéreo para o cibernético. Este mundo virtual se tornou o novo Olimpo, o novo céu, paraíso, mundo perfeito, ou seja, lá como se queira chamar ele. "É um mundo criado pela vontade e para a vontade, sem o espaço real e sem as limitações da realidade" (HERRANS, 2019, p. 4). Não é à toa que um dos termos técnicos mais utilizados hoje para se definir um tipo de relacionamento com o ciberespaço, seja "computação na nuvem" (*cloud computing).*

Neste novo Éden, todas as cadeiras são perfeitas, todas as viagens são magníficas. Todo almoço é maravilhoso. Não existe espaço para o desânimo, a dor e o sofrimento. E tudo é muito limpo e cheio de filtros com cores saturadas e brilhantes. E claro, existem relações de poder, domínio e adoração.

> Eu defendo que o poder social ao longo da história, mas ainda mais na sociedade em rede, opera principalmente pela construção de significado na mente humana por meio de processos de comunicação. Na sociedade em rede, isso é realizado em redes multimídia globais/locais de massa comunicação, incluindo a autocomunicação de massa, ou seja, a comunicação organizada em torno do Internet e outras redes de comunicação digital horizontal (CASTELLS, 2011, p. 779).

O que Castells quer dizer é que dentro das redes existe uma construção de significados onde os próprios usuários definem quem tem poder, ou não. Isso é totalmente diferente das relações de poder que vinham se construindo com as mídias antigas, onde os grandes astros eram pessoas de relevância política, financeira, artística, esportiva ou até mesmo intelectual. Este novo Olimpo consegue entronizar figuras que são apenas "personalidades da mídia", ou *digital influencers*, sem terem nenhum realizado nenhum outro feito mais relevante à sociedade, nem mesmo lançado uma música ruim. E o número de influenciadores existentes no mundo só pode ser comparada à quantidade de deuses gregos e romanos cultuados durante a idade antiga. Sendo bastante claro que aqueles que possuem mais seguidores/adoradores detém uma cota enorme de poder, que podem rivalizar até mesmo com governos e megacorporações tradicionais, afinal:

> Quem ganha a batalha no coração dos incautos? Certamente, as mídias, pois as imagens, que elas incessantemente passam, dão robustez ao imaginário que alimenta as miragens do ego. (...) não parece haver outro caminho para a grande maioria dos seres humanos senão se reconhecer, se relacionar consigo mesmo e com suas vidas de acordo com os

> discursos, as imagens das mídias e os pressupostos em que se sustentam. Ora, nas mídias, aquilo que dá suporte às ilusões do eu são, sobretudo, as imagens do corpo, o corpo reificado, fetichizado, modelizado como ideal a ser atingido em consonância com o cumprimento da promessa de uma felicidade sem máculas (SANTAELLA, 2004, p. 125).

## 4 A crítica de Nietzsche ao mundo ideal

E se o mundo dentro das redes sociais é o platônico, Nietzsche vem dizer que ele é apenas "uma ilusão, algo criado pelos homens e que não possui valor real" (COSTA, 2013, p. 5). O que pode ser entendido como ilusão dos sentidos, as sombras apresentadas por Platão na alegoria da caverna, de acordo com Junglhaus:

> A ilusão é criada pelo intelecto para que os seres mais frágeis e efêmeros (como o homem) possam sobreviver no mundo. O homem se ilude no momento em que dá à existência um valor que não possui. E é por meio dessa ilusão que o homem desenvolve os valores que sobrepõem a vida (JUNGLHAUS, 2010, p. 12).

Esta ilusão serve apenas para encobrir a própria existência humana, mascarando o mundo real - que seria feio, vulgar, doente-, e forçando as pessoas a viverem e existirem apenas esperando chegarem ao mundo inteligível, como afirma o filósofo alemão em *O Crepúsculo dos Ídolos*, conforme, NIETZSCHE (2001):

> Falar de outro mundo distinto deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, amesquinhamento e de suspeita contra a vida. Neste último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria duma vida distinta, duma vida melhor (NIETZSCHE, 2001, p. 25).

Traduzindo isso para as redes sociais, os usuários não conseguem mais viver as suas próprias vidas, enquanto se preocupam unicamente em seguir um mundo ideal que está "dentro" da internet. Em comparação com o que os influenciadores postam, minha casa sempre vai ser inferior, meu emprego sempre vai ser o pior, minhas viagens nunca terão tanto glamour e até meus filhos serão mais feios. O padrão que é estabelecido dentro das redes sociais torna-se inalcançável para meros mortais, construímos assim um novo panteão de figuras a serem idolatradas, às vezes, não por suas conquistas, mas apenas por aquilo que aparentam, conforme escreve Junglhaus:

> Pode-se dizer, com base no exposto acima, que a natureza da moral platônica, na compreensão de Nietzsche, é constituída pela [...] valoração de coisas que não são a vida. Isso é fruto da vontade de verdade que incube ao homem a necessidade de buscar uma verdade. Ela é o fundamento da desvalorização da vida. É ela que possibilita ao homem desenvolver novos valores, negando a vida. Tais valores desenvolvem, no platonismo, uma dualidade que nega a vida e enaltece um valor inexistente (JUNGLHAUS, 2010, p. 43).

Costa (2013) vai corroborar esse pensamento ressaltando que:

> [...] o mundo inteligível é desvantajoso à vida na medida em que encobre o próprio existir humano, o que o homem é de fato. O mundo inteligível não coloca a vida em evidência. Ao contrário, mascara-a. Ao depositar toda a sua "confiança" no mundo inteligível, o ser humano acaba por sair de um mundo autêntico e passa a refugiar-se em uma realidade produzida (COSTA, 2013, p. 5).

No Crepúsculo dos Ídolos, o filósofo alemão, dedica várias e várias páginas, a tratar o caráter ilusório do Mundo Ideal platônico e pede simplesmente que demos um fim a ele.

> O Mundo-verdade inacessível, indemonstrável, que não se pode prometer, porém que mesmo supondo-se seja imaginário, é um consolo e um imperativo. [...] O Mundo-verdade... inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida? [...] O Mundo-verdade; uma ideia que não serve mais para nada, não obriga a nada; uma ideia que se tornou inútil e supérflua; por conseguinte, uma ideia refutada: suprimamo-la! (NIETZSCHE ,2001, p. 26).

Supõe-se, então, que este mundo ideal não existe, senão para enganar e ludibriar o ser humano, sendo mais uma criação, uma pantomima do homem, para se ver livre de suas obrigações e até mesmo para não ter que abraçar o *amor fati*.

## 5 Considerações finais

O que este trabalho tentou mostrar é que a sociedade moderna do início do Século XXI, com base no conceito de Mundo Inteligível de Platão, tem mudado, mesmo que inconscientemente, a sua percepção de mundo sensível ou ideal, transferindo-a para o ciberespaço. Dentro deste ciberespaço, o principal ponto de convergências entre os usuários são as chamadas redes sociais, que congregam bilhões de pessoas em todo o mundo. Estas redes têm servido, então, como escape do mundo terreno e mortal mostrando uma sociedade idealizada e inalcançável, pela qual as pessoas têm almejado.

Ora, se o Mundo Ideal de Platão migrou para o ciberespaço, as críticas feitas por Nietzsche ao antigo plano também podem ser aplicadas a este novo. Dessa forma, segundo o filósofo alemão, o que temos aqui, hoje, é uma sociedade que não vive mais a sua vida mundana e simples, pois se preocupa em alcançar um mundo melhor, no caso o mundo de ilusão das redes sociais, onde tudo é bonito e perfeito.

Mas, o que a sociedade deve levar em conta, é que o caminho a ser percorrido é o da inversão das ideias de Platão proposta por Nietzsche, em que o mundo ideal, inteligível, é o projetado e o sensível, das aparências, é o real. Giacóia Jr. diz que "inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico"

(GIACÓIA, 1997, p.33), ou seja, valorizar aquilo que estamos deixando de lado, que é a nossa vida comum e cotidiana, e que no final será tudo o que nos resta.

**Referências:**

CASTELLS, Manuel. A Network Theory of Power. **International Journal of Communication**, University of Southern California, ano 2011, v. 5, p. 773-787, 2011. Disponível em: https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/1136. Acesso em: 14 nov. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet**: **Reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo. **A Sociedade em Rede**: **Do Conhecimento à Acção Política**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006. 439 p. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/329970512_A_Sociedade_em_Rede_Do_Conhecimento_a_Accao_Politica_-_Manuel_Castells_Gustavo_Cardoso. Acesso em: 14 nov. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**: **A era da informação: economia sociedade e cultura**. 6. ed. rev. atual. e aum. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

COSTA, Izanete de Medeiros**. Apreciação Nietzscheana do Idealismo Platônico e sua inversão**. Revista Lampejo, Fortaleza/CE, ano 2013, v. 1, ed. 3, p. 3-15, 06 2013. Disponível em: http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-3/artigos/Artigo01_Izanete_03_a_15.pdf. Acesso em: 14 nov. 2021.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **O Platão de Nietzsche e o Nietzsche de Platão.** Cadernos Nietzsche –Publicação do GEN-Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

HERRANS, Patricia Helena Giovanelli. **O mundo das redes sociais como vontade e representação**. Caderno Intersaberes, Paraná, ano 2018, v. 7, ed. 10, 28 jun. 2019. Disponível em: https://www.cadernosuninter.com/index.php/intersaberes/article/view/999. Acesso em: 14 nov. 2021.

JUNGLHAUS, Thiago. **O antiplatonismo de Nietzsche**. Orientador: Dr. Joel Alves de Souza. 2010. Dissertação (Mestre em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24204. Acesso em: 14 nov. 2021.

LEMOS, André. **Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**: **ou a filosofia a golpes de martelo**. Curitiba: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. **As grandes obras**. São Paulo: Mimética, 2021. Ebook.

PORTUGAL, Silvia. **Contributos para uma discussão do conceito de rede na teoria sociológica**. Oficina do CES n.271. Mar.2007. Coimbra, Portugal. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/ oficina/271/271.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2021.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e Comunicação**: Sintoma da Cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

VERMELHO, Sônia Cristina; VELHO, Ana Paula Machado; BERTONCELLO, Valdecir. **Sobre o conceito de redes sociais e seus pesquisadores**. Educ. Pesqui, São Paulo, v. 41, n. 4, p. 863-881, Out/Dez 2015. DOI s1517-97022015041612.Disponível em: https://www.scielo.br/j/ep/a/cXRvMhCswX4jQNyP5grBShn/?lang=pt. Acesso em: 14 nov. 2021.

WE ARE SOCIAL; HOOTSUITE. **Digital 2021: Brazil**. EUA, 11 fev. 2021. Slide. Disponível em: https://datareportal.com/reports/digital-2021-brazil. Acesso em: 18 nov. 2021.

WE ARE SOCIAL; HOOTSUITE. **Digital 2021:** July Global Statshot Report. EUA, 21 jul. 2021. Slide. Disponível em: https://datareportal.com/reports/digital-2021-july-global-statshot. Acesso em: 18 nov. 2021.

# O CONCEITO DE NATUREZA E VIDA NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

José Vinícius Barbosa Silva Véras
Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
Viniciusveras2000@gmail.com
UFMA – Campus São Bernardo/ Bolsista PIBIC pela FAPEMA – Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão

Wandeilson Silva de Miranda
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Wandeilson.miranda@ufma.br
UFMA – Campus São Bernardo

**RESUMO:** O presente trabalho realiza uma investigação sobre a filosofia da diferença de Gilles Deleuze, particularmente como seu pensamento vai de encontro com a metafísica tradicional no âmbito da discussão sobre identidade e natureza de todos os seres. Argumentamos como a interpretação de Natureza e de vida para todos os *entes* orgânicos e inorgânicos é redimensionada pelo autor, definindo, para isso, seu instrumental conceitual – filosofia da diferença, plano virtual do pensamento e do ser – e enfatizando como neles a diferença pode, finalmente, ser unívoca.

**Palavras-chave:** Ontologia; Natureza; Identidade; Diferença.

## 1 Introdução

O filósofo francês Gilles Deleuze em seu livro principal e tese de doutoramento *Diferença e Repetição* apresenta os principais fundamentos e conceitos de sua filosofia. No decorrer de outras obras escritas por Deleuze, são utilizados conceitos e discussões que têm seu aprofundamento realizado em *Diferença e Repetição*, que por sua vez caracteriza-o definitivamente como filósofo da diferença. Pode se dizer que a filosofia de Deleuze, assim como a de Spinoza (uma de suas principais influências ao lado de Nietzsche) entraem choque com História da Filosofia com a qual estamos acostumados.

De antemão é necessário ter em mente o problema da identidade a partir do ponto da lógica clássica, seguindo 3 princípios: identidade, não-contradição e terceiro excluído.Toda a formação de uma visão de mundo, verdade e identidade, ou seja, de uma filosofiaclássica da identidade põe em questão a ambiguidade do pensamento no indivíduo, excluindo o elemento que permite pensar a univocidade dos seres.

Assim como propõe Deleuze, nesta pesquisa pensaremos a diferença por ela mesma, expondo argumentos de similaridade e distanciamento com o conceito de vida eidentidade mais predominante no pensamento tradicional. No decorrer da argumentação metafísica elementos da filosofia de Spinoza e Nietzsche são primordiais e indispensáveispara essa análise, tais como univocidade e o eterno retorno uma vez servindo de forma análoga para pensar a diferença sem

apelo ao pensamento transcendente. Pensar anatureza e a vida na filosofia contemporânea exige o questionamento acerta do que fundao pensamento, ou então uma forma que pense o indivíduo como uma relação fora dependência transcendental ou histórica; é realocar-se em uma percepção de vida fora dos determinismos do pensamento clássico.[6]

A relação íntima que dá nome à obra principal trabalhada, relação entre diferença e repetição, é fundamental e se encontram num "esquema de afirmação no campo diferencial, sendo a divergência e o descentramento da diferença correspondente ao deslocamento e disfarce da repetição" (DELEUZE, 2018, p. 14). Para existir a diferença e pensa-la por si, é necessário pensar as relações na repetição do mesmo e na diferença com a negação.

## 2 O simulacro e o problema das generalidades

O ponto inicial a ser debatido aborda o modelo de pensamento filosófico predominante e o motivo por que ele apresenta e exclui o que lhe é diferente. Existe uma dependência, pensar a verdadeira diferença é pensa-la em um esquema de repetição e autoafirmação, oposto à negação e ao determinismo. Em crítica à Hegel o autor afirma:

> [...] a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo,da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo ese deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. (DELEUZE, 2018, p.13).

A proposta de pensamento dialético de Hegel apresenta uma forma de representação da identidade na qual o pensamento exclui o movimento de repetição em troca de uma generalidade; uma definição. Entretanto, como foi afirmado pelo autor, a diferença e a repetição tomaram o lugar de um conceito geral no âmbito do simulacro[7] através da relação que a diferença estabelece ao ser subordinada a si mesma pelo movimento de repetição, dentro de um processo de autoafirmação.

Se pensarmos um modelo religioso padronizado, aquilo que vem a se diferenciarpassa por uma relação mais íntima como a de um pecador. Uma vez que uma forma de pensamento

[6] O foco do presente trabalho se localiza em discutir acerca dos principais pontos da Filosofia de Deleuzee sua influência principalmente por Spinoza na discussão sobre ontologia, natureza, identidade e vida. Porém, é necessária a menção sobre toda a discussão acerca desse tema na História da Filosofia, desde os clássicos gregos até a Filosofia Moderna de Descartes, Hegel e Kant. Entretanto, por ser um tema de extensa discussão e críticas as mais diversas, o presente trabalho não tem como foco principal o aprofundamento no problema histórico-conceitual sobre a identidade, mas sim acerca dos argumentos e crítica de Deleuze sobre esses conceitos a fim de fundar uma nova ontologia, na ordem de suas teses primária e secundária dedoutorado, respectivamente *Diferença e Repetição*, e *Espinosa e o problema da expressão.*

[7] Local onde todas as identidades são simuladas, onde o diferente se relaciona com a diferença por conta da diferença, não existindo uma relação entre imagem e semelhança, ou pensamento e generalidade.

identitária se caracteriza por uma imagem e semelhança, ou entre um simples exemplo de "somos diferentes, mas não opostos", a singularidade do ser estaria assim segundo a filosofia Deleuzeana sujeita à uma generalidade autodestrutiva.

> O problemático e o diferencial determinam lutas ou destruições em relação às quais as do negativo não passam de aparência e os votos da bela-alma não passam igualmente de mistificações na aparência. Não épróprio do simulacro ser uma cópia, mas reverter todas as cópias, revertendo também os modelos: todo pensamento torna-se uma agressão. (DELEUZE, 2018, p. 14)

Deleuze enxerga na filosofia do eterno retorno de Nietzsche uma lógica- ontológica para pensar a diferença, saindo da ideia do eterno retorno do mesmo e partindopara o retorno da diferença. O elemento da lógica no eterno retorno é independente de uma transcendência e aloca-se como imanente; ora o ser imanente que se autoafirma é a base de uma diferença por ela mesma, o que retorna agora não é mais o mesmo, mas simo diferente, "[...] e essa é uma ponte entre Nietsche e os que podem, de um modo ou de outro, menos ou mais, ser aproximados do filósofo da vontade de potência e do eterno retorno." (MACHADO, 2010, p.37)

O processo de afirmação da imanência subverte o dogmatismo do pensamento da representação no cerne do pensamento da identidade (não fazendo o pensamento depender de referências transcendentais e empíricas), estando de total oposto ao dualismono pensamento da representação, ou imagem do pensamento[8].

Quando o autor discute sobre as ramificações da analogia, ele fala sobre a prescrição de uma diferença que está em relação com um conceito geral do juízo, ou melhor dizendo, não produzindo uma diferença pela diferença, mas uma diferença genérica que prescreve a identidade. Por mais que haja uma fuga do transcendental, existe ainda uma necessidade análoga ao juízo de determinação, e a relação análoga é dependente de arquétipos predefinidos do pensamento por uma generalidade.

> Portanto não é de se estranhar que, do ponto de vista da analogia, tudo se passe em mediação e em generalidade – identidade do conceito gerale analogia dos conceitos mais gerais – nas regiões médias do gênero e da espécie. (DELEUZE, 2018, p.65).

[8] Por imagem do pensamento, entende-se aqui uma relação entre o pensamento do indivíduo com um modelo de pensamento já existente. Se pensarmos a religião por exemplo, o pensamento dos indivíduos sobre identidade e vida sempre vai estar em uma estreita relação com a oque se acredita sobre "Deus" ou algo que represente uma generalidade.

Para Deleuze um conceito não deve ser determinado, aqui a preocupação se concentra em pensar no devir e na multiplicidade9 no processo de afirmação da diferença pela própria diferença, e não por uma analogia identitária. A identidade aqui é indefinida, e a indefinição em si na relação com a essência unívoca exprime individualidades dos seus modos, imanando da mesma essência.

No problema central sobre a natureza de todos os seres e na proposta de pensamento de Deleuze, se encontram as críticas sobre a analogia e Deus (ou imagem do pensamento), e também como já comentado, sobre as formas tradicionais de como tratar a vida em um jogo de identidades ambíguas. É possível afirmar que a identidade dos seres a partir da metafísica tradicional se encontra no campo da analogia[10], da representação e do juízo.

Deleuze, como leitor assíduo de Spinoza, busca em sua filosofia os elementos fundamentais para pensar a natureza e a vida fora da ambiguidade e exclusão, e aqui é possível afirmar que nunca antes Deleuze foi tão Spinozista, por preservar em sua filosofia a univocidade do ser e a imanência dos modos que Spinoza pensa ao falar sobre "Deus", ou seja, toda a crítica de Deleuze sobre o pensamento tradicional caminha de lado ao pensamento Spinozista desde o início de suaargumentação, e sua perspectiva acerca de natureza e vida vão contra a analogia do pensamento e ao pensamento transcendente sobre "Deus", ou como venho citando no trabalho, imagem do pensamento.

Pensar a imanência ao invés da transcendência e a univocidade ao invés da equivocidade é pensar a natureza e a vida a partir de uma lógica de diferenciação do mesmo e autoafirmação individual, ou seja, Deleuze pensa sobre multiplicidade ao invés de diferenças específicas e genéricas[11] que categorizam o ser, logo a diferença existe, mas uma diferença genética (de gênese interna) ou processual.

O problema que Deleuze enxerga na ideia de categorização do ser e seus gêneros em Aristóteles12 é superada em Spinoza, uma vez que para ele, emanamos da mesma essência divina e nossa distinção ou diferenciação só se dá a partir das relações de repetição e intensidade de seus

---

[9]"[...] a multiplicidade não deve designar uma combinação de múltiplo e de uno, mas, ao contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema. O uno e o múltiplo são conceitos do entendimento que formam as malhas frouxas demais de uma dialética desnaturada, dialética que procede por oposição. (DELEUZE, 2018, p. 245)

[10] Para Deleuze, analogia é o estado em que o pensamento estabelece uma relação entre a identidade de algo e uma generalidade. Pensemos, por exemplo, a relação entre imagem e semelhança presente no cristianismo, onde a divindade não se mistura, mas têm sobre si a imagem do pensamento das relações de juízo

[11] Essas diferenças específicas podem ser exemplificadas em grupos de seres, como por exemplo animais: equinos, bovinos, aves..., em suma, as diferenças específicas são explicitadas na relação entre matéria e forma.

[12] Embora o problema da teoria hilemórfica de Aristóteles seja pertinente e de extensa discussão, aqui busco somente abordar o que, em *Diferença e repetição*, é pertinente para Deleuze, que é o jogo de classificação dos seres e a relação de matéria e forma que são subvertidas pela relação de matéria e força/intensidade.

modos. No pensamento Deleuzeano/Spinozista não existe algo classificável como superior a outro partindo da analogia do juízo, todos os seres existentes emanam a mesma essência.

> Todas as consequências aparecem imediatamente. Não há nenhuma hierarquia nos atributos de Deus, da substância. Por quê? Se a substância possui igualmente todos os atributos, não há hierarquia entre os atributos, um não vale mais do que o outro. Em outros termos, se o pensamento é um atributo de Deus e se a extensão é um atributo de Deus ou da substância, entre o pensamento e a extensão não haverá nenhuma hierarquia. Todos os atributos teriam o mesmo valor desde o momento em que são atributos da substância. (DELEUZE, 2019, p.79)

Deleuze propõe pensar uma nova ontologia com influências de Spinoza em busca da diferença na univocidade. O problema da diferença e identidade na tradição filosófica se dá por conta de a equivocidade sempre propor uma analogia do pensamento; uma relação de dependência do pensamento sem o processo de autoafirmação. Na univocidade e na imanência, ao contrário da equivocidade e da transcendência, a exclusão e categorização são abandonadas, não caindo assim no problema da analogia da identidade. Quando Deleuze pensa dentro da filosofia de Spinoza, procura a relação entre substância (Deus, uno) e atributos que têm como essência a própria substância, ou seja, a substância está em todas as coisas, mas as coisas não são a substância (Deus). Fazendo com que a identidade sempre emane de uma mesma substância, mas não se confunda com ela.

A natureza e a vida dos entes não estão afirmadas dentro do esquema de hierarquização da semelhança (ou analogia) do pensamento; pelo contrário o processo horizontal e rizomático[13] de afirmação da vida na univocidade possibilita uma autonomia identitária no processo de afirmação da diferença, assim na repetição existindo a intensidade deafirmação.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze fala sobre simulacro [14]e devir a partir de reflexões semelhantes ao pensar acerca da identidade no pensamento, seja para enfatizara perda de verticalidade fora do esquema de semelhança e reforçar a horizontalidade, sejapara pensar o local do devir da identidade, o paradoxal. Ambos os termos servem pra pensar fora da generalidade do pensamento e das analogias do juízo. A generalidade é autodestrutiva, as analogias tropeçam na imagem do pensamento fazendo com que a vidaassim continue sendo pensada dentro de um problema da negação e da classificação; logoa analogia é figura da equivocidade, ela introduz o transcendente e a nivelação desigual das diferenças do ser.

---

[13]"*Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser*, intermezzo" [...] (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 37, grifo do autor)

[14] O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. [...] Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro do qual decorre uma dessemelhança interiorizada. (DELEUZE, 1998, p.263).

## 3 A natureza da filosofia da diferença e a expressão da univocidade em Spinoza

Um dos pilares da filosofia da diferença de Deleuze é o pensamento de univocidade do ser e movimento de diferenciação e afirmação da própria diferença. Dito isto, Spinoza e sua visão sobre natureza e vida, neste caso o Deus sive Natura, permite a Deleuze a liberdade das analogias e classificações do pensamento. O mundo da representação não se torna mais necessário para pensar a diferença quando ela já está em si emanando do mesmo Ser e se autoafirmando.

As diferenças específicas pensadas por Aristóteles em sua teoria Hilemórfica [15] apresentam certos graus de proximidade com o ideal absoluto, onde a matéria e forma são os meios de similaridade com o Ser. Os entes divididos por categorias se relacionam com a substância (ousia), por meio da relação matéria-forma em um plano vertical; o ser que está mais próximo da divindade possui um elemento superior e distintivo em relação aos outros seres; este último sendo o ser humano possuidor do intelecto. As classificações biológicas também seguem um plano de engavetamento e divisão entre classes de seres de acordo com seus atributos físicos, e se relacionarmos junto à teoria Hilemórfica esses "atributos dos seres"seriam sempre analisados dentro da relação funcional entre matéria e forma, fazendo assim com que o almanaque da vida continue em construção, classificação e proximidade(mamífero, onívoro, quadrúpede, equino, racional, irracional).

O problema do ser na teoria aristotélica não é de fato o foco do presente trabalho, entretanto, ainda em Aristóteles, Deleuze observa o movimento em que a diferença se relaciona no centro do problema[16], mas não sobre uma diferença ontológica (o movimento repetitivo e auto afirmativo), mas pela submissão da diferença como objeto submisso da representação com os mesmos arquétipos da analogia entre criador e criatura.

Por mais que em primeiro plano a divisão dos seres seja pautada na diferença entre suas formas e características fisiológicas, sempre haverá quem partilhe de características privilegiadas, como por exemplo o ser humano com a racionalidade. O problema da diferença aqui, para Deleuze, está na mesma abandonar o caráter específico e assumindo o papel de gênero representativo da generalidade (ou Deus).

---

[15] Teoria em que os seres se classificam de acordo com atributos físicos em relação a uma generalidade ou "Deus". Essa relação se dá através da relação entre matéria-forma, e classifica de forma hierárquica os seres vivos em categorias de seres. Se pensarmos em uma escada de seres até "Deus", o ser com características superiores e que mais se aproxima de Deus seria o ser humano possuidor da racionalidade.

[16] "Por exemplo, em Aristóteles, todas as categorias se dizem em função do Ser; e a diferença se passa no ser entre a substância como sentido primeiro e as outras categorias que lhe são relacionadas como acidentes." (DELEUZE, 1998, p.7-8)

> Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, "representação orgânica". No conceito de reflexão, com efeito, a diferença mediadora e mediatizada submete-se de pleno direito à identidade do conceito, à oposição dos predicados, à analogia do juízo, a semelhança da percepção. Reencontra-se aqui o caráter necessariamente quadripartito da representação. (DELEUZE, 2018, p. 61).

As relações entre ser-matéria-forma são decorrentes ao problema da representação, fazendo com que a crítica se sustente nos modelos de pensamento que categorizam os seres e a vida em estruturas hierárquicas. Além disso, as diferentes distribuições no juízo, seja o bom senso ou o senso comum tornam-se também equivocadas de acordo com o pensamento do ser unívoco, por conta de promoverem grau de proximidades das estruturas do pensamento com uma generalidade, uma verdade, havendo um privilegiado[17] ou "melhor partilhado".

O que Deleuze busca retornando a Spinoza não compreende as hierarquias e classificação genérica e material; na filosofia da univocidade o Ser está imediatamente presente em todas as coisas, sem instrumento mediador. Ninguém compartilha mais ou menos, possui mais ou menos essência nem realizamediação análoga com as exigências da representação.

> O Ser unívoco, é precisamente o que Spinoza define como sendo a substância tendo todos os atributos iguais, tendo todas as coisas como modos. Os entes são os modos da substância. A substância absolutamenteinfinita é o ser enquanto ser, os atributos todos iguais uns aos outros, são a essência do ser, e aí temos essa espécie de plano sobre o qual tudo se assenta e onde tudo se inscreve. (DELEUZE, 2019, p. 81)

Neste plano, qualquer forma de hierarquização é abolida pois se encaixa como classificação do juízo[18], aqui o que vale é a intensidade de diferenciação dos modos do ser absoluto, uma vez que todos os entes são modos desse ser e a intensidade de autoafirmação dos modosda substância é o movimento de repetição da diferença, o eterno retorno do diferente.

A essência presente em todos os seres proporciona a pura individuação e expansão nômade[19] da existência, diferenciando e se repetindo sem destino vertical, mas sim em um

---

[17] A distinção está no ponto em que a analogia se reporta à imagem, como podemos ver, na cumplicidade dos elementos, tanto da diferença específica quanto da genérica, com o Ser (os entes se especificam e carregam características que se reportam ao Ser e o juízo classifica o que pode ou não se equivaler ao Ser por meio, também, de uma analogia; portanto a analogia não constitui uma individualidade pura simplesmente por ser sinônimo de equivocidade).

[18] Eladio Craia argumenta sobre a crítica de Deleuze sobre o juízo como um norte do pensamento ontológico oposto à univocidade. "A fim de melhor podermos definir este esquema, devemos recorrer aquilo que a taxonomia filosófica deu em chamar de "analogia", entendida esta como um modo especializado em relaçãoà equivocidade, e que não deixa, portanto, de pressupor os estatutos que são próprios da mesma. Encontramo-nos, deste modo, diante da encruzilhada em que a equivocidade do ser consegue habitar intimamente e efetivamente a modelo do juízo. Tal convivência é possibilitada pela própria analogia, já que esta é parte constitutiva do estatuto daquele, ao mesmo tempo em que constitui um modo especifico de equivocidade." (CRAIA, 2002, p. 38-39)

[19] "Há por outro lado uma distribuição totalmente diferente desta, uma distribuição que é preciso chamar de nomádica, um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado [...] É uma distribuição de

horizonte com raízes na mesma essência; assim anarquia e nomadismo aqui nessa discussão são o oposto de hierarquia e de categorização, tudo por já pertencerem, partilharem e se diferenciarem com a mesma essência presente em todos os seres igualmente[20]. A independência da equivocidade significa capacidade de expressar a essência de Deus presente em todos, portanto, a univocidade do Ser significa também a igualdade do ser. "O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada." (DELEUZE, 2018, p. 64).

Em Spinoza[21], Deleuze encontra a univocidade por ela mesma nos atributos e em que eles expressam, a univocidade que possibilita o movimento de repetição por si mesma, e a imanência que exclui o ideal de hierarquia dos seres com Deus. Não é de se estranhar que o presente trabalho utilize as palavras Ser, Deus e generalidade como sinônimos, uma vez que na equivocidade representam uma imagem do pensamento, logo o principal problema que Deleuze critica na filosofia, e retorna a Spinoza para formular sua própria visão sobre natureza e vida[22] é a relação entre Ser (Deus) e ente (indivíduos).

Spinoza afirmando a univocidade do Ser, a essência infinita, afirma que os entes experimentam e conhecem dois dos infinitos atributos da substância (pensamento e extensão), e os *modos*[23] funcionam como afecções da substância ou desdobramentos da substância.

Dito isto, a filosofia de Spinoza é utilizada por Deleuze como principal meio para afirmação de uma diferença dentro da univocidade, da verdadeira individualidade dos seres (através do movimento de repetição) principalmente por não passar por uma relação de analogia com uma imagem do pensamento. Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze entende

errância e mesmo de "delírio", em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado. Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-Todo)." (DELEUZE, 2018, p. 63).

[20] A univocidade é a unidade e individualidade por fazer partilha e não equiparações, "A única forma de se fazer com que o ente participe do ser de maneira 'afirmativa' e fazer com que os entes expressem o ser, que é o mesmo que dizer que o ser, como unívoco, se expressa naquilo que comporta diferenças, sem perder nada de sua unidade. Para isto é preciso que, ao mesmo tempo, o ser seja expressivo e que os indivíduos (os entes) sejam capazes de expressá-lo, e não apenas de refleti-lo ou de receber dele sua essência. Em outras palavras: as coisas já não dependem, unilateral e hierarquicamente, da natureza de um Ser que as forme, se não que elas próprias são o meio pelo qual o ser se expressa. Não haveria um 'dizer-se' do ser sem a infinidade dos indivíduos que o expressam." (CRAIA, 2002, p. 54)

[21] Entender a influência Spinozista ao pensamento de Deleuze é fundamental para compreender sua visão de natureza e vida. Se pensarmos que uma filosofia da diferença busca pelo unívoco e imanente, devemosver como Deleuze realiza uma filosofia dos modos da substância.

[22] "Espinosa oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam" (DELEUZE, 2002, p. 18-19)

[23] "A proposição especulativa de Spinoza é: há uma só substância absolutamente infinita; isto é, possuindotodos os atributos, e o que chamamos criaturas; estas não são "criaturas", mas sim, os modos ou as maneirasde ser desta substância. Então, uma só substância que tem todos os atributos e cujos produtos são os modos,as maneiras de ser." (DELEUZE, 2019, p. 79)

o conceito de expressão ligada aos principais pontos que dão fundamento à sua visão de natureza e vida ao lado de Spinoza: intensidade, univocidade e imanência.

> No primeiro livro da *Ética*, a ideia de expressão aparece a partir da definição 6: "Por Deus entendo um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita". Essa ideia vai ganhando em seguida uma importância cada vez maior. Ela é retomada em contextos variados. Ora Espinoza diz: cada atributo exprime *uma certa essência* eterna e infinita, uma essência correspondente ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo exprime *a essência* da substância, seu ser ou sua realidade. Ou ainda: cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da *existência* substancial, isto é, a eternidade. (DELEUZE, 2017, p. 15, grifo do autor)

Os atributos, de fato, são expressões da substância, eles expressam diferentes características da substância, existindo assim infinitos atributos. Por expressarem da mesma essência, possuem o potencial para se diferirem em formas e qualidades da mesma substância, ou seja, tudo continua sendo a substância, partilhando dela, e se diferenciando qualitativamente ou formalmente [24], nunca quantitativamente ou numericamente, pois estas últimas são características que dividem a substância.

O movimento de repetição tem que ser unívoco pra expressar a diferença por si mesma, de forma nômade, sempre emanando da mesma essência e expressando a mesma substância. Cada atributo expressa a essência, em diferentes qualidades dependendo dos afectos[25].

> Como diz Espinoza, "só existe uma substância de mesma natureza". Aidentificação do atributo a uma substância infinitamente perfeita, tanto na *Ética* como no *Breve tratado*, também não é uma hipótese provisória. Ela deve ser interpretada positivamente do ponto de vista da *qualidade*.Há uma substância por atributo, do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista de uma *quantidade*. (DELEUZE, 2017, p. 40, grifo do autor)

Os atributos *expressam algo diferente e igual ao mesmo tempo*. A diferença de intensidade das expressões dos atributos são os modos; os modos sim se diferem por quantidade ou intensidade das qualidades de mesma natureza da substância. Além disso, os modos expressam, por sua vez, modificações da substância nos atributos, por exemplo, corpo e mente expressam uma modificação da substância, mas respectivamente a partir dos atributos de extensão e pensamento da própria substância, logo as essências dos modos e a essência da substância não se distinguem.

A substância constitui sua própria essência e os modos são seus efeitos produzidos por intensidade nos atributos da própria essência. É a imanência no movimento de afirmação e

[24] Em Spinoza a substância é ontologicamente uma e qualitativamente diversa.
[25] Cf. Deleuze, 2002, p. 166.

reafirmação, e nada mais fértil para a diferença que um terreno em que ela possa se afirmar dentro de uma única voz a sua própria existência no pensamento e extensão.

## 4 Uma filosofia dos modos no plano virtual do pensamento

Como apresentado, as principais relações entre o pensamento de Spinoza e Deleuze se dão por diversos pontos em comum, um deles está por partilharem o pensamento na imanência e de um ser que não é mais compreendido como neutro, mas como parte da afirmação. Entretanto, as diferenças pontuais de acordo com o que possibilita pensar puramente a diferença, ou melhor, a intensidade, é o que é resgatado na matriz nietzscheana do pensamento de Deleuze.

O diálogo feito por Deleuze ao falar sobre o conatus26 e potência de vida, em Cursos sobre Espinoza, revela a diferença sublime e inclinada para a preferência no campo da potência que reside em todos os seres27. Diferenciar-se por potência é o movimento puro da univocidade para Deleuze, e em referência ao argumento em Cursos sobre Espinosa, o homem louco e o homem racional efetuam sua potência de vida, e os afetos (que são efetuações da potência) é o que os difere.

> O *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza; quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição. (DELEUZE, 2002, p. 106-107)

A univocidade e imanência são indispensáveis para a discussão, mas além disso o processo do movimento de potência e afirmação emanando a mesma essência é curiosa ao ponto de desencadear no pensamento de Deleuze uma filosofia dos modos[28] (falando de maneira Spinozista), pois é nos modos que a multiplicidade[29] dos seres se difere entre si, mas não da essência.

---

[26] "Quando dizemos isso, tender até um limite, toda essa ideia da tendência no século XVII, que encontramos em Spinoza ao nível de um conceito spinozista, é do *conatus*. Cada coisa tende a perseverar em seu ser. Cada coisa se esforça. Em latim, "se esforçar", se diz *conor*, o esforço ou a tendência, o *conatus*. Eis que o limite é definido em função de um esforço, e a potência, é a tendência mesma ou o esforço mesmo enquanto tende a um limite. Tender até um limite, é isto a potência." (DELEUZE, 2019, p. 202)

[27] Cf. DELEUZE, 2019, p.119-121

[28] Compreendemos melhor a influência e distinção do Spinozismo na filosofia de Deleuze ao indagar porque o autor realiza uma filosofia dos modos, e bem, nos modos é onde se localiza o eterno retorno. "Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*." (DELEUZE,2019, p. 397, grifo do autor)

[29] "Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes" (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 16.)

O indivíduo tem sua individualidade, mas não se confunde com a substância, a individualidade vem de um grau, que também não se confunde com a substância.

> Levado isto a um terreno não Spinozista, poderíamos dizer que o ser seexpressa naquela multiplicidade diferenciada (seja esta semântica, física, linguística ou psíquica), como diferente, mas sendo sempre unívoco. As coisas expressam o ser de modos diferentes, e este, por suavez, dado o princípio de imanência entre a ser e o ente, apenas por elaspode ser expressado. Ora, somente aquilo que originalmente é diferençapode ser dito como diferença sem perder a sua unidade nem o seu sentido. O ser não se compara com um outro diferente e fora dele a fimde se determinar, se não que é determinado por si, ao mesmo tempo emque é dito de infinitos modos diferentes, mas com um só sentido. Ser diferença: esse é o sentido unívoco do ser. O ser é diferença e é imanente em relação ao que difere – a multiplicidade, a qual o expressa de diferentes modos –, sendo, no entanto, uno como diferença primeira.*O sentido do ser, o mesmo do ser, é ser diferença em si, primeira e imanente às coisas onde se expressa. A diferença é unívoca e se agita como expressão no mundo como multiplicidade.* (CRAIA, 2002, p. 63-64, grifo do autor)

Em Spinoza, o ser unívoco é pensado como objeto de afirmação pura em contraponto à teoria cartesiana das substâncias[30]. Em Nietzsche, o tensionamento das forças até o limite no movimento de eterno retorno proporciona pensar a multiplicidade e a diferença por ela mesma sem formulação de um esquema para isso.[31]

A diferença pura em contraponto das analogias se relaciona no campo do devir, sendo diferença a própria ontologia e a ontologia de tudo deve ser a diferença. É possível relacionar o movimento de repetição, autoafirmação, imanência, eterno retorno, com a perspectiva de Deleuze em buscar constantemente uma independência de quaisquer faculdades divinas a todo custo, e dito isto, localizada a principal diferença entre o pensamento Spinozista e Deleuzeano. Deleuze busca uma multiplicidade pela própria multiplicidade, a multiplicidade é a diferença por ela mesma em um movimento de eterno devir.

> Todavia, subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos:a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo tornado princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo(o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente

[30] Cf. DELEUZE, 2018, p.67

[31] Deleuze em entrevista a Magazine littéraire (1995) se aloca entre Spinoza e Nietzsche, "tudo tendia para grande identidade entre Nietzsche e Spinoza." (Cadernos Espinosanos, 2007, nº 16.)

> o ser do devir. Oeterno retorno não faz "o mesmo" retornar, mas o retornar constitui o único mesmo do que devem. (DELEUZE, 2018, p.68)

Retornar é tencionar as forças da diferença por si mesma até o ponto máximo qualitativamente, o devir (não do negativo) se encontra na flexibilização, na transmutaçãopara algo positivo, algo que signifique força de afirmação.[32] Natureza e vida, ontologicamente para Deleuze é também uma discussão que repercute acerca do debate sobre o tempo, memória e a realidade como a enxergamos.

Mais uma diferença pontual entre Deleuze e Spinoza é inserida: Spinoza pensa um Deus unívoco, sem relações análogas e que é a substância única e infinita responsável por uma afirmação pura, já Deleuze procura pensar sobre um "Deus" *virtual*[33], conceito que dá um horizonte ontológico à sua filosofia. Deleuze faz uma "filosofia dos modos" por pensar na multiplicidade pela multiplicidade, e o virtual proporciona ao múltiplo se colocar em maior potência sem depender de uma essência em potencial[34]. A dramatização do virtual acrescenta a multiplicação do devir e não a afirmação de algo, se melhor observamos é a repetição pela diferenciação (movimento contínuo de diferenciar-se), a diferença da diferença, tanto qualitativamente quanto quantitativamente.

O virtual é o plano não representacional em que acontece o puro devir na potência. É o real e não real, ideal sem ser abstrato, é a potência do que pode ser e que ao mesmo tempo já é. Ora se é uma filosofia do devir,o virtual proporciona pensar também a relação de multiplicidade

---

[32] Craia (2002, p. 84-85) vê aqui como quarto momento da univocidade, ou o momento Deleuzeano. "O que o espirito nietzscheano, tal como Deleuze o concebe, consegue com a postulação do eterno retorno é colocar em movimento a univocidade do ser. Aquilo que é o mesmo de todo retornar é o próprio retornar, sendo este o ser de todos os devires. Num mundo no qual todas as atribuições e predicações fixas foram suprimidas, no qual todas as identidades foram burladas, podemos encontrar somente uma coisa que "é" sempre a mesma: o diferenciar-se interminável dos entes entre si e em relação a eles próprios, de acordo com a ordem dos fluxos de intensidade. O fato de que sempre sejam diferenças se diferenciando: esse é o ser unívoco como diferença primeira. [...] Diferença sem objeto e sem grau determinável, diferença que é o ser de tudo o que é e que se produz, a partir do eterno retorno, já não do mesmo, mas do diferente."
O movimento unívoco Deleuzeano se localiza entre suas duas principais influências: Spinoza e Nietzsche.Um não excluindo o outro, mas contribuindo ou pensando a multiplicidade e a autoafirmação, no entanto, a principal diferença se dá por Nietzsche, ao contrário de Spinoza, não pensar em "Deus" (por mais que o Deus de Spinoza seja unívoco). A diferença, multiplicidade e intensidade para Deleuze serão fundamentaispara pensar, não sobre um Deus unívoco, mas sim sobre um plano "virtual".

[33] "Com efeito, em Bérgson, Deleuze encontrava a formulação de um puro Ser, como memória ontológicavirtual. Um Ser simples, entanto que memória pura e, o que é mais interessante, um Ser que não é indiferente ou abstrato. [...] Em termos ontológicos, não parece exagero afirmar que a interrogação ontológica deleuzeana nos conduz à célebre tese de Bérgson que declara a natureza inconsciente e a-psicológica da memória, tese que Deleuze retoma em vários momentos da sua obra. Esta afirmação bergsoniana postula que o passado se conserva nele mesmo, e que não depende de uma consciência determinada que operasse como suporte, para poder existir." (CRAIA, 2009, p. 114)

[34] CRAIA, 2009, p. 120

entre o ser e o não-ser, pois o virtual enquanto diferença afirma o movimento de devir, multiplicidade, contínua diferenciação, diferençação[35] e afirmação.

Segundo CRAIA (2009, p. 122) a natureza da diferença é a virtualidade por ser "a multiplicidade indefinida, um tensionamento de potências múltiplas produzindo cada vez mais dinâmicas de atualização (univocidade) e afirmação, do devir pelo próprio devir, sem definição, mas sim o eterno movimento de atualizar." A visão de mundo de Deleuze se aloca exatamente nisso, na multiplicidade, tensionamento das forças e atualização no devir, a vida é eterna diferença e diferenciação, é um eterno movimento de atualização que proporciona a diferença ser unívoca e produtora de multiplicidades singulares e não definidas.

Portanto, para Deleuze, a vida não é uma relação entre matéria-forma, mas sim matéria-força, em um plano que o processo de atualização é a diferenciação contínua do ser: a própria diferença. O Ser é diferença, a multiplicidade em si só são diversas diferenças singulares que não são definidas.

O paradoxo é a própria diferença, que retorna diferente e se difere pela intensidade para além das formas. É busca contínua de uma expressão ontológica que a diferença seja a natureza de todas as coisas, tudo é diferença sem nenhuma exclusão, tudo é um movimento de diferenciação e atualização onde a diferença é unívoca e sem analogias, onde o virtual é o campo pleno da realização da diferença pura e genuína.[36]

## 5 Considerações finais

Em primeiro ponto, afirmo que pretendo dar continuidade a presente pesquisa de forma contínua dentro de meu grupo de pesquisa, dando profundidade às teses Deleuzeanas apresentadas no presente artigo de forma inicial. Entretanto, como visto, o desafio ao se pensar

[35] A diferenciação e diferençação se encontram no movimento de atualização entre real e virtual. "Ao passo que a diferençação determina o conteúdo virtual da Ideia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações locais). A diferenciação é como a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferenç/ciação para designar a integridade ou a integralidade do objeto. O ç e o ci são aqui o traço distintivo ou a relação fonológica da diferença. Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e,a outra, a imagem atual." (DELEUZE, 2018, p.277)

[36] Ao sintetizar o que seria a relação virtual-diferença, CRAIA (2009, p.123-124) conversa entre univocidade, multiplicidade e devir como um destino em comum: o virtual. "A diferença pode pertencer ao devir sem se manter amarrada a fundamentação da passagem do que não é para o que é, porque o virtual, isto é, a natureza da própria diferença já é absolutamente real. Trata-se do devir ontológico postulado entre formas da realidade, já que o atual não é mais que uma expressão do virtual como dimensão real. [..] O Ser-diferença pode ser unívoco porque sua natureza e a virtualidade, que permite, ao mesmo tempo, constituir multiplicidades não fechadas ou estabilizadas, e produzir uma expressão ontológica como dinâmica de singularização dos entes ou dos campos fenomênicos de aparecimento. Sua dimensão de ente pertence ao atualizado, e sua potência enquanto Ser ao virtual."

natureza e vida na filosofia de Gilles Deleuze consiste no esforço de desvincular o pensamento das estruturas de uma filosofia da representação e suas fundamentações análogas. É nítido um pensamento forte a favor da liberdade nômade e potencial da existência; um caminho que negue a ambiguidade e os dogmas da tradição, seja religioso ou epistemológico. A filosofia da representação prende a existência em formas lineares, algo que não cabe a multiplicidade diversa da filosofia da diferença.

O abandono de uma filosofia da representação possibilita com que Deleuze se aproxime de Spinoza e Nietzsche para formular os principais traços do foco principal da pesquisa: Natureza e vida. A diferença é o principal ponto que percorre sobre a visão de mundo Deleuzeana que constrói um pensamento do acontecimento e das formas de existência se relacionando com a realidade até o ponto que são afetadas e mudam sua forma em seguida.

A imersão no pensamento da univocidade é não só necessária, mas fundamental para a busca de uma afirmação da diferença pura. É preciso negar o Deus representacional e buscar em Spinoza a libertação da analogia do pensamento e do juízo, buscar um pensamento em que a diferença não se confunda na relação entre Ser e ente, uma relação que fique para além da identidade e passe para a essência para a existência. No entanto, dada a liberdade da diferença é necessário a independência e intensificação de si mesma no pensamento Nietzscheano e na matriz Bergsoniana ao pensar a vontade de potência e o virtual. Um eterno movimento de afirmação, diferenciação, diferençação, multiplicidade e reverberações cada vez mais diferentes. A inclinação ao pensamento do devir é mais que justa pois também afirma um processo de diferença genuína, que não se define em momento algum mas sempre se realoca no meio, na intermediação e não nos extremos, e complementando ao início da pesquisa, o devir é pensar a escala de cinzas das cores no plano do pensamento.

A vida é diferença pura, a identidade é diferença, o virtual é o plano do ápice da univocidade e imanência da própria diferença, um plano que se expande horizontalmente,onde devir, imanência e ontologia se tornam sinônimos no múltiplo da própria diferença,sem a atmosfera opressiva da negação e da identidade. Todos os entes se encontram em diferenciação contínua, em multiplicidades de suas próprias diferenças que se distinguem intrinsecamente de forma contínua nessa diferença unívoca que se afirma em uma única voz: a da própria diferença em sua máxima potência.

O Ser é a própria diferença no eterno devir do pensamento e na identidade, unívoco em si e em uma única voz para uma multiplicidade de vozes, que é única e múltipla simultaneamente.

**Referências**

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução do GT Deleuze –

12. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio deJaneiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução de Emanuel Ângelo daRocha et al. – 3 ed. – Fortaleza: Ed UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Vol. 1, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 4. ed. Tr. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Carta Sobre Espinosa (trad. Homero Santiago)**, Cadernos Espinosanos, 2007, nº 16.

CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel/PR:EDUNIOESTE, 2002.

CRAIA, Eladio. **O virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze**. Revista de Filosofia Aurora,Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun. 2009.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

# O CONCEITO DE PROPRIEDADE PRIVADA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E JOHN LOCKE

Marcos da Silva Costa
Graduando em Ciências Humanas/Geografia
Universidade Federal do Maranhão – UFMA
marcaograjau@gmail.com

Ubiratane Rodrigues
Universidade Federal do Maranhão – UFMA
ubiratane.mr@ufma.br

**RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo apresentar o conceito de propriedade privada com base na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Para tanto, nos concentramos na segunda parte desta obra, em que Rousseau identifica o surgimento da propriedade privada juntamente com o nascimento da sociedade civil. Partimos também do conceito de propriedade privada de John Locke, principal defensor da propriedade privada. Uma vez que, Locke defende a propriedade privada partindo do próprio homem. Dito isto, este trabalho é desenvolvido a partir de pesquisa e revisão bibliográfica partindo das leituras dos filósofos supracitados.

**Palavras-chave:** Propriedade Privada. Jean-Jacques Rousseau. John Locke.

## 1 Introdução

O presente trabalho propõe-se apresentar o conceito de propriedade privada com base na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Para isso, nos concentramos especificamente na segunda parte desta obra e também na obra *Dois Tratados sobre o Governo* de John Locke. No primeiro momento partiremos da concepção de Rousseau, em que ele identifica o surgimento da propriedade privada juntamente com o nascimento da sociedade civil. No segundo momento retomaremos esse conceito de propriedade na perspectiva de John Locke, principal defensor da propriedade privada, a fim de averiguar de que modo ele sustenta a sua tese. E por fim, nos concentramos na defesa hipotética de Rousseau, sustentando que a propriedade privada não é um direito natural como afirma Locke, mas foi criada pelo homem através de sua própria linguagem, apropriando-se da terra e fazendo uso da força de sua palavra. Este trabalho é desenvolvido a partir de pesquisa e revisão bibliográfica, parte-se principalmente da leitura da obra supracitada de Jean-Jacques Rousseau. Para melhor articulação/discussão bibliográfica, fizeram-se leituras de outras obras, como por exemplo: *Dois Tratados sobre o Governo* de John Locke, assim como de comentadores de Rousseau.

Compreendendo o recorte teórico em que Rousseau separa no tempo a figura do homem selvagem em detrimento do civilizado, nos concentraremos nesse momento no estágio que

constitui o nascimento da sociedade civil. Para ele, o principal elemento que sinaliza para a fonte central das desigualdades entre os homens é a introdução da propriedade privada. Demarcando assim a transitividade do homem, indicando a passagem do estado de natureza para o estado civil. Este componente segregador é para Rousseau o ponto chave que causa os problemas sociais, políticos e econômico, para o genebrino, "O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer isto é meu e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil" (ROUSSEAU, 2013, p. 56).

De que maneira Rousseau identifica a pretensa intenção dos homens de se colocarem na frente de outros para apropria-se da terra? Um fato bastante contundente, que podemos verificar nessa questão, é a própria utilização da linguagem do homem que se manifestou através de poucas palavras para ocupar o ambiente natural dizendo "Isto é meu". Tal ocorrência nos remete para ideia de que a força da linguagem dos indivíduos contribuiu de forma significativa para que viessem ocorrer mais usurpações ao longo da história humana.

Por outro lado, o que será que Rousseau quis dizer quando afirmou que no momento da fundação da sociedade civil teve "Gente bastante simples para acreditar nele"? É possível afirmar que aqueles que se apropriaram da terra foram mais espertos do que outros? Verificamos que, sobre esse aspecto, alguns homens se utilizaram da sua astúcia e que possivelmente, estes já estavam em grau mais elevados no que tange ao desenvolvimento de suas capacidades cognitivas do que outros, criando a possibilidade da vantagem pessoal em detrimento ao bem da coletividade.

O sujeito que teve a ideia pretenciosa de avançar antecipadamente para se apropriar da terra onde outrora não existia demarcação e muito menos donos, porque a terra era de todos, esse indivíduo é aquele que por algum motivo próprio resolveu permanecer em um determinado lugar. Com isso, passou a não mais se locomover como nômade, de um lugar para outro. Dessa maneira, eles precisaram se estabelecer em um local fixo justamente por não ser viável o deslocamento para outras regiões. Assim, foi necessário cultivar a terra e, por sua vez, guardar mantimentos e multiplicá-lo, para Rousseau, "[...] desde que pôde, parou, reuniu gado, cercou-o e tornou-o dócil ao homem; para alimentar-se, aprendeu a guardá-lo, a multiplicá-lo [...]" (1973, p. 184).

Para Matos (1978, p. 66) foi a partir do interesse particular que começou a movimentar-se a transformação do amor de si em amor-próprio, convertendo a felicidade de um na infelicidade do outro, de modo que, chegou a tal ponto que só permanece na boca dos homens uma palavra feita para persuadir seus semelhantes. Assim, o interesse que o homem teve ao cercar um pedaço de terreno para si, representa uma mudança de perspectiva onde a reflexão

que este indivíduo faz sobre o território que ele está situado não significa mais um local passageiro onde uns passam determinado tempo ali e depois procuram outro ambiente. Mas sim, passam a ter um sentimento de pertencimento naquele 'Lugar', ao passo que, este sujeito procura agora preservar essa área permitindo assim, o estabelecimento de uma moradia fixa.

Notamos que os indivíduos que foram persuadidos/convencidos por argumentos daqueles que se apropriaram do solo para si mesmos se encontram em desvantagens. Inclusive, poderia está ainda se locomovendo de um lugar para outro, enquanto isso, uns já tinham cercado a terra. Por esta razão, quando aqueles que estavam transitando pelas florestas em busca de alimentos chegando ao certo ponto se depararam com as cercas, nesse caso, as palavras que eles poderiam ter ouvido foi; "este lugar é meu", procure-o outro para vocês. Assim, houve desta maneira um atraso que possibilitou uns terem posses mais do que outros. Com isso os que detinham mais inteligência se aproveitaram daqueles que tinha menos, mas, é importante frisar que o pensamento do homem em relação a desbravar novas terras a fim de possuí-la não se deu de forma imediata, mas sim, foi conforme as mudanças das ideias de cada indivíduo que progressivamente ganhou credibilidade e aceitação, a saber, "A ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano" (ROUSSEAU, 2013, p. 56).

Se em um primeiro momento as necessidades naturais foram de separar o homem e não de unir, então, qual foi à causa que possibilitou o homem a passar a conviver junto com outros em sociedade civil? Para entender esse ponto, precisamos recorrer às primeiras causas que fizeram os homens viverem separados por um determinado período, isto é, sem conhecer outros povos e nações diferentes, assim para Rousseau, "Grandes inundações ou terremotos cercaram de águas ou de precipícios as regiões habitadas, [...] Revoluções do globo separaram e isolaram em ilhas porções do continente" (2013, p. 60).

Nesse sentido, verifica-se que as mesmas causas que fizeram os homens se separarem em um determinado momento da história, devido aos acontecimentos advindos dos fenômenos da natureza, de igual modo, este mesmo efeito proporcionou o crescimento do povo de forma isolada, pois, os sujeitos estavam separados em seus continentes e dessa forma o que poderia suceder era a divisão dos povos, nações, e língua, até por que se não houvesse essa repartição dos continentes provocados pela natureza os indivíduos viveriam amontoados em uma parte do mundo e a outra ficaria vazia/deserta (ROUSSEAU, 1973).

Sem ter como percorrer para outros lugares devido à separação dos continentes e o mar que se encontrava à sua frente, os sujeitos de certa maneira foram obrigados a se fixarem em

um determinado ambiente. Sendo assim, forçado a habitar no mesmo espaço com outros indivíduos, não tiveram como voltar a sua maneira natural de andar pelas florestas, como nos diz Rousseau (2013, p. 60):

> Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos [...]. Ao adquirirem uma base mais fixa, os homens, até então errantes nos bosques, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos e formam enfim, em cada região, uma nação particular, unida por costumes e características, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo tipo de vida e de alimentos e pela influência comum do clima.

Dito isso, para que o homem viesse a criar a ideia de propriedade ele teve que passar por situações circunstanciais do tempo, onde tais adventos proporcionaram a sua aproximação com outros sujeitos, de modo que, essa relação de convívio com outros indivíduos resultaria em longo prazo na consolidação do estado civil. Dessa forma, é esse imenso intervalo de tempo que separa o homem do seu estado de natureza para sociedade civil, para Wokler (2012, p. 76).

> Vivendo em maior proximidade, nossos antepassados teriam abandonado o nomadismo e, construindo choças e outros abrigos com instrumentos que assim teriam tido oportunidade de inventar, teriam começado a se estabelecer e formar famílias, inaugurando a época da primeira revolução da história humana, introduzindo com ela uma ideia incipiente de propriedade [...].

A passagem para a sociedade civil marca o distanciamento do homem de seus traços selvagens. A natureza humana muda conforme as necessidades individuais e coletivas de um determinado lugar. Por isso, os sujeitos foram aos poucos aumentando as relações sociais dependendo do tipo de recursos/necessidades pela o qual eles precisassem naquele momento. É nessa fase que será dada mais atenção para os costumes, habilidades particulares, como as danças, os talentos para caça e pesca, e sobretudo, para a linguagem. É nesse ponto que os homens passam a ser diferenciado entre os termos de “Selvagem” direcionado para aqueles que alteraram poucas coisas quanto ao seu de modo de vida, isto é, ainda possuía pequenos traços daquele homem que vivia pelas florestas. O outro termo se refere ao “Civilizado” que de modo progressivamente ganha espaço no meio cultural pelo o qual os defensores do Iluminismo da época de Rousseau defendem ativamente.

## 2 A consciência do eu e do meu

Com base no que já foi mencionado pelo próprio Rousseau, o homem lembrou em dizer isso é meu, logo, percebe-se então, uma forte relação na qual os indivíduos que se apropriaram das terras passaram a diferenciar o teu para do meu. E a forma como eles encontraram para

dizer que aquele terreno tinha dono foi mediante uma cerca. Nesta ocasião, já constituía na memória do sujeito que ele não poderia avançar muito sobre aquele território e muito menos utilizar aquela mesma área, seja para produzir ou para se estabelecer nela.

Nesse sentido, o homem começou a olhar para o outro de uma forma diferente, passou a ver como um perigo, isto é, uma ameaça do qual ele tinha que se proteger, de modo que, através da razão, ele foi se aproximando ainda mais dos objetos dos quais produziam, chegando ao ponto em que o interesse particular se tornou maior do que a própria piedade pelo outro, a saber,

> Por causa da propriedade, o eu coloca o outro como um perigo e a razão, ao examinar, ao discernir o bem e o mal, o útil e o prejudicial, estabelece-se, desde o início, como razão de dominação: o homem torna-se sujeito consciente, a razão de dominação permanece soberana em si mesma, recusa-se, aliena-se, a confundir-se com qualquer coisa que não seja ela mesma. (MATOS 1978, p. 74).

A relação entre o ‘eu’ e o ‘outro’ sucedeu-se em conflito ao passo que os homens olhavam mais para seus próprios bens materiais. Logo, viu-se uma oportunidade de dominar o outro a partir do egoísmo e da ganância em possui sempre mais além do que se tem. Assim, o individualismo e o amor-próprio voltado para si mesmo fez com que os homens simples tornassem submisso ao trabalho ordenado pela escolha de seus súditos.

Dessa forma, percebe-se então, que a consciência do homem em dominar outros sujeitos mediante o trabalho permaneceu-se constante e só evoluiu com o passar do tempo, tendo em vista que, o uso da racionalização permitiu que aqueles que detinham mais expertise fossem os primeiros a querer tirar proveito de seus semelhantes, de acordo com Matos (1978, p. 43-44), “O trabalho que enfrenta as coisas evoca a reflexão e o homem acaba por tomar consciência de sua diferença: começa a compara-se ao outro e esta comparação se encontra na origem da razão”.

Assim, a figura do eu para o outro sobrepõe a vontade da própria preservação de si mesmo, abrindo espaço para que os cuidados não sejam pautados apenas na conversação da espécie humana, mas também naquilo que eles possam adquirir seja pelo trabalho ou tomado à força. Configurando assim em um sujeito desconfiado pela proximidade do outro, tendo como espelho os seus próprios bens refletindo no outro aquilo que também pode ser desejado pelo interesse que o apreende diante do olhar.

## 3 O conceito de propriedade privada para Locke

Para entender melhor o processo da formação referente à sociedade civil precisamos recorrer ao principal defensor da propriedade privada, a saber, John Locke. Este, por sua vez, ao tratar sobre a propriedade direciona o seu pensamento para um ponto particular do ser

humano, isto é, Locke inicia a sua análise partindo do objeto de estudo para defender a legitimidade da propriedade começando pelo próprio homem. Pois para ele, o homem em si é alguém que possuí qualidades individuais no qual o seu corpo é restrito, de modo que, nenhum outro tem o direito de se apropriar do seu corpo além dele mesmo, deste modo, Locke (1998, p. 407) afirma, "Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa".

Se o homem é uma propriedade em si mesmo, de forma interna e particular, o que faz dele ter o direito de possuí aquilo que é exterior á ele, ou seja, de se apropriar de um pedaço de terra ou de qualquer outra coisa que pertence à natureza? Sobre esse ponto de vista a justificativa de Locke parte da seguinte afirmação "Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade" (LOCKE, 1998, p. 409).

Cabe saber o que significa dizer "algo que é seu"? Pois, fica evidente que de modo antecipado, o homem já possuí algo antes mesmo dele misturar aquilo que ele retirou da natureza e associou com seu trabalho. Sabemos pelo o escrito de Locke que, em primeiro lugar, o que o homem possui é o seu próprio corpo, desse modo, como que o homem retira algo da natureza e pode dizer que aquilo é dele? Sendo que a natureza pertence a todos, ora, aquilo que o homem subtraiu da natureza para a sua subsistência, é algo que não pertence a ninguém, pois, este retornou para a natureza ainda que de forma alterada, uma vez que, o homem consome o alimento, tal fruto é lançado novamente para a natureza, para Locke (1998, p. 409), "Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito aquilo que a esse trabalho foi agregado pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais".

Percebe-se então, que para Locke, o critério para que o homem possa se apropriar do objeto externo, que está para além do seu próprio corpo, é a aplicação do trabalho mediante a ação desenvolvida pelo indivíduo naquele espaço natural. Em outras palavras, aquilo que o homem produz junto a natureza cria um certo valor de pertencimento ao objeto e /ou lugar que foi apropriado, possibilitando assim o direito de adquirir aquele espaço cultivado como posse.

Dessa forma, Locke entende que o homem tem o direito natural de preservar aquilo que lhe pertence, com isso cabe, a saber, o que realmente pertence ao homem? Se é aquilo que ele emprega uma ação para retirar da natureza o seu alimento/ou se é o seu trabalho que foi desenvolvido na terra? O próprio Rousseau afirma em seu escrito que "Outros falaram do direito natural de cada um de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendem por pertencer"

(ROUSSEAU, 2013, p. 31). Dito isso, acreditamos que essa referência esteja ligada diretamente com a proposta de Locke em sua defensa do direito natural da propriedade, isto é, para Rousseau não fica claro o que de fato pertence ao sujeito, sendo que, o que ele retira da natureza já estava ali antes mesmo da sua existência.

Para analisarmos mais de perto de onde parte a ideia de "Posses", precisamos identificar de que lugar o Locke está pensando sobre a propriedade. Observa-se, que há um deslocamento na explanação teórica sobre a defesa da propriedade privada. O ponto emblemático dessa questão é o fato do próprio Locke fundamentar o seu argumento em direção à justificação do homem em conservar aquilo que lhe "pertence" partindo do estado de natureza. Por isso, Rousseau se coloca em oposição a essa linha de pensamento devido está fora de lugar. Não só por isso, mas também porque para o genebrino, o homem no estado de natureza ainda não tinha adquirido as capacidades inerentes a racionalidades a ponto de compreender o que realmente lhe pertence de fato.

Na perspectiva de Rousseau, essa linha de raciocínio de que o homem precisa conservar os seus bens matérias advêm da reflexão adquirida em sociedade. Pois como saber que o homem tinha esse entendimento? Argumentar de que o homem é uma propriedade em si mesmo, só demostra que essa reflexão sobre tal circunstância é colocado sobre o homem. A fala de Locke até nos parece bastante contundente, mas o que não deixamos escapar a essa análise é o seu caráter argumentativo de dá sentido à propriedade privada pelo viés do grau da sua própria capacidade de abstração filosófica.

Assim, Rousseau (2013) destaca que para dar algo para outro é preciso que este já tenha o objeto a ser dado, e por esta razão, não sendo o direito a propriedade um direito de fato, sua concepção leva a conclusão de que a propriedade privada é estabelecida estritamente pelas convenções sociais. Por isso, para ele não existe uma ideia anterior deste direito dado pela natureza, ou que esta tenha predito isso em algum lugar. Para o nosso genebrino "É somente o trabalho que, dando direito ao cultivador sobre o produto da terra que lavrou, lhe dá, portanto, o direito sobre a gleba, pelo menos até a colheita, e assim de ano em ano, o que fez como que uma posse contínua se transformasse facilmente em propriedade" (ROUSSEAU, 2013, p. 64).

Dessa forma, para Rousseau a propriedade privada coloca o homem em categorias estritamente desiguais, desnivelando os indivíduos entre ricos e pobres, na segunda etapa em senhores e servos/escravos. Estas categorias desencadeiam as diferenças entre os sujeitos para outros patamares da escala social. Onde se estabelece a relação daquele que manda e daquele

que obedece. O problema da propriedade não está necessariamente ligado ao objeto em si, mas na má distribuição dos meios de subsistências que o homem necessita para viver.

## 4 Conclusão

Assim, Rousseau (2013) destaca que para dar algo para outro é preciso que este já tenha o objeto a ser dado e por esta razão não sendo o direito a propriedade um direito de fato sua concepção leva a conclusão de que a propriedade privada é estabelecida estritamente pelas convenções sociais. Por isso, para ele não existe uma ideia anterior deste direito dado pela natureza, ou que esta tenha predito isso em algum lugar. Para o genebrino, "É somente o trabalho que, dando direito ao cultivador sobre o produto da terra que lavrou, lhe dá, portanto, o direito sobre a gleba, pelo menos até a colheita, e assim de ano em ano, o que fez como que uma posse contínua se transformasse facilmente em propriedade" (ROUSSEAU, 2013, p. 64).

Dessa forma, sustentamos parcialmente que a formação da sociedade civil por meio dos agrupamentos formados em determinadas regiões foi à engrenagem que possibilitou a instituição da propriedade privada. Esta criada pelo homem livre determina no tempo e espaço o distanciamento que separa a figura do indivíduo no estado de natureza para o sujeito da civilização. É o estágio onde os homens criam suas relações sociais com outros indivíduos estabelecendo assim vínculos. Tornando desta maneira o ponto inicial para a adesão dos comportamentos morais, incorporação dos costumes/hábitos e, sobretudo, a aceitação e valorização da cultura como estilo de vida modelo a ser admirado e seguido por aqueles que ainda apresentam vestígios da selvageria.

## Referências

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau uma arqueologia da desigualdade.** São Paulo: M.G. 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Porto Alegre: L&PM, 2013.

WOKLER, Robert. **Rousseau/Robert Wokler.** Porto Alegre: L&PM, 2012.

# HEIDEGGER E A PSICOLOGIA: UMA CRÍTICA À METAPSICOLOGIA FREUDIANA

Evandro Soares Reis
esoaresreis@bol.com.br
Licenciando em Filosofia UEMA/EAD

Ediel dos Anjos Araújo
araujo_ediel@yahoo.com.br
Orientador/Tutor de filosofia UEMA/EAD

**RESUMO:** A filosofia de Heidegger (1889-1976) exerceu grande influência sobre outras áreas do conhecimento humano. A relação de sua obra filosófica com a psicologia materializa-se a partir da sua aproximação com o médico psiquiatra suíço Medard Boss (1903-1990), que se encontram na Suíça. Desses encontros, nasce a obra de Heidegger, Seminários de Zollikon, compilação de textos, que foram produzidos a partir das palestras proferidas pelo filósofo. O objetivo deste trabalho, de modo específico, é expor a filosofia existencialista de Heidegger e a metapsicologia de Freud (1856-1939). Como metodologia faremos uma análise bibliográfica, verificando algumas aproximações e distanciamentos nas teorias dos autores em questão. Nesse sentido abordaremos a crítica à metapsicologia, centrada em torno da influência das ciências naturais na sua elaboração, e na objetificação do homem. Objeto de permanente debate dos estudiosos da psicanálise.

**Palavras-chave:** Heidegger; Freud; Filosofia; Metapsicologia.

## 1 Introdução

A interação entre as disciplinas do diversificado conhecimento humano é fundamental, visto que a condição humana, dada sua multidimensionalidade, requer uma abordagem que, às vezes, necessita recorrer à interdisciplinaridade contribuitiva, que procede de uma coerência bastante estreita dos domínios de estudo das disciplinas, havendo certa participação de seus níveis de integração teórica e dos métodos correspondentes (CARLOS, 2009). Considerando a importância do desenvolvimento do conhecimento é essencial que as diversas áreas possam, guardando as suas autonomias, colaborar na elaboração de sistemas que viabilizem a consecução dos objetivos traçados a atingir, diante do problema exposto.

A filosofia permeia a existência humana. Entranha-se inexoravelmente no tecido sensível de todo conhecimento. Esses motivos são suficientes para a elaboração desse incipiente trabalho adiante exposto. Como a filosofia pode influenciar e contribuir para a evolução de outros campos do conhecimento. Tornar essa contribuição e influência visível à percepção é relevante para reconhecimento desse saber universal e inerente ao ser humano, que é a Filosofia. Faremos um paralelo entre a filosofia e a psicologia. O quanto uma pode contribuir para a evolução de suas premissas, reciprocamente, enquanto levado em consideração aspectos

convergentes e divergentes, que se estabelecem quando confrontadas em suas abordagens de tema congêneres.

Nesse sentido, o trabalho em tela pretende dessa forma, através de uma revisão bibliográfica, vincular a importância da filosofia para a psicologia, quando esta, busca na primeira, metodologia fora do estafe da psicologia, para alcançar soluções e ou opções no desenvolvimento dos fenômenos psicológicos estabelecidos. Ou seja, a princípio e de forma geral teceremos ponderações da interação entre esses dois conhecimentos, em seus elementos basilares de suas formações. Objetivamente, abordaremos a filosofia existencialista de Heidegger e sua colaboração e penetração na psicologia, associado em parceria com grandes pensadores psiquiatras e psicólogos seus contemporâneos. De modo singular e específico trataremos as divergências que se estabelecem entre a análise existencial heideggeriana e a metapsicologia freudiana, que não se excluem, pois se trata de processos e metodologias diferentes para se alcançar o mesmo resultado.

A estrutura desse trabalho contemplará em primeiro plano as teorias que sustentam a metapsicologia freudiana, com seus aspectos direcionais, resultados da vasta base fundada em seus escritos e seguidores. Depois, da mesma forma, exporemos a filosofia heideggeriana, em sua abordagem existencial, com a participação de profissionais psicólogos, que se associaram às teorias de Heidegger. Em seguida confrontaremos as duas posições em suas convergências e divergências. Então, finalmente, teceremos algumas impressões e considerações em comentários abertos.

## 2 Metapsicologia Freudiana

De acordo com o pensamento Freudiano, todos temos em nós o inconsciente, sejam as pessoas sadias ou doentes, conforme escreve Freud (2014):

> O direito de supor uma psique inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa hipótese nos é contestado de muitos lados. A isso podemos replicar que a suposição do inconsciente é *necessária* e *legítima*, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho (FREUD, 2014, p.75).

A psicologia tem a mente como objeto de estudo e análise de seus processos e comportamentos do homem ante as situações diversas que lhes são impostas.

Sigmund Freud (1856-1939) grande expoente da psicologia. Sendo neurologista e psiquiatra observa, em alguns pacientes, sintomas que não se enquadram em causas biológicas,

mas psicossomáticas de origem indefinida. Propõe a psicanálise estruturada sob duas perspectivas, uma de base empírica da sua prática psicoterapêutica e, outra, de caráter especulativo, que chamou de metapsicologia. A metapsicologia para além da teoria psicanalítica, nasce, a partir de abstrações complexas, compreendendo às vezes nuances de misticismo. Baseia-se em um conjunto complexo de conceituações fictícias, deste um aparelho psíquico à definição de fenômenos psíquicos, como pulsões e processos repressivos. O arcabouço teórico da metapsicologia tem com fim profícuo o estudo do inconsciente dando-lhe aspecto científico, como ensaia na premissa acima, quando essa argumentação é colocada sob contestação e que, as explicações metapsicológicas veem cobrir as lacunas deixadas pela psicanálise empírica.

A teoria da metapsicologia freudiana evolui de acordo com a ampliação do seu campo de estudo. O conceito de aparelho psíquico fundamenta-se em três bases formativas: o aspecto dinâmico; o econômico e o topográfico. O dinamismo diz respeito às interações e o embate das forças, entre os diversos fenômenos mentais e psíquicos, de caráter antagônicos ou não, que se manifestam diante das situações vividas. O aspecto econômico relaciona-se ao despedimento quantitativo que os fenômenos mentais requerem, no sentido do direcionamento das cargas energéticas necessárias, para a consecução e realização do dinamismo. A topografia cria instâncias segmentadas onde as categorias dos fenômenos psíquicos se estabelecem e se relacionam, dando funcionalidade ao aparelho psíquico. Essa topografia é desenvolvida em duas etapas.

Em uma primeira investida, Freud, a partir dos estudos da histeria, enumera esse aparelho, como primeira tópica, que se divide em consciente, pré-consciente e inconsciente. O consciente é o fenômeno que está disponível “visivelmente”, seu acesso é imediato. No pré-consciente, campo intermediário, mesmo não estando aparentemente disponível, o acesso é rápido e sem dificuldades às manifestações psíquicas. O inconsciente, essência da metapsicologia, é a instância mental de difícil acesso e de grande complexidade, viso que, é nele que estão os fenômenos psíquicos de ordem manifestamente vividos em circunstâncias adversas e, que a psique mantém sob guarda e proteção.

A chamada segunda tópica nasce, a partir dos estudos de Freud sobre os mecanismos de repressão e assim dividiu: *id*, ego e superego. O *id* onde os instintos primitivos estão latentes em forma de pulsões. Nada lhe pode ser negado. Relaciona-se com o ego e as coisas externas representadas pelo superego. O ego tem uma função mediadora entre o *id* e o superego, administra as manifestações do *id* quando se relaciona com o superego, tentando manter uma harmonia funcional equilibrada. O superego é a identificação e introspecção explicitas com os

valores estabelecidas no início da existência do indivíduo. Nele mora a autopreservação, consciência moral, padrões de conduta e convivência (RAMOS, 2013).

A metapsicologia, ante ao exposto, é uma superestrutura metodológica funcional com o objetivo de suprir as lacunas advindas a psicanálise empírica. Fundamenta-se, Freud, em princípios metafísicos de origem kantiana e nos modelos das ciências naturais, caracterizadas, principalmente, pela análise objeto-sujeito. Princípios estes, base das críticas a esse modelo sob o qual Freud assenta suas teses da metapsicologia, principalmente quando toma o homem como objeto dentro de sua concepção modelar de observação metodológica, conforme os conceitos de sua teoria metapsicológica.

Na obra *Seminários de Zollikon*, assim como, em muitos seminários, "Heidegger criticou o processo de objetificação do real operado pela metafísica moderna, bem como a imposição do modelo procedimental das ciências naturais como modo privilegiado de acesso aos entes" (FERREIRA & RIBEIRO. 2018, p. 117).

## 3 Análise existencial heideggeriana

Dentro da perspectiva do entendimento do ser se faz necessário que compreendamos como Heidegger nos apresenta esta categoria, assim temos:

> Na questão sobre o sentido de ser, o primeiro a ser interrogado é o ente que tem o caráter da presença. À guisa da preparação, a analítica existencial da presença necessita, de acordo com o seu modo próprio de ser, de uma exposição e delimitação face a investigações aparentemente equivalentes. Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da presença, o ser-no-mundo. Este *a priori* da interpretação da presença não é uma determinação adicional, mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se constantemente presente a totalidade preliminar desta estrutura, devem-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. Torna-se, pois, objeto de análise: o mundo em sua mundanidade; o ser-no-mundo como ser-com e ser-si mesmo; o ser-em como tal. Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da presença. O sentido existencial da presença é a *cura* (HEIDEGGER, 2015, p. 83).

A análise existencial em Heidegger é consequência do seu estudo sobre o ser. Trata-se de um complexo estudo de reconhecimento universal, pela profundidade e originalidade. Afastando-se de uma abordagem científica, que considera inadequada, pois, parte de conceitos metafísicos na sua elaboração, Heidegger busca, em sua plenitude, acessar suas observações sobre a questão do ser e o seu sentido, através de uma ontologia fundamental existencial, com sua facticidade, temporalidade e historicidade, base argumentativa de sua teoria existencialista. O estudo do ser em Heidegger tem como fonte principal a obra *Ser e tempo*, na qual expõe as

premissas e conclusões de seus conhecimentos em torno do tema. Exporemos as categorias fundamentais que dão sustentação aos argumentos.

Compreender é entender o *Dasein* em sua existência. *Dasein* ou ser-aí representa o nosso modo de ser e como nos relacionamos com a nossa projeção no mundo. Entender o *Dasein* é assimilar as condições e categorias conceituais definidas por Heidegger em sua análise existencial. A existência, diferentemente da objetivação hegeliana, que se reporta à natureza subjetiva do homem projetando-se em objetos e, assim, construindo a realidade externa, em Heidegger a abordagem ocorre a partir da sua própria transcendência, ou aquilo que se projeta internamente, como o modo de ser e sua relação com sua projeção no mundo ou o ser-no-mundo. Abordaremos as conceituações categóricas que sustentam a teoria existencialista heideggeriana (HEIDEGGER, 2015).

A facticidade diz respeito à vida de ser e estar. Estar no mundo sem uma explicação, justificação ou preconcepção de sua vontade, levando a cabo uma experiência essencial no sentido da busca, de forma única e particularmente individualizada o sentido de existir, onde essa experiência fática da vida associa-se a outras duas vertentes: a temporalidade e a historicidade.

O *Dasein* manifesta-se entre o nascer e o morrer, tendo, portanto, a sua historicidade envolta por esse espaço temporal ou temporalidade. Evidencia-se aqui, sobremaneira que além do caráter da experiência individual, são características intrínsecas a temporalidade e a historicidade na concepção do sentido, assim como sua relação com o sentido da vida ou com as coisas e objetos da vida. *Dasein* ou ser-aí é o ser colocado no mundo. Esse conhecer de sua existencialidade é a apropriação do mundo pelo ser, que antevê as suas possibilidades como ser-no-mundo. Ocorre pela projeção para fora de si nessa busca, mas mantendo íntegro os limites do seu ser, ao mesmo tempo que mantendo a laço umbilical ente o eu, homem, e o mundo (HEIDEGGER, 2015).

Nesse sentido, surgem os conceitos de autenticidade e inautenticidade, que são:

> Autenticidade e inautenticidade são condições igualitárias, propiciadas a todos, ao longo do percurso histórico de uma existência; emergem, a cada momento, da consciência que o homem tem de que sua vida flui, inexoravelmente, para a morte.
>
> Existir, com autenticidade (*Eigentlichkeit*), não quer dizer, somente, estar-aqui, base do encontrar-se. Não consiste apenas em saber que o ser-no-mundo é ser-para-a-morte. Dentro da reduzida prisão do tempo, a que fomos atirados, sem razão aparente e sem qualquer esperança de socorro, somos todos como que condenados à pena capital, cuja execução, todavia, não sabemos quando, como e de onde nos virá (DICIONÁRIO**,** 2008).

Em sua trajetória existencial, o homem, tem que se relacionar com o mundo ao qual foi exposto. E, ao relacionar-se com os outros, aqueles ou eles, estão sujeitos a partilhar simultaneamente sua existência e possivelmente influir e sofrer influência numa dinâmica orgânica no processo de tomadas de posições decisórias diante das construções do homem, em estruturas veladas do cotidiano, que o ser foi inserido. Esse comportamento é o que Heidegger chamou de *Das Man* ou impessoalidade (HEIDEGGER, 2015).

A constituição social da existência humana, e tendo como característica o modo de ser impessoal (*Das Man*) como a forma na qual se sustenta a identidade existencial cotidiana. Essa aproximação leva ao afastamento do ser-aí e torna-se, majoritariamente um ser-com-os-outros, preocupando-se e ocupando-se com os outros, abrindo-se para o mundo. A identificação alcança: disposição – que é o ânimo do ser para o mundo, porém, ao mesmo tempo afasta-se de si mesmo; compreensão – é um compreender de si mesmo; e interpretação - é o entendimento que leva o ser às suas possibilidades.

Entretanto mesmo tendo a intenção de se aproximar do ser em si, estas formas de inserções, no entanto, levam de certa forma ao afastamento de si mesmo pela impessoalidade ou *Das Man*, arrastando o ser para a cotidianidade. Levando uma vida fática à margem do ser em si mesmo. Conduzindo as suas decisões para fora do seu ser. Essa cotidianidade, considerada decadência se formaliza pelo: falatório – comunicação pela repetição; curiosidade – conhecimento descartável; e ambuiguidade – compreensão e interpretação sem de fato compreender e interpretar. Então, o ser humano vive uma vida inautêntica, fora do ser em si mesmo, afastando-se do seu projeto de ser. Repousa aqui o conceito de cotidianidade e consequentemente, o de inautenticidade ou vida inautêntica, da teoria existencialista de Heidegger (HEIDEGGER, 2015).

Diante da noção da sua existência e da temporalidade, que o faz perceber e ter a consciência que é um ser-para-a-morte. Este fato se torna o ponto nevrálgico, pois estabelece o conflito, a angústia, que segundo Heidegger, "é, dentre todos os sentimentos e modos da existência humana, aquele que pode reconduzir o homem ao encontro de sua totalidade como ser" (HEIDDEGER Apud CHAUÍ, 1979, p. 9-10). Defronta-se, então, em ter que decidir entre a vida autêntica e a vida inautêntica.

Nessa ordem, pode ter uma vida de propósitos, em que as possibilidades se abrem para suas escolhas de vida e de convivência, inerentes e fundamentais ao ser-aí. Ou uma vida levada pelo cotidiano do ser-aí-no-mundo. As condições de autenticidade e inautenticidade não se excluem. Inclusive se alternam e ou coexistem paralelamente na existência do ser.

## 4 A análise existencial ante à metapsicologia

A busca por respostas ou a dúvida das respostas representa pedra fundamental da existência humana. Cabe às várias formas de conhecimentos essa busca, visto que o ser humano se caracteriza pela sua multidimensionalidade. A filosofia, área do conhecimento que permeia a essência da existência humana, transita por todas as outras áreas, influenciando e se deixando afetar em um processo interativo e simbiótico. Abordaremos a relação filosofia psicologia, especificamente, a analítica existencial de Heidegger e a metapsicologia de Freud.

A teoria existencialista de Heidegger assume relevância no meio da psicologia, através da proximidade com a escola de psiquiatria e psicoterapia suíça. Onde, manifesta seu interesse na proposta heideggeriana. A primeira aproximação dar-se por intermédio Ludwig Binswanger (1881-1966), que é considerado o primeiro médico psiquiatra a combinar psicoterapia com existencialismo, a qual chamou de *Daseinsanalyse*. Psicanálise associada ao existencialismo de Heidegger.

A consolidação e difusão do *Daseinsanalyse* materializa-se a partir da aproximação de Heidegger com o médico psiquiatra e psicoterapeuta suíço Medard Boss (1903-1990), que passam a se corresponder e depois a se encontrarem na Suíça. Esses encontros, que ocorreram entre 1959 e 1969, culminaram em palestras, que por sua vez estão na obra de Heidegger, *Seminários de Zollikon*, compilação e consolidação de textos, que foram produzidos, frutos das diversas abordagens proferidas pelo filósofo. Nesse documento, explicita os questionamentos a respeito da metapsicologia de Freud. Tendo uma grande adesão por psicólogos e psiquiatras, como uma nova metodologia para alcançar os objetivos propostos da psicanálise. Há um engajamento, de psicoterapeutas, ao existencialismo, se alinhando teoricamente na produção textual, como a justificativa da obra a seguir:

> A proposta do presente trabalho é pensar o projeto heideggeriano da hermenêutica fenomenológica como fundamento metodológico de uma prática psicoterápica não objetivante. Essa prática estrutura-se a partir de uma compreensão do ser do homem como um ente desprovido de essencialidades e de estruturas psíquicas previamente constituídas. Acreditamos que tal projeto precisa, necessariamente, ser construído a partir de uma interface com a noção heideggeriana da analítica existencial; e isto porque uma psicoterapia que considera o homem como desprovido de psiquismo precisa ser pensada a partir da facticidade da existência. É só a partir dos comportamentos fáticos, como veremos mais detidamente em seguida, que faz sentido falar em uma prática psicoterápica não hipostasiante, ou seja, não marcada por nenhuma hipótese positiva acerca do psiquismo ou do funcionamento mental humano, em uma prática psicoterápica fundamentada por algo assim como uma psicologia negativa1. A questão aqui, porém, é preciso acentuar desde o princípio, não é modificar apenas o objeto da psicologia enquanto ciência particular, mas alterar também substancialmente o seu modo próprio de articulação, abrindo a possibilidade

> de enfocar não estruturas ou tipologias universais, mas sim o ente singular que está a cada vez em jogo no fenômeno da existência: o ser-aí (JADIR, 2019, p. 8).

Essa adesão de iniciativa da psicoterapia, seduz a conclusões precipitadas ou ilações depreciativas sobre as proposições freudianas, mesmos que os questionamentos não sejam exclusivos de Heidegger. A metapsicologia submete-se às críticas de inúmeros pensadores, considerando suas linhas de abordagem metodológica. É necessário, porém, ressaltar que a terapia psicanalítica freudiana é considerada um marco positivo na busca e análise dos fenômenos psíquicos definidos e conceituados na sua teoria. Não existe um afastamento intelectual da academia, mas, uma incrementação metodológica.

A discussão que se propõe é a analítica existencial entranhada como método da psicanálise, campo de mérito da psicologia, assumida por ela, em face da metapsicologia freudiana.

Freud, como exposto, reconhece a dificuldade na formulação da fundamentação teórica da metapsicologia. Aos fenômenos psíquicos que não conseguem estabelecer elucidações empíricas, surgem lacunas. A estas, propõe e conceitua a metapsicologia, cuja bases se assenta em uma superestrutura fictícias, que considera o princípio do conhecimento estabelecido *a priori*.

A própria definição metodológica que fundamenta a metapsicologia de Freud serve como base às críticas heideggeriana.

Primeiro ponto é que o método freudiano usa modelos preconcebidos. Toma para si a perspectiva fundamentada nos princípios das ciências naturais. A física, a química, por exemplo, em que conceitos como força e gravidade, de caráter abstrato, teriam as mesmas bases conceituais de pulsão, na psicanálise. As ciências naturais se apropriam de modelos, fórmulas, as quais submetem os fenômenos naturais.

A objetificação do fenômeno é método, cujo modelo se insere na relação objeto-sujeito. Na metapsicologia a estrutura: dinâmica, econômica e topografia, é definida a partir de valores absolutamente naturais, como um mecanismo artesanal. O homem, sob esse aspecto, é objeto colocado em um mecanismo experimental, cujo comportamento e sintomas serão definidos pelo modelo predefinido. A análise existencial "desobjetifica" o homem pelo *dasein*[37], que toma a sua existência para si e se projeta nas possibilidades do estar-no-mundo.

Segundo aspecto a ser observado é que a metapsicologia, também, busca guarida nos princípios metafísicos kantianos. A crítica de Heidegger à metapsicologia é reflexo da feita à

[37] Trata-se de um neologismo, deste comentador, em face da característica fundamental da metapsicologia em objetificar o homem, fazendo contraponto à análise existencial.

metafisica de Kant, pois são suas balizas norteadoras. Que por sua vez, parte de conceitos e princípios especulativos *a priori*, como os modos de articular o conhecimento, como intuição, entendimento e razão, onde nem sempre é possível vislumbrar referente empíricos. Sobressaindo uma *metafísica metafórica* da natureza de superestrutura especulativa com fins apenas heurísticos e, por isso mesmo, não-fundante (LOPARIC, 2003).

## 5 Considerações finais

É notório que a interação entre as áreas do conhecimento pela interdisciplinaridade é fundamental no processo evolutivo da existência humana. O entrelaçamento orgânico traz o crescimento do conhecimento universal e catalisa a sofisticação e amplitude de cada forma do saber.

Neste trabalho abordamos, na superfície, o enlaçamento entre psicologia e filosofia, suas interações, contribuições e consequências dessa combinação. Tentando buscar um elo entre esses dois importantes ramos do conhecimento, por entendermos que essa ligação se faz necessária como suporte de um para com o outro.

Nesse sentido, as iniciativas de estudiosos em colabar e participar em outras áreas, que vão além da de sua especialidade é essencial na formação e solidificação permanente do saber humano. Segundo Di Matteo (2005), nos encontros na Suíça, em *Seminários de Zollikon*, Heidegger manifestou peremptoriamente o desejo de ver a sua filosofia sair do mundo acadêmico e beneficiar um número muito maior de pessoas e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda.

A filosofia e a psicologia são fontes de conhecimento, que buscam caminhos do sentido, assim como, todas as outras áreas do saber, também, se permitem. Ao discorrer sobre a análise existencial ante a metapsicologia, pode-se vislumbrar os óbices que sobejam sobre a metapsicologia, quanto à sua fundamentação teórica, sob o ponto de vista de Heidegger.

Entretanto, não afeta a estrutura conceitual dos fenômenos psíquicos inseridos na sólida, robusta e reconhecida obra de Freud, sob o ponto de vista intelectual e psicoterapêutico. Mais que uma crítica, a analítica existencial de Heidegger permite alternativas para os estudos e compreensão dos fenômenos psíquicos freudianos atingem seus objetivos.

## Referências

BOMFIM, Thiago Henrique. **A constituição do conceito de eu na metapsicologia freudiana**. Disponível em https://www.scielo.br/j/pusp/a/qDDfZtvSpYcKTfRJqbHcmPQ/?format=pdf. Acesso em: 09 dez. 2021.

CARLOS, Jairo Gonçalves. **Interdisciplinaridade: o que é isso?** Disponível em https://www.pucsp.br/prosaude/downloads/territorio/o-que-e-interdisciplinaridade.pdf. Acesso em: 28 nov. 2021.

CHAUÍ, Marilena. **Heidegger, vida e obra**. In: Prefácio. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DICIONÁRIO**: autenticidade e inautenticidade.** Disponível **e**m https://www.redepsi.com.br/2008/03/12/autenticidade-e-inautenticidade/. Acesso em 19 dez. 2021.

DI MATTEO, Vincenzo. **Heidegger e a psicanálise: uma conversa em Sicília**. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 17, n. 20, p. 185-198, maio 2005. ISSN 1980-5934. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/8567>. Acesso em: 27 nov. 2021.

DUNKER, C.I.L. – ***Para que serve a metapsicologia hoje?*** **Centenário do nascimento de Freud.** São Paulo: Unicamp, 2007.

EVANGELISTA, Paulo. **Um breve comentário de Medard Boss sobre psicoterapia de grupo: a transferência na situação grupal. Rev. abordagem gestalt.** Goiânia, v. 19, n. 2, p. 212-219, dez. 2013. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000200009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 26 nov. 2021.

FERREIRA, V. D., & Ribeiro, C. V. (2018). **A metapsicologia freudiana: uma leitura heideggeriana.** ***Aprender*** - *Caderno De Filosofia E Psicologia Da Educação*, (18). https://doi.org/10.22481/aprender.v0i18.3651.. Acesso em 27 nov. 2021.

FRANKL, Viktor Emil. **Logoterapia e análise existencial: textos de seis décadas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

_____. **Psicoterapia para todos. Uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

_____. **Psicoterapia e existencialismo: textos selecionados em logoterapia**. São Paulo: É Realizações, 2020.

FULGENCIO, Leopoldo. **Fundamentos kantianos da psicanálise freudiana e o lugar da metapsicologia no desenvolvimento da psicanálise**. Psicol. USP, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 37-56, mar. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772007000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 26 nov. 2021.

_____. **Kant e as especulações metapsicológicas em Freud**. Kant e-Prints, *[S. l.]*, v. 2, n. 9, p. 1–31, 2015. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/319. Acesso em: 27 nov. 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009. Em https://pt.scribd.com/document/479926612/Seminarios-de-Zollikon-Heidegger-e-Boss-pdf. Acesso em 17 nov. 2021.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2015.

_____. **Conferências e escritos**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia: cinco lições**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Conceitos fundamentais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KIRCHNER, Renato. **A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano. Rev. NUFEN**, Belém, v. 8, n. 2, p. 112-128, 2016. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 dez. 2021.

LESSA, Jadir Machado. **Análise existencial: princípios fundamentais**. São Luís: EDUFMA, 2019.

LOPARIC, Zeljko. **De Kant a Freud: um roteiro**. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 231-245, jun. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 21 dez. 2021.

MACHADO, Luiz Alberto. **Heidegger e a psicologia**. Em http://pesquisacia.blogspot.com/2014/05/heidegger-e-psicologia.html. Acesso em 27 nov. 2021.

MELLO, Cleyson de Moraes. **Hermenêutica filosófica de Heidegger**. Disponível em: https://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17_2_mello.pdf. Acesso em 13 dez. 2021.

Metapsicologia: **o que é e como foi definida por Sigmund Freud**. Disponível em: https://psicologiadiz.com/psicologia/metapsicologia-o-que-e-e-como-foi-definida-por-sigmund-freud/. Acesso em 13 dez. 2021.

RAMOS, Francisco Carlos**. A metapsicologia freudiana e o funcionamento do psiquismo.** Disponível em: https://ramosjrpsicanalista.webnode.pt/news/a-metapsicologia-freudiana-e-o-funcionamento-do-psiquismo. Acesso em 14 dez 2021.

ROEHE, M. V. (2012). **A psicologia heideggeriana**. *Psico, 43*(1). Recuperado de https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/11089 > Acesso em 27 nov. 2021.

RUBENICH, Alexandre. **A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger.** Disponível em: http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/56. Acesso em 30 nov. 2021.

SANTOS, Eberth Eleuterio dos. **A metafísica freudiana: um estudo para a demarcação metodológica da filosofia freudiana a partir de Kant**. Em https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8506. Acesso em 27 nov. 2021.

SEIBT, Cezar Luís. **O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger. Temas psicol**., Ribeirão Preto, v. 20, n. 1, p. 203-212, jun. 2012. Disponível em: de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2012000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 nov. 2021.

SIGMUND, Freud. **Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos** (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **Obras completas, volume 17: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos** (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

Tonin, Jean. **A constituição existenciária da historicidade própria na analítica existencial de ser e tempo**. Disponível em: http://www.theoria.com.br/edicao18/04182015RT.pdf. Acesso em 27 nov. 2021.

# NIETZSCHE: PARA ALÉM DO DUALISMO CORPO E ALMA[38]

André Sousa Trindade
Mestrando em Filosofia PPGFIL-UFMA
trindadeufma@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Wandeilson Silva de Miranda
Professor Doutor em Filosofia
wandeilson.miranda@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** neste artigo analisaremos a concepção de corpo presente na filosofia nietzschiana em contraponto com a concepção de corpo proposto nas Teorias Dualistas, em específico, a platônica e a cartesiana. Subdividiremos o percurso em três momentos. No primeiro, a partir das análises críticas de Nietzsche, analisaremos o papel de subserviência à alma que o corpo tinha na Teoria da Imortalidade da alma. Nesta, Platão assumiu uma postura metafísica, e aplicou ao seu discurso um caráter protrético, criando um manual de exortações sobre como dominar os afetos do corpo, e de como afirmar a parte racional (alma) para guia-la ao conhecimento do bem. No segundo, analisaremos como Descartes conceberá o homem em uma perspectiva dualista de existência, dividindo-o em duas partes antagônicas colocando corpo e alma como partes irreconciliáveis. No terceiro, analisaremos a concepção existencial que o corpo adquirirá na filosofia de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Corpo; Alma; Dualismo.

## 1 Introdução

A partir das contribuições de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), realizaremos uma investigação acerca do papel do corpo nas filosofias: platônica e mecanicista cartesiana, para a seguir, compreendermos a ressignificação que o corpo adquirirá na filosofia nietzschiana. Apresentaremos o papel do corpo nas Teorias Dualistas, iniciando por Platão (428 a.c – 347 a. c) que na *Teoria da Imortalidade da Alma* elaborou uma série de proposições de caráter protético para guiar o homem ao conhecimento do bem. Com efeito, o homem só conseguiria alcançar o conhecimento verdadeiro se se afastasse o quanto possível do corpo e suas paixões, pois para Platão (428 a.c – 347 a.c) o corpo é era um empecilho para que o filósofo alcançasse o conhecimento. No tocante a isso, o corpo ocupa na *Teoria da Imortalidade da Alma* um caráter de subserviência a alma. René Descartes (1596 – 1650) do mesmo modo, analisa o homem partindo de uma perspectiva dualista de existência, divide-o em duas partes, o corpo (*res extensa)* e o espírito (*res cogitans).* Assim, o corpo na filosofia mecanicista é comparado a

[38] Este artigo reproduz, com algumas alterações, partes da monografia intitulada *Nietzsche e o Agon Antropotécnico*: a morte do homem e o além-homem, defendida junto ao Curso Interdisciplinar de Ciências Humanas/Sociologia, campus São Bernardo pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em 2019, sob a orientação do Prof. Dr. Wandeilson Silva de Miranda. Participaram da banca examinadora o Prof. Dr. Gustavo Freitas Pereira (UFPI), o Prof. Dr. Tedson Mayckell Braga Teixeira (UFMA).

uma máquina movida por uma alma, e deste modo, é responsável pelo controle do corpo, como também, na apreensão da realidade. Nietzsche se propõe a pensar o problema "corpo" para além da dicotomia corpo e alma, pois entendia que o fio condutor para uma vida cheia de potência estava em saber lidar com os afetos no corpo. Nietzsche, ao contrário de Platão e Descartes, não pensou corpo e alma como partes irreconciliáveis, mas corpo e alma como uma multiplicidades de forças em acontecimento.

## 2 Platão: o corpo em antítese com a alma

Corpo e alma, duas proposições de incessantes debates existenciais que foram a força motriz da filosofia socrático-platônica. Na obra *Fédon,* Platão assumiu uma postura metafísica, e aplicou ao seu discurso um caráter protrético, criando assim, um manual de exortações sobre como dominar e reprimir os afetos do corpo que é mortal, e de como afirmar categoricamente a parte racional e detentora da possibilidade do acesso ao conhecimento do bem. Esse caráter existencial metafísico que Platão inseriu de modo provocador como cita Reale (2002), teve grande influência das teses órficas [39], religião esta, que difundia com um alto grau de importância uma vida ascética, isto é, seus adeptos negavam o mundo material e mortal: corpo, e afirmavam o mundo imaterial e imortal: alma. Com essa base, Platão dá início à sua empreitada dualista sobre a existência humana, evidenciando na cultura grega a discrepância entre alma e corpo como partes irreconciliáveis.

A partir de uma teoria dualista, Platão inseriu o corpo em um estado de inferioridade em relação à alma. Este viés criou duas existências para o homem, uma sujeita as intempéries do mundo sensível, a outra com características divinas, e com atributo de imortalidade. Na obra *Fédon* de Platão, Sócrates explica a seu interlocutor Símias sobre o processo de purificação da alma, que para alcançar tal purificação teria que se afastar o máximo possível do corpo.

> E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo? (*Fédon*, XII, 126, *b* 9-13).

[39] "Não nos interessa traçar aqui, nem mesmo sumariamente, uma história das religiões mistéricas, dado que só o orfismo incidiu sobre a problemática filosófica de modo determinante. Os órficos consideravam como fundador do seu movimento o mítico poeta da Trácia, Orfeu [...]. Não sabemos a origem do movimento e como ele se difundiu na Grécia. Heródoto o faz derivar do Egito; o que é impossível, porque os documentos egípcios não apresentam traços de doutrinas órficas e, ademais, o cuidado dos corpos e o seu embalsamamento contrasta nitidamente com o espírito do orfismo, que despreza o corpo como cárcere e grilhão da alma. Cf., (REALE, 1993, p. 23-24).

Na teoria platônica da imortalidade da alma, o corpo torna-se um obstáculo para que o homem alcance a verdade, o bem. Para isso, aconselha Sócrates, que o homem deverá afastar-se do corpo o máximo que puder, pois, esse exercício ascético seria o fio condutor para o filósofo alcançar o pensamento racional, analisar e interpretar os fenômenos em suas essências desprovidas de interferências sensíveis com uma verossimilhança do bem. Essa separação da alma do corpo como caminho para uma existência filosófica plena, recairia sobre o próprio homem.

Este caráter de inferioridade que o corpo adquire na teoria da imortalidade da alma nos instiga a uma série de indagações sobre a real função do corpo. Ademais, mesmo com todas as limitações orgânicas, não teria o corpo uma função de mediação entre o objeto e sua essência, teria a teoria socrático-platônico descartado tal fator[40]? Esse ar de negatividade empregada sobre o corpo na obra *Fédon* nos permite contemplar a aversão do filósofo que quer alcançar a verdade, mas ver no corpo um impedimento para tal caminhada.

> O corpo constitui ou não um obstáculo quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a visão e os ouvidos asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, que são inferiores aos primeiros? (*FÉDON*, X, 123, *a*).

Ao se afastar do corpo, negando qualquer forma de conhecimento proveniente da apreensão do objeto pelos sentidos do corpo, não teria sido um equívoco platônico? Quem estar mais suscetível para apreensão do objeto, o corpo ou a alma, ou há realmente uma separação entre alma e corpo no ato da apreensão do objeto? Nietzsche, na parte I da obra *Assim falava Zaratustra* no cântico "Dos que desprezam o corpo", denuncia o caráter negativo que os desprezadores da terra adjetivaram o corpo. Nesse sentido, a teoria socrático-platônica parte do princípio "verdade" para determinar as formas ideais e as representações do objeto e, por este viés, o corpo fica suscetível a todo tipo de interpretações negativas, pois toda apreensão do objeto será uma simples verossimilhança da forma verdadeira, que só é acessível à alma, logo, o corpo é o extremo negativo desprovido de qualquer positividade, pois está suscetível a aparência do objeto

[40] No diálogo *Fédon*, Platão assume uma posição de caráter metafísico influenciado pela religião órfica que tinha em suas bases a imortalidade da alma e o desprezo pelo mundo material. No tocante a isso, assume uma perspectiva protrética no diálogo, formando assim, um guia ascético de negação do corpo e de afirmação da alma como a parte racional e imortal do homem. Em suma, na obra encontramos radicalmente o corpo em antítese com a alma. "Todavia se isso é verdade, também é verdade que essa antítese é apresentada pelo filósofo sobretudo sob a forma de uma mensagem de *caráter absolutamente provocador*. De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas considerando "natural" a conjugação da alma com o corpo, e essencial o "cuidado" do corpo. De fato, não só deu grande importância à "ginástica" e à "medicina", mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphoteron*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático e realizado de modo perfeito pelos "deuses criados". (REALE, 2002, p. 175)

proporcionada pelos sentidos: audição, visão, olfato, paladar, tato. Em contrapartida, a alma está provida de um extremo positivo, pois consegue acessar a verdade acerca do objeto.

Nestes termos, a teoria dualista aqui analisada, criou um corpo adjetivado com valorações negativas e portador de sentidos enganos. Afirma Nietzsche na obra *Crepúsculo dos Ídolos* em "A razão na filosofia", "Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador? "Já o temos", gritam felizes, é a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos acerca do *verdadeiro* mundo." (NIETZSCHE, 2017, p. 20, §1). Conseguinte, atribuir a um além-mundo toda uma existência plena de vida, não seria um equívoco? Para Nietzsche, como o homem-racional não pode se apoderar ou apreender o 'ser', ou seja, o conhecimento verdadeiro, procurou razões para explicar por que isso lhe é vetado. Concomitantemente, tal procura culmina em atribuir, tal culpa a parte factual da existência, o corpo e os instintos.

No prólogo de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche expõe suas críticas à teoria platônica de elevação da alma em detrimento do corpo: "Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido de fome! Julgava assim se libertar dele e da terra!" (NIETZSCHE, 2014, p. 21, §3). Assim, Nietzsche chega a chamar de enfermos e moribundos os que desprezaram o corpo e a terra em prol de uma transcendência, de um além-mundo. Categoricamente afirma em outro fragmento no cântico "Dos que desprezam o corpo", que os desprezadores do corpo deviam ao corpo e a terra os deleites de seu arrebatamento, e não a um além-mundo.

Assim, o corpo clássico dualista foi inserido dentro de uma norma funcional, e por vez, submetido ao retraimento dos sentidos corporais de existência e, ou para existência. Cita Nietzsche (2011, p. 29, §14) alertando para o perigo da negação dos sentidos do corpo, deste modo afirma o filósofo: "[...] o homem é, tomado relativamente, o animal mais malsucedido, o mais enfermo, o que se extraviou dos seus instintos da forma mais perigosa – decerto, com tudo isso". Deste modo, a própria valoração da vida está intimamente relacionada a relação do corpo com o objeto, ou da ideia que se cria do objeto. Ações moralmente construídas de valoração de um objeto transcendente impactará veementemente como o homem regerá sua vida imanente, desde uma valoração do corpo como algo positivo, quanto negativo. Assim, em se tratar de uma norma que rege a vida, analisaremos adiante a teoria cartesiana que estabeleceu uma norma de apreensão da realidade, desligando assim, o espírito do homem de seu próprio corpo e enclausurando-o no cogito.

## 3 Descartes: matéria e espírito

A filosofia mecanicista surge em meio a transição de um paradigma religioso de mundo, de natureza e de homem, em contraponto a uma nova constituição ontológica das coisas, isto é, o paradigma mecanicista[41]. Com essa transição de uma ciência antiga para uma ciência nova, o modo de análises mudou completamente, a concepção sobre a vida, a relação homem e natureza foram realocados em um novo plano científico.

Com tal dicotomia, filósofos, matemáticos, físicos e demais intelectuais do século XVII mudaram radicalmente a forma de pesquisa sobre a vida. Deste modo, a ciência moderna orquestrou todo arcabouço de explicação das coisas de ordem do: Universo, Natureza e do Homem. Ademais, através de uma compreensão mecanicista se estruturou análises sobre o homem e natureza com especificidades e verossimilhanças de máquina. Assim, inaugura-se com a ciência moderna uma nova compreensão que abandona uma ordem de integração que até então existia entre homem e natureza, para uma nova perspectiva, agora não mais de integração de caráter organicista, mas, de autocontrole do eu, e de dominação da natureza e do homem através da técnica.

> O projeto cartesiano cumpre, desta sorte, as exigências fundamentais do paradigma *mecanicista* e eis por que a filosofia e, de alguma maneira, toda a cultura moderna se reconhecem na sua identidade histórica pelos traços cartesianos da sua origem. Com efeito, o mecanismo – se nos for permitido continuar usando esse termo que, evidentemente, não pertence à língua do século XVII e denota uma categoria de hermenêutica historiográfica – na acepção que recebe a partir de Descartes, define-se pela primazia absoluta da atividade *poiética* no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da *máquina*. Aqui a distinção ou inversão fundamental operada pelo *mecanicismo* com relação ao organicismo pré-cartesiano. Nesse, o universo das essências, revelado pela experiencia das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão. Naquele as essências surgem da *experimentação* metódica, que já é uma atividade *poiética* do

[41] "Convém, pois, definir exatamente o que entendemos aqui por paradigma mecanicista. A primeira e fundamental acepção desse termo refere-se a uma analogia que impressionou os filósofos do século XVII e o que se estabelece quase espontaneamente entre homem e universo de um lado e a *máquina* de outro. Mas, para que tal analogia adquirisse a aparente evidência com que se impôs na cultura europeia do século XVII e se tornasse um paradigma dominante na ciência, na filosofia, na política, e mesmo nas artes e na literatura, duas pré-condições foram necessárias. A primeira teve lugar no universo das *representações*, a segunda o universo das *técnicas*. Ambas assinalaram mudanças profundas e que se revelaram irreversíveis nas estruturas de pensamento e na organização do espaço humano ocidental. No primeiro caso, o século XVII vê chegar ao termo a lenta dissolução, que se iniciara na tarde Idade Média, dos arquétipos mentais e das grandes categorias que vinham presidindo à *Denkform* ou forma de conhecimento – científico, filosófico e teológico – reconhecida como canônica desde os tempos da antiga Grécia. A partir desses arquétipos e dessas categorias, a realidade se organizava como um *cosmo* dotado dos predicados da unicidade, da finitude espacial, do fixismo das essências e da teleologia imanente das naturezas tendo por modelo empírico o ser vivo e por modelo transcendente o mundo das ideias no qual se fundamentava a ordem dos seres. [...] Ao paradigma mecanicista, enquanto fundado na analogia entre universo e a máquina convém, pois, atribuir como primeira pré-condição histórico-cultural que torna possível sua formação, a dissolução do antigo *cosmos* e a crise da Metafísica clássica. A segunda pré-condição situa-se no plano do *fazer* humano ou da *técnica* ou ainda, se quisermos, da relação de *objetividade* que se estabelece entre o ser humano e o mundo. (LIMA VAZ, 1999, p. 269-270).

> sujeito, e se submetem à construção e organização cujas regras são previamente definidas. (LIMA VAZ, 1999, p. 277).

E como neste, o objeto central de análise é o corpo, situamos o filósofo René Descartes[42] que analisa o homem partindo de uma perspectiva dualista de existência, divide-o em duas partes, o corpo (*res extensa)* e o espírito (*res cogitans).* A filosofia cartesiana tratou de enclausurar o homem em um estado dicotômico que pôs corpo e alma como partes irreconciliáveis, mesmo que em determinados momentos entre em convergência, o espírito como parte pensante se sobrepõe ao corpo. A filosofia mecanicista apresentou um novo discurso metodológico para além da estrutura religiosa sobre o homem-corpo. Desta feita, "[...] cada sociedade se esforçou, com seu estilo próprio, em dar uma resposta particular a este enigma primeiro no qual o homem se enraíza." (LE BRETON, 2013, p. 8).

Com suas nuances trouxe uma percepção científica atribuindo um caráter maquínico tanto ao mundo quanto ao homem, contudo, nos ateremos somente ao que diz respeito ao corpo. Pois, é no, e através do corpo que tramitaram e tramitam debates nos dois âmbitos que deram uma visão ontológica sobre o mesmo, a concepção religiosa tradicional e a científica. A partir de um referencial transcendente era pensado o que era o homem e como o mesmo deveria cuidar do seu corpo como um fruto da criação divina e com um corpo intocável, sagrado. A concepção científica com já supracitado, já em meados do século XVII emerge apresentando uma nova visão sobre o corpo, e atribuíram-no, uma verossimilhança de uma máquina, pelas palavras de David Le Breton, Descartes vai afirmará que "[...] e verdadeiramente pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que eu vos descrevo às tubulações das máquinas dessas fontes; seus músculos e seus tendões às diversas engrenagens e recursos que servem para movimentá-las[...]". (DESCARTES *Apud* LE BRETON, 2013, p. 120).

Aqui, Descartes apresenta a verossimilhança a qual o corpo poderia ser comparado, não que o filósofo esteja errado ao fazer tal comparação do corpo e sua conjuntura orgânica a uma máquina. O problema que resulta em uma dicotomia, reside justamente na outra parte constitutiva do corpo, o espírito – pensamento, que enquanto o corpo era considerado a uma máquina com determinadas funções predefinidas, o espírito era tido como a parte superior deste

[42] René Descartes, filósofo, físico e matemático francês, nascido em 31 de março de 1596, na cidade de La Haye, na França, e falecido em Estocolmo, na Suécia, em 11 de fevereiro de 1650, possui uma obra de grande envergadura e é considerado um dos filósofos modernos mais expressivos e razão das inúmeras visitas, comentários e interpretações que seus escritos recebem. Durante a Idade Moderna ficou conhecido por seu trabalho revolucionário na Filosofia, na Ciência e na Matemática, foi o responsável por sugerir a fusão da álgebra com a geometria e uma das figuras chaves na Revolução Científica. Descartes, o "pai fundador da filosofia moderna", é autor de quatro importantes obras: *Regras para a direção do espírito* (1628); *Discurso do método* (1637); *Geometria* (1637) e *Meditações metafísicas* (1641). Cf., (PASSOS. 2016, In: DESCARTES, René. Meditações Metafísicas.

corpo, onde e pela qual o eu poderia existir, ademais, a apreensão da vida era feita pelo pensamento, isto garantia a certeza cartesiana do Eu. O Eu penso garantiria a certeza da existência do Eu. E o corpo, qual a sua função?

Nietzsche faz críticas ao mecanicismo cartesiano, quando o mesmo no ponto focal de sua teoria de um corpo concebido por duas substâncias, um material (*res extensa*), e outra espiritual (*res cogitans*), insere o corpo em um estágio de subserviência ao pensamento. Contudo, Nietzsche (2011) afirma que presumir a existência humana a partir do pensamento, isto é, no momento que pensamos existimos, é não enxergar a multiplicidade dos afetos (*affekt*) que existem entre um pensamento e outro, entre o pensar e o efetivar desse pensamento. Se resumir a existência humana ao "penso logo existo" como propusera Descartes, é negar a efetividade do *pathos*, é negar a vontade de potência. Será possível resumir a existência humana somente ao pensamento?

Fica evidente a influência do século XVII na filosofia de Descartes, isto fica evidente quando trata da problemática que é o corpo. Assim, com uma concepção de causa e efeito herdeira do mecanismo, equipara o corpo à máquina. Doravante, uma máquina ao ser criada tem uma finalidade específica de causa e efeito, ela traz em sua matriz uma estrutura lógica de funcionamento, e qualquer desvio nas suas funções ou atuações são vistos como anormais e precisam ser reparados. Toda estrutura da máquina pressupões uma forma, toda forma, pressupõe limite de atuação, em suma, suas ações se limitam à sua especificidade. Desta forma, o que se pretende com tais proposições sobre a forma máquina?

Como um filósofo do século XVII, Descartes funda sua filosofia dualista, assim como na teoria platônica, instaurando uma dicotomia entre corpo e espírito, conquanto, estas duas partes não gozam de uma equidade na criação de realidade existencial concreta, assim, uma parte será sempre superior a outra, e neste caso, o espírito ocupará um lugar de destaque.

> Para Descartes, o corpo, senão o homem todo inteiro, é uma máquina. No rastro do *cogito*, o homem aparece à maneira de um autômato movido pôr uma alma. "Como um relógio composto de engrenagem e contraposto de engrenagem e contrapesos [...] eu considero o corpo do homem". (LE BRETON, 2013, p. 119).

Fica evidente o debate dicotômico que Descartes instaura, pois, na sua sexta Meditação afirma que o corpo é uma máquina no rastro do pensamento. Assim, o corpo na filosofia mecanicista é comparado a uma máquina movida por uma alma, que em conseguinte, é responsável pelo controle do corpo, como também, na apreensão da realidade, ou seja, a partir do cogito – pensamento, o Eu passaria a existir, passaria a ser o ditador do corpo.

O corpo aqui é somente um receptor das apreensões do espírito. O corpo ocupa um lugar secundário, enquanto o pensamento, na visão de Descartes, como causa de todas as coisas. Segundo Nietzsche (2011, p. 339) "Mas *Descartes* queria que o pensamento não somente fosse uma *realidade aparente*, mas um em si". Colocar o pensamento como causa em si, é desprezar todas as funcionalidades instintivas existentes no corpo, é desconsiderar as várias nuanças e instabilidades no ato de pensar. Com efeito, o corpo é visto tão somente como uma extensão do pensamento, e somente através dele o "eu" alcança o reconhecimento da sua existência, pois se efetiva no ato de pensar. A filosofia cartesiana com base racionalista tem como âmago a exatidão das coisas a partir de um pensamento racional. "O corpo aqui não é mais do que uma constelação de utensílios em interação, uma estrutura de engrenagens bem ajustadas e sem surpresa". (LE BRETON, 2013, p. 121).

Ao conceber o corpo como uma máquina, subjaz toda uma finalidade funcional de suas partes, como já supracitado, privando assim, qualquer mudança nas suas funcionalidades, ou seja, é vetada qualquer surpresa ou imprevisibilidade. O corpo perde seu caráter imprevisível, e falo isto com base na organicidade corporal, que por mais que sua estrutura se assemelhe a da máquina, no ato da efetivação das suas funcionalidades transitará nas possibilidades da imprevisibilidade, no ato de criação de realidade existencial concreta e/ou, virtual[43]. Haja vista, ser um tanto paradoxal atribuir ao pensamento o papel principal que designará a existência humana.

E o corpo, teria alguma intervenção nesse ato de um pensar absolutamente cartesiano? Será que o corpo não mediaria nas tomadas de decisões? Nietzsche vai afirmará que, "Entre dois pensamentos estão todas as espécies de paixões que se chocam: mas os movimentos são tão rápidos que chegamos a desconhecê-los, a negá-los". (NIETZSCHE, 2011, p. 340). O 'eu' cartesiano com já mencionado, era o sumo bem da garantia da sua existência, um eu senhor de si, dotado da certeza do existir efetivamente. Na obra *Metafísicas* (1641) afirma Descartes, "Eu sou, eu existo: isso é certo. Mas por quanto tempo?". (2016, p. 44). Após o exposto, o que pode um corpo? Analisaremos a seguir o que a filosofia de Nietzsche abordará sobre corpo e alma.

## 4 Nietzsche e o Corpo

A filosofia nietzschiana se apresenta em pleno século XIX trazendo consigo uma nova maneira de filosofar. Nietzsche como o filósofo da suspeita e da desconstrução ontológica clássica, vai na contramão de toda tradição filosófica clássica, que corroborara para um

[43] O virtual é empregado como possibilidades de existência em acontecimento, isto é, o corpo não está limitado a uma forma, mas, tem suas multiplicidades de possibilidades na criação de realidade.

distanciamento do homem de si mesmo ao proporem um estado ideal de mundo, seja materialista ou transcendente. Pensar o corpo pela ótica da filosofia nietzschiana é pensá-lo sobre outra perspectiva axiológica. Nietzsche para fundamentar seu pensamento irá negar qualquer aspecto metafísico ligado ao infinito – Ser, e a qualquer caráter de um além-mundo. É com base nestes aspectos, que discorreremos nossas análises sobre a nova concepção existencial que o corpo adquirirá dentro da sua filosofia. Nietzsche vai se afastar totalmente das teorias dualistas, que atribuíram ao corpo um caráter de substância, isto é, uma parte matéria e a outra metafísica. Esta díade corpo e alma, irá na filosofia nietzschiana ser fortemente criticada, pois segundo Nietzsche, ao entificar o corpo como coisa, ele perde seu aspecto criativo, de multiplicidade plástica em devir.

Haja vista de tais inquietações, se Nietzsche rompe com qualquer forma de dualismo corpo e alma, corpo e pensamento, então como estruturará uma nova ressignificação corporal que não esteja presa em ambas as correntes de pensamento? Que não esteja com o *cogito* preso no divino, nem tão pouco, com o corpo preso ao materialismo crasso da terra? Se Nietzsche vai contra tais correntes, se afastando tanto do mundo transcendente, como do mundo materialista como fonte para sua base filosófica, então, qual será a proposta do filósofo para pensarmos este novo corpo[44] desprovido de valores superiores e que não se restrinja a atribuições de Coisa-matéria?

Segundo Barrenechea (2009, p. 48) "[...] Nietzsche propõe uma reinterpretação radical do corpo, pois nas teorias dualistas, o corpo, ao ser conceituado foi objetivado, ou seja, coisificado e reduzido a objeto ou coisa". Esta é uma das críticas mais ferrenhas que Nietzsche faz a tais teorias dualistas que determinam ou constituem uma parte do corpo como matéria sem nenhuma espontaneidade e sem nenhuma possibilidade para se expandir, e a outra parte, como metafísica. Assim, Nietzsche é um filosofo que pensa a vida, e ao pensá-la, destrói a dicotomia corpo e alma, propondo uma ressignificação conceitual de corpo. "[...] todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo" (NIETZSCHE, 2014, p. 51). Ademais, Nietzsche não pensou alma e corpo separadamente, como duas substâncias distintas, pois quando afirmou que a consciência está a serviço do corpo, põe os dois como coexistentes de duas realidades existenciais, tanto concreta, quanto virtual, no ato de efetivar-se e que não estão separadas, mas fazem parte do mesmo plano em acontecimento. "Nesse sentido a hipótese dualista não se ajustaria à postura de Nietzsche, pois a consciência pertence

[44] O corpo na filosofia nietzschiana vai em contraponto a antiga *forma-homem* ligada a preceitos e fundamentos do mundo transcendente. Para isto Nietzsche proferirá severas críticas às teorias dualistas: o platonismo; a judaico/cristã e a mecanicista, haja vista, que tais teorias expressam um caráter dual de existência separando corpo e alma, implicando uma valorização da alma ou espírito em detrimento do corpo mortal.

integralmente ao corpo, como uma força ou grupo de forças corporais ligadas à criação de símbolos". (BARRENECHEA, 2009, p. 55).

Barrenechea (2009) chega a dizer que o homem enquanto corpo, não é espírito ou alma, como na tradição idealista, muito menos pode ser visto como matéria, isto é, trata-se do jogo de forças que perfaz a vontade de potência. Assim, Nietzsche analisa-os inexoravelmente como sendo um conjunto de forças internas e externas em convergência constante, não visando o ser, mas, o sendo, portanto, frisa Nietzsche no livro III da obra *Vontade de Potência*, que a alma ou a consciência é somente um instrumento de comunicação e de criação de símbolos. Vejamos:

> Geralmente se considera a consciência um conjunto sensorial e instância superior; no entanto é somente um *meio de comunicação*; ela se desenvolveu nas relações, em consideração aos interesses de relação... "Relação" está entendida aqui igualmente pela influência do mundo exterior e reações que esta influência necessita de nossa parte; de igual maneira para o efeito que fora exercemos. Não é uma *condução*, mas um órgão *condutor*. (NIETZSCHE, 2011, p. 345, §266).

Aqui Nietzsche é enfático ao deslocar a consciência ou pensamento do plano primário de criação e individuação como queria Descartes com seu *cogito ergo sum* como causa em si. Assim, coloca-a em um plano secundário responsável pela criação de símbolos e, em conseguinte, tal criação de símbolos não se dá isoladamente através de um processo racional de pensamento isolado, mas sim, a partir da relação com o objeto de interesse a ser conhecido. Deste modo, a consciência não seria a causa em si das coisas, ou seja, não seria um órgão de condução, mas, um órgão condutor, servindo de elo de identificação simbólica entre sujeito e objeto.

A capacidade de apreender o objeto não está dada somente pela consciência como algo exterior ao corpo, mas na capacidade de abstração interior que se fará sobre o objeto. Afirma Nietzsche (2011, p. 344, §265). "A "experiência interior" só atinge a nossa consciência após haver encontrado uma linguagem que o indivíduo possa *compreender*, isto é, a transposição de um estado em outro mais *conhecido*". É justamente esta convergência entre forças existentes no corpo, que convergem em um dentro e fora, que permitirá tornar-se um criador de si mesmo, como cita Nietzsche (2014, p. 100), no cântico "Do filho e do casamento" no seu Zaratustra "[...] deves construir a ti mesmo, [...] Não deves só reproduzir-te, mas superar-te!". Aqui Nietzsche propõe uma construção e superação. Mas, em que consistem essas duas proposições? Bem, aqui o filósofo não instiga uma superação externa ao corpo, mas, uma superação interna do corpo; ficará melhor entendido se trocarmos a sentença "superar-te a ti mesmo", por, "superar-te em ti mesmo", pois essa última sentença conforme o filósofo alemão, mostra a dinâmica de uma roda que gira sobre si mesmo, em um eterno movimento de atualização da existência. Para isso, Nietzsche estrutura uma nova maneira de vida desprovida de todos os

valores de elevação ao infinito e de negação da vida imanente. Porém, como pensar a ascensão desse novo corpo nietzschiano? Quando Nietzsche propõe uma transmutação de todos os valores desprovendo-os de qualquer aspecto metafísico ligado ao infinito, e se atendo a imanência humana, ele cria uma ontologia da vida, uma ontologia do corpo. Não se trata somente de uma mudança no conceito vida, mas sim, de como a vida passa a ser vista e vivida a partir de uma nova perspectiva do corpo, instaurando assim, uma ressignificação não só do corpo, mas também, da corporeidade.

Deste modo, ao mudar a escala de valores, muda-se também a valoração que se atribuirá sobre a vida, pois a carga de valores é dada pela afetividade com o objeto. Assim, se os valores não são inatos a si mesmo, cada corpo criará a partir da sua afetividade com o objeto um grau de valores que contemplem sua existência. Desta feita, o corpo nietzschiano é desprovido de forma e aberto às atualizações existenciais. Se como afirma Nietzsche em seu *Zaratustra* no canto "Dos mil e um fins", "Avaliar é criar", então, o valor da vida é dada pela avaliação, "Pela avaliação se dá o valor, sem avaliação a noz da existência seria ôca." (NIETZSCHE, 2014, p. 88).

Bem, um corpo que estrutura sua existência desprovido de um viés de corpo ideal ou de estado de corpo a ser alcançado conseguirá manter sua existência efetivamente, pois não busca o ideal, mas o real. E nesta perspectiva, um corpo que é uma multiplicidade de forças em acontecimento valorará a vida pela própria vida a partir da afetividade, pois como afirma Wotling (2003, p. 18) "[...] a efetividade é donde a interpretação provém." E por vez, definirá como o corpo de adequará a essa nova escala de valores, como também, a sua capacidade de criação de realidade em acontecimento dependerá do grau de acesso à vontade de potência existente no corpo.

Nietzsche propõe a superação do niilismo como primeiro passo para caminhar rumo a este novo corpo, rompendo como afirma Deleuze (1976, p. 69), com esse "[...] valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores". Em suma, somente depois de tal transmutação dos valores superiores, superando-os, ou melhor, para sermos mais concisos conceitualmente, invertendo a significação atribuída aos valores de elevação ao infinito – *Ser*, para ressignificação dos valores agora na imanência, que serão o sustentáculo deste novo corpo, instaurando assim, uma nova maneira de vida fundada na imanência[45] humana.

[45] Esta nova vida fundada na imanência, não se restringe somente a aspectos materialistas, tais não serão dispensáveis nesta nova configuração existencial, no entanto, não ocupará o plano principal, mas sim, a uma vida que deixou de ter valores ligados ao mundo transcendente como fundamento de sua existência. A vida passa a ser relação de forças em acontecimento.

Por muitos séculos o homem esteve fadado ao obscurantismo do conhecimento de seu próprio corpo, construído pela negação da vida imanente, em prol da vida transcendente. É justamente essa ruptura com o infinito, e com os antigos valores, que propiciará à ascensão do homem a uma nova concepção de corpo, que, segundo Deleuze (2005) que não será nem Deus, nem homem, ou seja, surgirá, um terceiro elemento que não enaltece a alma em detrimento do corpo, mas, que procura uma equidade entre ambas as partes, pondo o corpo, que ao mesmo tempo é uno e múltiplo em potência.

Na obra *Assim falava Zaratustra* no canto "Dos que desprezam o corpo" Nietzsche anuncia que, "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor". (NIETZSCHE, 2014, p. 51). Aqui Nietzsche expressa categoricamente sua compreensão de corpo, pois não identifica – o, como algo pronto, mas como um corpo em processos contínuos de ralação de forças que estão em luta permanente para intensificar sua potência. "Esse aspecto beligerante e polêmico das forças provém da dinâmica da vontade de potência que impele todos os seres orgânicos a aumentarem o seu poder, procurando sempre "ser mais", para manifestar toda sua potência". (BARRENECHEA, 2009, p. 76). Ademais, o corpo em sua multiplicidade de forças tanto tem a possibilidade de ser um corpo criativo de realidade ativa, que quer se expandir, ou, de realidade reativa que se satisfaça somente com a vontade de viver, e aqui devemos entender o termo vontade de viver pelo aspecto da subsistência, isto é, um corpo que não estime um aumento da potência corporal para além das necessidades básicas exigidas para o funcionamento biológico do corpo.

Em oposição a qualquer dualismo que põe corpo e alma em dimensões opostas irreconciliáveis, Nietzsche desfaz a concepção do Eu, pois em sua filosofia é desconstruído o conceito do ser, do Eu. Ademais, o corpo não tem uma forma final acabada, como um sistema fechado. Enfim, não existe o ser, mas o sendo, que é um processo das relações de forças em acontecimento e efetivação de realidade existencial. Não existe "o" corpo, pois Nietzsche não o substancializa como fez a filosofia mecanicista cartesiana, mas sim, existe uma possibilidade de multiplicidade de corpos em acontecimento.

Para Barrenechea (2009) o corpo segundo Nietzsche não é estático, mas, sua principal qualidade é o movimento e suas forças criativas, com isto, demonstra que esta nova concepção de corpo está em contínua movimentação e, não possui um ponto fixo que o delimite um fim último, estando veementemente fazendo uso de sua vontade de potência para transcender-se para além de suas limitações, para além de sua organicidade corpórea de acordo com suas necessidades. Analisando pelo viés da superação da organicidade, poderíamos afirmar que um

corpo que transcenda suas limitações orgânicas pelo viés da tecnociência estaria dentro da perspectiva nietzschiana sobre a corporeidade existencial? Um corpo melhorado pela técnica se enquadraria ao conceito de corpo que é relação de forças aqui analisado?

Na obra póstuma *Vontade de Potência* Nietzsche afirma que, "[...] todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força – sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste à sua expansão". (NIETZSCHE, 2011, p. 385). É justamente este devir de forças ativas não fixas, que permitem que o corpo alcance suas potencialidades, e se o corpo para Nietzsche é relação de forças, então o mesmo está em permanente movimento tanto internamente quanto exteriormente, na tentativa de superar-se em si mesmo[46], de modificar-se e ser modificado, de afetar e ser afetado.

## 5 Considerações Finais

Neste estudo foram analisados alguns pontos centrais elencados na filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Centramos nosso ponto de partida sobre as críticas direcionadas às Teorias Dualistas, e em específico, às filosofias Platônica e Cartesiana. Nosso propósito buscou na filosofia de Nietzsche meios para entendermos a relação corpo. Fizemos um retorno às Teorias Dualistas para compreendermos como o conceito de corpo foi trabalhado. Encontramos na filosofia de Platão em especial na obra *Fédon* uma categoria de ensinamentos para conduzir o homem ao conhecimento do Bem, e isso, só era possível na medida em que o homem por meios racionais reprimisse os afetos existentes no corpo, pois eram compreendidos como um obstáculo para a alma alcançar o conhecimento verdadeiro. Nossa proposta foi elencar via Nietzsche, a desvalorização do corpo e valorização da alma como detentora de todos os atributos verdadeiros, e o corpo, predestinado a ser reprimido e submetido a um caráter ascético. A filosofia nietzschiana foi importante para propormos uma ressignificação sobre o corpo. Pensar o corpo pela ótica de Nietzsche é pensar novas possibilidades existenciais, ou seja, o corpo aqui não está submetido à alma ou pensamento, ambos fazem parte de um mesmo plano em acontecimento. Ressignificar corpo, é propor uma ontologia da vida, ao mudar a forma, muda-se as subjetividades e a percepção da realidade.

[46] Todo o processo de superação e dominação que perfaz o corpo em meio a sua efetivação.

**Referências**

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**: para além do materialismo e do idealismo. In: Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo. Organizadores Daniel Lins e Sylvio Gadela. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. – Rio de Janeiro: Letras 2009.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Ana Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. 1ª edição brasileira: tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro. 1976.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3ª ed. Petrópoles, Rj: Vozes, 2013.

LINS, Daniel. **A Metafísica da Carne: que pode o corpo.** In: Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo. Organizadores Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica I. Edições Loiola, São Paulo, Brasil, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzscheana de Mário Ferreira dos Santos. 7ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como se filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Sousa. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O anticristo: maldição ao cristianismo. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Tradução, Prefácio e notas de Mário D. Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. In: A teoria das ideias. Tradução de Alberto Roseira. Projeto gráfico e capa de Lumiar Design – São Paulo: Hunter Books, 2013.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **Apresentação**. In: DESCARTES, René. Meditações metafísicas. Tradução e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e Saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

# A QUERELA DOS ESPETÁCULOS: A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DAS REPRESENTAÇÕES À LUZ DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Hudson Vinicius Pereira Silva
Graduando em Filosofia
hudson.hudson64@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão
PIBIC/FAPEMA /CNPq

Luciano da Silva Façanha
Doutorado em Filosofia
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** Iremos abordar a temática das representações, tendo como base os escritos de Jean-Jacques Rousseau sobre essa temática, para tanto, temos como fundamento teórico a obra *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Através do verbete *Genebra* da *Enciclopédia.* D'Alembert se dirige a Genebra tecendo críticas sobre a sua proibição da instalação dos teatros. Rousseau defende que, o teatro não seria bom dentro de Genebra, pois as representações levariam o seu público ao prazer, e não poderia ensinar. Existiria uma quimera, pois o teatro ao agradar seu público ele não ensina, e ao ensinar ele não agrada, fazendo com que o teatro não tivesse compromisso com as virtudes pois para se manter ele precisa agradar ao público para o qual ele é feito. Pretende-se abordar nessa pesquisa a querela do teatro através da obra *Carta a D'Alembert*, trata-se de uma pesquisa de cunho estritamente bibliográfico a ser desenvolvida na análise de conceitos centrais.

**Palavras-chave:** Rousseau. D'Alembert. Teatro. Genebra.

## 1 Introdução

Durante o período iluminista, no século XVIII, muito se discutiu em torno de diversas temáticas, querelas etc. Elas foram de extrema importância para o pensamento da época, uma delas, especificamente a que estamos por tratar, é a querela sobre o teatro, o caráter pedagógico dos espetáculos. É possível instruir os homens através do teatro? Alguns pensadores acreditavam que sim, a exemplo de François-Marie Arouet, popularmente conhecido pelo pseudônimo Voltaire, Denis Diderot e D'Alembert que concordavam com o caráter pedagógico dos espetáculos.

Tais pensadores acreditavam que por meio das representações teatrais era possível instruir os homens, atribuindo assim um caráter pedagógico as espetáculos. Contudo, tais pensadores discordavam em partes, a maneira pela qual se dava a pedagogia através do teatro, e concebiam visões diferentes sobre o teatro, mas com a mesma finalidade, instruir os homens, jovens, e levá-los a virtude.

A visão otimista do teatro concebida por Voltaire, tinha como base o teatro clássico, tomando por referência o teatro clássico francês. Ele irá cultivar um teatro que se daria através

de reuniões de pessoas, havendo aprendizado e respeito. Já a visão otimista do teatro que era concebida por Diderot tinha como principal referencia o teatro grego clássico, pois se tratava de uma época em que a educação era concebida através do teatro, pois os gregos se utilizavam dele para formar uma sociedade moral e justa.

Diderot irá propor um gênero novo, que ficaria conhecido como drama burguês, sendo representações em que o público iria se reconhecer nas representações, pois tem como intuito representar o cotidiano da sociedade, fazendo assim com que eles se reconheçam na cena e assim haja uma conexão, possibilitando que o público se reconheça e se desenvolva

Em meio a esse cenário, temos o filosofo D'Alembert, que também possui uma visão otimista sobre o teatro. O filosofo, indo na esteira do pensamento iluminista, irá se dirigir a Genebra, cidade onde o teatro não é visto com olhares otimistas, e questionará essa visão que há em Genebra a respeito das representações, que será respondido por Rousseau, que irá responder em nome de Genebra. A obra a *Carta a D'Alembert* é uma resposta de Rousseau ao verbete publicado na *Enciclopédia* escrito por D'Alembert, onde ele disserta sobre a cidade de Genebra e faz críticas sobra a proibição das companhias teatrais na cidade.

Rousseau defende as leis de sua cidade, terce uma resposta em nome de Genebra, expõe um posicionamento contrário ao do verbete, e defende a ideia de que o teatro não teria uma função pedagógica, não podendo ser ele um instrumento educacional, diante disso, ele procura trazer argumentos que sustentam sua compreensão de como deveria proceder a educação dentro de Genebra.

Nesse contexto, iremos abordar o posicionamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau e as críticas que ele levanta contra os espetáculos teatrais, onde ele está preocupado com a educação que o teatro desenvolveria dentro de Genebra, e com as influências que ele teria sobre os cidadãos e principalmente com os mais jovens.

## 2 Mensagem a Genebra

D´Alembert se dirigindo a Genebra, questionando o sistema vigente, e o forte descontentamento que ali existia em relação aos espetáculos, e o receio que tais costumes estimulassem o gosto pelos enfeites e pela libertinagem. O filósofo indaga a aversão de Genebra mediante as companhias de teatro, de que tais pudessem espalhar a dissipação dos bons costumes no povo genebrino, e pela juventude, corrompendo assim os seus cidadãos e jovens, levando-os a práticas que devem ser evitadas na cidade.

> Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? (D'ALEMBERT, 1993, p. 12)

O enciclopedista apresenta sua posição e as possíveis soluções para implementação do teatro em Genebra, pois existiam medidas severas contra o teatro que segundo D´Alembert devem ser revistas. O medo de uma corrupção dos jovens através dos espetáculos poderia ser evitado através de severas leis bem aplicadas, leis estas que norteariam um possível teatro genebrino, moldariam a conduta dos integrantes das companhias, evitando assim que elas corrompessem a juventude. Assim, essas medidas, se bem aplicadas e executadas, levariam Genebra a sofisticação do gosto da sua população, desse modo, "teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos" (ALEMBERT, 1993b, p. 153). Nesse sentido, teria Genebra excelentes comediantes, guiados por sábias leis e bons costumes, e assim dando uma boa educação aos seus cidadãos.

> Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas primeiro moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados desde que o merecessem, e enfim colocados absolutamente no mesmo nível que os outros cidadãos, essa cidade logo teria a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis. (D'ALEMBERT, 1993, p. 12)

Rousseau na posição de cidadão redigi uma *Carta* direcionada a D´Alembert, onde ele vai responder em nome de Genebra o verbete que foi publicado na *enciclopédia* em 1757. O filósofo genebrino trata na *Carta a D'Alembert* a respeito da instalação do teatro, terce fortes críticas, que um teatro em Genebra traria sérias consequências para os homens.

## 3 Do uno ao múltiplo

De acordo com o filósofo genebrino, para se instalar um teatro em uma cidade, tem que se analisar se caberia dentro dela, e para isto teria que levar em conta a singularidade daquele lugar em que se quer instalar um teatro. Se não for levado em consideração a singularidade daquele povo, estaria por ignorar um fator importante, pois apesar de o homem ser um só, de ser ele uno, de nascer igual a todos os outros, ele se torna diferente, pois os seus hábitos e costumes que advém do lugar em que ele está inserido o modificam, de modo a se tornar impossível de se pensar em algo que é bom para todos os homens, ao invés de se pensar o que seria bom para um determinado grupo de homens que está inserido em um determinado lugar, guiado por um conjunto de fatores e regras estabelecidos por eles naquele ambiente, pois são eles modificados pelo conjunto de normas e pela convivência com o povo a qual eles pertencem.

> O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelo preconceito, e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993, p. 40)

Tendo em vista a ideia de que o homem é uno, e se torna múltiplo a partir do momento em que ele é modificado por vários fatores, não seria adequado inserir uma companhia de teatro vinda de uma cidade grande, em uma cidade pequena, pois tais costumes pertencem a outra cidade maior. Colocar os costumes de uma cidade grande e sofisticada dentro de Genebra não seria adequado, pois não estaria sendo levado em consideração que as máximas e as necessidades não são as mesmas.

## 4 Os espetáculos

Os espetáculos se moldam de acordo com o quadro das paixões humanas, onde os parâmetros que são estabelecidos são dados pelo nosso coração, eles se propõem a trazer ao palco todos os costumes de um povo, para que através desse ato de trazer os costumes do seu povo ao palco, os homens possam se ver ali, e assim exerceria o teatro um caráter pedagógico.

> O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais queriam ver-se sob uma luz que os levariam a se desprezarem a si mesmos. (ROUSSEAU, 1993, p. 41)

Segundo Rousseau, na pratica o teatro acaba por não conseguir fazer aquilo que ele se propõe, pois o que acaba por fazer é trazer ao palco atores que acentuam as inclinações naturais de seu público, quando ele deveria moderar as inclinações do seu povo ao invés de acentuar. O êxito dos espetáculos é determinado pelo prazer que traz ao homem, satisfazendo as inclinações dominantes entre eles, e não por uma eventual utilidade. Ele acaba por dá uma nova energia a suas paixões, podendo fazer com que fluam novas inclinações, na medida em que muitas das vezes expõe seu público a costumes que deveriam ser evitados, fazendo com que o povo se degenere em vícios.

> Examine V.Sa. a maior parte das peças de teatro francesas: encontrará em quase todas monstros abomináveis e ações atrozes, uteis, se quiser, para dar interesse às peças e exercício as virtudes, mas certamente perigosas, pois acostumam os olhos do povo a horrores que ele não deveria nem mesmo conhecer e a crimes que sequer deveria supor possíveis. (ROUSSEAU, 1993, p. 52)

Se quisermos modificar o teatro de modo que ele venha a educar a população, acabaríamos por deformá-lo. Para ser ele bem-sucedido, os espetáculos precisariam provocar o

efeito contrário, pois todo aquele espetáculo, ao satisfazer o homem, ele não instrui, e ao instruir o homem, ele não agrada.

> Esses defeitos são de tal forma inerentes ao nosso teatro que se quisermos suprimi-los nós o desconfiguraríamos. Nossos autores modernos, guiados por melhores intenções, fazem peças mais depuradas; mas também o que acontece? Elas não têm mais comicidade verdadeira e não produzem nenhum efeito. Elas instruem muito se quiserem; mas aborrecem ainda mais. (ROUSSEAU, 1993, p. 64)

## 5 Hábitos presentes em Genebra

Houve antes, em Londres, confrarias, que foram posteriormente trocadas de uma maneira injusta, onde o povo não saiu ganhando, na visão de Rousseau. O filosofo afirma que confrarias semelhantes estão estabelecidas em Genebra, que levam o nome de *círculos*, que a julgar pelo teor do verbete publicado na *Enciclopédia*, D´Alembert não observou a estima que o povo tem por ela e o bom senso que julgam ela carregar. Anteriormente chamada pelo nome de *sociedades*, são festas muito antigas, que tinham a sua forma não muito boa e menos regular, porém o resultado posteriormente teve efeitos gradáveis.

> O exercício das armas que nos reúne todas as primaveras, os diversos prêmios que acontecem numa parte do ano, as festas militares que esses prêmios ocasionam, o gosto pela caça, comum a todos os genebrinos, que frequentemente reúne os homens, proporcionando-lhes a oportunidade de formar sociedades de mesa, excursões pelo campo e, enfim, laços de amizade; mas como essas reuniões só tinham por objetivo o prazer e a alegria, só se formavam nos botequins. Nossas discórdias civis, onde a necessidade dos negócios obrigava a reuniões mais frequentes e a deliberações sensatas, transformaram essas tumultuosas sociedades em encontros mais honestos. Esses encontros ganharam o nome de círculos, e de uma causa muito ruim saíram efeitos muitos bons. (ROUSSEAU, 1993, p. 107)

Rousseau relata que esses círculos são sociedades de doze a quinze pessoas que se juntam para alugar um apartamento, dividem as despesas com o imóvel e o que mais o envolvem, desenvolverem atividades todas as tardes, desprendidos de seus negócios. Ali eles se entregam sem constrangimentos a diversões que gostam, conversam, leem, bebem, fumam, e em algumas raras ocasiões jantam também, porém raramente acontece, pois, o povo genebrino gosta de levar uma vida regular e costuma viver com a família. Muitas vezes também saem em recreação juntos, e os exercícios a que se entregam são exercícios aptos a manter o seu corpo em forma.

Tendo em vista que os dois sexos devem reunir-se e recreasse algumas vezes, porém separados, segundo Rousseau, de forma a manter o bem social, as mulheres por sua vez também desenvolviam essas práticas entre si, se reuniam nas casas de umas às outras, praticavam alguns jogos de salão, lanchavam e terciam conversas intermináveis entre si.

Rousseau afirma que esses costumes pertenciam a classe burguesa de Genebra, dado que eram atividades simples e que não tinham a falta de prazer e alegria, e que convinham a sociedade genebrina. Uma comedia ali instalada, traria um fim nessas sociedades que tanto favoreciam ao estado de Genebra.

Podemos também encontrar defeitos nos círculos, e esses possíveis defeitos ali encontrados, não estão propriamente neles, eles surgem nos homens, e estes podem aflorar em diversas outras atividades, até mesmo de uma forma pior. Já os defeitos do teatro, são do próprio teatro, e ainda vão além, pois eles exercem influências e criam necessidades de adotar vícios.

O filósofo genebrino diz que quando algo em sua própria essência é boa, e somente é má em alguns aspectos, sendo esses aspectos possíveis de serem prevenidos sem requerer muitos esforços, ou até mesmo ser tolerados sem muitos prejuízos, possuindo um bem muito maior do que o mal que traz consigo, pode ser tolerado. Mas aquilo que é mal em si mesmo não pode ser tolerado, devendo ser evitado, desta maneira, segundo Rousseau essa era a diferença existente entre os círculos e os espetáculos. Antes que possamos pensar em se desfazer desse costume preestabelecido, temos que refletir bem sobre o povo que reside na cidade.

> Em toda parte, há mistura de bem com mal, mas em diferentes medidas. Abusa-se de tudo: axioma trivial, com base no qual não devemos nem rejeitar tudo, nem tudo admitir. A regra para escolher é simples. Quando o bem supera o mal, a coisa deve ser admitida apesar dos inconvenientes; quando o mal supera o bem, devemos rejeitá-la mesmo com as vantagens. Quando a coisa é boa em si mesma e só é má em seus abusos, quando os abusos podem ser prevenidos sem muita dificuldade, ou ser tolerados sem grandes prejuízo, podem servir de pretexto e não de razão para abolir um costume útil; mas o que é mau em si sempre será mau, por mais que tentemos tirar dele um bom uso. Esta é a diferença essencial entre os círculos e os espetáculos. (ROUSSEAU, 1993, p. 114)

## 6 Proposta a Genebra

Tendo em vista os fatos mencionados, o teatro é um ambiente de paixões que só levariam uma cidade pequena como Genebra ao distanciamento das virtudes, um lugar em que acaba por acostumar os olhos do povo a atrocidades que nem sequer imaginavam, trazendo vícios do coração humano que antes eram desconhecidos, na medida em que se propõe a trazer peças pertencentes a outro lugar. Por esse e outros motivos acima expostos, convém mais reunir os cidadãos ao ar livre, sob o céu aberto, em festas públicas, estimulando-os a desenvolverem entre si os laços do prazer e da alegria, dos que tem razões para se amarem e para permanecerem unidos. Tais prazeres, dessas festas publicas já residiam em Genebra, Rousseau propõe que se aprimorem e continuem tendo em maior número.

> A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que tem tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenham-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro. (...) É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade. (ROUSSEAU, 1993, p. 128)

Essas festas não teriam um objetivo de encenar, seria mais livre. Os próprios espectadores seriam o espetáculo, eles mesmo seriam os atores, diferente dos espetáculos dos palcos, eles não levariam uma personalidade que não a deles, não encenaria, cada um seria o seu próprio personagem e veria a si próprio, fazendo com que cada um se veja a si e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem unidos, desse modo, não teriam motivos para não estimular o acréscimo de eventos uteis.

> O genebrino fica irreconhecível: já não é aquele povo bem-comportado que não se afasta de suas regras econômicas; já não é aquele demorado raciocinador que pesa tudo na balança do juízo, até a brincadeira. Ele é vivo, alegre, carinhoso; seu coração passa a estar nos olhos, como sempre está nos lábios; procura comunicar sua alegria e seus prazeres; convida, pressiona, força, disputa os que chegam. Todas as sociedades juntam-se numa só, tudo se torna comum a todos. (ROUSSEAU, 1993, p. 129)

Para o filósofo genebrino, para se saber o real efeito dessa proposta a Genebra, deveria ser observado em prática. Sendo assim, Rousseau especula que o efeito seria que ao invés de ter um povo muito comportado que não se afasta de suas regras econômicas, um povo demorado em seu raciocínio, que pesa tudo na balança do juízo, até mesmo as brincadeiras, surgiria assim uma comunidade alegre, carinhosa, seu coração passaria a está nos olhos, procurando comunicar a alegria e seus prazeres. Todos os cidadãos genebrinos juntos como um só, tudo se tornaria comum a todos.

## 7 Considerações finais

Podemos concluir que, durante o século XVIII, o teatro era levado muito a sério, podendo ser visto por uns como um importante meio para se chegar a virtude, sendo atribuído assim um forte caráter pedagógico ao teatro, também podendo ser visto por outros como um meio de degeneração do homem, não tendo assim um caráter pedagógico, e assim ambas as partes, discordando ou não da capacidade de instrução do teatro, mostram que essa discussão era de suma importância para o seu tempo, e se mostra também muito importante para os dias atuais, na medida em que tal temática pode levantar importantes questões.

Podemos também intuir que, a querela dos espetáculos vai para além de uma querela sobre o questionamento pedagógico do teatro. Atualmente, em meio social, e até mesmo em meio virtual, o

homem não ousa mais ser quem ele de fato é autenticamente, ele se veste com uma "roupagem" que não a dele, para agradar e ter uma aceitação social, de modo que se torna difícil conhecermos sua autenticidade, seja pessoalmente ou em redes sociais por meio do ambiente virtual. No passo em que os homens montam um personagem em torno de si, retendo o seu eu, não ousando ser mais quem se é, e passam a encenar dentro do meio social, gerando um grande problema, pois a partir do momento que o eu passa a ser ele uma representação que julga-se ser melhor, passamos a não conhecermos uns aos outros e trazendo várias implicações que podem se mostrar bastante preocupantes, e faz com que a nossa sociedade se torne um grande espetáculo. Rousseau em sua crítica aos espetáculos, de certa forma, já demonstra uma preocupação com o ser e o parecer, podemos notar que em certa medida, essa discussão sobre o teatro já nos fornece importantes reflexões sobre a problemática do homem que em meio social não ousar ser, e passa a apenas parecer.

A querela do teatro, pode assim já nos fornece importantes pontos, tanto na problemática exposta acima, quanto em outras, mostrando assim que a reflexão sobre o teatro é de suma importância para a atualidade, assim como foi muito importante para o século das luzes.

**Referências**

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta A D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Unicamp. São Paulo: 1993a.

_____. **Carta A D'Alembert sobre os espetáculos: Apêndice**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Unicamp. São Paulo: 1993b.

# ANÁLISE FOUCAULTIANA DA RELAÇÃO ENTRE BIOPODER E MEDICINA SOCIAL[47]

Keline da costa Brito
Mestranda em Filosofia (PPGFIL – UFMA)
keline332@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Wandeilson Silva de Miranda
wandeilson.miranda@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

**RESUMO:** O presente trabalho tem por objetivo desenvolver uma reflexão em Michel Foucault sobre o biopoder e um dos pilares que possibilitou o exercício do poder na modernidade: *medicina social.* Na perspectiva desse autor, o biopoder é uma estratégia de governo racionalizada que age na regulação dos sujeitos recorrendo a técnicas e mecanismos de modo a tornar-se cada vez mais hegemônico. Para desenvolver tal pesquisa, analisaremos as práticas operadas pelo biopoder na modernidade: a disciplina e biopolítica, para enfim, averiguarmos o surgimento e desenvolvimento da medicina social, entendendo-a como um saber basilar que potencializa o alcance e a efetivação dos domínios do poder no contexto atual, enquanto suas práticas são incorporadas nas ações sobre a vida pelo Estado.

**Palavras-chave:** Biopoder. Disciplina. Biopolítica. Medicina social

## 1 Introdução

O trabalho desenvolvido por Foucault na década de setenta se destacou dentre outros aspectos, a partir de sua reflexão sobre o poder ao apresentá-lo como algo fluído que percorre todas as relações humanas, e que ademais, age como forças que se articulam às formas de saber, logo, poder e saber se articulam e se relacionam mutuamente numa multiplicidade de funções. Essa análise não-jurídica do poder promoveu uma nova interpretação frente às posições tradicionais que tratam de teorias sobre o poder, ao interessar-se não por analisar estritamente o poder, mas seus mecanismos, funcionamento e efeitos.

Em torno dessas reflexões inclui-se na analítica foucaultiana o conceito de *biopoder*[48], que é uma maneira de governar a vida estabelecida a partir do século XVII no Ocidente com um aparato expressivo de ações políticas, saberes, leis que tendem a acessar, medir e regular os fenômenos para ser possível controlar em complementaridade aos mecanismos da soberania. Diante disso, é um conceito que nos permite pensar sobre as formas de administração da vida — anátomo-política e

[47] Texto que faz parte da pesquisa da Dissertação pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL), sob a orientação do prof. Dr. Wandeilson Silva de Miranda.
[48] Mesmo analisando os livros, entrevistas, conferências e cursos de Michel Foucault a temática do biopoder se encontra em poucos momentos de sua obra. Especificamente, podemos situar o primeiro volume da História da sexualidade *A vontade do saber*; além na aula do dia 17 de março de 1976 do curso em *Em defesa da sociedade* e algumas passagens dos cursos: *Segurança, Território e População* e *O nascimento da biopolítica*.

biopolítica– e está atrelado ao desenvolvimento da medicina, um saber que sai de uma prática individualista para uma social, e tem sido indispensável nas sociedades modernas.

A noção de biopoder em Foucault tem relação com a criação de diversos saberes específicos que resultam da relação entre poder-saber, dentro os quais o mais incisivo é a medicina social, por isso, a medicina é neste sentido uma 'estratégia da biopolítica', onde, a vida e a saúde se tornam a base dessa nova estrutura de poder. Com base nesta análise, este trabalho busca subsídios na analítica foucaultiana, observando o modo como os mecanismos da disciplina e biopolítica se relacionam e tem operado de forma difusa ao gerenciamento do poder sobre a vida, não apenas na administração dos fenômenos, mas na forma como se constituem as subjetividades.

## 2 Consideração sobre o biopoder a partir de Michel Foucault

No decorrer de suas análises na década de setenta, Michel Foucault apresenta em suas pesquisas um fenômeno novo que germinou essencialmente a partir dos séculos XVII e XVIII no Ocidente, uma nova forma de exercício do poder, diferente da forma como atuava nos regimes de soberania, onde se predominava o sistema do direito jurídico que operava pela lógica de "*fazer morrer e deixar viver*"[49]. Esse *poder soberano* baseado no *direito* era inspirado segundo Foucault, em um mecanismo jurídico — *pátria potestas* —, que concedia ao pai de família romano poder absoluto de dispor da vida dos filhos e súditos. Quando o biopoder passa a predominar nas estruturas sociais, o *poder de morte* (atrelado ao mecanismo soberano), integra-se a um poder que age positivamente sobre a vida. Por Biopoder o autor define logo no início do curso *Segurança, Território e População* como aquilo que corresponde a:

> [...] série de fenómenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana (FOUCAULT, 2008, p. 3).

[49] No poder de soberania a população estava sempre exposta à morte, então, o princípio de poder matar para conseguir sobreviver sustentava as táticas de combate. Porém, embora (possuindo) o *direito* de vida e morte sobre os súditos, o soberano só agia fazendo morrer em situações em que sua sobrevivência viesse ser ameaçada — seja por inimigos externos ou internos. Quando as técnicas e mecanismos da soberania se tornaram em certos aspectos obsoletos, viu-se o surgimento de novos mecanismos que não excluíram os anteriores, mas foram complementados por eles, por isso, este princípio de fazer morrer se tornou um mecanismo de ação estratégica nos moldes do Estado Moderno com o *biopoder*, que resultou numa inversão do imperativo da soberania*: fazer viver e deixar morrer*, sendo de modo geral um poder que garante a vida. Cf. FOUCAULT, 1988, p. 125-135.

De acordo com Foucault, na passagem do século XVIII ao século XIX os dispositivos de poder se ampliam e não mais vai se afirmar apenas enquanto poder de "matar", mas, se complementa com um poder que funciona de modo inverso, se exerce sobre a vida, gerenciando-a, majorando-a[50]. Esses novos mecanismos não rompem abruptamente com os mecanismos tradicionais da soberania, mas complementa-os com um novo direito, que "vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer." (FOUCAULT, 1999, p. 287. Grifos do autor). Conforme Foucault, o surgimento do *biopoder* foi algo indispensável para que o capitalismo pudesse se desenvolver, por isso houve uma "[...]inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos" (FOUCAULT, 1988, p. 152).

Desse modo, podemos compreender ser um poder que se exerce sobre a espécie, nunca fixo em alguém que o represente indefinidamente. É um poder diverso, mas que tem na vida da população seu cerne, investe para além das individualidades na coletividade, enquanto um "poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las" (FOUCAULT, 1988, p. 146), que se aplica globalmente à população, à vida e aos vivos e opera inicialmente com técnicas disciplinares e individualizantes, e noutro momento — de forma complementar — com procedimentos de massificação que operam por um controle ao nível da vida biológica.

### 2.1 Poder disciplinar e a biopolítica da população

O movimento do poder em *fazer viver* fez com que o poder político passasse a gerir e aperfeiçoar a vida das pessoas por duas vias: *biopoder disciplinar* e *biopolítico*. Para o francês, um fenômeno importante ocorre: o surgimento de uma nova mecânica do poder, que segundo ele tem procedimentos bem particulares, novos instrumentos de ação, uma aparelhagem completamente distinta e incompatível com a soberania, por ser um mecanismo de poder que pressupõe mais uma trama de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e que "define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita"

[50] Em sua obra *História da sexualidade: A vontade do saber*, ele corrobora que o biopoder emerge da passagem do antigo poder de soberania clássica através de uma *ruptura*, enquanto o poder soberano consistia em um poder de confisco e sua principal característica era o direito de morte, o biopoder consistiria numa tecnologia de poder que se exerce de forma positiva, não mais negativa sobre a vida, uma biopolítica da população. Já em seu curso *Em defesa da sociedade*, a passagem da soberania para o biopoder acontece mediante uma complementaridade de técnicas de poder, ao invés de ruptura que encerra um e inicie outro, portanto, não teria acontecido uma substituição, mas uma transformação, assim assinala o autor em um dos momentos da aula do dia 17 de março de 1976 dedicada ao biopoder.

(FOUCAULT, 1999, p. 42). Com estas características percebe-se ser um poder que não se encaixa com as relações do sistema jurídico do *poder soberano*, chamado por Foucault de *Poder Disciplinar*, "[...]um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior 'adestrar'. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo" (FOUCAULT, 2013, p. 143).

A partir do *biopoder disciplinar* desenvolveu-se uma certa política das coerções sobre o corpo, de forma que cada gesto, comportamentos são calculados, medidos para se conseguir maximizar as forças do corpo. Em *Vigiar e Punir (2013)* o autor apresenta as técnicas disciplinares, que para ele tem por objetivo domesticar os corpos individuais, esquadrinhá-los, pois interessar-se que se opere como se quer. Para isso existia uma espécie de padrão das disciplinas nas diversas instituições que marcam profundamente a estrutura social do que Foucault chama *sociedade disciplinar*[51], onde se viu desenvolver mecanismos que se baseiam na vigilância constante, controle do comportamento, isso significa dizer que, "O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe" (FOUCAULT, 2013, p. 133).

A *anátomo-política* é a tecnologia própria desse período e corresponde a um conjunto de procedimentos que buscam a eficácia física do corpo, indispensável à época. As disciplinas[52] operam de dois modos complementares sobre o corpo, por um lado, "[...]faz dele [...] 'aptidão', uma 'capacidade' que ela procura aumentar." (FOUCAULT, 2013, p. 133), e, por outro lado, inverte "[...] a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita" (FOUCAULT, 2013, p. 134). Sendo assim, se necessitava regular o tempo, espaços e ações dos indivíduos, disciplinando o corpo para poder construir corpos dóceis e aptos para o trabalho que o sistema de produção almejava.

É cada vez mais nítido a incompatibilidade que há das normas disciplinares e o sistema jurídico da soberania, por isso, surge a necessidade de um poder-saber neutro que possa intermediar e neutralize tal incompatibilidade. É neste sentido que o desenvolvimento da medicina, por exemplo, se torna um pilar de discurso neutro, mas que consegue enfrentar as 'nuances' do direito e a mecânica disciplinar, sendo assim, "O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc., se dão na frente onde vêm encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania" (FOUCAULT, 1999, p. 46).

[51] Cf. FOUCAULT, 2013, p. 222.

Em meados início do século XIX, o Estado percebe que era necessário aprimorar o processo de disciplinarização, então aparece um segundo elemento que aliado ao processo já existente sobre o corpo individual complementará a ação sobre a vida, e marca segundo Foucault uma profunda transformação nos mecanismos de poder. Trata-se de uma '*biopolítica'*, onde, "Os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles num dispositivo que assegure não apenas sua sujeição, mas o aumento constante de sua utilidade". (FOCAULT, 1988, p. 198). Segundo Foucault, os novos objetos de saber criados a partir da nova estrutura de poder se destina ao controle especifico da espécie humana, por isso, surge um novo elemento, a *população:*

> [...]o aparecimento de um elemento – eu ia dizer de uma personagem – novo, que no fundo nem a teoria do direito nem a prática disciplinar conhecem. A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo; corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população" (FOUCAULT, 1999, p. 292).

Como "A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder" (FOUCAULT, 1999, p. 293), teremos a atuação de dispositivos que buscam controlar probabilidades dos fenômenos para alcançar equilíbrio global mediante a prevenção dos problemas que podem atingir a coletividade, porque "O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva [...]". (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Para o Foucault, o 'limiar da modernidade biológica' marca o momento em que as estratégias de poder adentram o jogo de estratégias políticas do Estado, sendo assim, no capítulo final do livro *História da Sexualidade I — A vontade de saber (1988),* Foucault faz uma observação importante: "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política (FOUCAULT, 1988, p. 134), contudo, devido à implicação da vida biológica nos cálculos do poder, o homem torna-se um "animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1988, p. 134), é justamente neste limiar em que a vida adentra os cálculos de poder que o autor entende por biopolítica. Isso significa dizer que a biopolítica é entendida por Foucault como sendo aquilo "[...] que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana" (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Desse modo os processos que compreendem a multiplicidade da vida, os fenômenos de massa, serão submetidos aos cálculos e estratégias de modo a regular e administrar as taxas "de natalidade, de mortalidade, de longevidade sendo [...] os primeiros objetos de saberes os primeiros alvos de controle [...]" (FOUCAULT, 1999, p. 290). Será nutrida então, uma preocupação com a saúde populacional a partir de mecanismos como estatística, dados e relatórios para se adquirir informações precisas sobre os eventos que englobam a vida biológica, é daí que se desenvolve políticas higiênicas, por exemplo, pois, se entendeu que as doenças representam um perigo constante para a existência da população, dado que, "Enquanto a disciplina se dá como anátomo-política dos corpos e se aplica essencialmente aos indivíduos, a biopolítica representa uma "grande medicina social" que se aplica à população a fim de governar a vida: a vida faz, portanto, parte do campo do poder" (REVEL, 2005, p. 27. Grifos do autor).

É neste cenário que a administração do Estado passar a criar a partir de um saber uma cartilha política de intervenções que pudessem atuar no controle e regulação dos fenômenos e prevê-los. Sendo assim, se observa que ao final do século XVIII o desdobramento da medicina enquanto um saber que deve cumprir a função de estabelecer políticas higiênicas, além disso, coordenar "tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população" (FOUCAULT, 1999, p. 291). A apropriação da vida faz com que os cálculos do poder venham além de controlar os processos biológicos dos sujeitos por um cálculo racional, modificá-los, em decorrência disso, necessita-se de um determinado conhecimento da própria fisiologia, da ecologia e de tudo aquilo que de alguma forma podem converter uma vida enferma em uma vida saudável. Neste sentido, no século XIX houve uma preocupação com "os problemas, por exemplo, dos pântanos, das epidemias ligadas às existências durante toda a primeira metade do século XIX" (FOUCAULT, 1999, p. 292), porque já não era mais apenas mapear os fenômenos controlando-os por políticas de natalidade, por exemplo, mas se percebeu que para *fazer viver*, o poder do Estado precisa intervir no meio em que a população vive.

Dito de outro modo, quando o Estado passa a constituir novas bases que sustentem seus domínios na regulação da vida, uma de suas preocupações será garantir a *segurança da população*, pois esta necessita que o Estado organize mecanismos que consigam controlar possíveis efeitos danosos contra a segurança destes, fazendo uso de mecanismos militares e jurídicos, mas também seguro-saúde, seguro-desemprego, vigilância policial, etc., pois, são dispositivos que "trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada. O meio vai ser, portanto, aquilo em que se faz a circulação". (FOUCAULT, 2008, p. 28). Essa premissa de

segurança se remete a qualquer evento que represente perigo ou ameaça à vida dos indivíduos, e a instituição de confiabilidade que lhe toma a responsabilidade de organizar tais mecanismos é o Estado, que vai operar a partir de relações estabelecidas por saberes que potencializam e dão autonomia para a realização de estratégias de cuidado com a vida da população.

Se a disciplina tinha essencialmente a função de impedir tudo, inclusive e principalmente o *detalhe*. A segurança busca se apoiar nos *detalhes* que não eram valorizados como algo bom ou ruim, mas, que serão agora processos necessários, até mesmo inevitáveis, que vão "[...] se apoiar nesses detalhes que são o que são, mas que não vão ser considerados pertinentes, para obter algo que, em si, será considerado pertinente por se situar no nível da população" (FOUCAULT, 2008, p. 60). Os perigos não são poucos, pois se abre um leque de possibilidades para tudo que de algum modo ofereça risco à integridade coletiva, indo desde as doenças até o desemprego, por isso há na relação que se estabelece entre Estado e população uma espécie de pacto de segurança. Essencialmente na contemporaneidade a biopolítica como função política pode ser entendida como exercício do poder do Estado, que tem com o cuidado com a vida da população o seu marco de práticas voltadas aos perigos o cercam, pois, para que o pacto seja validado deve o Estado mostrar que em qualquer situação de ameaça à vida haverá uma ação rápida, prática e eficaz.

## 3 Medicina e o controle biopolítico do social

Por biopolítica entendemos o modo como o poder se apropria dos corpos individuais e o corpo-população, e a medicina deu base para a predominância dos dispositivos regulamentadores sob os disciplinares, ou seja, é uma forma de exercício do biopoder e a medicina enquanto uma 'estratégia biopolítica' põe em evidência o corpo e saúde, por isso, "o fundamental será, não a ação direta sobre a doença para restabelecer a saúde, mas antes de tudo impedir o seu aparecimento e controlar a sua manifestação" (MACHADO, 1978, p. 248). Então, quando os mecanismos de saber tais como, a estatística e demografia possibilitaram ao Estado constatar possíveis efeitos que a população estava sujeita principalmente com o desenvolvimento das grandes cidades, as instâncias administrativas do Estado que estruturam as relações de poder passam a exercer a função de subsidiar políticas higiênicas e intervencionistas.

A medicina, diz Michel Foucault (1979, p. 202), enquanto técnica da saúde se estabeleceu no século XVIII em lugar de destaque na estrutura administrativa do governo de forma a cada vez mais se estender e se afirmar. Sendo assim, quando as práticas da medicina

são adaptadas pelo governo, teremos uma dimensão nova nas correspondências desse saber, que passam a atuar numa rede de saberes coordenados em prol de uma lógica da saúde. A autoridade medical aparece como resultado do processo em que a medicina social se torna um saber administrativo que ocupa lugar central nas estratégias de poder colocadas em prática para consolidação de um cuidado que se tem com a vida, onde o Estado passa a se preocupar com sua população, "Acerca [...] de sua saúde e suas doenças, de sua condição de vida, de sua habitação e de seus hábitos[..]". (FOCAULT, 1979, p. 202), em razão de que "As instituições de saber, de previdência e de cuidados, tais como a medicina, ajudam também a sustentar o poder político" (FOUCAULT, 2006, p. 114). No dizer de Foucault (1979, p. 197), a importância que a medicina ganha em meados do século XVII se deve à junção de uma nova economia de assistência com o surgimento de uma espécie de 'polícia' da saúde, pois ela é "um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, [...]que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos reguladores"[53](FOUCAULT, 1999, p. 302).

Conforme Foucault assinala, o saber medical a partir da modernidade tornou-se um dos saberes que começaram a ditar as estratégias do controle social, por isso na conferência *O nascimento da medicina social*, salienta que "A medicina é uma estratégia bio-política" (FOCAULT, 1979, p. 80). Esta frase é importante para dimensionarmos a análise proposta neste trabalho, pois entendendo a biopolítica como um dos polos do biopoder, o saber medical é um mecanismo que se realiza como instância desse poder que potencializa a vida. Nesta mesma conferência o autor tece de forma geral análise sobre o surgimento da medicina social, ao fazer uma análise histórica da prática médica a partir de países como França, Inglaterra e Alemanha, onde em cada um deles se desenvolveu um modo próprio dessas práticas intervencionistas de como o Estado opera sobre a população, partindo do entendimento que a medicina é uma prática social[54], do qual, "Pode-se, *grosso modo*, reconstituir três etapas na formação da medicina social: medicina de Estado, medicina urbana e, finalmente, medicina da força de trabalho." (FOCAULT, 1979, p. 80).

Na Alemanha prevalece o que o autor chama "medicina de Estado[55]", pois foi onde se desenvolveu "[...]uma prática médica efetivamente centrada na melhoria do nível de saúde da população" (FOUCAULT, 1979, p. 83), que para o autor é a base pelo qual se institui a *medicina social*, que opera sobre a população, normalizando a saúde fazendo com que o saber medical possa

[53] "A medicina hospitalar não é constitutiva da medicina social, mas se articula com ela. Da mesma forma, o poder disciplinar não é constitutivo do poder biopolítico; eles aparecem coordenados um ao outro no poder medical. O poder medical põe em jogo, ao mesmo tempo, mecanismos de poder biopolíticos e disciplinares" (FARHI NETO, 2007, p. 30).
[54] Foucault acredita que com o capitalismo ocorreu a passagem da medicina privada para uma medicina coletiva e seu primeiro objeto foi o corpo, visto como força de produção.
[55] Cf. FOUCAULT, 1979, p. 80.

investir cada vez mais sobre os indivíduos sem espaços privados, pois, tudo que engloba a coletividade será uma preocupação do Estado. A saúde nesse aspecto é a principal via de acesso tanto da individualidade quando da coletividade, "mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra" (FOUCAULT, 1999, p. 302).

No caso da França ocorreu “A segunda direção no desenvolvimento da medicina social […] um fenômeno inteiramente diferente: a urbanização.” (FOCAULT, 1988, p. 85), visto que surgiu a necessidade de organizar o corpo urbano. Na Inglaterra uma prática médica volta para a questão do trabalho, por isso uma “medicina da força de trabalho”, que seria baseada na ideia de controlar a assistência médica que significava “tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde [...] quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres” (FOCAULT, 1979, p. 95), pois, foi o momento que o pobre aparece como perigo para os demais. Para o autor, o fato da medicina de Estado ter surgido primeiramente na Alemanha se deve há alguns motivos, mas algo importante a ser enfatizado, é que “[...]tanto na França quanto na Inglaterra, a única preocupação sanitária do Estado foi o estabelecimento dessas tabelas de natalidade e mortalidade, índice da saúde da população e da preocupação em aumentar a população” (FOCAULT, 1979, p. 82), no entanto, não existia nenhuma categoria de intervenção ou mesmo organização efetiva que buscasse elevar o nível de saúde.

Na conferência intitulada *Crise da Medicina e Antimedicina,* Foucault diz inicialmente que se propõe a analisar “a crise da medicina, ou mesmo a crise da antimedicina” (FOUCAULT, 2010, p. 167) por uma preocupação geral sobre o “funcionamento atual das instituições do saber e do poder médico” (FOUCAULT, 2010, p. 167). Então, a fim de analisar este fenômeno que ganhou notoriedade ao nível mundial, o autor parte de sua análise genealógica situando que, “os anos 1940-1945; mais exatamente, o ano de 1942, quando foi elaborado o famoso Plano Beveridge que [...] serviu de modelo à organização da saúde depois da Segunda Guerra Mundial” (FOUCAULT, 2010, p. 167), é uma data importante, uma vez que, este plano foi um marco para a nova organização governamental sobre a população, já que “[...] consolida-se não o direito à vida, mas um direito diferente, mais rico e complexo: o direito à saúde” (FOUCAULT, 2010, p. 167-168).

Com o Plano Beveridge, “[...] a saúde torna-se objeto de preocupação dos Estados não basicamente para eles mesmos, mas para os indivíduos, quer dizer, o direito do homem de manter seu corpo em boa saúde se converte em objeto da própria ação do Estado” (FOUCAULT, 2010, p. 168). Percebemos então, que o Estado passou a se regular criando

condições que farão com que seus indivíduos possam usufruir de uma melhoria nas condições de vida garantida por ele, haja visto que "[...]antes de 1942, o fim último dessa preocupação era o próprio Estado, e a preservação da força física nacional só valia enquanto força de produção ou força militar própria a um Estado." (FARHI NETO, 2007, p. 15). Em função disso, emerge sobre o indivíduo saberes que o incitam ao cuidado com sua saúde, cada indivíduo precisa cuidar de si, buscar os meios de garanti-la.

Para tal fim, foram desenvolvidas literaturas que focam sobre a precaução com a higiene como algo que fará os indivíduos buscarem assegurar uma boa saúde para si e aos outros, pois agora o que se destaca é a saúde coletiva. Com isso, "O conceito de limpeza, de higiene como limpeza, ocupa um lugar central em todas essas exortações morais sobre a saúde." (FOUCAULT, 2010, p. 168-169). Podemos compreender então, que "A saúde é objeto de uma verdadeira luta política." (FOUCAULT, 2010, p. 170), visto que, o governamento estatal utiliza-a para majorar suas forças, garantido a saúde da população. Em função disso, o filósofo destaca que "[...]em 1945, não há partido político nem campanha política, em qualquer país desenvolvido, que não levante o problema da saúde[...]." (FOUCAULT, 2010, p. 170).

A partir do século XVIII, o modelo de saber da medicina se desenvolveu e produziu o que ele chama "*decolagem da medicina*", logo, a "crise atual não é realmente atual, e suas raízes históricas devem ser procuradas na prática social da medicina." (FOUCAULT, 2010, p. 173), à vista disso, segundo o autor, é sobre essa decolagem que se criou uma crise, dado que, a grande nocividade que a medicina detinha era "avaliada em proporção à sua não-cientificidade" (FOUCAULT, 2010, p. 174). Por essa razão, uma das características que marcou o desenvolvimento da medicina foram os constantes erros. Pois, o que existia, na verdade, era uma medicina ainda emergente e que inclusive muito matava. Isso ocorria sobretudo, segundo Foucault, "[...]por que o médico era ignorante ou porque a própria medicina era ignorante; não era uma verdadeira ciência, mas apenas uma rapsódia de conhecimentos mal fundados, mal estabelecidos e verificados." (FOUCAULT, 2010, p. 174).

Todavia, a partir do século XIX o risco da medicina não está sob a condição potencial do erro — a sua ignorância — dado que, a partir desse século a medicina enquanto ciência, um saber começa a se fundamentar. Neste caso, o perigo da medicina acontece por "seu saber, na medida em que ela constitui uma ciência" (FOUCAULT, 2010, p. 174). Sobre isso, Foucault acentua que o verdadeiro problema se poderia chamar *iatrogenia positiva*, que se refere aos "efeitos medicamente nocivos devidos não, a erros de diagnóstico nem à ingestão acidental de substâncias, mas à própria ação da intervenção médica no que ela tem de fundamento racional" (FOUCAULT,

2010, p. 175), isto é, quando o saber médico atua sobre a doença, não há como medir os efeitos que os medicamentos podem causar em outros pontos do corpo, há um risco constante. Seguindo a tese foucaultiana, anteriormente, a medicina hospitalar dedicava-se aos combates de enfermidades de forma geral e espessa, no entanto, a atuação na sociedade biopolítica esvaíra-se por sua forma minuciosa e eficácia em relação ao modo particular de cada organismo.

Anteriormente, a medicina hospitalar dedicava-se aos combates de enfermidades de forma geral e espessa, já a medicina social destrincha cada vez mais os cuidados com a vida por meio do conhecimento específico de cada indivíduo, por isso, produzirão cuidados específicos para cada organismo, já que interessa a partir de então é a exigência de um conhecimento especializado. Se antes a ação médica atuava apenas no indivíduo doente, o foco de ação da medicina moderna se modifica totalmente, pois "é todo o fenômeno da vida que entra no campo de ação da intervenção médica" (FOUCAULT, 2010, p. 178). Se antes o domínio da medicina hospitalar era sobre a doença, na medicina moderna[56] ela se "impõe ao indivíduo, doente ou não, como ato de autoridade" (FOUCAULT, 2010, p. 180).

O ponto central da análise foucaultiana é que com a medicina social a saúde se tornou um objeto de intervenção do saber medical, a saúde é no fim o principal foco, desse modo, "Tudo o que garante a saúde do indivíduo, seja a salubridade da água, as condições da moradia ou o regime urbanístico, é hoje um campo de intervenção médica[...]" (FOUCAULT, 2010, p. 181). Para que isso se efetive de modo a sanar "o desaparecimento dos grandes surtos epidêmicos, a baixa taxa de morbidade, o aumento da duração média de vida [...]" (FOUCAULT, 1988, p. 201) vai ser preciso que as técnicas de poder intervenham até mesmo no domínio privado das casas, pois, a saúde dos indivíduos e o combate às doenças se tornam objetos dessa regulamentação estatal.

Nas palavras de Foucault, a intervenção passou a funcionar de forma inovadora, fora de seu foco tradicional a partir do século XX. Este foi o domínio próprio da medicina na atualidade

[56] Ao final da palestra intitulada *Crise da medicina ou Crise da antimedicina*, Foucault apresenta outra característica importante da medicina moderna, a percepção da medicina como problema econômico, este fenômeno não é algo específico de agora, como ele mesmo destaca "[...] desde o século XVIII a medicina e a saúde foram apresentadas como problema econômico" (FOUCAULT, 2010, p. 187), inclusive a própria medicina, segundo a análise foucaultiana nasce no final deste século como uma exigência econômica. Para ilustrar isso, ele mostra que a grande epidemia que foi estudada na França, na verdade não era uma epidemia, mas uma epizootia, foi com a morte catastrófica de muitos rebanhos que se criou a necessidade de uma coleta nacional de dados e a partir disso fundou-se a Sociedade Real de Medicina. Então, nesse sentido foi um problema relacionado ao capital financeiro "que motivaram o começo da organização dessa medicina" (FOUCAULT, 2010, p. 187). Portanto, tradicionalmente medicina se cruza com a economia quando se utilizava da medicina para dar à sociedade "indivíduos fortes, isto é, capazes de trabalhar, de assegurar a constância da força de trabalho, seu melhoramento e reprodução" (FOUCAULT, 2010, p. 187-188) ou seja, a medicina consistia num instrumento capaz de definir o bom o funcionamento da sociedade, na medida em que constituía indivíduos aptos para produzir força de trabalho.

que, "responde a outro motivo que não é a demanda do doente, a qual só acontece em casos bastante limitados" (FOUCAULT, 2010, p. 180), ou seja, se anteriormente o domínio da medicina, sua intervenção era na doença, na medicina moderna ela vai se impor ao indivíduo, estando ele doente ou não (FOUCAULT, 2010, p. 180). Sendo assim, a medicina passa a ser uma prática que não mais depende da experiência particular entre médico e paciente, "[...]não somente o que é normal e o que não é, mas, por fim, o que é lícito ou ilícito, criminal ou não criminal, o que é abuso ou prática maligna" (FOUCAULT, 2011, p. 306).

Daí por diante, cada vez mais contundentes são os avanços nos domínios da vida pelo poder, onde o médico passa a ocupar lugar de destaque quanto aos cuidados com a higiene e o corpo ocupando assim, instâncias de poder diferentes, e neste caso terão que ensinar para todos os "[...]indivíduos regras fundamentais de higiene que eles deverão respeitar tanto para sua própria saúde quanto para a de outros: higiene de alimentação e habitação, incitação a se fazer cuidar em casos de doença" (FOUCAULT, 1979, p. 201). O médico, na verdade, passa a ser o grande perito no quis diz respeito a observar e corrigir o corpo social para que sempre se mantenha saudável, por isso, os médicos estariam inventando "[...]uma sociedade não da lei, mas da norma. O que rege a sociedade não são os códigos, mas a perpétua distinção entre o normal e o anormal[...]" (FOUCAULT, 2010, p. 181).

A partir do saber medical cria-se toda uma subjetividade e cuidado com o corpo determinando nossas relações e assim, os corpos individuais serão acessados pelo saber médico, enquanto os domínios clínicos vão sendo gradualmente abandonados. Em várias situações cotidianas na vida dos indivíduos, notamos essa nova configuração de intervenção própria da medicina social, que institui uma espécie de rastreio da doença, pois, "Tudo o que garante a saúde do indivíduo, seja a salubridade da água, as condições da moradia ou o regime urbanístico, é hoje um campo de intervenção médica[...]" (FOUCAULT, 2010, p. 181), então até mesmo quando se procura um emprego, é exigido antes do contrato uma avaliação médica do indivíduo, assim, não precisa estar doente para que o saber medical nos acesse. A atuação da biopolítica ganhou a princípio como percebemos, novos arranjos e novas práticas de individualização e normalização, já que "as novas tecnologias do biopoder maximizam e extraem as forças vitais" (BAZZICALUPO, 2017, p. 49).

## 4 Conclusão

Conforme o exposto, Foucault identifica uma cesura histórica que consiste em uma mudança na 'práxis' política, onde o filósofo identifica como uma nova forma (específica e

moderna) de exercício do poder, controladas por um conjunto de técnicas e mecanismos desenvolvidos na relação entre saber e poder, capazes de interferir diretamente na vida humana. Foucault observou que o surgimento dessa nova forma de governar, no início do século XVIII, modificou o modo como o governo se exerce sobre os indivíduos, nessa nova forma de poder o Estado tornou-se mais incisivo, crescente e flexível em suas estruturas, o que influencia no aumento de seu alcance e assimilação.

No diagnóstico de Foucault, a passagem do poder de soberania ao poder sobre a vida sustentou a política moderna, por isso, passou-se a investir na produção de corpos produtivos e eficientes ao mercado, corpos que primeiro sejam "dóceis" ao nível individual do detalhe; já com relação ao nível da massificação, se tem, por exemplo, mediante o surgimento das grandes cidades o aparecimento de riscos que põe em evidência a possibilidade de perdas dessa população, como é o caso das epidemias, por isso, tornou-se necessário regular e controlar os fenômenos que ofereçam risco à população. Sendo assim, quando o autor analisa sobre o surgimento *medicina social* – tendo como exemplo alguns países europeus, especialmente a Alemanha –, o autor evidencia que as práticas postas sob tais Estados-nação construíram e/ou deram base uma medicina que opera individualizando e, em simultâneo, massificando as ações para subsidiar a melhoria da saúde ao nível global, quando as práticas médicas são incorporadas nas estruturas administrativas do Estado, fazendo com que o médico possua papel de destaque na sociedade.

Portanto, podemos compreender o biopoder como poder que investe na vida, tem a vida como objeto e, em simultâneo, mantém uma relação intrínseca com a medicina social, criando as condições de moldar as subjetividades, fazendo com que os indivíduos interiorizem o autocuidado, dado que a saúde de cada corpo individual impacta na coletividade. É devido a isso que temos incessantemente a atuação de especialistas que os modos de investir na boa saúde, nas práticas que farão a existência se prolongar, pois o Estado se nutre das estratégias desses cuidados. Porém, isso resulta na diminuição cada vez maior da autonomia individual com relação a sua saúde, frente as políticas regulamentadoras postas em práticas mesmo desde antes do nascimento e permanecem até a morte.

## Referências

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual; tradução Luisa Rabolini. – São Leopoldo, RS : Ed. Unisinos, 2017.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas em Foucault**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2007.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Org e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collége de France (1975-1976); tradução Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV*. **Estratégia poder-sabe**r. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária. 2006.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collége de France (1977-1978) tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berlinez. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Crise da medicina ou crise da antimedicina.** Verve - Revista semestral autogestionária do Nu-Sol**,** São Paulo, v. 18, n. 2, p. 167-194, Setembro/Outubro, 2010. ISSN: 1676-9090. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/8646

FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da medicina**. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Revisão técnica e Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 367-368. (*Ditos e escritos VII).*

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhete. 41. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.

MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasi**l. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

MIRANDA, Wandeilson Silva de. **Deleuze-Foucault:** sociedade de controle e biopolítica. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2013.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani.- São Carlos: Claraluz, 2005.

# OS MALEFÍCIOS DOS ESPETÁCULOS TEATRAIS NO SÉCULO XVIII NA PERSPECTIVA ROUSSEAUNIANA

Ana Beatriz Carvalho de Sousa[57]
abc.sousa@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão/ bolsista CNPq

Luciano da Silva Façanha[58]
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão/ CNPq

**RESUMO:** O filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau publicou a *Carta a d'Alembert* em 1758, onde critica o Teatro como uma forma de arte inadequada para a República de Genebra. O iluminista analisa os espetáculos sob o ponto de vista da questão moral que este irá ocasionar, e sob o teor do conteúdo a ser apresentado. Segundo Rousseau, os espetáculos causam uma ruptura entre o homem e seus aspectos políticos e morais. A crítica de Rousseau analisa as influências nocivas dos espetáculos e levanta dúvidas e questões dadas por d'Alembert, como a relação benéfica entre o progresso e popularização do entretenimento e das formas de arte e bem estar social. O presente trabalho irá discutir o ponto de vista do filósofo em relação aos espetáculos teatrais, alegando que as peças teatrais se remete à uma prisão, trazendo malefícios aos cidadãos, danificando seu modo de vida, liberdade e valores morais.

**Palavras-Chave:** Rousseau. Teatro. Genebra. Liberdade. Iluminismo.

## 1 Introdução

No século XVIII, o "século das luzes", empenhava-se o lema da Igualdade, fraternidade e liberdade, numa proposta progressista gerada pela Ilustração. Em vista disso, o Teatro vai ganhando uma forma de comunicação, entretanto, as peças teatrais seriam usadas para levar conhecimento e entreter os cidadãos, e assim especula-se se essas funções seriam realmente aplicadas ao Teatro, gerando discussões a partir delas, dentro do movimento iluminista.

A primeira parte dessa discussão está inserida no verbete *Genebra*, em um dos capítulos da renomada obra *Enciclopédia* dos autores Jean Le Rond D'Alembert e Denis Diderot, considerada o maior manifesto do iluminismo. O verbete irá tratar sobre questões da esclarecida República de Genebra, como sua geografia, política, educação e economia, e, principalmente, sobre a instalação de uma companhia de teatro, focado na comédia, a fim de estabelecer bons costumes e Educação. Acredita que Genebra teria espetáculos e bons costumes e, gozaria das duas vantagens. As representações teatrais educariam o gosto dos genebrinos, lhes dariam

[57] Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão em São Luís - MA. Bolsista CNPq. E-mail: abc.sousa@ufma.discente.br
[58] Pós-doutor, Doutor e Mestre pela PUC-SP. Professor adjunto do Departamento de Filosofia (DEFIL) em São Luís – MA.; Coordenador Grupo de Estudos do Pensamento Iluminista - Rousseau (GEPI - Rousseau). E-mail: luciano.facanha@ufma.br

refinamento e bom gosto. O argumento de d'Alembert afirma que a virtude, é adquirida através da correta educação estética.

Diante disso, o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau publica a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* em 1758, onde crítica o Teatro como uma forma de arte inadequada para a República de Genebra. O iluminista analisa os espetáculos sob o ponto de vista da questão moral que este irá ocasionar, e sob o teor do conteúdo a ser apresentado. Segundo Rousseau, os espetáculos causam uma ruptura entre o homem e seus aspectos políticos e morais.

## 2 A crítica de Rousseau ao teatro como instrumento de educação

A crítica de Rousseau analisa as influências nocivas dos espetáculos e levanta dúvidas e questões dadas por d'Alembert, como a relação benéfica entre o progresso e popularização do entretenimento e das formas de arte e bem estar social. Desta forma, Rousseau afirma ainda que os espetáculos são divertimentos, ele deve agradar ao público para o qual foi destinado, sem contribuir para aprimoração dos costumes e ainda reproduzir, cada vez mais, os vícios e a corrupção.

Portanto, percebemos que a obra de Rousseau, fundamenta a conduta dos cidadãos genebrinos, levando em consideração que a República de Genebra é tradicional e virtuosa, uma vez que implantada, uma companhia teatral iria trazer um passo significativo para vícios, degeneração e libertinagem.

De acordo com o filósofo, numa república deverá haver outra forma de espetáculo: as festas. Dentro das festas, os cidadãos irão se reunir e estabelecer laços de alegria e prazer, sem a separação entre atores e espectadores. Nas festas cívicas, o povo se torna um só, remetendo ao seu estado natural, livres e sem pompas. A festa, como enfatiza "é ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade!"(ROUSSEAU, 1993, p.128).

Percebe-se, no entanto, como cidadão de Genebra, Rousseau tem o principal objetivo proteger a cidade, não deixar que atividades fora do contexto genebrino prejudiquem aos cidadãos, como é o caso das peças teatrais. Rousseau deixa claro que diversão inútil é um mal:

> Lançando um primeiro olhar sobre essas instituições, vejo inicialmente que o espetáculo é um entretenimento; e se é verdade que o homem precisa de entretenimentos, V.Sa. há de convir pelo menos que eles são permitidos enquanto necessários, e que toda diversão inútil é um mal(...) (ROUSSEAU,1993.)

Para o Rousseau, o efeito geral do teatro é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões. Nesse sentido, poderia parecer que, como esse efeito se limita a reforçar e não mudar os costumes estabelecidos, a comédia seria boa para os bons e má para os maus. E assim, reforçar os vícios.

## 3 Os malefícios do teatro

O filósofo faz ainda uma crítica às tragédias. Ao final de uma tragédia, os corações dos telespectadores estarão cheios de emoção e perturbação. O único instrumento capaz de purgá-las, como coloca Rousseau, é a razão, e razão não tem efeito nenhum no teatro, pois os espectadores se envolvem na trama e esquecem de si, de seus sentimentos e assim, da sua razão.

Assim, Rousseau afirma que, no teatro cômico, ele diminui o gosto e as colocam abaixo do homem; no teatro trágico, ele as estica para torná-los heróis, e colocam acima da humanidade. Esse exibicionismo em cima do palco, só tem objetivo de receber aplausos. Alcançando tal glória, eles não buscam outra utilidade.

Ressalta ainda que o efeito moral do Teatro e dos espetáculos não poderiam nunca ser bom nem salutar em si mesmo; já que, contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. O teatro não pode corrigir os costumes e sim corrompê-los. As contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia.

A razão quer que se favoreçam os divertimentos das pessoas cujas ocupações são nocivas, e que sejam afastadas dos mesmos divertimentos aquelas cujas ocupações são úteis. Dessa forma, Rousseau escreve:

> Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. (ROUSSEAU,1993)

O genebrino ainda discute cinco prejuízos com a instauração do Teatro: primeiro prejuízo é a diminuição do trabalho, pois ao assistir os espetáculos, a cada dia haverá um tempo perdido, e, com a mente cheia do que acaba de ver, não tem disposição para trabalhar; o segundo prejuízo é o aumento das despesas, porque para ir ao teatro é necessário o comprar ingressos para a entrada, deverá também se arrumar, levar mulher e filhos para se arrumar e com isso, o custo de tempo e dinheiro; o terceiro prejuízo é a diminuição de vendas, pois como não terá disposição para trabalhar, e com isso não aumentará seus preços; o quarto prejuízo é a criação de impostos, pois manter o teatro requer despesas públicas; e por fim, o quinto prejuízo é a introdução do luxo, que antes não tinha na República, ao se depararem com espetáculos grandiosos e luxuosos, os cidadãos deverão se comportar como tal, e assim gerar competição de roupas. Resumindo, a instauração do Teatro em Genebra resultará em trocar realidade pela aparência.

## 4 As festas cívicas como fonte de lazer

Dessa forma, após toda a discussão acerca dos espetáculos, como não sendo, de forma alguma, um lazer saudável; o que apresentar aos cidadãos genebrinos para os divertir, sem que os corrompa? Como evitar esses malefícios teatrais? Rousseau afirma que as festas são a melhor forma de diversão. As festas coletivas impedem o malefício da representatividade. O objetivo das festas é de aproximar o homem à sua primitividade, garantindo seus bons costumes e sensibilidade.

Uma vez que, ratifica Rousseau, o homem é uno, mas é modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo (ROUSSEAU, 2015, p. 45) e que não se deve procurar o que é bom para os homens em geral, como caso apresentar os espetáculos em Genebra, e sim o que é bom em tal tempo e em tal lugar, pois no fundo, depois que um homem foi admirar algumas belas ações fabulosas e chorar desgraças imaginarias que mais se pode exigir dele? Não está ele contente consigo mesmo? Não aplaude sua bela alma? Não está em dia com tudo o que deve à virtude, graças à homenagem que acaba de lhe prestar? Que mais queriam que ele fizesse? Que ele próprio praticasse a virtude? Ele não tem papel a representar: não é ator (ROUSSEAU, 2015, p.54). Assim o genebrino alega que as representações no teatro não se aproximam dos homens, mas se afasta, pois na palavra do filósofo seria uma loucura querer transportar seriamente para sociedade o que serve apenas para alegrar o público no palco.

Por causa dos palcos, da separação entre ator e espectador, do luxo e das pompas, e, do objetivo de ensinar bons costumes aos cidadãos, o filósofo acusa a proposta de ser inviável dentro de uma república esclarecida, visando um resultado inverso. Ao invés de benfeitorias, o Teatro propagará o fim de uma república sem vícios, sem maus costumes, sem luxos, causando impactos definitivamente negativos em Genebra.

Dessa forma, Rousseau explica que esse teatro consiste em representar os costumes que estão em sociedade, para tal afirmação remete atenção para os autores dos espetáculos, todo autor quer público, neste caso, representará somente nos palcos aquilo que agradar o público, visto que é perceptível o gosto do próprio espectador no teatro e os espetáculos resultam do gosto do povo, de cada nação como o teatro da grande Paris.

> O Teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações; mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas

> paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, senão mais legitimas, pelo menos ao gosto dos espectadores. (ROUSSEAU, 1993)

Partindo dessa consideração, em que os homens estivesse controle das paixões saberia dominar-se diante dos espetáculos e o palco não teria esse poder sobre os sentimentos e os costumes, faz necessário entrar nos objetivos que nortear este trabalho, que é compreender de como o filósofo observa a comédia e a tragédia estabelecida no século XVIII para que possa não elucidar a compreensão do seu pensamento, mas voltar a pensar acerca dessas instituições que rodea o homem com intuito dos que os iluministas apontam como o progresso do homem, e Rousseau apresenta como degeneração da sociedade.

Entretanto, na visão do autor da proposta, Jean Le Rond d'Alembert, o teatro causaria bem para Genebra, visando à educação e finura de tato aos cidadãos genebrinos. E apesar de não se tolerarem comédias em Genebra, a solução apontada pelo filósofo é de leis para a boa conduta dos comediantes e assim Genebra estaria livre de libertinagem e propícia a bons costumes.

## 5 Considerações finais

Nesse sentido, Rousseau recusa a cena privada, afirmando que esta seria inútil e vaga dentro de uma República e que a levaria ao ócio e tragédias. Afirma também que o teatro não tem função pedagógica, não se pode confundir educação e divertimento, e o teatro é a apenas um fator de diversão para os cidadãos. No teatro, irá ocorrer a separação entre quem está atuando e quem está assistindo. O público verá o espetáculo numa perspectiva diferente, de alguém que não irá participar inteiramente do que está sendo proposto no palco.

Quando você assiste a um espetáculo, você ver a história externamente, quando você explora os parâmetros de um espetáculo, irá explorar o que há por trás da peça, como ocorre a criação de uma história, como irá ser delimitado os personagens e suas falas, como é preparado a vivência do personagem.

Diante disso, como alternativa, o genebrino defende as celebrações públicas, reproduzidas ao ar livre, em que os cidadãos de Genebra não precisariam ser um personagem ou um espectador, diferente do Teatro, ao invés de encenações, eles viveriam o próprio espetáculo, uma grande festa para todos os cidadãos da República, não haveria separação entre ator e espectador, iria participar de forma natural, sem os luxos, sem as pompas, apenas com alegria e vontade de estar ali, se divertindo e apenas isso, sem teor pedagógico. A festa coletiva daria a todos a mesma importância. E a festa jamais seria confundida como um aspecto educativo e sim lazer e distração.

Dentro das festas, os cidadãos irão se reunir e estabelecer laços de alegria e prazer, sem a separação entre atores e espectadores. Nas festas cívicas, o povo se torna um só, remetendo ao seu estado natural, livres e sem pompas. A festa, como enfatiza "é ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade!"(ROUSSEAU, 1993)

**Referências**

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Campinas SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo.** Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

# O PROJETO DO FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CIVILIZAÇÃO, COM BASE EM NIETZSCHE

Alyssa Crysthyne Limada Silva
Graduanda do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas - Filosofia
alyssa-crys@hotmail.com
UFMA – Universidade Federal do Maranhão Campus Pinheiro

Flávio Luiz de Castro Freitas
f_lcf@hotmail.com
UFMA – Universidade Federal do Maranhão Campus Pinheiro

**RESUMO:** O presente trabalho visa mostrar resultados do projeto de pesquisa e do plano de trabalho iniciado em agosto de 2019, com o intuito de apresentar o projeto do filósofo como médico da civilização, tal qual é concebido Nietzsche. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, teórico, qualitativa que objetiva analisar três obras relevantes acerca da temática, a quais são "O livro do filósofo", "A Gaia Ciência" e a autobiografia do autor intitulada "Ecce Homo", explicitando a solução para a "cura" da civilização, as necessidades de uma civilização e o papel do filósofo e da filosofia para essa civilização. Sendo assim, na segunda parte da obra "O livro do filósofo" intitulado "O filósofo como médico da civilização", Nietzsche visa detalhar a sua atuação na compreensão de uma conexão interna e a necessidade de toda civilização, traçando um método de análise, dividido em quatro partes: plano, preparação, parte principal e conclusão que visa responder alguns questionamentos e explicitar a sua principal temática. Através dessa pesquisa pode-se extrair a relação entre a filosofia com a civilização, a arte como forma de valorização do próprio eu, o surgimento dos valores humanos, o espirito de artista (relatando o papel da arte em uma civilização) e a relação da filosofia com a saúde (que é denominada como a capacidade vital de se transformar) na qual trabalha a área em que o mesmo problematiza que a doença possivelmente foi inspiração para o filósofo, além da terapia filosófica contra um mal identificado como doença cultural, ressalvando as mudanças que ocorreram com o passar do tempo em cada uma dessas áreas até levar a filosofia para um caráter insignificante. Com base nisso, Nietzsche mostra o papel da filosofia como acessória de uma civilização, na qual o mesmo afirma que não é possível criar uma civilização, mas sim conserva-la, prepara-la ou modera-la. Desse modo, ele conclui o indispensável percurso de um filósofo em um âmbito cultural e civilizatório. Além de fazer levantamentos acerca de uma análise interpretativa e explicitadora de pressupostos para uma expansão do projeto do filósofo como médico da civilização na visão deleuziana, na qual através de uma análise da obra "Nietzsche e a Filosofia (1976)", pode-se colher temáticas imprescindíveis para alcance do objetivo como a ciência verdadeiramente ativa composta por três formas: sintomatologia, tipologia e genealogia, além da trindade nietzscheana ("filósofo do futuro") que contribuiu para o reconhecimento do projeto de Nietzsche. Desse modo, conclui-se que o projeto do filósofo como médico da civilização, segundo Deleuze é a construção de uma ciência verdadeiramente ativa.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Filósofo. Médico da Civilização. Filosofia.

## 1 Introdução

O propósito deste trabalho é analisar pesquisas na área do projeto de pesquisa e do plano de trabalho iniciado em agosto de 2019, com o intuito de apresentar o projeto do filósofo como médico da civilização, tal qual é concebido Friedrich Nietzsche. Trata-se de uma pesquisa

bibliográfica, teórico, qualitativa que objetiva analisar três obras relevantes acerca da temática, a quais são "O livro do filósofo (1872-1875)", "A Gaia Ciência (1882)" e a autobiografia do autor intitulada "Ecce Homo (1908)", explicitando a solução para a "cura" da civilização, as necessidades de uma civilização e o papel do filósofo e da filosofia para essa civilização. Além de uma análise da interpretação deleuziana acerca de uma expansão do projeto do filósofo como médico da civilização

Sendo assim, na segunda parte da obra "O livro do filósofo" intitulado "O filósofo como médico da civilização", Nietzsche visa detalhar a sua atuação na compreensão de uma conexão interna e a necessidade de toda civilização, traçando um método de análise, dividido em quatro partes: plano, preparação, parte principal e conclusão que visa responder alguns questionamentos e explicitar a sua principal temática.

Através dessa pesquisa pode-se extrair a relação entre a filosofia com a civilização, a arte como forma de valorização do próprio eu, o surgimento dos valores humanos, o espirito de artista (relatando o papel da arte em uma civilização) e a relação da filosofia com a saúde (que é denominada como a capacidade vital de se transformar) na qual trabalha a área em que o mesmo problematiza que a doença possivelmente foi inspiração para o filósofo, além da terapia filosófica contra um mal identificado como doença cultural, ressalvando as mudanças que ocorreram com o passar do tempo em cada uma dessas áreas até levar a filosofia para um caráter insignificante.

Com base nisso, Friedrich Nietzsche mostra o papel da filosofia como acessória de uma civilização, na qual o mesmo afirma que não é possível criar uma civilização, mas sim conservá-la, prepara-la ou modera-la. Desse modo, ele conclui o indispensável percurso de um filósofo em um âmbito cultural e civilizatório.

## 2 O projeto do filósofo como médico da civilização

A obra "O livro do filósofo" é dividida em quatro partes escrita em forma de prosa, aforismas e esquemas, além de ser separada em distintos períodos, meados de 1872 a 1875. Além disso, ela pode ser considerada uma obra do "jovem Nietzsche", em função da fase do desenvolvimento de suas pesquisas.

Além disso, é na segunda parte desse texto que Nietzsche apresenta o projeto esquematizado e dividido em quatro partes: plano, preparação, parte principal e conclusão, ressaltando assim a tese primordial do projeto do filósofo como médico da civilização, como é esquematizado abaixo:

> *Plano.* O que é um filósofo?
> Qual a relação entre um filósofo e a civilização?
> E especialmente entre ele e a civilização trágica?
> *Preparação*: Quando as obras desaparecem?
> As fontes. a) Para a vida. b) Para os dogmas.
> A cronologia. Verificada através dos sistemas.
> *Parte principal.* Os filósofos com parágrafos e digressões.
> *Conclusão:* A posição da filosofia quanto à civilização. (NIETZSCHE, 2004, p. 56).

Nos fragmentos apresentados na obra O livro do filósofo (1872-1875) precisamente na segunda parte intitulada "O Filósofo Como Médico da Civilização" dada na primavera de 1873, o autor ressalta a relevância de mostrar a propriedade falsificadora e imprecisa da ciência, tal como o seu dogmatismo que é um instinto incontrolado do conhecimento que busca dar valor a vida conforme o grau (maior ou menor) de certeza, presumindo-a conforme os parâmetros morais que tendiam preservar a vida do homem através do afastamento daquilo que retrata transformações ou pretende ser, representado como ordem de aparência. Isso também provocava uma rejeição as coisas que refere-se ao corpo, como as sensações e os sentidos, ou seja, uma recusa do homem à vida.

Em todo percurso processual, as ciências modificam a natureza do homem, levando ao prescindível e para uma vida de aparências, contribuindo para degenerações surgidas em diversas áreas (históricas, geográficas), problemas relacionados ao processo de aprimoramento e aos antropomorfismos, dentre outros.

É através das ciências que surge uma camuflagem de todas as limitações e as transfigura, levando aquilo que é de virtudes familiares a um certo mau, a exemplo dos instintos de conhecimento sem limites e sem discernimento que representa um sinal de inferioridade. Sendo assim, as ciências geram um círculo vicioso. Baseado nisso Nietzsche visa analisar a relação entre o filósofo e a civilização com o intuito de perceber como a filosofia representaria uma alternativa de saída desse problema em questão e mostrar que é impossível construir uma civilização baseada no saber.

É importante frisar que o papel do filósofo de acordo com Nietzsche é reconhecer as necessidades do problema eternos da existência e o papel do artista é criar esse problema, a qual existe uma atuação em conjunto entre ambos. Além disso, a nossa vivencia propicia termos um conhecimento superficial o que tende a vivermos da arte a cada instante. Como o autor afirma:

> Nossa visão nos prende às formas. Mas se somos nós próprios aqueles que educamos essa visão, vemos também reinar em nós mesmos uma força artista. Vemos até mesmo na natureza mecanismos contrários ao saber absoluto: o filósofo reconhece a linguagem da natureza e diz: "Temos necessidade da arte" e "só precisamos de uma parte do saber". (NIETZSCHE, 2013, p. 17)

Desse modo, o filósofo vem ser um harmonizador dos problemas que surgem com a velocidade em que o tempo passa. Nietzsche problematiza ressalvando que possivelmente a saúde e a doença foram inspiração para o surgimento do filósofo, a qual um age de acordo com a Vontade em constante progresso e no outro existe uma necessidade de se segurar em algo já que este tem um corpo fraco e efêmero. Como afirma o autor, "o filósofo só se encontra absolutamente afastado do povo por uma exceção: a Vontade também quer algo dele. A intenção é a mesma da arte: sua própria transfiguração e sua própria redenção." (NIETZSCHE, 2004, p. 2)

Mediante essa capacidade do indivíduo de saber viver tudo que a vida propicia (conquistas, sofrimento, dor, etc.) e de superar-se é que vem a filosofia, como o autor afirma no segundo prólogo de "A Gaia Ciência" que "de fato admitindo que cada um de nós seja uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa" (NIETZSCHE, 2008) e em "Ecce Homo", onde o autor contrasta de forma processual como a maneira de ser saudável, adoecer e retornar a saúde é a prova de que alguém luta pela própria vida, através da vivência e consciência do que venha ser uma pessoa saudável:

> Em se tratando de Ecce Homo, de 1908, o tema da saúde é exposto e problematizado em vários momentos, sobretudo nas três primeiras partes, em que a articulação de Nietzsche adota como ponto de partida sua própria constituição paradoxal enquanto ser decadente e seu oposto, bem como aquele que morreu, tal qual o pai, e que ainda vive e envelhece como a própria mãe. (FREITAS, 2019, p. 68)

Tendo esse projeto como base percebe-se que segue uma linearidade para o surgir do filósofo, onde a configuração de médico antecede o papel do filósofo, que só surgirá e atuará após ter uma "automedicação". É importante frisar que o mesmo diferencia de forma sensível o papel que a saúde e a doença propiciam a filosofia de cada indivíduo:

> Num homem, são os defeitos que sustentam os raciocínios filosóficos, no outro, são as riquezas e as forças. O primeiro precisa de sua filosofia, seja para se apoiar, para se acalmar, se cuidar, se salvar, se elevar ou se esquecer; no segundo, a filosofia é luxo, no melhor dos casos é volúpia de um reconhecimento triunfante que acaba por sentir a necessidade de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu das ideias. (NIETZSCHE, 2008, p. 17)

A saúde para Nietzsche é a capacidade vital de se transformar, sendo assim o problema gerado pelas ciências vem ser "curado" através do filósofo. Vale ressaltar que o mesmo afirma que "a arte da transfiguração é a filosofia" (NIETZSCHE, 2013). Para ele, essa transfiguração seria experimentar a doença, com o intuito dessa pessoa poder alterar-se de forma digna para adquirir uma grande saúde, como o filósofo apresenta no capítulo "Porque sou tão sábio" de "Ecce Homo":

> Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou

> plenamente cônscio das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos de espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele não pode senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância precisamente essa arte da transfiguração é filosofia (NIETZSCHE, 2013, p. 18)

Desse modo, delineia-se essa "arte da transfiguração" como um processo de alternância de uma não realização do acontecimento de pauperização e simplificação da vida. O corpo se "abre" e se conhece a doença, porém faz-se necessário um direcionamento para uma espiritual distância, a qual essa passagem é a reiteração de eventualidade ou de "arte da transfiguração". E esse caminho seguido pela transfiguração concerne a uma filosofia experimental, ou seja, uma real vivência da vida.

A filosofia mostra-se com o papel de administrar o impulso incontido de conhecimento não para contradizer ou extinguir a ciência, mas com a intenção de dominá-la. "A filosofia dominante deve considerar também a questão de até que ponto pode desenvolver-se a ciência: tem que determinar o valor" (NIETZSCHE, 2004, p. 5). Essa função determinante está conectada as forças da arte, visto que segundo Nietzsche a particularidade da filosofia encontra-se na relação entre a arte e a ciência onde existe uma intercalação em sua atuação (ora uma, ora outra) ou na combinação de ambas as qualidades.

> Há uma grande dificuldade para saber se a filosofia é uma arte ou uma ciência. É uma arte em seus fins e em sua produção. Mas tem o meio, a representação em conceitos, em comum com a ciência. É uma poesia. Não se pode classifica-la: é por isso que devemos encontrar uma categoria e caracterizá-la. (NIETZSCHE, 2004, p. 15)

De acordo com Nietzsche (1882) a civilização de um povo revela-se na unificação dominante dos instintos deste, pois a filosofia domina o instinto de conhecimento, a arte domina o instinto das formas e o êxtase, o *Ágape* domina o *Eros* etc. Outra área importante para esclarecer essa relação filosófica (entre arte e a ciência) é a reconsideração da linguagem já que a mesma é crucial para a formação da vida humana, pois ela atua na criação do pensamento metafisico e cientifico intencionada pelo poder de persuasão. E a música também terá papel imprescindível na atuação de inspiração e suplemento da linguagem, já que ela contribuía de forma direta para os impulsos e excitações dos indivíduos.

## 3 Os pressupostos da interpretação realizada por Gilles Deleuze do projeto do filósofo como médico da civilização

Gilles Deleuze fez uma interpretação e explicitações de alguns pressupostos com o intuito de uma expansão do projeto do filósofo como médico da civilização. Sendo assim,

através de uma análise da obra "Nietzsche e a Filosofia (1976)", pode colher temáticas imprescindíveis para alcance do objetivo como a ciência verdadeiramente ativa composta por três formas: sintomatologia, tipologia e genealogia, além da trindade nietzscheana ("filósofo do futuro") que contribuiu para o reconhecimento do projeto de Nietzsche. Desse modo, conclui-se que o projeto do filósofo como médico da civilização, segundo Deleuze é a construção de uma ciência verdadeiramente ativa.

No livro intitulado "Nietzsche e a Filosofia", o autor apresenta uma perspectiva de interpretação da forma do pensamento nietzschiano. Deleuze afirma que o projeto de Nietzsche fundamenta-se em inserir na filosofia os conceitos de valor e sentido, onde o mesmo acreditava que essa filosofia deveria ser crítica. Através dessa perspectiva crítica de Nietzsche, Deleuze faz uso com o intuito de construir uma filosofia diferencial. Para construir uma filosofia esculpida por "marteladas" deveria haver uma inversão crítica nas noções de valores.

> Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém por outro lado é mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, "ponto de vista de apreciação" dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema da sua criação. (Deleuze, 1976, p. 04)

O foco principal gira em torno de como é a filosofia, como atua o filósofo, as experiências na forma do pensar. Destarte, Deleuze afirma que Nietzsche tem um carácter anti-dialético em sua filosofia para criticar mistificações que se refugiaram na dialética, uma contracultura.

Na luta pela filosofia crítica de Nietzsche existem duas correntes inerentes: "referir todas as coisas e toda a origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor" (Deleuze, 1976)

É assim que Deleuze percebe que o principal projeto nietzschiano resume-se de ir em oposição a aqueles que diminuem os valores à crítica, onde Deleuze acredita que Nietzsche satisfaz-se em mudar os valores fixos, fazendo céticas aos parâmetros da filosofia, e sua estrutura filosófica é oposta à aqueles que criticam ou respeitam os valores forjando o descender de fatos objetivos.

Á vista disso, Nietzsche criou um novo e importante conceito para a filosofia contemporânea, segundo Deleuze, o conceito de genealogia e também contribuiu para articular um valor sobre o papel de um filósofo.

> O filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico a maneira utilitarista. O filósofo é Hesíodo, Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos

> utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial). (Deleuze, 1976, p. 04)

Logo, a interpretação deleuziana acerca do conceito de genealogia por Nietzsche consiste sincronicamente na origem de valores e de valor da origem. De acordo com Deleuze é a partir da genealogia que Nietzsche aguarda uma nova organização da filosofia, uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma nova organização dos valores do futuro.

É importante frisar que só se compreende a filosofia de Nietzsche quando se valoriza o seu pluralismo essencial (é a maneira de pensar filosófica). Deleuze apresenta que o sentido da filosofia do filósofo alemão é de que o acaso, o devir e o múltiplo são de propósitos de afirmação pura, ou seja, o seu percurso ocorre em uma afirmação especulativa ou em uma afirmação prática.

É no terceiro capítulo intitulado "A crítica" que Deleuze apresenta detalhadamente sua percepção acerca do projeto do filósofo como médico da civilização, onde o mesmo afirma que Nietzsche interpreta os fenômenos (biológicos e físicos) baseado nas forças reativas. Já nas ciências dos homens percebe-se o progresso da interpretação negativa e reativa dos fenômenos.

O autor exprime que a filosofia ativa de Nietzsche "só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz *quer* alguma coisa ao dizê-lo. E uma só regra: tratar a palavra como atividade real, colocar-se do ponto de vista de quem fala." (Deleuze, 1976, p. 36), ou seja, uma linguística ativa quem fala e quem nomeia.

O projeto do filósofo como médico da civilização, na visão de Deleuze, consiste no processo de construção da ciência verdadeiramente ativa. A ciência verdadeiramente ativa é eficaz em descobrir as forças ativas, reconhecer as forças reativas, interpretar as atividades reais e as relações reais entre as forças. "Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apropria ou nela se exprime." (Deleuze, 1976, p. 05)

Existe 3 formas da ciência verdadeiramente ativa, a quais são: sintomatologia, tipologia e genealogia. A sintomatologia interpreta os fenômenos (humanos, não-humanos e naturais) tratando-os como sintomas, cujo o sentido está nas forças que os produzem. A tipologia interpreta suas forças particulares do ponto de vista de sua qualidade, quando é ativo ou reativo. De acordo com Nietzsche: "forças ativas é aquela cuja agressividade é uma forma de criação. É uma afirmação daquilo que traz potência para vida e o pensamento. forças reativas são forças de conservação, reatividade. Reage às circunstâncias." (Deleuze, 1976).

Já a genealogia analisa a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza (na vontade da potência na qualidade dessa vontade). A filosofia enquanto ciência verdadeiramente ativa é sintomatologista, tipologista e genealogista.

Portanto, a ciência verdadeiramente ativa serve para realizar uma metamorfose e transformações das forças vitais através das interpretações dos fenômenos (humanos e não-humanos) para assim expressar sinais da composição das forças. É através dessa análise de Deleuze que o projeto de Nietzsche acerca do filósofo como médico da civilização é reconhecido sendo assim chamado como a trindade nietzschiana do "filósofo do futuro".

A trindade nietzschiana divide-se em três figuras o filósofo-médico, o filósofo-artista e o filósofo-legislador. O filósofo-médico é representado pelo médico que interpreta os sintomas da própria "pele", do mundo e do ser (uma sintomatologia). O filósofo-artista é o artista que molda os tipos (tipologia), a qual a arte é "estimulante da vontade de potência". De acordo com Deleuze, "em Nietzsche: nós os artistas = a nós os procuradores de conhecimento ou de verdade = a nós os inventores de possibilidades de vida." E por fim, o filósofo-legislador é o legislador que define o nível, cria os valores. É o filósofo do futuro. Consiste em sempre reinventar-se.

Em vista disso, foi através dessa análise minuciosamente de Deleuze que o projeto do filósofo como médico da civilização, após a exposição da ciência verdadeiramente ativa e esclarecimento de seus processos a qual permitiram que a percepção nietzschiana sofresse uma progressão.

## 4 Considerações Finais

Portanto, o processo que decorre do projeto do filósofo como médico da civilização está atrelado no reconhecimento de que o adoecer da civilização foi apenas um instante de retrocesso, constrição a qual levou um seguimento mutuo de diversas áreas que negavam as transformações e teve seu decaimento ao surgir uma nova ciência, uma gaia ciência, que reconhece seu caráter errôneo e falsificador, onde ocorre um processo de renovação e expansão no âmbito cultural e civilizatório, mostrando que a vontade de saber do homem pode ser substituído pela vontade de não saber, vontade de incerteza não como refutação, mas como aperfeiçoamento.

De acordo com o desenvolver de todo projeto e após o diagnóstico do problema da civilização, a filosofia tem como papel de acessória dela. Nietzsche afirma que o papel do filósofo e da filosofia não é aniquilar tudo que já existe no âmbito civilizatório e criar uma "nova civilização", mas prepará-la, conservá-la ou moderá-la com o intuito de fazer uma quebra dos excessos culturais e civilizatórios já enraizados no meio. Ou seja, é uma porta para possibilidades através primordialmente da arte, que é considerada a única a ser sincera e através da dominação da ciência, levando em consideração que o filósofo deverá reconhecer e remediar os problemas oriundos da civilização.

É mediante a destruição da secularização, dominação dos efeitos bárbaros do instinto do impulso de conhecimento, luta contra a história errônea e contra os eruditos proletários que ocorrerá uma cura civilizatória.

É mediante a destruição da secularização, dominação dos efeitos bárbaros do instinto do impulso de conhecimento, luta contra a história errônea e contra os eruditos proletários que ocorrerá uma cura civilizatória.

A partir da visão deleuziana, o projeto do filósofo como médico da civilização sofre uma progressão, onde a ciência verdadeiramente ativa pressupõe um processo sob suas três formas para o alcance de um filósofo para o futuro (ou filósofo do futuro) conhecido com a tríade nietzschiana, filósofo esse que se reinventa no decorrer da época vigente.

Sendo assim, o processo interpretativo deleuziano baseia-se no desenvolvimento construtivo de uma ciência verdadeiramente ativa, colocando em posição todas as suas etapas dentre elas a sintomatologia, a tipologia seguida da topologia e a genealogia, que seria o filósofo do futuro. É importante frisar que no caminhar do plano desse projeto ocorrem várias transformações no pensar nietzschiano, desde de seus métodos até suas formas de pensamento, ratificando o valor e o sentido de cada um, além do seu papel imprescindível para desenvolver uma filosofia, a imagem de um filósofo, fortificando o percurso de valorização do passado com o intuito de se reinventar constantemente.

**Referências**

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia.** Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich; **O livro do filósofo.** – Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. – 6ª Ed. – são Paulo: Centauro, 2004.

_____; **ECCE HOMO: Como alguém se torna o que é?** – Trad. Paulo César Lima de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____ **A Gaia Ciência** – Trad. Antônio Carlos Braga. – 2ª Ed. – São Paulo: Escala Editora, 2008.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. **O filósofo como médico da civilização e o materialismo do sábio.** Revista de Ética e Filosofia Política – São Paulo: Poliética, 2019.

# CRÍTICA E SOCIONORMATIVIDADE: A FILOSOFIA HABERMASIANA COMO MUDANÇA SOCIAL PARA OS CATADORES DO LIXÃO DE PINHEIRO-MA

Fernando Eurico Lopes Arruda Filho
Mestrando em filosofia
lopes.arrudafilho@gmail.com
PPGFIL (UFMA)

José Henrique Sousa Assai
Doutor em filosofia
jhs.assai@ufma.br
PPGFIL (UFMA)

**RESUMO:** Este trabalho pretende analisar como a Teoria Crítica na visão habermasiana favoreceria a implementação de políticas públicas em favor da comunidade de catadores/recicladores do lixão de Pinheiro/MA. Evidenciar-se-á que uma prática transformadora do meio social, dando autonomia e emancipação a esse grupo vulnerável, perpassa por uma ação de combate através da qual, numa discussão ampla e participativa na esfera pública, os atores sociais que representam a mudança são chamados a discutir o problema para se chegar a um consenso. Mencione-se que o primeiro princípio fundamental da Teoria Crítica é a orientação para a emancipação, a qual seria alcançada pelo comportamento crítico. Habermas concebe uma racionalidade comunicativa pelo entendimento para corrigir a patologia social de sobreposição da racionalidade instrumental sobre a comunicativa. Para se alcançar emancipação e justiça sociais, necessário o diagnóstico, a análise e, ao final, a correção. Chega-se à última pela socionormatividade (criação de normas oriundas da práxis social). O diagnóstico, no contexto em análise, é a exclusão dos catadores/recicladores do lixão de Pinheiro/MA. A análise é que a sociedade capitalista moderna marginalizou aqueles que "consomem" o lixo da sociedade. A resolução dessa patologia perpassa pela confecção de normas extraídas do seio dessa comunidade, através de uma prática argumentativa que almeja o consenso, trazendo para o debate as instituições públicas e privadas que são responsáveis pelo problema. Portanto, a construção de normas legítimas através do agir comunicativo, conforme a teoria habermasiana, é a principal saída para se sustentar uma mudança e uma voz protagonista dos catadores/recicladores do lixão de Pinheiro/MA. Em outros termos, uma prática deliberativa de interações intersubjetivas na esfera pública, conectando os catadores/recicladores, entre si e com os outros, seria uma solução de amparo e *frente de batalha* diante da exclusão pela qual esse grupo passa.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica. Razão comunicativa. Socionormatividade. Justiça Social.

## 1 Introdução

Este artigo decorre de parte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação de Filosofia (PPGFIL – UFMA) sob a orientação do prof. Henrique Assai (PPGFIL – UFMA). Esta pesquisa dissertativa tem como foco basilar a recepção da teoria habermasiana como possibilidade para a efetivação de políticas públicas para os catadores do lixão da Piçarreira, Pinheiro-MA. Pretendemos explicitar o design teórico-

metodológico da teoria crítica (pesquisa crítica) [59] enquanto ancoramento do projeto de dissertação do mestrado em filosofia. Na medida em que contemplamos o item, então torna-se exigente que também apresentemos alguns possíveis desdobramentos da presente pesquisa mesmo tomando por consideração que se trata de uma dissertação ainda em curso (*work in progress*) e, portanto, ela está inconclusa.

## 2 Teoria crítica e a concepção socionormativa em Jürgen Habermas

A expressão Teoria Crítica, como é conhecida atualmente, emerge pela primeira vez num texto do filósofo e sociólogo alemão Max Horkheimer (1895-1973) de nome "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", de 1937, publicado na Revista de Pesquisa Social (editada de 1932 a 1942), a qual era a publicação oficial do Instituto de Pesquisa Social, que foi fundado em 1923 na cidade alemã de Frankfurt e foi presidido pelo próprio Horkheimer de 1930 a 1958.

O Instituto de Pesquisa Social teve como temas iniciais de pesquisa a história do socialismo e o movimento operário e esse movimento muito se deve ao contexto socio-histórico da época nos entornos das duas grandes guerras mundiais[60]. Por isso mesmo que, a partir de 1930, uma nova etapa do Instituto se iniciou, condizente especificamente ao espírito constitutivo da Teoria Crítica (pesquisa crítica), em que autores de diferentes especialidades passaram a trabalhar em regime (multi)interdisciplinar tendo como referência a tradição do materialismo histórico e dialético mais precisamente na recepção filosófica hegeliana-marxiana.

Faz-se necessário, contudo, um breve escorço sobre o arcabouço teórico da teoria crítica. Diante do mundo real e do estado de coisas, o ponto de partida para uma prática transformadora leva em conta a feitura de um diagnóstico diante do qual se extrairá um prognóstico, perpassando-se pelas tendências do momento. Em outros termos, àquilo que é o cerne da teoria crítica entende-se o diagnóstico, a análise e a atitude corretiva perante uma determinada patologia social (problema social)[61]; ou seja, podemos afirmar que a teoria crítica,

---

[59] FORST, Rainer et.al. **Sozialphilosophie und Kritik**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p; PINZANI, Alessandro et.al. (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefiponline, 2012. 210p.; SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007. 126p.; STAHL, Titus. **Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013. 475p.; WESCHE, Tilo. Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik. *In*: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo (orgs.). **Was ist Kritik?** 3.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 193 – 220.

[60] NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008. 302p.; e NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. 80 p.

[61] WESCHE, Tilo. Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik. In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (orgs.). **Was ist Kritik?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 193 – 220.

em seu aspecto mais geral, busca analisar as coisas como são e como elas deveriam ser (dever-ser). É nesse sentido que se postula a ideia seminal de que na teoria crítica – mesmo considerando suas diversas facetas – a esfera do "dever-ser" é exatamente o que se chama de socionormatividade ou apenas normatividade. Assim, a partir do diagnóstico de um estado de coisas, aponta-se e analisa-se os obstáculos em face dos quais chegar-se-á às ações para os superar (quais os potenciais emancipatórios mais os obstáculos à emancipação). Tudo isso como oportunidade de emancipação perante um determinado estado de dominação vigente.

É com base nesse quadro que se elenca os princípios fundamentais da Teoria Crítica, cujo objetivo é a orientação para a emancipação social para uma prática transformadora da realidade social em que os indivíduos terão liberdade e igualdade. Não é somente dizer como o estado de coisas funciona, mas como é possível a emancipação. Efetivamente, o primeiro princípio fundamental de uma teoria crítica é a orientação para a emancipação. O segundo é o comportamento crítico, o qual levaria à emancipação.

Retomando, o texto de Horkheimer de 1937 chamado "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" faz um diagnóstico do tempo presente na década de 1930. Analisa as tendências autodestrutivas do capitalismo e prevê uma estabilização dessa conjuntura. Já com a publicação em 1944 da obra "Dialética do Esclarecimento" por Horkheimer e Adorno, inaugura-se um novo modelo de teoria crítica. Nessa publicação, esses autores trazem à tona o conceito de *capitalismo administrado* ou *mundo administrado* em que se abandona o materialismo interdisciplinar e há um bloqueio estrutural da prática transformadora, pois o capitalismo não produzia mais a possibilidades concreta da realização da liberdade e da igualdade. A ideia anterior do capitalismo liberal que pregava a autorregulação do mercado não é mais evidenciada para dar lugar a um controle burocrático através de uma racionalidade instrumental. Assim, nessa concepção do *capitalismo administrado* surge uma aporia, que impede qualquer atitude de transformação.

Por outro lado, pelo modelo de uma teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas[62], o ponto de partida é justamente a obra "Dialética do Esclarecimento", a qual mostra a posição aporética de Horkheimer e Adorno.

Na "Dialética do Esclarecimento", conforme supracitado, existe uma aporia. O capitalismo é administrado e há um bloqueio da transformação social. Surge uma racionalidade

[62] HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a. 640p.; e HABERMAS, Jürgen. Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. *In*: Jürgen Habermas. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995b. p. 571-606.

instrumental que manipula objetos e pessoas para a reprodução material da vida, mantendo o estado de coisas. É nesse sentido que Habermas relembra a teoria marxista de colapso interno do capitalismo pela queda tendencial da taxa de lucro e organização cada vez maior do proletariado. Concebe, então, **uma racionalidade comunicativa pelo entendimento para corrigir a patologia social de sobreposição da racionalidade instrumental sobre a comunicativa**, sem esquecer das distorções e assimetrias da comunicação que destroem o consenso para as quais ele antecipa uma estrutura ideal de comunicação.

Noutro enfoque, Habermas concebe uma Teoria Crítica como reconstrutiva partindo da percepção de que nas sociedades capitalistas modernas a violência deixa de ser ostensiva para ser sutil e até espiritual, levando à alienação da sociedade. A interferência vai além das questões materiais. Não há mais aquela evidente luta de classes que era visualizada pelas teorias marxistas. Isso causa diversos fenômenos sociais patológicos e psicopatologias que aniquilam qualquer forma de evolução para uma sociedade democrática. Daí surge o objeto da crítica social de Habermas. Nesse sentido, Marcos Nobre:

> A violência social que Habermas busca analisar em sua teoria da ação comunicativa é justamente do segundo tipo, uma violência mais sutil ou mais encoberta. Não se trata da violência própria da esfera produtiva, da dimensão material da sociedade, onde a violência se manifesta a olhos vistos como pobreza e miséria, como opressão da força de trabalho ou como uma violência própria da luta de classes em torno da conservação ou da tomada dos meios de produção e distribuição de riqueza[63].

Habermas vislumbra nesse formato a introjeção do sistema do dinheiro (mercado) e burocrático estatal (instituições de poder do Estado) na vida privada (amizade e vizinhança) e esfera pública (cultura e política). Na esteira do pensamento habermasiano, para se combater essas patologias sociais, uma pergunta que surge é se emancipação e a justiça social podem ser efetivadas mediante uma abordagem socionormativa. A racionalidade dessa emancipação passa pelo entendimento recíproco através da linguagem e da prática argumentativa. Uma razão comunicativa a qual deve se situar historicamente e ser reconstruída em tempo presente, retomando o materialismo disciplinar.

Em suma, a reconstrução da Teoria Crítica, na visão habermasiana, tem os seguintes pontos críticos: primeiro, a resistência das estruturas do mundo da vida aos ataques das operações sistêmicas dos setores econômico e estatal; e segundo, a mudança com vistas à implementação de uma justiça social (aplicação de políticas públicas e aperfeiçoamento do Direito) e a emancipação cidadã (entendimento pela linguagem e prática argumentativa).

---

[63] NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008. 302p.

O ponto de partida para que a justiça social e a emancipação consigam fazer frente às ações instrumental (utiliza uma coisa para obter outra coisa) e estratégica (almeja influenciar o sujeito para alcançar um fim) dos sistemas econômico-estatais, é a criação de normas oriundas da práxis social. Para isso ocorrer, é imprescindível a ação comunicativa, a qual não é somente um fazer, mas um contato intersubjetivo, de modo que, na esteira habermasiana, a comunicação tem um papel central, pois somente há esse entrechoque de relações sociais através dos meios comunicativos.

No que tange ao termo comunicação, temos Nobre:

> Não se trata de uma mera troca de informações a respeito de alguma coisa no mundo. Comunicação aqui se refere a algo mais exigente. A ação comunicativa é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. Ou seja, comunicação se refere a um determinado uso da linguagem, o uso da linguagem orientado para a obtenção de um acordo, de um consenso. Esse uso não deve ser entendido, no entanto, em um sentido instrumental, como se a comunicação para um consenso fosse apenas um meio para a realização das finalidades de cada participante da interação social, pois, ao tentar fazer uso da linguagem em uma atitude comunicativa (também chamada de atitude performativa), os falantes têm de restringir seus planos individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo[64].

Ao falarmos, proferimos reivindicações ou pretensões, em face das quais vai existir ou não anuência. Habermas, quando trata especificamente da comunicação, realça as três pretensões de validade dos atos de fala: de verdade (algo descrito do mundo objetivo), de correção normativa (exortação de algo do mundo social) e de sinceridade (confissão quanto ao mundo subjetivo). Habermas se expressa quanto à atitude comunicativa nestes termos:

> Tudo o que é dito em atitude comunicativa acaba se referindo à verdade, à correção normativa e à sinceridade, pois, em toda situação em que se encontram os participantes da interação, são inevitáveis as referências ao mundo objetivo, formado pela totalidade das coisas e dos fatos, ao mundo social, formado pela totalidade das normas consideradas legítimas, e ao mundo subjetivo, formado pela totalidade das vivências pessoais, ao qual cada um tem um acesso privilegiado. Dadas essas três referências inevitáveis de cada ato de fala, ele pode ser questionado em relação seja à verdade para o mundo objetivo, seja à correção normativa para o mundo social, seja à sinceridade para o mundo subjetivo[65].

Demos o seguinte exemplo: se um empregador diz a seu funcionário *vá ao outro estabelecimento buscar a mercadoria para mim*. Se o empregado não percebe que essa exortação somente tem validade no aspecto da correção normativa (ele é obrigado pela norma a buscar o objeto) e entende que seu empregador apenas tenta humilhá-lo perante os outros, não sendo sincero, ou o empregador falta com a verdade, entendendo o empregado que inexiste a

[64] NOBRE, 2008, p. 166.
[65] NOBRE, 2008, p. 169.

mercadoria no outro estabelecimento, ele não buscará o objeto, pois contestará a pretensão do empregador nos aspectos da sinceridade e verdade.

Na teoria habermasiana, quando os interlocutores falam e interagem entre si, há uma gramática tácita, com regras implícitas. Quando falha o consenso, esses mandamentos aparecem. E é pontualmente aqui que a teoria da ação comunicativa de Habermas tem a sua grande contribuição para reconectar os atores com a finalidade de se alcançar a concordância, reconstruindo todo o percurso dos atos de fala. A Teoria Crítica da sociedade, portanto, na singularidade habermasiana, toma uma forma *reconstrutiva* porque vem emendar essa falha do não consenso, o que, ao fim e ao cabo, gerará o pleito de normas jurídicas justificadas e legítimas, as quais, acaso implementadas, implicarão em justiça e emancipação sociais.

Habermas considera que o consenso é atingido quando os atos de fala utilizam intuitivamente regras que são praticadas de modo subjacente, referindo-se a um contexto de significações e remissões. As patologias comunicativas surgem quando essas regras são suprimidas ou afetadas.

Uma Teoria Crítica fundamentada numa reconstrução vai recompor essas regras que foram *quebradas* nesses atos de fala da ação comunicativa, recolocando-os no trilho de uma racionalidade comunicativa, a qual prega uma comunicação que se respeita condições e regras.

Longe do ceticismo aporético lançado por Horkheimer e Adorno em "Dialética do Esclarecimento", a leitura habermasiana diagnostica, de fato, um sistema capitalista que não colocou em prática aquilo que lhe deu sustentação inicial: liberdade e igualdade. Analisa a dominação da razão instrumental do mercado e poder estatal sobre o mundo da vida, mas vislumbra a correção pela socionormatividade, a eclosão de normas pelo agir comunicativo.

Para Habermas a noção de justiça é destranscendentalizada. A justiça tem um conteúdo não metafísico por surgir de uma pragmática comunicativa. O consenso emergiria normas justificadas, configurando, a partir disso, a democracia procedimental deliberativa.

Trazendo à baila os "catadores de lixo" de Pinheiro-MA, como se poderia dar condições mínimas de existência social a essa comunidade lhe proporcionando políticas públicas para corrigir carências pelos quais vivem, em termos de uma gama de direitos que lhes são deficitários?

O diagnóstico é a exclusão dos "catadores de lixo" de Pinheiro-MA. A análise é que um capitalismo gerador de mais desigualdades marginalizou essa comunidade. A resolução dessa patologia perpassa pela confecção de normas extraídas do contexto desses atores que vivem no lixão, através de uma prática argumentativa que almeja o consenso. Por conseguinte, a construções de normas legítimas através do agir comunicativo, conforme a teoria habermasiana,

fundamentado numa reconstrução do entendimento pelos atos de fala, os quais devem estar amparados em pretensões de validade, é uma saída para se sustentar a existência/resistência e uma voz protagonista dos "catadores de lixo". Em outros termos, uma prática deliberativa de interações intersubjetivas na esfera pública trazendo os catadores para uma conectividade, entre si e com os outros, seria uma solução de amparo e *frente de batalha* diante da exclusão pela qual essa comunidade vive.

Por outro lado, para se combater essa racionalidade instrumental, que produz silenciamento e desprezo pela diferença, e reinventar a Teoria Crítica, Boaventura de Sousa Santos evoca a rebeldia das subjetividades retomando uma epistemologia do Sul superadora de uma matriz colonizadora, centrando-se na **sociologia das ausências** e da **insurgência** (sociologia das emergências e ecologia dos saberes) e na **democracia de alta intensidade**, a partir das quais se pode chegar a uma cultura política emancipatória.

Nas sociedades capitalistas haverá sempre o embate da regulação com a emancipação, de maneira que os conhecimentos alternativos (populares, indígenas, afro-brasileiros, camponeses, dos recicladores etc.) estarão sempre em choque com o conhecimento científico.

Conforme Boaventura, não se deve preocupar somente com a estrutura, com as condições objetivas, mas também com a ação, para que haja transformação social, criando-se as subjetividades rebeldes pela vontade. Tem-se que reinventar as ciências sociais para se criar uma racionalidade que possa atacar uma razão indolente. Boaventura divide essa razão indolente em duas formas: a metonímica e proléptica. Quanto à primeira, Boaventura assim se expressa:

> E essa é uma racionalidade que facilmente toma a parte pelo todo, porque tem um conceito de totalidade feito de partes homogêneas, e nada do que fica fora dessa totalidade interessa. Então, tem um conceito restrito de totalidade construído por partes homogêneas. Esse modo da razão indolente, que chamo razão metonímica, faz algo que, a meu ver, é um dos dois aspectos do desperdício da experiência: contrai, diminui, subtrai o presente. (...) Então esse conceito de razão metonímica contrai o presente porque deixa de fora muita realidade, muita experiência, e, ao deixá-las de fora, ao torná-las invisíveis, desperdiça a experiência[66].

No que tange à segunda razão, Boaventura acentua:

> Nossa razão ocidental é muito proléptica, no sentido de que já sabemos qual é o futuro: o progresso, o desenvolvimento do que temos. É mais crescimento econômico, é um tempo ideal linear que de alguma maneira permite uma coisa espantosa: o futuro é infinito[67].

[66] SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. SãoPaulo: Boitempo, 2007. 126p, p. 25-26.
[67] SANTOS, 2007, p. 26.

Assim, o que propõe Boaventura é expandir o presente e contrair o futuro, ultrapassando as duas razões indolentes.

Pela sociologia das ausências, Boaventura pretende a superação de uma monocultura do saber científico pautada num tempo linear em que se naturaliza as diferenças. O conhecimento dominante exalta o universalismo e a globalização, além de dar uma importância significativa à produtividade mercantil do trabalho e da natureza. Tem-se que expandir o presente, trazendo à tona as experiências invisíveis em ataque às monoculturas.

Na sociologia da insurgência, em vez do tempo linear, as temporalidades são destacadas, reconhecendo-se os saberes e suas produtividades em substituição às monoculturas (ecologia dos saberes). Além disso, critica a razão proléptica, pois deve-se saber sobre aquilo que está nascendo para o futuro, não antecipando o futuro (sociologia das emergências).

A democracia de alta intensidade reclama uma radicalização das subjetividades rebeldes, utilizando-se dos instrumentos postos: legalidade, democracia e direitos humanos como mecanismos contra-hegemônicos. Age com a paciência infinita da utopia.

Tanto na perspectiva de Habermas quanto de Boaventura, a racionalidade atual do mundo ocidental capitalista abraça a ideia de um entrelaçamento do mercado econômico com o poder burocrático estatal. O aspecto visível disso nas democracias que se desenvolveram a partir do colonialismo é o modelo neoliberal de democracia em que o Estado é um problema. Naquela tensão do contrato social entre **regulação** e **emancipação**, o Estado passa a não ter mais o monopólio da regulação social, advindo daí um constitucionalismo global dos grupos multinacionais, gerando uma democracia de baixa intensidade.

As democracias ocidentais, além de neoliberais, são participativas. No entanto, apesar de o cidadão autorizar o mandatário a exercer o poder, o representante não presta contas do exercício do mandato, de modo que o cidadão não se sente representado tampouco há sua participação no poder. Até porque, para haver participação, o cidadão deve ter uma sobrevivência garantida, um mínimo de liberdade e acesso à informação. O capitalismo não lhe proporciona isso.

O diagnóstico de Boaventura aponta para um fascismo como regime social. Relata também as desigualdades sociais invisíveis e neutralizadas, assim como a eliminação de todos os direitos dos grupos minoritários. Percebe-se que esse diagnóstico se alinha com o de Habermas. Nesse sentido, a resolução seria a expansão do presente e a contração do futuro. No presente muita experiência fica de fora, de sorte que se traria as realidades ausentes para o mundo da vida, fazendo emergir os saberes alternativos. Utilizar-se-ia os instrumentos

hegemônicos (legalidade, democracia e direitos humanos) para a construção de uma democracia de alta intensidade através de um manejo contra-hegemônico daqueles mesmos mecanismos.

Por outro lado, para que tudo isso ocorra, necessário um procedimento de tradução entre os vários saberes. Uma inteligibilidade recíproca no interior das pluralidades. Para a existência da ecologia dos saberes deve haver uma despolarização das pluralidades, na visão de Boaventura. Essa inteligibilidade ocorrerá por meio da argumentação.

Essa interlocução entre os vários saberes numa forma de inteligibilidade necessita de uma prática argumentativa que visa um consenso. As vozes plurais excluídas devem ser traduzidas para serem entendidas e ouvidas. Nesse ponto há um encontro entre o pensamento de Habermas e Boaventura pois os meios comunicativos seriam um caminho de interconexão para trazer à tona os saberes alternativos.

Ainda no entendimento de Boaventura, a emancipação social somente ocorrerá com a radicalização do que existe. Uma luta direta, ilegal e pacífica; ou seja, uma mescla de legalidade e ilegalidade. É nesse sentido que Habermas alude à desobediência civil no quadro geral das sociedades democráticas e pluralistas.

É com base na sociologia das ausências e das emergências que se busca tornar visível a luta por políticas públicas em favor dos "catadores de lixo" e os fazendo emergir num conjunto plural de discursos, fundamentado numa ecologia de saberes, a fim de que se possa combater uma racionalidade instrumental moderna cada vez mais excludente, utilizando-se, por outro lado, da legalidade, democracia e direitos humanos como instrumentos contra-hegemônicos.

A democracia procedimental deliberativa é uma condição possível para abarcar essa pluralidade de discursos, deixando-os transparentes e emergentes. A finalidade é traduzir os diálogos desses saberes escondidos, colocando-se num campo de contato em que eles se integrem socialmente. Essa composição é viável pela teoria dos atos de fala de Habermas. Os dissensos de pretensão desses atores seriam recompostos por práticas argumentativas fulcradas em regras para se alcançar o consenso, tudo com o intuito de construção de normas que possam refletir as aspirações dos sujeitos envolvidos.

## 3 O potencial emancipatório do uso público da razão pelos "catadores de lixo"

É nesse contexto que trazemos a lume o conceito habermasiano de Estado supervisor desse modelo normativo ocidental liberal. Nesse Estado o direito exerce um papel reflexivo, alimentando um sistema gerador de danos o qual é regulado pelo próprio direito. Mantem-se o conteúdo

essencial da democracia através de um consenso imaginário. Como esse Estado não consegue intervir diretamente em todos os aspectos da vida social e política, exerce uma política de opção.

Habermas traz à tona a teoria dos sistemas de Luhmann. Há uma auto-regulação e fechamento com vistas a uma extirpação de resquícios de normatividade. A regulação e a organização configuram uma democracia de concordância entre as elites contra os interesses sociais. São grupos políticos que tem a lealdade das massas.

É diante dessa formação que o mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) não é mais uma **caixa de ressonância** para esses sistemas autônomos da política. Não se tematiza e se trata de problemas que envolvem a sociedade. Há um desacoplamento entre o direito e o poder político. O diálogo existente, nesse sistema, é uma intensificação do próprio sistema, sem preocupação com normas, valores ou interesses, formando um conjunto regulado de autorreferência da autopoieses (auto-produções). São as políticas negociadas de um neocorporativismo.

É através de uma formação democrática da opinião e da vontade, segundo Habermas, que se poderia combater isso, através de um fluxo de comunicações de gramáticas compreensíveis e plurais, pautando-se em regras de transparência, tendo em vista que política e direito não podem ser sistemas autopoieticamente fechados.

**As decisões são legítimas quando os fluxos inovadores das populações periféricas não são privados dos bens coletivos**. Esses intercâmbios comunicacionais levarão valores e pontos de vista morais ao direito formado por especialistas. A arena para esse jogo é o mundo da vida, o qual é formado pela esfera pública (instituições que promovem a socialização, integração social e reprodução cultural) e privada.

Habermas ressalta o poder da normatividade:

> E, enquanto a normatividade for excluída da racionalidade e vice-versa, as coordenações motivadas racionalmente não podem assumir outra forma que não seja a de uma combinação entre atores que agem estrategicamente. O acordo racional passa a significar o mesmo que "*bargaining*" – a barganha ou negociação de compromissos[68].

Para que a periferia seja atendida, não se pode ficar somente nos discursos informais. Por isso a importância da normatividade.

Antes de seguirmos, a compreensão de esfera pública, na linha habermasiana, é necessária:

---

[68] HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 2, p. 68. 354 p.

> Esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém, ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis[69].

Assim, o pluralismo das formas de vida e demais manifestações periféricas não podem somente ser percebidas e identificadas na esfera pública. Devem tematizar, problematizar e dramatizar de maneira eficaz e convincente.

E como se agenda na esfera pública uma tematização? Cobb, Ross e Ross dão uma resposta:

> O modelo da iniciativa externa aplica-se à situação na qual um grupo que se encontra fora da estrutura governamental: 1) articula uma demanda, 2) tenta propagar em outros grupos da população o interesse nessa questão, a fim de ganhar espaço na agenda pública, o que permite 3) uma pressão suficiente nos que têm poder de decisão, obrigando-os a inscrever a matéria na agenda formal, para que seja tratada seriamente[70].

A sociedade estriba-se em direitos fundamentais. Entretanto, somente essa gramática dos direitos fundamentais não tem a força suficiente de transformação. A fim de colocar em prática o caráter de uma autorreferência da prática comunicativa, em que a sociedade civil possa formar a opinião e vontade na esfera pública, culminando numa política deliberativa, deve-se utilizar das ferramentas postas: legalidade, democracia e direitos humanos como mecanismos contra-hegemônicos, como já mencionado acima, consoante a argumentação de Boaventura. É a desobediência civil professada por Habermas, o qual visualiza um rompimento simbólico não violento das regras.

Portanto, a sociedade civil e a esfera pública não podem ser fracas sob pena de o poder ilegítimo ter emancipação. A facticidade social deve ter validade e justificação.

É nesse sentido que os impulsos vitais desenvolvidos na sociedade civil e nas esferas públicas autônomas e ressonantes dão a relevância empírica do conceito procedimental da política deliberativa através da qual se passa da escolha racional para a teoria do discurso.

**O "catador de lixo" pinheirense pode fazer uso público da razão através de um processo democrático de formação da opinião pública e vontade política para combater os subsistemas do dinheiro e do poder burocrático? Em que medida esse outro campo da**

---

[69] HABERMAS, 1997, p. 92.
[70] COBB, Roger; ROSS, Jennie-Keith; ROSS, Marc Howard. Agenda Building as a Comparative Political Process. *In*: **American Political Sciense Review**, Washington, 1976, v. 70, p. 32. p. 126-148.

**razão prática trará uma solidariedade cidadã através da qual aquele grupo excluído poderá ter um diálogo inclusivo?**

Através da teoria do discurso o "catador de lixo" pode pautar uma agenda pública nas deliberações políticas das instituições estatais com o objetivo de enfrentar a racionalidade instrumental moderna cada vez mais excludente.

A democracia procedimental deliberativa é uma condição possível para abarcar essa pluralidade de discursos de uma comunidade invisível, deixando-os transparentes e emergentes para se alcançar uma integração social. Essa composição é viável pela teoria dos atos de fala de Habermas. Os dissensos de pretensão desses atores seriam recompostos por práticas argumentativas fulcradas em regras para se alcançar o consenso, tudo com o intuito de construção de normas que possam refletir as aspirações dos sujeitos envolvidos.

## 4 Conclusão

Uma discussão ampla e participativa na esfera pública é um caminho eficiente para dar visibilidade a um grupo invisível e excluído, no caso, o "catador de lixo", a partir da qual se buscará as políticas públicas necessárias para o retirar da situação de abandono.

O simples assistencialismo é uma prática que não dará emancipação ao "catador de lixo". O que se pretende é lhe dar emancipação com aquilo que ele sabe trabalhar: a reciclagem. Para se atingir esse intento é necessário um comportamento crítico com vista à socionormatividade. As normas extraídas de um mundo pragmático no qual o catador é chamado à discussão, é o caminho mais viável para o combate à exclusão.

O lixão necessita de uma democracia de alta intensidade. A ausência do "catador de lixo" deve ser combatida para que sua essência emerja. Essa insurgência perpassa por práticas de desobediência civil através da qual se coloca em pauta pública uma situação dramática que deve ser resolvida com urgência. É a discussão ampla e participativa na esfera pública.

Uma *agenda-setting* é a forma mais eficiente de tensionamento do poder público para que haja mudança social. O enfrentamento com uma tematização midiática, em que se torna pública uma questão de extrema miséria, é o melhor catalisador para movimentar a inércia governamental para se alcançar uma transformação.

# A DEGENERAÇÃO DO HOMEM A PARTIR DA CRÍTICA DE ROUSSEAU SOBRE O PROGRESSO DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES

Luis Felipe Moreira Soares
Graduando em Filosofia
lfm.soares@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br

**RESUMO:** Um dos grandes problemas da Modernidade para o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é o otimismo no progresso da racionalidade, sobretudo no século XVIII, onde possui uma perspectiva de que todos os problemas, em quaisquer setores, viessem a ser esclarecidos e resolvidos no âmbito da razão. Sendo assim, objetiva-se, neste trabalho, refletir sobre a civilização dos povos que engendraram a perda dos costumes e da moralidade, levando-os, segundo Façanha (2007), ao declínio do progresso. A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste trabalho é a de pesquisa bibliográfica, tendo como obra principal o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), obra que levou Rousseau a entrar para o cenário do mundo da República das letras, a partir da premiação pela academia de Dijon em 1749. Como fundamento teórico, utilizamos alguns comentadores, como Façanha (2007), Starobinski (1994) e Bento Prado Jr. (2005). Como resultado, pretende-se refletir o modo como o filósofo analisa a condição de degeneração do homem no estado civil, pois o filósofo não se opunha às ciências e às artes em si mesmas, mas, estava preocupado em defender os costumes, as virtudes e a liberdade. Assim, declara em seu *Discurso* "não é em absoluto a ciência que maltrato [...], mas a virtude que defendo perante homens virtuosos".

**Palavras-chave:** Rousseau. Progresso. Razão. Ciências e Artes. Cultura. Civilização.

## 1 Introdução

A contextualização histórica do período em que viveu um determinado autor, sobretudo, dentro da filosofia, é imprescindível para que se tenha um estudo mais apurado a respeito de suas obras ou de uma temática em específico. Desta forma, irá buscar, de modo sintético, mas minucioso, compreender o pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sobre a sua crítica ao progresso e a racionalidade da modernidade, sobretudo no século XVIII. Dentro dessa perspectiva, o filósofo, de Genebra, apresentou uma filosofia muito inesperada e distinta dos demais estudiosos naquele período. Enquanto os enciclopedistas, que Rousseau também fazia parte, geralmente, defendiam um progresso racional, uma elucidação dos problemas; Rousseau, por sua vez, partiu de uma crítica à sociedade e seus "progressos", apontando como causas o aprimoramento das ciências e das artes, o qual dificultaria ao homem contemporâneo perceber seus vícios e sua decadência moral. Segundo afirma Pissara:

> As questões tratadas por Rousseau não são verdadeiramente originais no contexto do século XVIII, posto que a filosofia há algum tempo se perguntava pelas condições em

> que as sociedades se encontravam e pelas suas causas. Mesmo no período medievo, a afirmação da liberdade como o supremo valor humano e a constatação da dificuldade de sua manutenção já eram um dos temas filosóficos, embora tenha sido na modernidade que essa discussão encontrou terreno mais fértil (PISSARRA, 2009, p. 356).

Assim, em sua primeira obra intitulada o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), Rousseau vai debruçar sua crítica sobre a degeneração do homem oriunda do progresso racional, quando este resolve se inscrever ao concurso que a academia de Dijon estava ofertando, onde oferecia um prêmio a quem redigisse o melhor discurso sobre a seguinte questão: "se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes". Portanto, ao eleger esta obra, objetiva-se, neste trabalho, refletir sobre a civilização dos povos que engendraram a perda dos costumes e da moralidade, levando-os, segundo Façanha (2007), ao declínio do progresso. Porém, como se irá ver, não é exatamente a ciência em si nem as letras que o filósofo critica, portanto, como resultado, pretende-se refletir o modo como o filósofo analisa a condição de degeneração do homem no estado civil, pois o filósofo não se opunha às ciências e às artes em si mesmas, mas, estava preocupado em defender os costumes, as virtudes e a liberdade.

Segundo as definições de Antônio Carlos Gil (2002, p. 44), a metodologia utilizada para desenvolvimento deste trabalho é a de pesquisa bibliográfica, pois tomou-se como base materiais já elaborados, tais como livros e artigos, tendo como abordagem qualitativa em relação aos resultados.

## 2 Rousseau e a modernidade

Antes que se dê continuidade às questões referentes à Jean-Jacques Rousseau, é necessário destacar alguns pontos que marcaram o período entendido por Modernidade, bem como a sua transição do período Medievo para o em questão. Visto que, antes de mais nada, todo progresso racional, até mesmo a nomenclatura que recebe o período da modernidade se dá em detrimento e preconceito do período anterior, conhecido como idade das trevas, ou período da escuridão. Nesse sentido, a modernidade, de acordo com o Dicionário de Filosofia do autor Nicolla Abbagnano, refere-se:

> No sentido histórico em que esta palavra é empregada hoje habitualmente, em que se fala de "filosofia Moderna" nesse dicionário, indica o período da história ocidental que começa depois do Renascimento, a partir do século XVII [N.A] (2012, p. 791).

> [..] A 'Modernidade' costuma ser associada a alguns termos-chave como razão, ciência, técnica, progresso, emancipação, sujeito, historicismo, metafísica, niilismo, secularização. Termos que, para aqueles que se situam na modernidade, assumindo seu ponto de vista, têm um significado positivo, enquanto para aqueles que se colocam fora dela, rejeitando seu ponto de vista, têm valor negativo [...] (2012, p. 791).

Assim, ao período que se costuma dar nome de "moderno" possui um ponto de vista sobre dimensões filosófica, política, social, cultural e intelectual que difere, em muitos aspectos, do ponto de vista do medievo. Dois desses aspectos são fundamentais para distinguir e foram grandes responsáveis pela mudança de época entre esses períodos: a autoridade diminuta da igreja gradualmente, e proporcional a isso, o crescimento da autoridade advinda da ciência. A estes, se vinculam muitos outros; a própria cultura, no tempo em questão, é mais laica do que clerical. Desta forma, as igrejas vêm sendo substituídas cada vez mais pelos Estados como autoridade governamental responsável pelo controle cultural.

### 2.1 Itinerário: do cidadão comum ao crítico das letras

Jean Jacques Rousseau, filósofo, anti-filósofo, aventureiro, sonhador, teórico, político, iluminista, anti-iluminista, músico, perseguindo, e entre outros apelidos que lhe é possível atribuir, nasceu em Genebra, hoje Suíça, em 1712 e finalizou o fim desse progresso com a sua morte em 1778. Homem de muitas qualidades, tamanha importância lhe é dada, antes de mais nada, por que foi encantador ao coração e por que nutriu o que era, à época, conhecido como sensibilidade. Não se limitando à filosofia, exerceu grande influência, a mais profunda possível, sobre a literatura, sobre o gosto, sobre os costumes e sobre a política, assim praticando uma variedade de gêneros possíveis; segundo o próprio, todos objetivando o mesmo princípio, apenas mudando o tom e variando a escrita. Em uma de suas "perambolanças, do verbo perambular, com sentido de vagar sem rumo, diz o próprio autor que saía sem pensar na volta, a menos que pensassem por ele, chega em uma nova cidade, e em 1943, esta situação ao qual será descrita a seguir, foi uma das costelas do leque que fizera com que o filósofo começasse a angustiar-se com a forma de governar de outra cidade( Paris) e dá início ao seu plano reflexivo sobre a degeneração do homem: Rousseau torna-se secretário do embaixador francês em Veneza, um beberrão de nome Montaigu que deixou para ele os afazeres, mas descuidou-se de pagar o salário combinado, muito embora o secretário tenha cumprido muito bem seu trabalho e a inevitável rixa não foi-lhe culpa sua; assim foi à Paris buscar justiça, e muito embora tenha reconhecido que este estava certo, mas durante muito tempo não foi feito nada.

Do sucesso literário gozou-se tardiamente, e somente em 1750, quando a academia de Dijon ofereceu um prêmio a quem redigisse o melhor ensaio, respondendo à seguinte questão: "se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes". Sobre essa resposta, a quem lhe foi concedido o prêmio, que se trata do desenvolvimento desta presente pesquisa.

### 2.2 Contexto

Um dos grandes problemas da Modernidade para o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é o otimismo no progresso da racionalidade, sobretudo no século XVIII. Período, o qual onde todos os outros estudiosos, enciclopedista, filósofos defendiam a elucidação dos problemas através da razão; onde todos os seguimentos-problemas, seja de qualquer que seja os setores, viessem a ser elucidados e esclarecidos, resolvidos com a racionalidade; período este onde se destacavam o progresso, sobretudo, com o avanço da ciência, onde esta passou-se a acreditar firmemente iluminaria toda a escuridão; conforme vai dizer Façanha:

> Esse período histórico caracterizou-se por um estado de espírito que se manifesta não apenas na reflexão filosófica como também nos diversos aspectos da atividade humana. O **otimismo** é o traço fundamental dessa generalizada atmosfera cultural: otimismo que transparece tanto na convicção de que a razão, em seu progresso, esclarecerá todas as questões, quanto na esperança de que seja possível reorganizar as bases da sociedade através de princípios estritamente racionais (2007, p. 3).

Vale destacar que toda essa valorização e esse elemento constitutivo da ideia de progresso no século XVIII é em detrimento das épocas do passado, essa condenação do passado implica, pois este juízo de valor, sobretudo referente a idade média, ou melhor dizendo, a partir da lógica deste período, idade das trevas; desta forma, superstições, submissão cega à autoridades, daria lugar a utopia da razão ou a gênese das luzes; Enquanto, no sentido do conhecimento isso significa o fim da ignorância, por outro lado, no plano social e político representaria a base para a defesa da liberdade e igualdade entre os homens, sendo assim, este período ficou conhecido como época do iluminismo ou século das luzes. E como se poderá perceber, embora, Jean-Jacques Rousseau faça parte deste movimento, esse autor se afasta dessas concepções, de uma ideia de progresso; desenvolve uma filosofia independente, um tanto inesperada, emancipando uma filosofia, de certo modo, pessimista. Segundo Ele, as ciências, as artes, e as letras são as piores inimigas da moral, assim, para Rousseau, aquela liberdade que os iluministas tanto confiam, não passam de necessidades que acabam tornando-se fontes de escravidão. Rousseau havia produzido uma devastadora crítica do progresso técnico e científico, o qual acusou de promover o luxo e a desigualdade e minar os valores morais e cívicos das sociedades.

## 3 A severa crítica de Rousseau no 1º discurso

*O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu*
*para purificar ou para corromper os costumes?*

No *Primeiro Discurso* (nome dado posteriormente ao *Discurso sobre as ciências e as artes*), o genebrino descreve a epítome da trajetória que o homem percorreu desde a saída do estado de inocência, onde seus costumes são primitivos, mas verdadeiros, até chegar a um mundo iluminado pela razão, porém, à medida que a sociedade se degenera, surge com isso todos os elementos (como: preguiça, luxo, vaidade e educação). Com o surgimento desses elementos e o declínio do amor-próprio, começa uma vida conduzida pelo olhar dos outros, pois, uma vez que os indivíduos passam a viver sob esse olhar, também passam a contar com comparações e opiniões para se sentir e se considerar. Visto que, no estado de natureza, são apenas dependentes de si mesmo para saciar as suas necessidades, outrora, nesse momento, passarão a submeter aos juízos alheios para não se sentirem excluídos. Assim, é aqui que começa a história da degeneração do indivíduo no meio social. A partir daí, o argumento que o autor tentou confirmar na primeira parte do discurso era que com a promoção da arte surgiram, infelizmente, várias éticas entre os humanos. Para confirmar essa afirmação, Rousseau utilizou vários métodos de indução histórica, ainda na primeira parte do discurso. A partir deles, ele descobriu as mesmas características de todas as épocas e locais de desenvolvimento artístico, como Egito, Grécia e Roma. Esses lugares se desenvolveram com o desenvolvimento da escrita e se tornaram países destruídos por várias invasões e crimes. Rousseau, ainda tentando defender sua tese, constata, no desenvolvimento da mesma, que outros sábios já haviam estabelecido esse "florescer cultural", enquanto progresso, e a "degeneração do homem". Desta forma, Rousseau vai dizer no *primeiro discurso* "Sócrates começou em Atenas, o velho Catão continuou em Roma a enfurecer-se contra esses gregos artificiosos que seduziam a virtude, debilitaram a coragem de seus concidadãos".

A pesquisa pretende evidenciar a crítica que o autor faz sobre a degeneração do homem diante das luzes. Na verdade, sendo seu primeiro texto, ele procura criticar todas as formas que desrespeitam a sociedade; além disso, não é absolutamente a ciência que ele maltrata, mas é a virtude que defende. Uma vez que o genebrino quis tornar compreensível a sua ideia de que a corrupção dos homens e o desenvolvimento das Letras fosse uma ligação necessária e que, exatamente por conta dela, o progresso racional da humanidade permaneceu nos homens a degeneração do que tinha nele de natural: a sua moral. Assim, na arte ou nas letras, Rousseau não encontra nenhuma utilidade, não só por que do modo como são colocadas ao público corrompeu os homens, mas também porque refletem a realidade da sua sociedade desigual. Todavia sabemos que o retorno à origem não é possível, portanto, Rousseau não almeja destruir as ciências e as artes, almeja sim destruir o modo como elas são utilizadas. Ainda no

*discurso*, Rousseau sempre quis afirmar que a cultura das ciências e das artes degenera os costumes de um povo como um todo, mas nunca que em cada ser humano, individualmente, pudessem ser inconciliáveis as letras e a virtude. Nesse sentido, abre-se a possibilidade ou a brecha que designa uma utilidade para as ciências e para as artes. Embora as letras tenham contribuído para a degeneração da moral e, consequentemente, do homem, ainda existe a possibilidade de elas desempenharem uma função social, qual seja a de evitar que o mal seja maior do que aquele já existente. Ainda na obra, Rousseau vai iniciar um plano, quase que uma solução para esses homens que estão em processo de degeneração. Rousseau encontra, na virtude, um instrumento de crítica à sua própria sociedade. Ele sabe que a passagem do Estado de natureza para o estado de sociedade produziu uma visível transformação no homem. Se no início ele era um animal pacato, em sociedade tornou-se, de certa forma, um ser moral. É a partir dessa observação que Ele tenta encontrar, nos homens da sociedade, em seus pequenos atos, uma ânsia de tentar tornar-se, senão igual, ao menos possuidores de uma moral semelhante à dos homens do Estado de natureza, segundo Rousseau" vezes demais a razão nos engana, mas a consciência nunca engana". Esta citação traz a importância de tratar da consciência como sentimento inato, despertado em sociedade.

## 4 Proposta metodológica

De acordo com Gil (2002), a pesquisa é um procedimento racional e sistemático que tem como objetivo apresentar respostas aos problemas que são propostos. Para realizarmos a pesquisa é preciso termos como base um método, pois "[...] a metodologia é o estudo da organização, dos caminhos a serem percorridos, para se realizar uma pesquisa ou estudo, ou para se fazer ciência". (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p.12). Desta forma, a metodologia apresenta-se como fator que determina a validade do destino para alcançar o fim proposto pela pesquisa. Desta maneira, a pesquisa a ser desenvolvida define-se de natureza teórica que têm como abordagem metodológica interpretativa hermenêutica e qualitativa. Por isso, tem como base no método de pesquisa hipotético-dedutivo como objetivo exploratório no levantamento do material bibliográfico a partir dos textos para análise da degeneração do homem a partir do progresso racional do filósofo Rousseau: *discurso sobre as ciências e as artes* (1750).

Assim como a hermenêutica dos textos para elucidar o problema em torno do desse declínio do progresso, Façanha (2007), como: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, de Jean Starobinski; a retórica de Rousseau e os outros ensaios, de Bento Prado; o diagnóstico do "declínio do progresso" no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau,*

*de Luciano da Silva Façanha.* Além de outras obras sugeridas ao longo desta pesquisa para abrangência do entendimento dessa temática, trazendo um diálogo interdisciplinar entre filosofia, enquanto ciências humanas, e cultura. Portanto, a pesquisa dissertativa seguirá com base no material bibliográfico mencionado, buscando os elementos de análise para, assim, ter-se uma interpretação reflexiva filosófica através do pensador por meio de sua obra sobre a perda dos costumes e da moral com o avanço racional, das letras e das artes.

## 5 Considerações finais

Portanto, percebe-se que no século XVIII a exacerbação da racionalidade no cotidiano, assim como o refinamento dos costumes não trouxe tanta beleza às atitudes dos homens, segundo Rousseau. Este progresso, estes pequenos avanços, em vez de proporcionar a exaltação da natureza humana e seu desenvolvimento, se apresentou como uma decadência.

Assim, enfatiza-se nessas considerações finais, que Rousseau ocupa um lugar excêntrico em seu século, algo que na atualidade não é percebido de forma imediata, nem a partir de uma leitura primeira sobre o filósofo e também, de suas obras; pois fica claro que o filósofo lança as bases do que seria desenvolvido posteriormente na filosofia política de suas outras obras; este é, genuinamente, o resultado de um esforço intelectual de um escritor que queria ser compreendido, e que de alguma forma, estava cumprindo o papel de um verdadeiro iluminista, ao realizar a partir do teor de sua crítica, uma resposta para a sociedade francesa durante o período da Ilustração do século XVIII. Para o genebrino, o verdadeiro conhecimento científico só assume o seu real valor quando é capaz de produzir conhecimento e tecnologia que sejam aplicáveis e aplicadas pelo bem de uma sociedade, que gere a felicidade a todos e de todos.

## Referências

FAÇANHA, Luciano da Silva. O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau. In**. Progresso e decadência no século das luzes**. Ciências humanas em revista. v. 5, nº especial, São Luís: EDUFMA, 2007. p. 93-101.

NICOLA, Abbagnano. **Dicionário de Filosofia**. Tradução e revisão: Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. . 6ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau**: a política como exercício pedagógico. São Paulo: Moderna, 2002.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª Edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978b.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

# CRÍTICA AO CONCEITO DE LIBERDADE NA PERSPECTIVA DOS HUMANISTAS NO INÍCIO DO SÉCULO XV

Jairo Miranda Reis
Graduando em Ciências Humanas/Geografia
Universidade Federal do Maranhão – UFMA
jairo.miranda@discente.ufma.br

Ubiratane Rodrigues
Universidade Federal do Maranhão – UFMA
ubiratane.mr@ufma.br

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar uma crítica ao conceito de liberdade na perspectiva dos humanistas no início do século XV a partir da obra As fundações do pensamento político moderno de Quentin Skinner. Nesse sentido, a crítica de Maquiavel aos humanistas do início do século XV torna-se fundamental para a compreensão política e de sua obra. Uma vez que suas principais críticas são, entre outras, as de que seus antecedentes não fazem menção à força que o príncipe deve usar em seu principado. Por fim, apresentamos a posição de Maquiavel que os critica afirmando que um príncipe deve ser virtuoso e agir conforme a sua virtú.

**Palavras-chave:** Quentin Skinner; Maquiavel; Liberdade; Humanismo**.**

## 1 Espelhos dos príncipes

Para Skinner, os escritos que foram produzidos entre os humanistas do século XV para aconselhar o governante sobre o modo de governar, não eram novidade. Segundo Skinner (1996, p. 139), o príncipe era admirado pelos humanistas do século XV por ser ele a pessoa capaz de "atingir uma *virtus* quase insuperável". Pois, o príncipe era aquele que merecia ouvir sábios conselhos do cortesão para que pudesse alcançar "honra" e "glória". Podemos, com Maquiavel em "O Príncipe", perceber essa ideia na seguinte passagem: "nada torna um príncipe tão estimado quanto realizar grandes empreendimentos e dar de si raros exemplos" (MAQUIAVEL, 1996, p. 105). O florentino traz à tona a história de Fernando de Aragão por seus feitos que mereciam ser observados para que o príncipe pudesse alcançar muitos prodígios, a partir da análise dos feitos de alguém admirável. Maquiavel insiste que o rei de Aragão é um modelo para ser seguido quando diz: "temos em nossos dias Fernando de Aragão, que se pode chamar quase um príncipe novo, porque, começando como um rei fraco, adquiriu fama e glória de o primeiro rei dos cristãos" (MAQUIAVEL, 1994, p. 105). Isto é, o bom governante sempre tem alguém que tenha bons exemplos para que possa ter um principado bem governado.

No penúltimo capítulo de "O Príncipe", Maquiavel dedica alguns comentários com relação à *fortuna* e à *virtú.* O florentino julga ser "[...] possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade [...]"

(MAQUIAVEL, 1996, p. 119). Ele consente que a fortuna possa eleger alguém ao principado, como foi o caso de César Bórgia, que teve seu governo dado completamente pela *fortuna*, porém, segundo Skinner, aquilo que Maquiavel mais ressalta, "[...] é o caráter instável da deusa, de que resulta ser louco todo aquele que confiar, por alguma duração de tempo, em seus favores" (SKINNER, 1996, p. 141). Isto é, um líder que confia naquilo que a fortuna determina, não é de todo estável para governar.

Outro parecer importante sobre a continuidade entre o pensamento dos "espelhos de príncipes" e seus sucessores, segundo Skinner, é a concordância de que "[...] a máxima responsabilidade pela ruína dos mais bem elaborados de nossos planos deve atribuir-se ao poder caprichoso, e eventualmente avassalador, da Fortuna" (SKINNER, 1996, p. 140). Com base nessas expressões, muitos escritores acreditavam que a fortuna tinha o poder de honrar ou jogar na miséria, sem que ninguém pudesse fazer absolutamente nada para mudar o rumo do caos. Ora, se o príncipe tiver a sorte de ser levado ao poder pela decisão da fortuna seria agradável, porém, Skinner nos lembra que Maquiavel ignora essa percepção.

Ao argumentar sobre Francesco Patrize 1529-1597, Skinner acredita que tanto os autores dos espelhos como seus sucessores humanistas, admitem que um príncipe possa obter sucesso, desde que controle a fortuna, daí se considerar "[...] o conceito de *virtus* o mais representativo da qualidade-chave que o príncipe mais necessita cultivar [...]" (SKINNER, 1996, p. 141-142). Pode-se dizer que a *virtus* é de fato principal coisa que o governante deve ter para que possa galgar os mais altos níveis de glória. Maquiavel, no capítulo *De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se pode resistir-lhe* de "O Príncipe", acredita que a deusa fortuna não é obstáculo para um príncipe afortunado. Ele usa o poder que o homem tem sobre os rios que alagam, para dizer que do mesmo modo, o príncipe pode ser "impetuoso" para enfrentar a fortuna em suas adversidades,

> O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força node não encontra uma *virtú* ordenada, pronta para lhe resistir e volta o seu ímpeto par onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la [...] com isso, julgo ter dito o suficiente sobre como opor-se à fortuna de um modo geral. (MAQUIAVEL, 1996, p. 120).

Skinner nos demonstra como os "espelhos aos príncipes", os humanistas e Maquiavel estão em harmonia naquilo em que o príncipe pode ter como inerente a ele. Destacamos aqui o conceito de *virtú*, que no capítulo *Por que razões os príncipes da Itália perderam seus Estados* de "O Príncipe" Maquiavel nos apresenta uma recomendação importante para o príncipe, dizendo que: "Certamente, as defesas só são boas, seguras e duráveis quando dependem de ti mesmo e da tua *virtú*" (MAQUIAVEL, 1996, p. 118).

Falando de principado, *virtú*, república e liberdade, Warmling nos apresenta uma relação direta entre paz e tirania quando fala dos argumentos dos "espelhos aos príncipes", e ainda, segundo ele,

> Os humanistas modernos, em contrapartida, eram firmes na defesa de que a liberdade e a justiça seriam os valores autênticos da política. Mesmo escapando à regra do aconselhamento pedagógico e defendo que a melhor educação seria ler o seu livro, esta mudança também é rastreada no Príncipe. Maquiavel faz referência à liberdade republicana para acentuar que ela tende a tornar-nos reticentes sobre a governança do principado. (WARMLING, 2018, p. 256).

Destaca-se aqui, que o conceito de liberdade dos espelhos aos príncipes tinha uma diferença com o conceito dos humanistas, pois estes acreditavam que "[...] a mais firme certeza de que na defesa da liberdade e da justiça residiam os valores supremos da vida política" (SKINNER, 1996, p. 144). Maquiavel tem outra alternativa para um governo que favorece tanto o príncipe quanto o povo. Ele está interessado na segurança do povo e do príncipe. Na contramão dos espelhos dos príncipes, Skinner expõe a posição de Maquiavel:

> Maquiavel, em particular, prefere manter em tensão duas teorias opostas sobre os méritos, respectivamente, do regime popular e do monárquico. Por um lado, ele enfatiza, tanto no *Príncipe* quanto mais tarde nos *Discursos*, que nas condições de uma corrupção política já acentuada será preciso – numa República tanto quanto num principado – recorrer ao poder forte de um único homem, a fim de restaurar no Estado a *virtú* que se perdeu. Mas, por outro lado, no *Príncipe* dá a entender, e posteriormente afirma com todas as letras nos *Discursos*, que sua preferência pessoal sempre estará voltada para a liberdade política e, por conseguinte, para a forma republicana de governo. (SKINNER, 1996, p. 145).

Sabemos que Maquiavel foi um pensador que queria uma mudança para a Itália, para tanto, o florentino deixa claro seu pensamento em seu livro *O príncipe* que seu objetivo era trazer novidades, e entre essas, o duplo dever dos governantes é destacado Warmling (2018, p. 256): "[...] cuidar da prosperidade e garantir estabilidade/segurança aos súditos".

Segundo Skinner, (1996, p. 146), os autores de espelho aos príncipes, assim como os humanistas acreditam que a *virtus* é "[...] a qualidade que capacita alguém a enfrentar a força da fortuna e a atingir honra, glória e fama". Entretanto, ele acredita que os interesses dos escritores dos espelhos tinham um maior foco pela *virtus* do governante do que pelo cidadão comum. Nesse sentido, o autor analisa o porquê desses dois conceitos.

No primeiro momento, Skinner aponta que essa ideia dos *specula principum* é uma adaptação aristotélica, acreditando que as admirações das qualidades de um príncipe não podem ser comparadas a de um cidadão comum. Isso é bem lembrado por Maquiavel, quando fala que "o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam

comandar e oprimir [...]" (MAQUIAVEL, 1996, p. 43). É nesse sentido que Skinner acredita que a *virtú* do governante deve estar em consonância com o mesmo. Isso permite o seu governo seja bem equilibrado e dessa forma controle qualquer situação de perigo eminente. Por outro lado, a participação "do povo passa a residir em sua característica tendência a uma benigna passividade" (SKINNER, 1996, p. 146).

O segundo momento de análise de Skinner sobre o ponto de vista defendido pelos *specula principum* com relação à *virtú* do governante, está voltado para sua moral e sua fé. Pois eles acreditam que se o príncipe não tiver uma plena ligação de sua moral e fé não pode ser um bom governante, assim Skinner (1996, p. 147) nos diz: "Antes de mais nada, proclama-se que ninguém pode alegar uma genuína *virtus* se não exibir todas as principais virtudes cristãs". Ora, essa questão é bem discutida em *O príncipe,* e Maquiavel não orienta isso ao governante para que possa governar bem. Skinner diz que "Maquiavel deixa bastante claro que não assume essa perspectiva [...]" (SKINNER, 1996, p. 147). Não que Maquiavel discorde da religiosidade do príncipe, mas há uma necessidade de separação entre moral e política.

Para que os humanistas se alicerçassem, fizeram um apanhado de alguns teóricos clássicos, que por sua vez, os motivaram a pensar bem mais sobre o homem e sua importância como indivíduo. Entre eles, a descoberta dos manuscritos de Cícero, que foi considerado como um escritor de grande influência na Roma antiga. Não apenas Cícero, como também Tácito, Tucídices e Quitiliano foram escritores nos quais os humanistas buscaram inspiração.

Ainda segundo Skinner, os humanistas descobriram através dos escritos clássicos uma certa familiaridade com seu presente, apesar de ser uma sociedade bem distante da outra, começaram a entender que a Grécia não diferenciava tanto de Roma. Segundo Skinner (1996, p. 107), "[...] o principal sintoma da nova perspectiva foi, obviamente, o desenvolvimento de um estilo clássico não anacrônico". Isto é, Ghiberti e Donatello, como também Mantegna foram influenciadores para resgatar e "imitar" técnicas clássicas em Florença. Portanto, os humanistas propuseram resgatar os valores filosóficos e retóricos que estavam enquadrados na perspectiva de Cícero. Segundo Skinner, o principal objetivo do interesse nos escritos de Cícero e, portanto, a intenção de Petrarca ao resgatar o pensamento desse autor, era fazer com que o homem usufrua de sua capacidade intelectual, ou seja, a filosofia e a retórica como algo essencial ao homem, Skinner (1996, p. 109) acredita que:

> O papel indispensável que ela assim cumpre vem do fato de que, unindo a sabedoria à eloquência, permite que o conhecimento da verdade seja efetivamente transmitido e assim capacita as doutrinas mais salutares dos filósofos a exercer uma influência adequada sobre a conduta dos negócios públicos.

Skinner expõe o conceito de um homem virtuoso dentro da perspectiva de Cícero. Segundo este, para se tornar um homem virtuoso são necessários alguns fatores fundamentais, para entender esse conceito, Skinner (1996, p. 108) justifica que "Cícero chega mesmo a afirmar que é da palavra homem (vir) que deriva a palavra virtude (virtus)". Contudo, o homem virtuoso (o vir virtutis) precisa de algo mais para essa maturidade, será necessário aprender e se desenvolver através da educação.

## 2 Maquiavel crítico dos humanistas

Analisados os conceitos dos escritores dos "espelhos aos príncipes", bem como observado até que ponto seus escritos estão em conformidade com *O príncipe* de Maquiavel, passaremos agora a pontuar as principais críticas que o florentino faz aos humanistas sabendo que seus argumentos seriam bem discordantes de seus predecessores.

> Resta agora ver como deve comportar-se um príncipe para com seus súditos ou seus amigos. Como sei que muitos já escreveram sobre este assunto, temo que, escrevendo eu também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir esta matéria, me afastarei das linhas traçadas pelos outros. (MAQUIAVEL, 1996, p. 73).

Qual seria a diferença que Maquiavel estava pretendendo? Primeiro é mostrar o que é o governo e como ele funciona, e ainda, demonstrar como deveria ser o modo de agir do príncipe. Esses são os principais pontos trabalhados por Maquiavel em *O príncipe*.

A primeira crítica que Maquiavel faz aos humanistas e a "tradição espelho" é que o príncipe não alcança a fama, a glória e a honra apenas com o "favor de uma educação gentil e civilizada. Os *specula principum* esquecem o quanto os governos dependem das forças coercitivas/militares para suprir suas necessidades de persuasão" (WARMLING, 1996, p. 257). A vida virtuosa do príncipe que era capaz de alcançar a honra, a glória e a fama não são bem recebidas pelo secretário florentino, ora, se o príncipe não for uma pessoa firme e destemida isso é inútil.

Segundo Skinner, os "escritores de espelhos aos príncipes" bem como dos humanistas concordam que a educação é de grande relevância para o governante, pois "Tendo a correta educação um papel fundamental para modelar o caráter do *vir virtutis*, o bom conselho pedagógico está intrinsecamente articulado com o bom conselho político". (SKINNER, 1996, p. 142-143).

Ressalta-se que apesar de Maquiavel introduzir com ênfase sobre um exército preparado com o uso das armas, não podemos ignorar que ele não foi o primeiro a orientar o príncipe para que esteja preparado. Skinner aponta que Bartolomeu Sacchi já argumentava que precisava "está preparado para combinar a diplomacia com a coerção" bem como, "ter um exército bem treinado e formado por seus cidadãos" (SKINNER, 1996, p. 151). Percebe-se que Maquiavel

dá total apoio para que o governante possa se preparar com total precisão para o desempenho e fortalecimento do seu governo. O secretário vai mais além quando dedica uma vasta escritura nos capítulos do *O príncipe* dizendo que "Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e boas armas" (MAQUIAVEL, 1996, p. 57). Ainda complementando que "onde são boas as armas costumam ser boas as leis" (MAQUIAVEL, 1996, p. 57). Um ponto importante que não é uma crítica, mas que é mais uma recomendação anexada dos humanistas é o fato de não se apoiar em exércitos mercenários, pois nestes, não deve ter nenhuma confiança.

Segundo Skinner, os escritores tradicionais dos "espelhos aos príncipes", acredita que eles consideravam a *virtú* de duas maneiras levando em consideração a moral e política: "primeira, que a *virtú* é a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins; segunda, que se pode identificar a posse da *virtú* com a posse do conjunto das principais *virtudes*" (SKINNER, 1996, p. 151-152). Alegando que o príncipe deve obter tanto a virtudes cristãs quanto as morais caso queira alcançar a honra, a glória e a fama. Maquiavel não diverge que o príncipe alcance o mais alto nível de sua carreira política, mas, ele discorda acreditando que o príncipe não pode deixar de agir virtuosamente por um conceito da moral religiosa.

A orientação do florentino para o príncipe é não se limitar nas adversidades ou quando surgir um imprevisto no seu governo, ademais, Maquiavel acredita que ele não pode deixar de agir com autocontrole sobre a situação. Isso é discutido pelo secretário em *O príncipe.*

> Logo, não podendo um príncipe usar da *virtú* da liberalidade sem prejuízo próprio e sem danos, de forma que seja divulgada, deverá, se for prudente, não se preocupar com a fama de miserável, porque com o tempo será considerado cada vez mais liberal, ao verem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam. (MAQUIAVEL, 1996, p. 75-76).

Concordamos com Skinner sobre a crítica de Maquiavel à tradição no que tange ao tema da *virtú*. Assim, apresentaremos duas teses do florentino para as ações virtuosas, e como elas contribuem para que o príncipe alcance "honra, glória e fama".

Na primeira, ele mostrar a importância das aparências, como assiná-la Skinner: "A primeira reza que nada é tão importante quanto manter a aparências" (SKINNER, 1996, p.152). Nesse sentido, Maquiavel diz que o príncipe deve se preocupar em conquistar a honra. Porém, ele deve ser cauteloso e "prudente para evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado" (MAQUIAVEL, 1996, p. 74). Em segundo lugar, caso ele não tenha *virtú* deve aparentar ser virtuoso, Skinner (1996, p. 153).

No primeiro momento, a necessidade das aparências pode fazer do príncipe virtuoso, mais em que sentido? Ora, não se sabe qual será o próximo vento da *fortuna* nem para onde vai.

Esse é o conselho que Maquiavel vai abordar e, portanto, é sua crítica à tradição. O florentino assiná-la: "Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como disse acima, não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário" (MAQUIAVEL, 1996, p. 85). Maquiavel está mostrando a maneira pela qual o príncipe deve se esquivar das situações que lhe podem comprometer. Ele vai mais além quando escreve que o príncipe "Deve parecer, para os que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião" (MAQUIAVEL, 1996, p. 85). Isto é, a necessidade da dissimulação é no memento oportuno de cada situação. Embora o príncipe não seja religioso, porém, ele deve se mostrar religioso para que todos vejam que ele tenha tal qualidade.

No segundo momento da crítica de Maquiavel aos humanistas diz respeito à virtude do príncipe para controlar o estado. O propósito que Maquiavel tem para o príncipe é o "mesmo" dos humanistas no que diz respeito "à honra, à glória e à fama". Porém, com uma perspectiva diferente, como percebe Skinner (2018, p. 155), "A diferença crucial entre ele e seus contemporâneos está na natureza dos métodos que um e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins".

É indiscutível a importância da *virtú* na vida do príncipe, pois esta, além de conceder permanência ao governo, também traz segurança ao povo. Mas, enquanto os predecessores de Maquiavel alegam que o príncipe deve agir com princípios morais cristãos, ele sugere que isso não deve ser o ideal, "Pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons" (MAQUIAVEL, 1996, p. 73).

O que Maquiavel quer dizer, aos seus antecessores, é que não é confiável ao governante seguir tão de perto a moral religiosa como um dos requisitos necessários na política. Embora estejam em acordo para o alcance dos objetivos do príncipe, existe um distanciamento entre Maquiavel e seus predecessores, como observa Skinner (1996, p. 155), "avaliada como a diferença entre uma visão moral da política e uma concepção da política que estaria divorciada da moralidade, o contraste essencial diz respeito, isso sim, a duas moralidades distintas".

Para Maquiavel, se o príncipe quer governar bem, um dos requisitos para isso é aparentar ser virtuoso, caso ele não tenha tanta *virtú*, é necessário se desprender das virtudes cristãs, por mais que sejam boas não deve aplicá-las na política, pois estas pode atrapalhar o seu governo, acreditando Skinner que esta é "a lógica que preside sua análise da suposta virtude da liberalidade" (SKINNER, 1996, p. 156).

## 3 Conclusão

Maquiavel confronta claramente os humanistas na questão do *vir virtutis* cujo "pressuposto humanista de que o autêntico vir *virtutis* nunca se deve envolver em manobras sorrateiras" (SKINNER, 1996, p. 157). Pois os humanistas tinham essa perspectiva, e não poderiam pensar em uma proposta que Maquiavel faz para o governante, que é imitar o leão ou a raposa, animais estes, que ele apresenta ao príncipe como modelos para agir conforme a natureza desses animais. Nesse sentido, Maquiavel nos diz que o príncipe "Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos" (MAQUIAVEL, 1996, p. 82). Essa concepção para os humanistas seria rejeitar os padrões morais da cristandade, ou porque não dizer: era usar de dissimulação.

Maquiavel sendo um realista, não aceita que o príncipe possa se prender a tais princípios que não lhe garantiam o governo do estado com segurança, logo, é necessário "ao príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem" (MAQUIAVEL, 1996, p. 83). Daí resultou a má recepção de Maquiavel como um escritor e conselheiro político. Percebe-se que os escritores tradicionais não avaliaram a natureza humana como o florentino avaliou. Algo forçava Maquiavel a pensar como os humanistas não refletiram sobre os homens, já que os homens são volúveis.

Visto que os homens são "maus", o príncipe deve ter controle da situação antes de qualquer situação que ponha em risco seu governo, fugindo assim dos princípios morais cristãos. Não é de admirar que Maquiavel levanta duras críticas aos humanistas, pois esses, analisavam a política de maneira mais teórica, enquanto ele a viu de maneira prática, isto é, como ela realmente é. A sua mudança na hora de agir e usar todas as virtudes ou até mesmo se desfazer delas dependerá dos ventos da *fortuna*. Warmling (1996) nos diz que se o governante não estiver apto para se desprender das virtudes cristãs está em risco de perder o poder. O governo deve ser mantido em segurança, para isso, é oportuno que "seja pelo amor, pelo respeito ou pela força" (WARMLING, 2018, p. 262).

A *virtú* é, para Maquiavel, a liberdade que o príncipe deverá ter no momento da *fortuna* contrária ao seu governo para controlar a situação que se lhe apresenta, assim, o príncipe deve ser modelável para que isso aconteça. Ser virtuoso para Maquiavel é usar o que ele tem a seu favor para assegurar o governo e controlar os súditos. Para Maquiavel isso é compreensível na política. Não importando quais princípios morais lhe antecedam.

## Referências

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 2ª edição – São Paulo: Martins Fonte, 1996.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. Companhia das Letras: São Paulo, 1996.

WARMLING, Diego Luis. O Humanismo entre Maquiavel e Merleau-Ponty. In: **Temporalidades-Revista de História**. Edição 26, V. 10, N. 1 (jan./abri. 2018). Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/6010/pdf. Acesso em: 10/11/2021.

# MATRIZ ARQUEOLÓGICA NA OBRA MAL ESTAR NA CIVILIZAÇÃO DE SIGMUND FREUD

Isnara Maria Frazão Pestana
isnarafrazao@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão- UFMA (CNPq)

Flavio Luiz de Castro Freitas
f_lcf@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão- UFMA (CNPq)

**RESUMO**: O objetivo do presente resumo consiste em apresentar a arqueologia como matriz de pensamento no primeiro capítulo da obra O mal estar na civilização de Sigmund Freud(1930). Como aprimoramento deste trabalho, o método utilizado é análise de texto, tendo como obra principal o texto supra citado, com ênfase no capítulo I, onde identificamos a arqueologia como matriz de pensamento, sua relação com o aparelho psíquico. Freud vai sustentar a coexistência desse estado inicial do ego, com o ego atual, utilizando a arqueologia como matrizes de pensamento para justificar essa tese de que o estado primeiro do Ego, um ego infantil, coexiste com estado atual do ego.

**Palavras-chave:** Sigmund Freud. O mal-estar na civilização. Matriz arqueológica. Aparelho psíquico.

## 1 Introdução

Destacaremos aqui, a matriz de pensamento arqueológica presente no primeiro capítulo da obra *O mal estar na civilização* de Sigmund Freud(1930). As matrizes de pensamento são modelos de referência utilizados como recurso para elucidar e sustentar uma ideia através de analogias com outras áreas de pensamento, neste caso, Freud utiliza a matriz de pensamento arqueológica no capítulo I da obra para melhor elucidar certos elementos do aparelho psíquicos que são fundamentais para compreendermos a preservação de fases anteriores do desenvolvimento psíquico, e para problematizar o sentimento oceânico como fonte da religião.

Através da matriz de pensamento arqueológica, como ferramenta para sustentar a tese de que é possível não só a preservação de algo que outrora ocupou o aparelho psíquico, mas também que eles podem ser reativados, podemos destacar certos elementos metapsicológicos tais como a conservação do conteúdo mental, a memória, e o esquecimento, bem como a discussão a cerca das tópicas freudianas. Esses, são elementos que estão relacionados a matriz de pensamento arqueológica numa perspectiva metapsicológica, trataremos aqui, dessas relações através das matrizes de pensamento arqueológica no capítulo I da obra *O mal estar na civilização*, que estão sempre elucidando esses elementos centrais do aparelho psíquico.

Freud demonstra através da arqueologia, especificamente usando como exemplo a cidade eterna de Roma, que é possível fazer ressurgir estados anteriores, tudo o que aconteceu no aparelho psíquico pode ser preservado e até reativado, isto é o que caracteriza o conceito de regressão. Essa

questão sobre a consciência de estados do ego, e que todos os estados anteriores podem ser reativados constitui uma questão do aparelho psíquico sobre a delimitação entre consciente e inconsciente, bem como, sobre a transição entre a primeira tópica e segunda tópica freudiana.

Portanto, destacaremos aqui, a matriz de pensamento arqueológica do capítulo I da obra *O mal estar na civilização* de Sigmund Freud(1930) para melhor elucidar certos elementos do aparelho psíquicos que são fundamentais para compreendermos a preservação de fases anteriores do desenvolvimento psíquico, bem como, para a problematização do sentimento oceânico como fonte da religião.

## 2 SENTIMENTO OCEÂNICO: Uma contextualização da matriz de pensamento arqueológica

No capitulo I da obra, Freud lida com o sentimento oceânico, que Romain Roland apresenta como fonte da religião, este sentimento se expressa como uma sensação de infinitude, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras, de unidade com o todo. O interlocutor de Freud afirma que esse sentimento é um fato exclusivamente subjetivo, ou seja, mesmo que alguém rejeite toda crença, dogmas, ainda pode se assumir como religiosa tendo em vista o sentimento oceânico, nesse sentido, seria a fonte da religião.

Freud afirma que nunca experimentou este sentimento, mas não nega que ele possa vir a ocorrer em outras pessoas, então ele busca compreender de forma psicanalítica este sentimento, já que geralmente o ego se apresenta bem delimitado do mundo externo, entretanto, existem duas situações em que esta sensação ocorre, no auge do sentimento de amor em que não é claro a fronteira entre o ego e o objeto, visto que o eu e tu se apresentam como uma mesma coisa. Assim como em uma criança recém nascida que ainda não distingue o seu ego e o mundo externo como fonte da sensações que advém sobre ela, isso ocorre de forma gradativa através da reação a estímulos externos, a primeira vez que o ego se contratar com algo externo é com o seio materno, já que ele não fornece satisfação a todo momento, mas somente depois de uma ação especial que é o choro. Além das frequentes experiências de desprazer e sofrimento, que constituem um incentivo para o reconhecimento do mundo externo, já que pelo principio de prazer nós fugimos do desprazer, dessa forma, há uma tendência a isolar o ego de fontes de desprazer, em outras palavras, o ego naturalmente se isola do mundo externo, então não é comum que haja uma identificação entre o ego e mundo externo na que é justamente o mundo externo que se apresenta de forma negativa só ego. Esse reconhecimento do mundo externo serve para capacitar o indivíduo a se defender contra as sensações de desprazer que nos ameaçam.

Portanto, Freud explica a experiência do sentimento oceânico da seguinte maneira, o ego atual tem um resíduo desse sentimento inicial em que existe uma aproximação intima entre o ego e o mundo que o cerca, em algumas pessoas esse sentimento inicial do ego persistiu em maior ou menor grau, nessas pessoas que esse sentimento esta presente em um maior grau, há uma coexistência do estado primeiro do ego e o ego na maduro, dessa forma, é possível a experimentação da ilimitabilidade entre o eu e o mundo externo, isto é, o sentimento oceânico.

Dessa forma, é preciso justificar a coexistência do estado do ego primário com o atual, para assim esclarecer porque o sentimento oceânico não pode ser considerado fonte da religião. Freud afirma que a origem desse sentimento reside em uma fase primitiva do ego. Este sentimento é a primeira tentativa de consolo religioso, e não pode ser considerado a fonte da religião. Apenas um sentimento que expresse necessidade intensa, como é o caso da necessidade da proteção paterna, pode ser considerado fonte da religião. Bem como afirma Renato Menzan em sua obra intitulada Freud, pensador da cultura :

> O sentimento "oceânico" de comunhão com o mundo não é a fonte do sentimento religioso, não só porque provém da extensão ilimitada do narcisismo primitivo, posta em xeque pela necessidade de constituir um ego e correlativamente um mundo exterior, mas sobretudo porque não dá conta do conteúdo fundamental da religião, o qual, longe de ser a fusão com o Todo, é antes a ilusão de que o mundo exterior é menos hostil do que parece, em virtude da atuação de um Pai protetor."( MENZAN. 2005, Pag. 402).

Logo, cabe investigar se o ego inicial coexiste com o ego atual, isto é, que no ego atual ainda permaneça algum resíduo desse sentimento inicial que justifique este sentimento oceânico, universal, tal como afirma Renato Menzan:

> "Freud a rebate avançando sua redução ao narcisismo primitivo, que incluía no ego a totalidade do mundo; mas, em seguida, surge a questão de saber se é possível uma tal preservação de algo acontecido em épocas tão arcaicas." (MENZAN. 2005. Pág. 420).

Sendo assim, tendo demonstrado a coexistência desse estado inicial do ego, podemos reconhecer que e sentimento oceânico existem uma várias pessoas e sua origem esta numa fase primitiva do ego, sendo assim não há necessidade em apontar esse sentimento como fonte da religião, visto que um sentimento só pode ser fonte de energia se ele mesmo for expressão de uma necessidade irresistível. Portanto, esta é a razão pela qual Freud recorre recorre à matriz de arqueológica.

## 3 Matriz De Pensamento Arqueológica

Para sustentar a coexistência desse estado inicial do ego, Freud utiliza matrizes de pensamento, que são modelos de referência utilizados como recurso para elucidar e sustentar uma ideia através de analogias com outras áreas de pensamento, ele utiliza a biologia, ao afirmar que a ciência faz o mesmo quanto ao reino animal, já que é possível apontar espécies mais complexas que evoluíram de espécies menos complexas, e ambas coexistem, ou seja, na mente um estado primário é preservado junto ao que se transformou dele, nesse sentido, Freud afirma:

> Com relação aos animais mantemos a hipótese de que as espécies mais evoluídas procederam das mais baixas. No entanto, ainda hoje todas as formas simples de vida se acham presentes. Os grandes sáurios se extinguiram e deram lugar aos mamíferos, mas um autêntico representante daquela família, o crocodilo, ainda vive entre nós. ( FREUD. 2010. Pág. 15).

Freud utiliza a matriz de pensamento arqueológica no capítulo I da obra para melhor elucidar certos elementos do aparelho psíquicos que são fundamentais para a compreensão do mecanismo de preservação de fases anteriores do desenvolvimento psíquico, ou seja, para justificar a tese de que o estado primeiro do ego, um ego infantil, coexiste com estado atual do ego, isto é, que no ego atual ainda permanece algum resíduo desse sentimento inicial que justifique este sentimento oceânico.

Já através da arqueologia como matriz de pensamento, Freud sustenta não só que é possível a preservação de algo que outrora ocupou o aparelho psíquico, mas também que eles podem ser reativados. Sendo assim, podemos destacar elementos como a conservação do conteúdo mental, a memória, e o esquecimento. Freud passa a compreender que nada do que se formou uma vez pode perecer, e assim o esquecimento deixa de ser compreendido como a destruição de resíduo mimético.

Doravante, Freud tenta representar essas características da vida mental em termos pictóricos, utilizando como exemplo a cidade eterna de Roma “Vamos tentar apreender o que esta suposição envolve, por meio de um símile de outra área. Tomemos como exemplo a evolução da Cidade Eterna.”(FREUD. 2010. Pág.15). Esta cidade passou por várias modificações ao longo da história, e ainda hoje é possível encontrar o que restou dessas primeiras etapas da cidade, alguns monumentos e objetos ainda intactos e outros escavados, restaurados e trazidos a luz. Através da matriz arqueológica, Freud imagina Roma não como uma habitação humana mas como uma entidade psíquica, com um passado rico, em que nada do que outrora surgiu desaparece e onde todas as fases de desenvolvimento continuam a existir paralelamente à última. Freud exemplifica da seguinte maneira: onde hoje se encontra o coliseu

na Roma, por exemplo, poderíamos admirar a casa dourada de Nero. Da mesma forma em um mesmo estado psíquico pode-se acessar outros estados anteriores.

Essa questão sobre a consciência de estados do ego, e da possibilidade de reativar todos os estados anteriores pressupõe, de um ponto de vista metapsicologico, o estudo da teorias do aparelho psíquico freudiano, a transição entre a primeira e a segunda tópica freudiana, e mais especificamente a delimitação entre consciente e inconsciente. Na primeira tópica vemos uma repartição que destaca muito essa distinção entre consciente e inconsciente e já na segunda tópica é possível pensar esse elemento inconsciente em mais de uma instancia do sujeito, permite considerar elementos do inconsciente no ego, como é o caso aqui, da possibilidade trazer de volta estados anteriores do ego, e assim, estados primitivos do ego coexistirem com o atual.

Portanto, Freud demonstra através da arqueologia que é possível fazer ressurgir estados anteriores, tudo o que aconteceu no aparelho psíquico pode ser preservado e até reativado em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão, isto é, a um ressurgimento de modalidades de funcionamento mental que caracterizavam a atividade psíquica do indivíduo durante fases primitivas do desenvolvimento.

Dessa forma, destacamos a matriz de pensamento arqueológica, utilizada por Freud no capítulo um do mal estar na civilização, para sustentar que estados anteriores do ego podem não só serem preservados mas também reativados. Freud ainda observa que há limitações quanto a esta representação para sustentar a coexistência de dois estados psíquicos, visto que, exigiria a justaposição no espaço, e um mesmo espaço não pode ter dois conteúdos diferentes. Além disso, a preservação do passado na mente requer que a vida mental, o órgão mental, o cérebro, não esteja danificado, ou tenha sofrido traumas, só na mente é possível a preservação de todas as etapas anteriores, lado a lado com a forma final, mas não de forma pictórica. Nesse sentido, Freud afirma:

> Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso pode se dar apenas com a justaposição no espaço; um mesmo espaço não admite ser preenchido duas vezes. Nossa tentativa parece uma brincadeira ociosa; ela tem uma justificação apenas: mostra-nos como estamos longe de dominar as peculiaridades da vida psíquica por meio da representação visual. Há uma objeção que devemos ainda levar em conta. Pode nos ser questionado por que escolhemos justamente o passado de uma cidade para fazer a comparação com o passado psíquico. Também para a vida psíquica, a hipótese da conservação de tudo o que passou vale apenas na condição de que o órgão da psique tenha permanecido intacto, de que seus tecidos não tenham sido afetados por trauma ou inflamação. (FREUD. 2010. Pág. 17).

Entretanto, embora Freud tenha alertado sobre as limitações das representações pictóricas das características da vida mental, a matriz de pensamento arqueológica não só sustenta essa tese através de imagens, mas também nos leva a discussão de elementos metapsicológicos, visto que ela tem como pressuposto a segunda tópica freudiana em que o

consciente e inconsciente não são bem demarcados, ou seja, que o ego é uma instância que abarca tanto o consciente quanto inconsciente, essa segunda teoria do aparelho psíquico permite que se trate de conceitos como esquecimento e memoria e da capacidade de preservação de estados outrora presentes no aparelho psíquico.

## 4 Considerações finais

Contudo, através da matriz de pensamento arqueológica Freud tem uma confirmação de que o ego inicial coexiste com o ego atual, isto é, que no ego atual ainda permanece algum resíduo desse sentimento inicial que justifique este sentimento oceânico, de ligação com o todo. Demonstrando assim, que é possível fazer ressurgir estados anteriores, tudo o que aconteceu no aparelho psíquico pode ser preservado e até reativado. Através do exemplo da cidade eterna de Roma, que é uma cidade que atualmente esta sobre ruínas, em que pela escavação pode-se resgatar um estado anterior, isto é, essa cidade submersa que pode aparecer de novo. Portanto, comparando ao que Freud queria sustentar sobre o aparelho psíquico, tudo o que surgiu, não desapareceu, todas as fases do desenvolvimento anteriores, continuam a existir simultaneamente.

Tendo então, justificado a sua tese da coexistência de estado do ego, Freud afirma que a origem desse sentimento reside em uma fase primitiva do ego. Este sentimento é a primeira tentativa de consolo religioso, e não pode ser considerado a fonte da religião, pois advém simplesmente de uma extensão ilimitada do narcisismo primitivo, que acaba sendo deixada pela necessidade de se construir um ego em relação ao mundo externo, além disso, esse sentimento não abrange o conteúdo fundamental da religião, apenas um sentimento que expresse necessidade intensa, como é o caso da necessidade da proteção paterna, pode ser considerado fonte da religião. Assim, a fonte da religião não é a disso com o todo, mas é sim a ilusão de que o mundo exterior é menos hostil do que se apresenta, pois existe a atuação de um Pai protetor.

Com isto, Freud conclui que o sentimento oceânico existe em muitas pessoas e que a sua origem reside numa fase primitiva do ego, este sentimento só se vincula posteriormente a religião, a sensação de o eu e o mundo ser uma única coisa é uma tentativa inicial de consolo religioso, uma forma de negar o perigo e sofrimento que o ego reconhece no mundo externo que se impõe a ele a todo tempo de forma ameaçadora. Assim, Freud não considera como fonte da religiosidade, para ele um sentimento só pode ser considerar fonte de energia se for expressão de uma necessidade inevitável como é o caso da necessidade da proteção paterna, e o sentimento oceânico só se vincula posteriormente a religião, portanto, não é fonte da religião. Freud chega a essa conclusão através da sustentação da tese de que os estados do ego coexistem demonstrada

pela matriz de pensamento arqueológica, em que percebemos de forma pictórica que é possível não só a conservação de estados anteriores do ego, de um ego inicial, mas também a sua reativação, fazer surgir novamente.

**Referências**

FREUD, S. **O mal-estar na civilização.** Obras completas, vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de psicanálise.** Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MEZAN, R. **Freud, Pensador da Cultura**. Companhia Das Letras, 1997.

MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento.** Campinas, SP: UNICAMP, 3. ed., 2015.

SORIA, A. C. S. **Do indivíduo à cultura: um estudo sobre Freud**. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

# O DECLÍNIO DO HOMEM NA HISTÓRIA: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO PROGRESSO DOS HOMENS

Irlene Veruska Batista da Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade
E-mail: irlene.veruska@discente.ufma.br
PGCult/UFMA

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia (PUC/SP)
E-mail: luciano.facanha@ufma.br
Professor do DEFIL/UFMA e do PGCult/ UFMA

**RESUMO:** Neste trabalho objetiva-se apresentar a crítica do filósofo Jean-Jacques Rousseau a ideia de progresso defendido pelos homens de letras do século XVIII através da sua análise sobre a história dos homens e o seu desenvolvimento na sociedade. A exposição da crítica de Rousseau ao progresso terá por base a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta, o autor aponta as causas da desigualdade entre os homens, demonstrando que esta não se fundamenta nos homens, mas sim se encontra no estado social dos homens e que o progresso promovido até então é o causador dos males do homem. Desse modo, iremos explanar sobre a questão do declínio da história do homem através da demonstração dos homens no estado natural para assim percebermos o quão longe estamos de nossa natureza na medida em que desenvolvemos a civilização.

**Palavras-chave**: Rousseau; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Crítica; Progresso.

## 1 Introdução

O período do Iluminismo do século VIII tem como características a valorização do homem, a crença na razão humana e no progresso da humanidade. Os filósofos desse período criam que – por meio da razão esclarecida – o homem pode determinar e conduzir a sua existência. Como resultado, a humanidade seria levada ao progresso através de mudanças promovidas pela ação racional dos homens. Tal ação racional conduziria, em hipótese, a humanidade sempre para o melhor.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*[71], Rousseau critica veementemente a ideia de progresso defendido pelos filósofos da Ilustração[72] - François Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) e

[71] Doravante, *Segundo Discurso*.
[72] O filósofo Henrique C. de Lima Vaz, em sua obra *Antropologia filosófica I* (1998, p.91), define o movimento da Ilustração como, "[...] o movimento de idéias que dominou o século XVIII europeu (cronologicamente a idade da Ilustração estende-se de 1680 a 1780, datas — convencionais propostas, por exemplo, por Pierre Chaunu) e sua repercussão nos campos político, religioso, filosófico, científico, literário e artístico, definindo um 'espírito' (Geist) que marcou toda uma época e conferiu fisionomia própria a toda uma civilização, designada exatamente como civilização da Ilustração".

Denis Diderot (1713 -1784), dentre outros filósofos desta época. Segundo o genebrino, esse modelo de progresso dos Ilustrados levou somente à ampliação da desigualdade entre os homens e a dicotomia entre o ser e parecer. Através da descrição de raciocínios hipotéticos, Rousseau apresenta as causas da desigualdade demonstrando que esta não se fundamenta nos seres humanos, mas sim no *estado social*. O progresso promovido até então é o causador dos males do homem, levando-o ao declínio para o mal, uma vez que o progresso promovido ao longo da história humana será visto enquanto o desenvolvimento do mal, porque os homens no estado social e com a civilização desenvolvida somente irão degenerar a sua natureza ao sobreporem o parecer ao ser, bem como ao promover a ampliação da desigualdade sociopolítica em nome do progresso e da civilização.

Rousseau redige grande parte da sua filosofia como uma investida contra o otimismo do progresso, vez que os homens de letras da Ilustração acreditavam que a Razão poderia resolver os problemas morais e políticos. Destarte, neste trabalho utilizaremos a obra *Segundo Discurso* para examinarmos a crítica de Rousseau ao progresso dos homens ao longo da história. o homem ao negar o estado natural, por meio do desenvolvimento da civilização, encaminha-se para a degradação da inocência original e para a ampliação da desigualdade moral e política entre os homens por meio da dicotomia entre o ser e parecer.

## 2 Crítica ao progresso dos homens segundo J.J. Rousseau

Rousseau, ao contrário de seus contemporâneos, tem um ponto de vista pessimista em relação ao desenvolvimento do progresso da humanidade. Segundo o genebrino, a história do homem é o seu declínio; é o desenrolar da degeneração e da corrupção dos homens:

> A história do homem é a história da queda. Essa transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual. Os exemplos escolhidos por Rousseau mostram que as nações se corromperam e decaíram na mesma proporção do desenvolvimento das ciências e das artes (SOUZA, 2001, p. 71).

Para demonstrar o declínio do homem é necessário traçar o percurso da origem da desigualdade. E para tal tarefa é mister conhecer o próprio homem e sua origem. “Como conhecer, pois, a origem da desigualdade entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem?” (ROUSSEAU, 2020, p. 160). Para realizar a sua investigação, Rousseau lança mão de raciocínios hipotéticos[73] para demostrar a condição do homem em seu estado natural. O genebrino

[73] Rousseau justifica sua forma de escrever no *Segundo Discurso* sobre a história humana através de raciocínios hipotéticos com a seguinte afirmação: “Não se devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto,

utiliza esse recurso para remontar o estado de natureza do homem e assim percebermos o quão longe estamos de nossa natureza na medida em que desenvolvemos a civilização.

Partindo desse pressuposto, Rousseau concebe que há dois tipos de desigualdade: (1) a natural ou física; e (2) a desigualdade moral ou política. A primeira surge da própria natureza; a segunda se dá a partir do consentimento dos homens por meio de um acordo entre si. A origem da desigualdade não está atrelada à origem do homem. Esta se desenvolve no seio da convenção social. No estado de natureza só existe a desigualdade natural, dada pela própria natureza. Uma vez estabelecida essa desigualdade, não pode ser anulada ou modificada.

> Concebo à espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o e serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo de se fazerem obedecer (ROUSSEAU, 2020, p. 169).

Os homens no estado de natureza são livres; não dependiam dos outros para a sua subsistência; vivam dispersos e indiferentes aos outros; voltavam-se somente às verdadeiras necessidades, vez que a Natureza era suficiente para atendê-las, pois só procuravam o que era indispensável para a conservação da sua própria vida. “Os homens nesse estado não estão ligados uns aos outros nem por um vínculo moral, nem por um laço sentimental, nem pela ideia de dever, nem por um movimento de simpatia” (CASSIRER, 1992, p, 334). Os únicos instrumentos que utilizavam eram os seus próprios corpos que, expostos às intempéries da natureza, eram resistentes e aptos para enfrentar qualquer eventualidade que a natureza oferecia. Os homens civilizados, ao contrário, possuidores de tantos utensílios que tornavam suas vidas mais sofisticadas, são imensuravelmente mais fracos.

A civilização, ao privar o homem do exercício do corpo, torna-o incapaz de possuir a força e a agilidade necessária para enfrentar qualquer circunstância imposta a ele. A reflexão aperfeiçoa o homem civilizado oferecendo-lhe instrumentos que o permitem dispor menos do corpo. No entanto, isso que aparentemente é vantajoso, na verdade é ilusório, já que o selvagem dispõe sempre de sua força e disposição ao seu favor. Conforme Rousseau (2020, p.175):

> O corpo é o único instrumento que o homem selvagem conhece, e ele o utilizará em diferentes praticas, para as quais, por falta de exercício, o nosso é inapto, pois a nossa indústria nos priva da força e da agilidade que a necessidade obriga a adquirir. Tivera

por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este que cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo” (ROUSSEAU, 2020, p. 171).

> um machado, seu punho partiria galhos tão resistentes? Tivera uma funda, com a mão lançaria tão firmemente uma pedra? Tivera uma escada, subiria tão agilmente uma árvore? Tivera um cavalo, seria tão veloz na corrida? Deixai um homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta, e não pode duvidar que sobrepujaria facilmente o Homem selvagem. Porém, se quiserdes ver um combate ainda mais desigual, colocai-os, um diante do outro, nus e desarmados, e reconhecereis logo a vantagem de poder contar sempre com as próprias forças, de sempre estar preparado para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre por inteiro consigo mesmo (ROUSSEAU, 2020, p. 175).

O homem na sua condição natural não depende de artifícios para a garantia de sua existência. Lançado à terra fértil, nada engendra, nada produz, nada deseja ser diferente do que se é para garantir sua subsistência. A natureza tudo dá; ela oferece tudo que os homens necessitam. Assim os homens são independentes entre si, não possuem uma natureza sociável. Cada um a si mesmo basta, ao contrário do homem social que depende da sociedade para a garantia de sua existência. "O homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no *imediato*, e se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver na *continuidade* do imediato (STAROBINSKI, 2011, p. 41). No estado de sociedade, o homem é visto como parte de um todo; é dependente dos outros em todos os âmbitos da sua vida, não consegue mais bastar a si mesmo:

> O homem natural é "uma totalidade, é o "inteiro absoluto", a unidade com relação a si mesmo, e só pode ser reportado a si mesmo ou a seu semelhante; o homem social é somente uma "unidade fracionária", que só tem sentido relacionado a um denominador comum e cujo valor encontra-se em relação ao inteiro que é o corpo social (MATOS, 1978, p. 31).

Na sua condição natural o homem apenas desejava o que fazia parte das suas necessidades físicas, por isso era uma unidade consigo mesmo. Sua condição em nada se aproxima daquela do homem em sociedade, pois:

> Os únicos bens que conhece no universo são os alimentos, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo a dor e não a morte, pois o animal jamais saberá o que é morrer, e o conhecimento da morte e de seus terrores é uma das primeiras aquisições que o homem fez ao afastar-se da condição animal (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Para continuar sua análise sobre a passagem do homem selvagem para a sociedade para compreendermos a decadência do homem ao longo da história, Rousseau considera a perspectiva metafísica e moral do homem natural. Ao contrário do animal, que não pode desviar-se do que a Natureza lhe institui como regra ou instinto, o homem é um agente livre. Por possuir o ato de liberdade, o homem pode acatar ou rejeitar as regras prescritas pela Natureza, mesmo que seja prejudicial para si. Além da *liberdade*, o homem possui uma faculdade que o distingue dos animais e é em grande parte responsável pelo percurso da

humanidade rumo à decadência da humanidade que é a *perfectibilidade*. Através da faculdade de aperfeiçoar-se, com o auxílio das circunstancias da natureza, desenvolve as outras faculdades que está no homem em potência. Ela está tanto no indivíduo quanto na espécie. De acordo com Rousseau (2020, p. 183):

> Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que com o passar dos séculos, faz desabrochar seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele um tirano de si mesmo e da sua natureza.

A perfectibilidade é a causa da desnaturação do homem. Afirma Maria das Graças de Souza (2001, p. 77):

> É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau. 'Qualidade muito específica', 'faculdade muito ilimitada', ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades. Este processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturação.

Ao atentar-se para a evolução da história do homem, Rousseau tece sua crítica à ideia de progresso. O progresso torna o homem fraco fisicamente e permite "perda da força da alma" (SOUZA, 2001, p. 78). Deve-se também às *paixões* o declínio do homem, porquanto "é por meio de suas atividades que nossa razão se aperfeiçoa" (ROUSSEAU, 2020, p. 183). Elas "encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos" (ROUSSEAU, 2020, p. 184). As paixões, em sua maioria, são geradas na sociedade e desenvolvem-se a partir do exercício da razão e dos conhecimentos gerados pela relação entre os homens. Somente a *piedade* e o *amor de si* são anteriores à reflexão. O amor de si é o sentimento que leva todo animal a garantir a sua própria preservação; "[...] a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão ao socorro daqueles que vemos sofrer [...]" (ROUSSEAU, 2020, p. 199). Esse sentimento nobre faz a vez das leis, dos costumes e da virtude no estado de natureza. Por ela todo animal tem compaixão de seu semelhante, sem ter consciência do outro e da sua alteridade. Para Matos (1978, p. 50):

> A piedade não é apenas uma forma de identificação com a humanidade inteira, mas a própria maneira pela qual o homem redescobre sua infra-estrutura vital: 'É sobre esta faculdade primordial que virão desenhar-se, num jogo de oposição, os predicados que a ciência deve decifrar. O homem identifica-se, primeiro, pela piedade, com a totalidade da vida, para em seguida distinguir-se, no interior desse campo, do não-humano'.

O homem, possuindo tais sentimentos, se não fosse pela capacidade de aperfeiçoar-se – responsável por engendrar o desenvolvimento da razão e das outras faculdades inatas nos homens – permaneceria na sua condição primitiva. Em sua condição moral, não seriam maus por desconhecerem a noção de bondade e maldade; além disso, não seriam incitados para o Mal dado que há calma nas suas paixões e desconhecem os vícios; possuem mais predisposição em se preservar do mal que possam sofrer do que em fazer mal ao outro, pois sua consciência é limitada. Ademais, os selvagens não possuem a capacidade de raciocinar, isto é, a faculdade da razão não foi desenvolvida e por isso se envolvem de imediato com o sentimento de piedade. No estado social o homem não viveria com intensidade a piedade, pois "a razão engendra o *amor-próprio*[74] e a reflexão o fortalece; é ela que mergulha o homem em si mesmo; é ela que afasta de tudo o que incomoda e o aflige" (ROUSSEAU, 2020, p.198).

Rousseau, ao fim da caracterização do homem natural, estabelece a transição do estado de natureza para o estado de sociedade. De acordo com o genebrino, essa passagem se constitui com o estabelecimento da propriedade privada, que caracteriza uma cisão com o estado natural. O estabelecimento da propriedade finda com a condição natural do homem e o insere em uma cadeia sucessiva de males:

> O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: "Isto é meu" e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancado as estacas ou tapando os buracos, tivessem gritado aos seus semelhantes: "Fugi às palavras desse impostor, estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém" (ROUSSEAU, 2020, p.206).

No entendimento de Rousseau, o estado social se dá a partir do momento em que o ser humano estava com todas as suas faculdades em atividade, atribui-se uma vida ociosa, formou família e estabeleceu propriedade. Por meio da agricultura e da metalurgia houve a consolidação da propriedade e a dependência entre os homens se instalou quando foi instaurada a divisão do trabalho. O trabalho tornou possível o direito sobre a terra e sobre o que é produzido nela; e a manutenção do trabalho contínuo sobre a mesma porção de terra a transforma em propriedade para aquele que a cultiva. As diferenças de talento e o consumo do ferro e do que era produzido na agricultura tornaram-se desiguais. Assim:

> [...] é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das

[74] Segundo Rousseau "o amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se causam mutuamente e é a verdadeira origem da honra" (ROUSSEAU, 2020, p. 280).

> circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares (ROUSSEAU, 2020, p. 219).

O progresso da humanidade permitiu o surgimento das necessidades artificiais. Com o estabelecimento da dependência entre os indivíduos surgem também outras consequências ruins para os homens. Consoante Rousseau, a civilização tornou o homem vítima das necessidades artificiais e das suas paixões já que estas em sua maioria se originam no contexto social. Não dependendo mais da natureza para sobreviver, unidos pelos costumes, pela forma de viver e pela comida, passam a criar necessidades supérfluas para si. Por isso sucedem as comparações, a dependência do apreço dos outros. De tal modo, a humanidade caminhou em direção para a exteriorização de si, em que a estima pública possui importância extrema para cada indivíduo.

> À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habituaram-se a reunir em frente as cabanas sob uma grande árvore; o canto e dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos, cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, e um lado, a vaidade e o desespero, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 2020, p. 213).

A festa primitiva faz com que o olhar do homem saia de si mesmo e se volte para os outros levando cada um a comparar-se e a desejar ser preferido. A atitude de se comparar com os outros homens é que conduz ao desenvolvimento do amor-próprio e deste surgirá as outras paixões. “A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, ele saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho” (STAROBINSKI, 2011, p.43). O orgulho é o marco da queda do homem, pois este sentimento demonstra que ele já possui capacidade de reflexão e esta capacidade demonstra o rompimento do equilíbrio do homem consigo mesmo e com a natureza. “[...] o estado de reflexão é contrário a natureza e o homem que medita é um animal corrompido” (ROUSSEAU, 2020, p. 178). Neste sentido, a história dos homens é marcada pela “exterioridade, é a indiferenciação na máscara” (SOUZA, 2001, p.57). Sua existência passa a ser condicionada pelos desejos que se modificam a todo instante e que não pode satisfazê-las por si só, mas somente na dependência do outro, assim:

> Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas verdadeiras necessidades, mas

> aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmo, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros (STAROBINSKI, 2011, p. 45).

As relações fundam-se na aparência, na oposição entre o ser e parecer, porque o mérito e o talento tornam-se preciosos para este estágio da evolução humana fundamentado na opinião dos seus semelhantes. Sendo dependente da aclamação dos seus iguais, é decretado o aniquilamento da liberdade dos homens; sua condição na sociedade é a de escravo; sua liberdade e independência foi extirpada em nome das necessidades artificiais. De acordo com o cidadão de Genebra:

> Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e dessa distinção surgiram fausto imponente, a astucia enganadora e todos os vícios que compõe em seu cortejo. Por outro lado, de livre e independente que fora o homem outrora, ei-lo, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais em certo sentido se torna escravo, ainda que se torne seu senhor: rico precisa dos serviços deles; pobre, precisa do auxílio deles, e a mediocridade não o coloca em condições de viver sem eles (ROUSSEAU, 2020, p. 220).

A sociabilidade forja a separação do ser e do parecer. Sobrepondo o parecer ao ser o homem se aliena em seu exterior tornando-se mais distante da sua natureza interior. Nesse estágio o homem só considera ser ele mesmo na medida em que os outros o consideram e demonstram apreço as coisas que possuem. "[...] o *parecer* explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades" (STAROBINSKI, 2011, p. 45). O homem da sociedade não se contenta com as satisfações das necessidades imediatas, ele se interessa mais em ser o intermédio, pois seus desejos só são saciados se está a contento do que o seu imaginário, a sua vaidade criou, transformando em escravo do julgamento dos outros. Como nos mostra Rousseau (2020, p. 243): "o selvagem vive em si mesmo; homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento deles que toma conhecimento da própria existência". Destarte:

> O homem social perde sua existência autônoma por uma "relativa", e para ela inventa cada vez mais desejos, aos quais, por si só, não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo de riqueza e de prestígio, necessitará possuir objetos e dominar consciências. Só se "reconhecerá" a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação a sua fortuna e aparência. A categoria do *parecer* explica a divisão interior do homem civilizado, isto é, sua *servidão* e o caráter ilimitado de suas necessidades [...] (MATOS, 1978, p. 73).

Todas estas consequências descritas acima foram instaladas no seio da natureza quando houve o estabelecimento da propriedade[75]. Quando alguém disse "isso é meu" e encontrou outros que acreditaram dando a ele reconhecimento de sua propriedade. "O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas seus meios se tornam seus fins. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas..." (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Através da ideia de propriedade, do "isso é meu", funda-se a individualização, impelindo os homens a lutarem entre si e a criarem o sentimento de desprezo mútuo.

> A desigualdade marca, assim, a vontade de colocar o indivíduo como o valor independente ao mesmo tempo em que desperta o desejo de distinção, isto é, de impor o reconhecimento de seu próprio ser à opinião do outro. Isto quer dizer que desde agora, é a ordem do parecer que passa representar seu ser (MATOS, 1978, p.78).

A propriedade é a fonte de todos os males, pois é por intermédio dela que a desigualdade social – a primeira fonte do mal – se instala entre os homens. Logo, o mal não se encontra na natureza humana, e sim na estrutura social. Nessa perspectiva, o mal não está na essência do homem: está fora, está na sociedade. O "mal é produzido pela história e pela sociedade, e a culpa da sociedade não é a culpa do 'homem essencial', mas a do 'homem em relação'". (MATOS, 1978, p. 60). O movimento da história é que viabiliza a depravação do homem. Através das mãos dos homens, pelo seu trabalho que modifica a natureza é projetada conforme seus desejos que engendra o mal estabelecido entre os homens. Starobinski (2011, p.29) escreve que:

> [...] o movimento da história é um obscurecimento, é mais responsável por uma deformação do que por um progresso qualitativo. Rousseau apreende a mudança como corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna irreconhecível.

Os males dos homens do estado de sociedade nada mais são do que produto da sua própria ação na natureza que se desdobra na criação da propriedade, e nos progressos que alcançaram a partir dela. A natureza em nada possui responsabilidade nos danos vividos pelo homem, dado que este afastou de si tudo o que aquela de melhor oferece e, simultaneamente, empenha-se em produzir o que o prejudica em nome do orgulho e da vaidade. Tal qual registra Rousseau (2020, p. 255):

[75] A noção de propriedade não nasceu de forma súbita no entendimento dos homens. Rousseau nos mostra que ela dependeu de várias circunstâncias, de vários progressos e de longas sucessões de eventos durante longos anos para que fosse concebida a noção de propriedade. "[...] essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só puderam nascer em sucessão, não se formou de repente no espírito humano. Foi preciso realizar muitos progressos, adquirir muita indústria e saber transmiti-los e aumenta-los de geração em geração, antes de atingir este último estágio da natureza (ROUSSEAU, 2020, p. 207).

> Se tivesse recuado até o homem natural, encontraria resultados muito diferentes, perceberia que os males do homem se resumem aos que ele mesmo criou para si, e que a natureza está desculpada. Não foi sem esforço que conseguimos nos tornar tão infelizes. Quando se consideram, de um lado, os imensos trabalhos dos homens, tanto progressos nas ciências, tantas artes inventadas, forças mobilizadas, abismos superados, montanhas aplainadas, rochas arrebentadas, rios tornados navegáveis, terras desmatadas, lagos construídos, pântanos drenados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios e de marinheiros, e, de outro lado investigam-se quais as vantagens que de fato resultaram disso para a espécie humana no que diz respeito à sua felicidade, é impossível não se impressionar com a espantosa desproporção que reina entre essas duas séries e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei qual vã admiração por si mesmo, o leva a correr com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível, as mesmas que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele.

O mal, portanto, não faz parte da natureza do homem. Rousseau nos mostra que apesar das demonstrações na sociedade de que o homem é mau, suas conjecturas o levam a confirmar que a natureza do homem é boa, porém degradada na medida em que se torna um ser social. A sociedade torna o homem mau devido as relações que são estabelecidas a partir do conflito causado pela defesa de seus interesses particulares. Desse modo, o estado social força os indivíduos a se tornarem cruéis e egoístas. Nas palavras do autor:

> Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si a medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis (ROUSSEAU, 2020, p. 255).

Desse modo, Rousseau não compreende o progresso como melhoramento continuo da humanidade, mas sim enquanto a degeneração – o declínio do homem. O progresso, que tanto os seus contemporâneos vangloriavam, na verdade só leva a destruição do homem e do mundo. A ideia de civilização em nada traz o melhoramento humano, porque:

> [...] quanto menos naturais e prementes as necessidades, mais aumentam as paixões e, o que é pior, também o poder de as satisfazer, de maneira que, após muito prosperar, consumir muitos tesouros e afligir muitos homens, meu herói acabará por tudo arruinar, até tornar-se o senhor do universo. Tal é, em resumo, o quadro moral, senão da vida humana, ao menos das pretensões secretas de todo homem civilizado (ROUSSEAU, 2020, p. 257).

A história não é uma sucessão de ações humanas que visa o aprimoramento do homem enquanto indivíduo, nem enquanto espécie. Pelo contrário, ela é a queda do homem, na medida em que o encaminha para a servidão, o despotismo e o silêncio oriundo da tirania. Nas palavras de Souza (2001, p.75)

> [...] a concepção de história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto no ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições. Este processo de decadência pode ser evitado (como no caso dos povos que permaneceram simples), retardado (por boas instituições), mas uma vez desencadeado, não pode ser revertido[...] o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor.

A proposta de Rousseau ao mostrar a história como degradação do homem é de nos intimar a querer o retorno da transparência. Na vivência do parecer, o homem moderno esquece-se de si, não conhece o seu ser e nem arrisca a demonstrar o que se é, com medo de desagradar a estima pública, pois por meio do juízo alheio é que o homem moderno extrai sentido da sua existência. No estado em que vivemos caminhamos para a o aniquilamento do nosso ser, da nossa individualidade, e para a padronização dos homens em nome do parecer. A tirania que se instaura no seio da sociedade moderna não se dá somente no modo de governo, mas também na forma de relação com os outros. E essa tirania nos silencia em uma igualdade em que asfixia a nossa voz, oculta os nossos sentimentos mais doces, reprime o nosso ser. Nesse sentido, cabe à sociedade promover ações por meio de suas instituições que levem os homens a restaurar a sua transparência, a igualdade e a liberdade que foram assolados pela própria sociedade.

## 3 Considerações finais

A crítica proposta por Rousseau ao progresso reside nas questões morais e políticas promovidas pelo desenvolvimento das Luzes da razão. As vantagens que o progresso das Luzes são quase suprimidos pelos vastos problemas morais e políticos que foram criados pelo próprio progresso. A faculdade da perfectibilidade – responsável pela retirada do homem do estado de natureza – é possuidora da culpa em arrastar os homens para a corrupção das suas naturezas. Por meio dela e das paixões, os homens caminharam para a sua exteriorização e para a evolução da desigualdade social e política entre os homens. A desigualdade promovida pelo desenvolvimento da civilização atravessa o campo da justiça, do econômico, do político e do social. Em nome dessas variantes da desigualdade (econômica, política, jurídica e socia), a imposição do parecer sobre o ser se instala nas relações humanas com o intuito da manutenção do *status quo* tanto do individuo em relação ao social, quanto do indivíduo em relação à política.

Ao escrever sobre a desigualdade entre os homens, Rousseau denuncia a condição de alienação que se encontra com a evolução do progresso. O homem social não se reconhece mais em si mesmo, em seu ser. Sua alienação é em relação ao seu interior, na sua relação imediata consigo mesmo. Porém, esse estado de alienação reside também no reconhecimento da sua condição social – na estrutura social em que está imerso. Com isso o homem torna-se escravo

dos outros e escravo das coisas, na medida em que não percebe que está imerso na condição do parecer e não do ser.

Desse modo, Rousseau não compreende o progresso enquanto aprimoramento contínuo do homem genérico, mas sim na qualidade de degeneração, de declínio do homem. O progresso, cujos contemporâneos do genebrino tanto vangloriavam, na verdade só leva à destruição do homem e do mundo. A ideia de civilização em nada traz o que os Ilustrados sonharam em seu projeto das Luzes da Razão. O Genebrino alerta a sociedade de seu tempo e a vindoura para os males que acompanha o modelo de progresso defendido pelos enciclopedistas (Voltaire e D'Alembert por exemplo). Isso não significa que devemos estagnar o progresso ou voltar ao estado natural (como Voltaire baseou a sua critica a Rousseau), afinal possuímos a faculdade da perfectibilidade, ela, juntamente com a faculdade da liberdade, nos impele para a invenção de novas formas de vida. O que Rousseau nos propõe é pensar é o modo como o progresso está sendo desenvolvido e que há possibilidade de pensamos em novas formas de viver e de realizar nossa capacidade de se relacionar com os outros e com o mundo.

**Referências**

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p.143-284.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história do iluminismo francês, São Paulo: Discurso editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. A festa. In: STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.129-136

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau**: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: M.G. Editores, 1978.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

# ROUSSEAU E LÉVI-STRAUSS: PENSANDO A PLURALIDADE A PARTIR DA CRÍTICA AO ETNOCENTRISMO

Irlene Veruska Batista da Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade
E-mail: irlene.veruska@discente.ufma.br
PGCult/UFMA

Elayne de Araujo Pereira
Mestranda em Cultura e Sociedade
E-mail: elayne.araujo@discente.ufma.br
PGCult/UFMA

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia (PUC/SP)
E-mail: luciano.facanha@ufma.br
Professor do DEFIL/UFMA e do PGCult/ UFMA

**RESUMO:** Objetiva-se fazer uma breve explanação sobre a dissonância que há entre o filósofo Jean-Jacques Rousseau e seus contemporâneos, em relação a propagação do ideal etnocêntrico de homem e civilização e a contribuição do pensamento rousseauniano para a formação da etnologia do antropólogo Lévi-Strauss, o qual permite pensar o homem de forma genérica, a partir das diferenças entre os homens e entre as culturas. A abordagem desse escrito será desenvolvida a partir da crítica ao progresso de Rousseau na sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* , além dos textos do antropólogo Claude Lévi-Strauss: *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* e *Raça e História*, para evidenciar a influência do genebrino em seus escritos, além de nos mostrar que as sociedades não são pautadas em um modelo evolutivo, mas cada sociedade possui seu desenvolvimento e que o progresso não está atrelado a uma cultura.

**Palavras-chave:** Rousseau; Lévi-Strauss; Etnocentrismo; Progresso

## 1 Introdução

O presente artigo trata da dissonância do filósofo Jean-Jacques Rousseau com seus contemporâneos - Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) e Denis Diderot (1713 -1784) -, em relação à propagação do ideal etnocêntrico de homem e civilização, bem como de que forma esse pensamento contribuiu para a formação do pensamento etnológico de Lévi-Strauss ao qual propõe pensar o homem de forma genérica a partir das diferenças entre os homens e entre as culturas. Lévi-Strauss, ao pensar a etnologia por meio da influência rousseauista em seu pensamento, se torna um dos mais importantes antropólogos a instigar a antropologia do século XX a pensar a diversidade de homens e de sociedades a partir da denúncia do caráter eurocêntrico no estudo dos homens.

Rousseau em seus escritos procura esclarecer – de forma minuciosa – sua crítica às desigualdades produzidas ao longo do desdobramento da história do homem. A desigualdade

produzida pelo homem Europeu se estende na forma de "olhar" para os outros povos e outras culturas. Também objetiva clarificar de que forma essa desigualdade interfere nas instituições do Estado. A *carta a D'Alembert* é uma análise da instituição do teatro, na qual demostra que os espetáculos podem acolher a diversidade de costumes, de politica e de formas de viver. Nesse sentido, o genebrino nos aponta – através do seu exame sobre o homem e das suas formas de progresso ao longo da história – os problemas da desigualdade produzidos pelo desenvolvimento da civilização, cujo pilar é o pensamento etnocêntrico da Ilustração[76].

Lévi-Strauss, influenciado pelo pensamento rousseauista, escreve em seu texto *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* sobre a função da etnologia. Para ele, a compreensão do homem na sua universalidade é concebida somente se mantermos nosso olhar para a diferença das civilizações. Além disso, em seu texto *Raça e História* o etnólogo afirma que é uma mera ilusão acreditar que o progresso da humanidade está atrelado somente a uma determinada etnia. O progresso só ocorre devido a existência variada de formas de vida e de cultura, onde todos – de alguma forma – compartilham e aprendem entre si formas de resolver os problemas cotidianos.

Deste modo, utilizaremos neste trabalho a obra Discurso sobre a *Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens de Rousseau* e os textos do etnólogo Lévi-Strauss *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* e *Raça e História* para analisarmos a crítica desenvolvida pelos pensadores em relação a critica ao progresso a partir do víeis antropológico.

## 2 Critica de Rousseau e Lévi- Strauss ao etnocentrismo

Rousseau em seus escritos teve como preocupação central o *homem* e os desdobramentos das várias formas sociais em que o gênero humano desenvolveu. No prefácio do *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, conhecido também como *Segundo Discurso*, o genebrino demonstra que o conhecimento do homem é importante para a compreensão do mesmo na condição social. Porém em relação ao conhecimento antropológico ele afirma: "De todos os conhecimentos humanos, o mais útil e o menos avançado parece-me ser o próprio homem [...]. Como conhecer, pois, a origem da

[76] Sergio Paulo Rouanet em seu livro *Mal-estar na modernidade* (1993, p. 13) caracteriza o século XVIII como período da Ilustração. Segundo ele, a Ilustração é a "[...] destilação teórica da corrente de ideias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas como Voltaire e Diderot, e de "herdeiros" dessa corrente, como o liberalismo e o socialismo, que, incorporando de modo seletivo certas categorias da Ilustração, levaram adiante a cruzada ilustrada pela emancipação do homem".

desigualdade entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem?" (ROUSSEAU, 2020, p. 160).

Segundo o cidadão genebrino, os escritos antropológicos de sua época não levam em consideração as diversas formas de viver dos homens. Os viajantes escrevem sobre os povos de outros lugares a partir da sua cultura e de seus preconceitos. Nesse sentido, aqueles que se propõem a escrever sobre os povos, na verdade escrevem sobre si mesmos e sobre suas culturas e os seus preconceitos em relação eles. Na nota "J" do *Segundo Discurso* Rousseau escreve:

> Passado trezentos ou quatrocentos anos de invasão de outras partes do mundo pelos habitantes da Europa, que desde então têm publicado, um após o outro, novas narrações de relatos de viagens, estou certo de que conhecemos apenas os homens europeus; e penso também nos ridículos preconceitos que não desapareceram nem mesmo entre os homens de letras, eles que, com o pomposo nome de "estudo do homem", refere-se apenas aos homens de seus respectivos países. Os particulares podem ir e vir, mas parece que a filosofia não viaja, e a de cada povo é pouco apropriada aos outros (ROUSSEAU, 2020, p. 269).

Os escritos dos viajantes são reflexos do pensamento dos europeus em relação aos povos. Sendo assim, os *philosophes* do século da Ilustração tinham a mesma forma de olhar os outros povos. Guiados pelos ditames da razão analítica e experimental, os Ilustrados acreditavam que o movimento do progresso civilizatório que desenvolveram para si (a sua cultura, forma social e política) era superior em relação as outras culturas. Ademais, tomaram como dever para si levar esse ideal de civilização construídos por eles para todos os povos. O fito era torná-los homens que participam do desenvolvimento do progresso e da civilização proposto por eles. Para os Ilustrados "[...] o progresso implica uma *mudança* operada pelo homem, segundo *fins* racionais e medida pelo critério do melhor" (VAZ, 2011, p. 102). Desse modo, o ideal de civilização e de progresso promovida pelos filósofos do século XVIII deveria ser considerada como uma ideia universal, válida para todos os povos. Essa característica fundamenta o etnocentrismo dos ilustrados. Conforme Lima Vaz:

> A civilização é, ao mesmo tempo, um fato e um valor. Ela designa um estágio avançado (em termos verificáveis e mensuráveis) da história de um grupo humano com relação aos estágios anteriores nos campos principais do pensamento e da atividade prática e técnica e, ao mesmo tempo, um ideal de progresso e uma atitude de otimismo em face da história futura. Assim será a civilização como palavra e como ideia. (VAZ, 2011, p. 104).

Rousseau critica o conhecimento antropológico produzido até então por aqueles que se despunham em escrever sobre os diferentes povos. O cidadão de Genebra "não é contra o estudo das diferenças [...] e sim contra o estudo do *mesmo* sob o pretexto de estudar o *outro*"

(GARCIA, 1999, p. 46). Ao mostrar os outros a partir do prisma europeu, os acadêmicos apontam o caráter etnocêntrico de seus escritos ao colocar os seus costumes e civilização como régua que mede e define quem e onde está próximo do que eles consideram como humano e civilizado. Desse modo Rousseau nos aponta, através de sua crítica o erro destes ao impor seu ideal partículas de progresso como um ideal universal. Para Rousseau, o erro destes observadores está no fato de não terem sido capazes de se despirem de todos os seus preconceitos e costumes para lançarem os seus olhares para os outros e assim vê-los a partir deles mesmos.

Para compreender o homem de forma genérica, Rousseau se propõe reconhecer as diversas formas de perfectibilidade dos homens. Para conhecer o homem no sentido universal, é necessário se atentar para as diferenças dos povos. O desenvolvimento da faculdade da perfectibilidade juntamente com a liberdade, mais as condições reais que cada lugar oferece aos homens, os tonaram diversos em suas culturas, formas de organização social e políticas. Para os estudos antropológicos se desenvolverem de forma efetiva para conhecer o outro é necessário desprender-se dos preconceitos da sua nação para assim escrever sobre os outros povos a partir de suas realidades efetivas. Ao conhecer os outros povos pelas suas diferenças, adquirimos conhecimento universais sobre o homem.

> Voltarão um dia os tempos felizes em que os povos não se punham a filosofar, e os Platões, os Tales e os Pitágoras, tomados por um ardente desejo de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir, indo longe para livrar-se dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e diferenças e adquirir conhecimentos universais que não são de um século ou de um país exclusivamente, mas, por pertencerem a todos os tempos e lugares, são por assim dizer, a ciência comum dos sábios (ROUSSEAU, 2020, p. 270).

O observador, ao se dispor em conhecer os outros povos com o olhar despido de toda a bagagem cultural e social que carrega consigo, permite não somente o conhecimento deles mas permite o conhecimento da sua própria cultura. Rousseau escreve que:

> Suponhamos que esses novos Hercules ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, com gosto, a história natural, moral e política do que tivessem visto: então veríamos surgir da sua pena um mundo novo, e aprenderíamos a conhecer o nosso" ROUSSEAU, 2020, p. 272).

Rousseau estende a sua crítica ao etnocentrismo em sua obra *Carta à D'Alembert sobre os espetáculos*. Nesta, o cidadão de Genebra responde ao verbete da enciclopédia escrito pelo filósofo e matemático D'Alembert, onde este último escreve em defesa da implantação do teatro aos moldes parisienses em Genebra. O motivo alegado por D'Alembert é que as "[...]

representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento" (D'ALEMBERT). Ao ter em conta a diferença dos povos, Rousseau nos mostra na *Carta* que "nem tudo serve a todos", como ele descreve em uma nota na *Carta* "[...] a razão humana não tem medida comum bem determinada, e é injusto para todo homem oferecer a sua como regra para a dos outros" (ROUSSEAU, 1993, p. 137). É preciso levar em consideração que o teatro não pode ser julgado em si mesmos, mas sim pelo seu público O público de cada lugar é diferente, pois as circunstâncias de cada povo se diferem e é na diferença que se determina o julgamento dos espetáculos. Cito:

> Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

Ao considerar as diferenças dos povos, Rousseau se atenta a questão da facticidade do público. Apesar do gênero humano possuir uma mesma natureza, isso não significa que todos possuíram uma mesma razão, portanto não operam de forma única na vida efetiva. As condições efetivas de cada povo, dentro das suas condições históricas, mudam de acordo com a diversidade de acontecimentos naturais, históricos e sócias de cada lugar. Portanto o que bom ou mau para cada povo será julgado pelas condições reais de cada lugar, "o bem possível, o bem 'real' depende agora da sua relação com o tempo e com o espaço" (GARCIA, 1999, p. 106). Nas palavras de Rousseau:

> O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas tornam-se tão diferentes de si mesmos que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim, para eles em tal tempo e em tal lugar [...] (ROUSSEAU, 1993, p.40).

A diversidade dos espetáculos nasce a partir da multiplicidade gostos de cada povo. É o gosto que determina que tipo de espetáculo vingará em cada lugar. Os espetáculos estão subordinados ao prazer que ocasionam e não a sua utilidade. Por estarem submissos ao prazer do seu público, os espetáculos reforçam as propensões de cada povo. Desse modo, os espetáculos somente refletem as paixões já estabelecidas nos povos.

> O teatro em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levariam a se desprezar a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a alguma delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar as outras, senão mais legitimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores (ROUSSEAU, 1993, p. 41).

Destarte para Rousseau "não se atribua ao teatro o poder de modificar os sentimentos e nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar" (ROUSSEAU, 1993, p. 41). Assim, o teatro em nada contribui para o melhoramento da virtude de um povo, ele somente reforça as características e os sentimentos que o povo já possui entre eles. Portanto "o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões" (ROUSSEAU 1993, p.42). Ainda em relação à dependência da facticidade de cada público, Rousseau nos mostrou que a representação teatral dos ilustrados em nada contribui para a formação dos seus espectadores:

> Tanto se deduzirmos da natureza dos espetáculos em geral as melhores formas de que são capazes, quanto se examinarmos tudo o que as luzes de um século e de um povo esclarecidos fizeram para a perfeição dos nossos, creio que podemos concluir dessas considerações diversas que o efeito moral dos espetáculos e dos teatros nunca poderiam ser bom e salutar em si mesmo: já que, contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. Ora, em consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que em nada pode corrigir os costumes, pode muito para corrompê-los. Favorecendo todas as nossas inclinações, ele dá uma ascendência nova as que às que nos dominam; as contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia, nos enfraquecem, nos tornam mais incapazes de resistir as paixões e o estéreo interesse que ganhamos pela virtude só serve para contentar nosso amor-próprio, sem nos obrigar a praticá-la (ROUSSEAU, 1993, p. 73).

O teatro parisiense somente funcionará como espelho, onde refletirá os vícios dos seus espectadores, e ajudaria a acelerar a corrupção dos homens, pois os espetáculos teatrais reforçam os maus costumes. Os autores das peças teatrais, para conquistar espectadores e fazê-los irem para o teatro, se preocupam em adular as paixões e o gosto já existentes no seu público. Portanto, o teatro em nada corrige os costumes, mas sim, reforça os vícios. Rousseau não critica o teatro enquanto instituição, mas sim, a sua inserção em todos os lugares como se fosse válido para todos os lugares. Segundo Rousseau, o teatro é um espetáculo bom para a cidade de Paris pois esta já possui seu povo já corrompido pelo desenvolvimento da civilização e do progresso produzido por eles, porém para a República de Genebra, que é uma cidade pequena e possuidora de um povo simples e pacato, poderá ser nocivo para os seus costumes e virtudes. Rousseau escreve:

> Quando as diversões são indiferentes por natureza (e quero por um momento considerar que os espetáculos são assim), é a natureza dos das ocupações que eles interrompem que faz com que sejam julgados bons ou maus; sobretudo quando são bastante fortes para se tornarem elas mesmas ocupações e substituírem o gosto pelo trabalho. A razão quer que se favoreçam os divertimentos das pessoas cuja ocupações são nocivas, e que sejam afastadas dos mesmos divertimentos aquelas cujas ocupações são úteis. Outra consideração geral é que não é bom deixar a homens ociosos e corruptos a escolha de suas diversões, para que eles imaginem de acordo com suas inclinações viciosas e não se tornem tão perniciosos nos prazeres quanto nos negócios. Mas pode deixar um povo simples e trabalhador descansar de seu trabalho, quando e como quiser; não é preciso temer que ele abuse dessa liberdade, e não temos de nos atormentar procurando diversões agradáveis para ele: pois, como o prato temperado

> pela abstinência e pela fome precisa de pouco tempero, tampouco precisam de muito os prazeres de gente esgotadas pela fadiga, para que só um repouso já é um prazer muito doce. Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, depravadas pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo critério e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torna-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. (ROUSSEAU, 1993, p. 73).

Contrapondo ao teatro parisiense, Rousseau propõe como espetáculos para a república de Genebra as festas cívicas. As festas públicas são frutos dos próprios costumes dos genebrinos. Seu espaço se contrapõe ao espaço das peças teatrais, a festa é produzida ao ar livre enquanto as peças são realizadas no espaço privado e para um público partículas. Segundo Rousseau:

> Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamo-nos em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantém temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade" (ROUSSEAU, 1993, p.128).

Nas festas públicas os indivíduos se tornam espectador e espetáculos. Nela ocorre o exercício da liberdade e da participação dos atores sociais no espaço da convivência. "A festa, longe de ser o lugar da intimidade narcísica da indiferença entre o ver e o ser visto, é a gloria da exterioridade e da reciprocidade [...] (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 295). Nesse sentido "[...] a festa opõe-se também ao teatro como única forma positiva de espetáculo" (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 293). Cito:

> Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: oferecei os próprios espectadores como espetáculo; tornai-os eles mesmo atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos" (ROUSSEAU, 1993, p.128).

Diante do exposto, vemos que o teatro é um dos meios de propagação do ideal de civilização dos Ilustrados. O teatro possuiria no caráter pedagógico a civilização dos povos, assim alcançando a universalização do ideal de progresso dos iluministas do século XVIII. Porém o que Rousseau denúncia é a universalização da visão parcial de homem, civilização e progresso, demostrando assim caráter etnocêntrico da filosofia da Ilustração ao ignorar a representação das diferenças em nome do ideal de civilização. Para Rousseau, a compreensão

do homem ocorre com o privilégio de um único tipo de olhar e de modo de ser (visão particular), mas sim através da multiplicidade de olhares sobre os diversos modos de ser dos homens.

Somente com a abertura do olhar através do despir-se dos preconceitos e dos costumes, é que compreenderemos o homem genérico na sua diversidade e diferença de povos. Segundo o genebrino "[...] para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe, impõe-se a começar a observar as diferenças, para descobrir as propriedades" ( ROUSSEAU, 1987, p. 174). Sendo assim, Rousseau propõe o conhecimento do homem em sua forma genérica, mas esse conhecimento somente se efetiva quando lançarmos o olhar para os povos nas suas condições históricas e sócias. O entendimento sobre o homem se dá ao avaliarmos a realidade particular de cada povo, na sua concretude histórica.

Segundo Lévi-Strauss em seu discurso *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, Rousseau funda as ciências do homem e define a antropologia. Ao definir o campo da etnologia, o genebrino problematiza a relação de continuidade ou ruptura entre natureza e cultura:

> Rousseau não apenas previu a etnologia, ele a fundou-a. Primeiro em termos práticos, ao escrever esse *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que coloca a questão da relação entre natureza e cultura, e que podemos considerar o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, ao distinguir com memorável clareza e concisão o objeto próprio do etnógrafo, do moralista e do historiador: "Para estudar os homens, deve-se olhar perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir o olhar para longe; é preciso primeiro observar as diferenças, para descobrir as propriedades" (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.43).

Em consonância com Rousseau, Lévi-Strauss aponta em seu texto *Raça e história* (artigo produzido para a UNESCO que desde o final da segunda guerra mundial lutava contra o racismo) que o ideal de progresso imposto até então é algo danoso, na medida em que tenta tornar universal o ideal de progresso da civilização ocidental. A exploração humana não trouxe benefício, mas somente males para a sociedade contemporânea. "[...] o progresso e o domínio da natureza e na evolução das técnicas não melhora a espécie humana. [...] começou-se não só a separar o homem da natureza, como por olvidar o mais incontornável: ele é um ser vivo (ROCHA, 2020. p. 417). A ideia de que uma determinada cultura é responsável pelo desenvolvimento do progresso da humanidade é errônea – evolucionismo social[77] propagou essa ideia. Para Lévi-strauss, o progresso, além de não pertencer a um determinado povo, não é uma aquisição necessária e nem continua, pois existe em todas as culturas uma fase de estagnação e outra de acumulação:

[77] Lévi-Strauss em *Raça e História* compreende que "a noção de evolução social ou cultural, por outro lado, oferece no máximo um procedimento sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos" (LÉVI-STRAUSS, 2017, p 345).

> A humanidade em progresso nunca se assemelha a um personagem que sobe uma escada, juntando para cada um de seus movimentos um novo degrau a todos aqueles já anteriormente adquiridos; evoca antes um jogador cuja sorte está repartida por vários dados e que, em cada vez que os lança, vê-os espalharem-se no tabuleiro, formando tantas outras somas diferentes. O que se ganha num, arriscamo-nos a perdê-lo outro, e é só de tempos a tempos que a história é cumulativa, isto é, que as somas se adicionam para formar uma combinação favorável (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 351).

Desse modo, o autor de Raça e História nos aponta que nenhuma civilização é responsável pelo progresso do mundo, os êxitos da civilização ocidental não são cumulativos e o que "torna" uma civilização a ser considerada mais "avançada" do que as outras nada mais é do que questão de opinião, pois "o progresso nunca é senão o máximo de progresso num sentido predeterminado pelo gosto de cada um". (LÉVI-STRAUSS, 2017,p. 368). Assim, cai por terra a noção de civilização avançada devido a condição biológica evolucionista ou a uma condição divina ao afirmar que é uma questão de opinião, de escolha considerar uma sociedade X ou Y estagnada ou avançada.

Com sua visão etnológica da antropologia a partir das influências do pensamento rousseauniano em compreender os homens, Lévi-Strauss influência de forma decisiva no pensamento antropológico do século XX ao denunciar a persistência de um pensamento colonizador que abafa e aniquila as características e as culturas de cada povo. Ele traz à tona outras formas de se fazer história, e que a historicidade deve ser feita respeitando essa pluralidade de povos e não pelo ponto de vista que se pretende ser universal. Cada cultura é tratada por ele como possuidora de sua história, por isso deve-se ver os povos a partir deles mesmos e não a partir da cultura dos observados.

Nesse sentido, a contribuição que o etnólogo francês abre possibilidade para antropologia pensar a diferença a partir dela mesma e abre espaço para os povos se olharem e se compreenderem a partir de si mesmos por meio da história, da dinâmica histórica subjetiva de cada cultura. O olhar do colonizador deixa de ser um fator determinante para o aprimoramento de cada cultura, pois estas, dentro de suas próprias lógicas de historicidade produz e reproduz o que é próprio de cada uma, pois:

> [...] o que faz a originalidade de cada uma delas reside antes em seu modo particular de resolver problemas, de pôr em perspectiva certos valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens: pois todos os homens, sem exceção, possuem linguagem, técnicas, arte, conhecimentos positivos, crenças religiosas, organização social, econômica e política (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 358).

Isto posto, a etnologia de Lévi-Strauss abriu possibilidade de ver o outro enquanto alteridade e não como aquele que precisa ser dominado e civilizado a qualquer custo, sair da condição de "selvagem", mesmo se for preciso o uso da violência para realizar o aniquilamento

da “in-civilização”. Por meio de seus textos, principalmente em Raça e história, Lévi-Strauss refuta teses racistas, baseadas na teoria do evolucionismo a qual levanta teses que somente justificam novas formas de colonização dos povos e a soberania de outros pelo víeis do discurso do progresso etnocêntrico).

## 3 Considerações finais

Este trabalho teve como propósito mostrar que, dentro do próprio movimento intelectual da Ilustração existiam críticas em relação ao seu modo de realização do ideal de progresso e de civilização. Pois este, queria transformar o mundo como espelho da sociedade europeia, pois cada povo dever refletir os costumes e o modo de pensar da Europa, já que está, para os Ilustrados era a sociedade mais civilizada e com o maior desenvolvimento de progresso.

Desse modo, o projeto Iluminista do século XVIII tinha como objetivo se tornar universal na medida em que excluía e aniquilava as diferenças dos povos. Rousseau, com sua crítica ao progresso eurocêntrico nos mostra que, tanto a natureza quanto os homens são aniquilados em nome do progresso que somente gera a desigualdade moral e social entre os povos.

O pensamento do filósofo genebrino conseguiu influenciar de forma decisiva na compreensão de homem formulada por Lévi-Strauss de duas maneiras: (1) dando abertura para que a antropologia não olhasse os homens a partir de estudos pautados em um único tipo de homem, com o olhar de julgamento do pesquisador, mas sim a partir dele mesmo e da sociedade onde este homem está inserido; (2) ao permitir que estudos se façam a partir e para aquela sociedade, os indivíduos irão se compreendem e reafirmaram seus modos de vida e de ser no mundo. Lévi-Strauss, ao se incumbir a tarefa de herdeiro da crítica rousseauniana do etnocentrismo e do progresso, nos mostra que este progresso nos levou a novas formas de domínio, como o Imperialismo – que se dá na mesma lógica de subjugação dos povos em nome do progresso e da civilização, através de um povo que se vê como raça “evoluída” e detentora do progresso humano.

## Referências

GARCIA, Claudio Boeira. **As cidades e suas cenas:** a crítica de Rousseau ao teatro. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean–Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Ubu, 2017, p.42-52.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Ubu, 2017, p.42-52.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROCHA, Acídio da Silva Estanqueiro. Lévi-Strauss, o "herdeiro contemporâneo" de Rousseau. In. Adriana Veríssimo Serrão, et al. (org.). **Nos Horizontes da Razão: Homenagem a José Barata-Moura**. Lisboa, Universidade de Lisboa, 2020, pp. 409-423.

ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta à d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção Repertório).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p.143-284.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In. Rousseau. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção Pensadores.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. In. Rousseau. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999. Coleção Pensadores.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. 11ª edição. Volume 1. São Paulo: Loyola, 2011.

# A MÁ-FÉ COMO A ORIGEM DO PRECONCEITO NA TEORIA DE SARTRE

Siloe Cristina do Nascimento Erculino[78]
Pós-doutoranda em Filosofia
siloe_cristina@hotmail.com
UFES

**RESUMO:** Investigaremos a formação do preconceito na teoria sartriana utilizando como base os textos *O Existencialismo é um Humanismo, Reflexão sobre a Questão Judaica* e "*A Infância de um Chefe".* Em sua teoria, todo homem é uma subjetividade livre, que deve reconstruir-se a cada dia, sem essência definida. Diante dessa responsabilidade, o sujeito tenta fugir da própria liberdade, crendo de má-fé na existência de uma natureza humana. Entretanto, ao negar a própria liberdade, o sujeito rejeita também a liberdade do outro, apreendendo-o como objeto alienado no mundo. Dessa forma, a má-fé coloca-se como a origem ontológica da alienação que ocasiona as formas práticas de preconceito, opressão e exploração.

**Palavras-chave:** Sartre; liberdade; responsabilidade; preconceito; má-fé.

## 1 Introdução

As abordagens tradicionais da ética criam imperativos, normas e deveres para dirigir o comportamento humano a partir de uma concepção da natureza do homem. Sartre nega a existência de uma natureza humana e, também, recusou-se a descrever imperativos morais. Não obstante, em sua teoria, podemos julgar um homem que age de má-fé:

> Tendo definido a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio; consideramos que [...] todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé. [...] Posso formar juízos sobre aqueles que pretendem ocultar a si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade (SARTRE, 1987, p.19)

A má-fé é a tentativa de negar a própria liberdade, com o objetivo de esquivar-se da responsabilidade de construir-se no mundo que, necessariamente, termina na tentativa de supressão da liberdade do outro. A recusa ontológica da liberdade de outrem estabelece situações concretas em que emergem o preconceito, a exploração e a opressão. Diante dessa problemática, nós investigaremos a teoria sartriana com o objetivo de demonstrar que a má-fé é a origem do preconceito. Para tanto, dividiremos o texto em três partes.

Na primeira, explicaremos o conceito de liberdade sartriana com base no ensaio *O Existencialismo é um Humanismo*. Em sua teoria, a existência humana é absolutamente livre. Não existe essência, natureza ou identidade que possam determinar o homem. O sujeito será

[78] Pós-doutoranda em Filosofia pela UFES com a pesquisa intitulada "Generosidade e Compreensão: as relações de Alteridade na obra Cadernos Para Uma Moral de Sartre". Doutora (2018) em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIFESP com pesquisa financiada pela CAPES. Mestra em Filosofia (2014) pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFES com pesquisa financiada pela FAPES. Licenciada (2012) e Bacharela (2015) em Filosofia na UFES. E-mail: siloe_cristina@hotmail.com

apenas o que fizer de si mesmo. A cada nova escolha permanece em aberto a possibilidade de mudança. Mas o homem não quer o trabalho de reconstruir-se todos os dias. Por essa razão, busca acreditar de má-fé na existência de uma identidade definida.

Na segunda parte do texto, analisaremos a crônica "A Infância de um Chefe", presente no livro O *Muro* de Sartre, para demonstrar como o jovem *Lucien Fleurier* buscou refugiar-se em uma identidade social definida, assumindo condutas de má-fé para ocultar sua própria liberdade. Sartre o define como um *salafrário*; alguém que se esconde por trás de determinações sociais, acredita que as classes sociais definem os sujeitos, e justificam suas crenças a partir de uma natureza humana.

Na terceira parte, a partir da obra sartriana *Reflexões sobre o Racismo*, veremos que a tentativa de negar sua existência livre, crendo em uma identidade, natureza ou essência que o defina, é uma atitude de má-fé. Entenderemos que o preconceito é, justamente, essa crença de má-fé na existência de uma identidade que determina negativamente um grupo social. O preconceituoso crê na existência do Mal no outro, sem possibilidade de mudança e, em contrapartida, acredita possuir a essência virtuosa do bem, como se suas qualidades fizessem parte do seu ser.

Por fim, concluiremos o trabalho refletindo se existe, na teoria sartriana, alguma proposta de solução para a esse problema.

## 2 O problema da existência: liberdade e responsabilidade

Sartre explica que cada objeto possui essência e existência. A essência é o conjunto das qualidades que permitem a definição de um ser, já a existência é a sua presença no mundo. A partir dessa compreensão, buscou-se definir o homem como dotado de uma essência universal com características imutáveis. O homem possuiria uma natureza, compartilhada por todos igualmente, com propriedades específicas, que determinam como ele é, deve agir e viver.

> Havia uma natureza imutável do oxigênio, do hidrogênio, do azoto, das impressões elementares que compõem o nosso espírito; havia uma natureza imutável no homem. O homem era o homem, da mesma maneira que o círculo era o círculo: de uma vez para sempre; o indivíduo, quer estivesse num trono ou mergulhado na miséria, mantinha-se intransigentemente idêntico a si mesmo [...] (SARTRE, 1968a, p.17)

Porém, na teoria sartriana, o ser humano não se inscreve no mesmo tipo de relação entre essência e existência que os objetos: "no homem – e apenas no homem, a existência precede a essência" (SARTRE, 1974, p.157). Essa recusa de uma natureza humana, comum a todos os indivíduos de modo universal, implica que *o homem simplesmente existe*. Não há dentro dele

essência, identidade ou personalidade que determine o seu comportamento. Seu ego não é o núcleo primitivo do qual emanam seus atos. Não há nada em seu interior a que possa agarrar-se para justificar suas escolhas. De maneira semelhante, não existem valores que guiem universalmente o homem. Enquanto liberdade absoluta, ele será o único responsável por escolher seguir qualquer valor, norma, regra, preceito, princípio, etc. Portanto, o homem não encontra nem dentro de si, nem fora dele, algo que o determine. Suas escolhas são pura gratuidade e liberdade.

> Ele está sozinho, deixado sozinho no mundo no meio de suas infinitas responsabilidades, sem ajuda ou socorro, sem nenhuma meta além da qual construirá para si mesmo, sem nenhum destino além do qual forjará para si mesmo nessa terra (SARTRE, 1974, p.158)

O homem surge no mundo, lança-se na ação, vive sua existência como projeto, e será o que fizer de si mesmo. O sujeito é o conjunto de suas ações livremente escolhidas. Por exemplo, o covarde é um sujeito que diante de diversas situações assumiu condutas de covardia e, portanto, construiu-se como um covarde, porém, existe sempre a possibilidade dele deixar de sê-lo, de maneira semelhante, o herói se fez herói a partir de suas decisões, entretanto, permanece em aberto a possibilidade dele realizar escolhas diferentes (Cf. SARTRE, 1987, p.14).

Segundo Sartre, o homem é a série de empreendimentos que realizou na vida, sendo plenamente responsável pelo conjunto de suas ações e, assim, pelo que construiu de si mesmo. Ao mesmo tempo, o conjunto de suas ações constitui o que "*ele foi"* ou o que "*ele tem sido"* no passado, pois o futuro contém novas escolhas. "A definição permanece aberta: não podemos dizer o que este homem é, antes que morra" (SARTRE, 1974, p.158). Enquanto estivermos vivos, existirá a possibilidade de autocrítica, reflexão, mudança, etc., pois somos livres.

> Assim, o homem, que de início nada é, irá definir-se pela sucessão de seus atos, pela série de opções que ele faz em face de cada situação concreta. Em nenhum momento da vida de um homem se pode afirmar que ele é isso ou aquilo, de uma vez para sempre. Como o homem inventa perpetuamente o seu Ser, sem possuir 'caráter' congênito ou uma essência imutável, sua definição jamais se completa em vida, e se conserva sempre em aberto até a sua morte (PERDIGÃO, 1995, p.91)

Mas o homem não quer simplesmente existir lançado no perpétuo esforço de reconstruir-se a cada dia e obrigado a carregar o peso da responsabilidade pelos seus atos. As pessoas querem nascer covardes ou heróis, com identidade e características definidas, sem possibilidade de mudança. Portanto, procuram um fundamento, justificativa ou essência que possa resolver o problema da gratuidade da sua existência. Lançam-se no projeto de forjar uma essência – que pode ser o ego, a personalidade ou o caráter – para fugir da liberdade.

Na crônica "A Infância de Um Chefe", o personagem principal, Lucien Fleurier, buscou sua identidade em teorias filosóficas, psicológicas e ideológicas desde a sua infância. Ele percorre uma trajetória tortuosa, permeada por estágios de consciência de sua liberdade e tentativas de fuga de sua responsabilidade. O enredo demonstra claramente como a identidade forjada por Lucien é uma tentativa de resolver o problema da gratuidade, contingência e liberdade da sua existência.

## 3 A Construção da identidade de Lucien Fleurier no conto "A infância de um chefe"

O conto "A infância de um chefe", publicado no livro *O Muro* no ano de 1939, foi escrito no período entre duas guerras mundiais. Ele descreve a formação de um jovem burguês nacionalista que constrói sua identidade como o típico militante antissemita violento. O personagem principal chama-se Lucien Fleurier, sua idade não é revelada, mas estima-se que tenha nascido antes da Primeira Guerra Mundial. Ele vem de uma família de quatro gerações de chefes industriários. Acreditava na saúde moral de sua descendência que tinha no semblante e nos gestos alguma coisa de nobre. É filho único de um casal de burgueses, donos de uma fábrica.

Desde a sua infância, Lucien angustiava-se com o problema da existência. A narrativa demonstra diversas ocasiões em que se perguntava sobre as razões de existir, demandava-se quem ele era ou deveria ser. Na banalidade quotidiana, toma consciência de sua contingência envolto em angústia.

> Quem sou eu? Eu olho a escrivaninha, olho o caderno. Chamo-me Lucien Fleurier, mas isso não é senão um nome. Eu me gabo. Eu não me gabo. Não sei, isso não tem sentido. — Sou um bom aluno. Não. É mentira; um bom aluno gosta de estudar; eu, não. Tenho boas notas, mas não gosto de estudar. Não detesto o estudo tampouco, não lhe dou importância. Não dou importância a nada. Nunca serei um chefe. Pensou com angústia: "Mas que vou ser?" Passou um momento; coçou a cara e piscou o olho esquerdo porque o sol o ofuscava. "Que sou eu?" (SARTRE, 2015, p.107)

Tais questionamentos carregam implicitamente o desejo de ter uma essência que defina sua existência. Seu pai tentará responder aos seus anseios, entregando-lhe um destino. Ele o levava para a fábrica quando criança, exibia sua estrutura, mostrava os edifícios, apresentava os operários, etc. Deixava claro para seu filho que, após a sua morte, deveria assumir a direção do estabelecimento. "— Se eu morrer — disse o sr. Fleurier —, é preciso que você possa assumir de um dia para o outro a inteira direção da fábrica" (SARTRE, 2015, p.131). Ele afirmava que o destino de seu filho era ser o chefe da fábrica, seu propósito na terra, pois foi para isso que o jovem nasceu (Cf. SARTRE, 2015, SARTRE, p.100).

A formação antissemita de Lucien ocorreu a partir da aproximação com colegas. André Lemordant o introduziu no mundo da política quando o convidou para colocar seu nome em um abaixo-assinado, afirmando que ele era um francês e, portanto, tinha direitos. Posteriormente, lhe emprestou a obra *Les Déracinés* de Maurice Barrès, na qual Lucien encontrou-se como um "desarraigado". O autor do livro descrevia jovens bem-educados, com sólidas tradições, que se enraízam no trabalho do campo e nos valores tradicionais. A partir de suas reflexões sobre o livro, Lucien acreditou que precisava retornar aos valores familiares e regressar a sua cidade natal para, enfim, encontrar a força para se tornar um chefe (2015, p.141).

Aproximando-se cada vez mais de Lemordant, Lucien foi convidado para conhecer o grupo de militantes antissemitas dos jovens *Les Camelots* – grupo de nacionalistas, antirrepublicanos ligado à *Action Française*. Lucien os viu como o futuro da França. Eram cerca de 20 estudantes, homens feitos, barulhentos e musculosos, que se reuniam em uma cervejaria. Lucien se sentiu acolhido pelos jovens de forma cordial e simples. Eram bem-humorados, cantavam e soltavam gritos de guerra. Recebiam Lucien com algazarras de "Chegou o Bonitão" e "Nosso Fleurier Nacional" (2015, p.142). Tinham poucas conversas políticas. Aprendeu com os colegas a não se envolver em discussões com argumentações, apenas ouvia calado, sem fornecer alegações para suas convicções. Lê-se no conto: "aprendeu também a evitar discussões: Guigard, que era um republicano, sobrecarregava-o de objeções. Lucien ouvia-o de bom grado, mas, ao fim de um momento, se fechava" (2015, p.143). Ele sentia-se cada vez melhor no bando, cantava suas músicas, contava histórias e divertiam-se. Com o grupo, começou a realizar reflexões mordazes sobre os judeus das quais todos riam juntos.

> — Sempre me perguntei: "Mas por que ele é tão pão-duro? Não é possível ser assim tão pão-duro." Depois, um belo dia, compreendi: ele era da tribo. Todos puseram-se a rir e uma espécie de exaltação apoderou-se de Lucien; sentia verdadeira fúria contra os judeus [...] Daí por diante pediam frequentemente a Lucien: "Fleurier, conte-nos uma bem boa sobre os judeus", e Lucien contava histórias judias que ouvira do pai; bastava começar com certo sotaque, por exemplo, "um tia Léfi encontra Plum...", para todos darem risadas (2015, p.144-145)

A construção do seu pertencimento ao grupo foi concluída a partir da violência. Na saída de uma das reuniões, Lucien ajudou os colegas a espancarem um homem que caminhava pela rua lendo o jornal *L'Humanité*. Com o episódio, Lucien decidiu tomar partido e ingressar no grupo como um membro. O acontecimento foi festejado pelos colegas, com ares de alegria e violência, que elogiaram a sua agressão ao judeu.

A posição que ele assume diante dos amigos lhe concede a certeza de sua própria identidade. “Lucien contemplou-se ainda uma vez — pensou: “Lucien sou eu! Alguém que não tolera os judeus” (SARTRE, 2015, p.153). O jovem iniciou sua jornada ao antissemitismo a partir da afirmação dos seus colegas e, aos poucos, passou a ver-se dessa maneira. Diante da problemática da existência, Lucien encontra-se como um chefe, tradicional, nacionalista e antissemita.

> “TENHO DIREITOS!” Direitos! [...] Gerações de operários poderiam, do mesmo modo, obedecer escrupulosamente às ordens de Lucien, nunca esgotariam o direito que ele tinha de mandar; os direitos estavam além da existência, como as equações matemáticas e os dogmas religiosos. E eis que Lucien, justamente, era isto: um enorme feixe de responsabilidades e de direitos. Acreditara por muito tempo que existia por acaso, à deriva, mas era por falta de reflexão. Bem antes do seu nascimento, seu lugar estava marcado ao sol, em Férolles. Já — bem antes, mesmo, do casamento de seu pai — esperavam-no. Se tinha vindo ao mundo, era para ocupar esse lugar: “Eu existo”, pensou, “porque tenho o direito de existir.” E pela primeira vez, talvez, teve uma visão fulgurante e gloriosa de seu destino (SARTRE, 2015, p.154)

Para Sartre, Lucien é um “salafrário” (*Salaud*). O termo é usado na obra *A Náusea* para definir quem acredita ter um propósito e o direito de existir (1938, 135 e p.145). O *Salafrário* tenta esconder a gratuidade da existência com a ideia de direitos. Acredita que sua existência é condicionada pelo pertencimento à sua classe social dominante. Crê ser definível pelo seu papel social como se tivesse uma função pré-determinada a cumprir: “[...] aquele que tem um ser de direto, um ser da família, um ser de classe” (LASOWISKI, 2007, p.30). Porém, essa crença na existência de uma essência, definida com direitos e deveres, constituinte de uma identidade social, é, para Sartre, de má-fé.

## 4 A origem do preconceito: a má-fé

Sartre trabalha o preconceito em diversas obras, como *Reflexão sobre a questão Judaica, Orfeu Negro, A violência Revolucionária (Apêndice II de Cadernos para uma Moral), Colonialismo e Neocolonialismo,* e *Saint Genet: Ator e Mártir*. O ensaio filosófico *Reflexão sobre a Questão Judaica* foi escrito em grande parte em 1944 e publicado integralmente em 1946. Ele retoma vários temas abordados no conto “A Infância de um chefe” (1939) a partir do antissemitismo.

No texto, os diversos tipos de preconceitos são descritos como crenças, irracionais e passionais, impermeáveis à lógica, impenetráveis aos fatos e fechadas aos argumentos como um tijolo (SARTRE, 1968b, p.11). Não é a experiência que gera o preconceito, é a perspectiva preconceituosa, construída sobre um projeto de ódio que adota os julgamentos negativos sobre

os fatos. A crença primitiva, núcleo do preconceito, é construída a partir da má-fé.[79] A má-fé é a mesma em qualquer forma de preconceito:

> Estamos, agora, em condições de compreender o anti-semita (sic). É um homem que tem medo. Não dos judeus, certamente: de si próprio, de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, da modificação da sociedade e do mundo [...] Aderindo ao anti-semitismo (sic), não adota simplesmente uma opinião, mas se escolhe como pessoa. Escolhe a permanência e a impenetrabilidade da pedra. [...] O judeu não é no caso senão um pretexto: em outra parte será utilizado o negro e, em outra, o amarelo. A existência do judeu permite simplesmente ao anti-semita (sic) sufocar no embrião suas angústias, persuadindo-se de que seu lugar sempre esteve consignado no mundo, que esse lugar o esperava e que possui, por tradição, o direito de ocupá-lo (SARTRE, 1968b, p.30-31)

Podemos definir a má-fé como uma crença na existência de essências que determinem o comportamento humano, para fugir da liberdade e responsabilidade de reconstruir-se a cada dia, ou seja, para forjar uma solução para o problema da existência. Ela parte da tentativa de supressão da própria liberdade para crer na existência de uma essência que, como consequência, também tenta suprimir a liberdade do outro. Por essa razão, a má-fé condena as relações de alteridade ao conflito, opressão e preconceito.

A formação da má-fé na construção da identidade de um determinado grupo ou pessoa é indicado na obra *Saint Genet* e *Reflexão sobre a Questão Judaica*. O preconceituoso acredita possuir a essência virtuosa do Bem, considera que as virtudes fazem parte de seu ser e as qualidades são uma propriedade inerente à sua natureza. Por mais vil e sórdido que possa comportar-se na prática, continua a se ver como arquétipo da moral e da virtude (SARTRE, 2002, p.46). Ele acredita de má-fé possuir a essência metafísica do Bem e, em contrapartida, crê que o outro possui necessariamente a natureza Má (Cf. SARTRE, 1968b, p.22 e 24).

Os preconceituosos reúnem seus mais profundos medos, ansiedades e perversões, com todas as possibilidades negativas de escolhas que querem rejeitar e projetam no Outro como um princípio metafísico. O Mal é encarnado no Outro que passa a ser visto com disposição permanente para o erro, desvio de caráter oculto em sua essência, defeito substancial em sua natureza, incapaz de se reformar (Cf. WATTEAU, 1948, p.220). A partir dessa dinâmica

[79] O sujeito tem consciência de que existe como absoluta liberdade, o que lhe pesa sobre os ombros, por isso, tenta fugir de sua responsabilidade. Para tanto, ele se esforça para crer na existência de uma identidade, em comum a um grupo de homens, que defina sua essência. Porém, toda tentativa de fugir da sua liberdade implica já a consciência de sua liberdade. Ora, para fugir de algo, é preciso ter consciência daquilo que se foge. O esforço para fugir de algo para ignorá-lo é ainda uma forma de tomar consciência disso do que se foge. Por essa razão, a tentativa de acreditar na essência não se convence. "A má-fé não chega a crer no que almeja crer. Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é que ela é de má-fé" (SARTRE, 2009, p.118). Nesse contexto, a má-fé é, então, uma crença mal convencida, que não se engana completamente, na existência de uma essência identitária que determine certos grupos.

perversa, determinados grupos são marginalizados socialmente por pessoas em posição de poder social (CHARMÉ, 1991, p.253).

> [...] O mau é o Outro. Fugaz, hábil, marginal, o Mal só pode ser visto num relance de olhos e em outrem [...] Efetivamente, é preciso que eles sejam maus de nascença e sem esperança de transformação [..] E como o Mal é negação, separação, desintegração, seus representantes naturais serão procurados entre os separados e os separatistas, entre os rejeitados inassimiláveis, indesejáveis. São candidatos os oprimidos e explorados de todas as categorias, os trabalhadores estrangeiros, as minorias nacionais e étnicas (SARTRE, 2002, p.41)

Como foi mostrado, a partir da análise de *A Infância de um Chefe*, esse procedimento é descrito por Sartre nas condutas de Lucien. A crônica desenvolve de forma literária o retrato do preconceito como conduta de má-fé. O personagem constrói seu eu como uma falsa representação de um chefe visto como bom e respeitável aos olhos de seus pares em oposição aos judeus no contexto da França pós-guerra. Nessa oposição ao Outro, vê a si mesmo como alguém que tem direitos, inserido em uma classe social, pertencente a uma coletividade de verdadeiros franceses. Em sua má-fé, acredita que suas agressões resultaram necessariamente da inegável natureza maléfica do Outro. Lucien é a representação de um salafrário que se esconde por trás de estruturas sociais para fugir da gratuidade da existência.

## 5 Conclusão

O preconceito surge a partir da maneira como o sujeito se relaciona com a própria liberdade. Quando nega sua liberdade por meio da má-fé, rejeita também a liberdade do outro. O preconceito, a opressão e as formas de exploração humana surgem nesse solo de alienação. No enfrentamento teórico dessa problemática, Sartre esboça uma possibilidade de solução. Segundo Welten (2015, p.06), "o projeto inteiro de *Cadernos para uma Moral* pode ser entendido como a missão moral de eliminar a opressão da vida humana". O que ele busca é possibilitar o reconhecimento da liberdade do outro enquanto liberdade. Para que isso ocorra, é preciso que o sujeito, de início, deseje sua própria liberdade. Quando o sujeito reconhece e deseja a própria liberdade, almeja também a liberdade do outro. "Logo que existe engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros" (SARTRE, 1987, p.19)". Emerge, assim, a possibilidade de estabelecer relações recíprocas entre as subjetividades engajadas na construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

**Referências:**

CHARMÉ, Stuart Zane. **Sartre's images of the other and the search for authenticity**. *Revue Human Studies.* V. 14. Nº 04. 1991. p.251-264.

LASOWSKI, Aliocha. **Politique et esthétique dans L'enfance d'un chef de Sartre**. *Revue Electronique de Litterature Francaise.* Dossier thématique: Sartre Today. RELIEF 1. Vol. 01. Nº 01. 2007. pp.28-49.

PERDIGÃO, Perdigão. **Existência e liberdade**. Porto Alegre: LP&M, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **A more precise characterization of existentialism**. In.:_____. *Selected Prose:* The Writings of Jean-Paul Sartre. Northwestern University Press, 1974. p.155-160.

_____. **Apresentação de Tempos Modernos**. In.: _____. *Situações II.* Lisboa : Publicações Europa-América, 1968a. p.9-29.

_____. **La Nausée**. Paris: Éditions Gallimard, 1938.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. In: _____. *Coleção Os Pensadores*: Sartre. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O Muro**. Coleção 50 anos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia fenomenológica**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Reflexões sobre o Racismo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro,

1968b

_____. **Saint Genet: Ator e Mártir**. Petrópolis: Vozes, 2002.

WATTEAU, Maurice. **Situations raciales et condition de l'homme dans l'œuvre de J.-P. Sartre**. *Revue Présence Africaine.* Nº 2. Jan. 1948. p. 209-229

WELTEN, Ruud. Jean-Paul Sartre. **Notebooks for an Ethics: the Ontology of the Gift**. Journal for Cultural and Religious Theory. Vol. 15. Nº 1. 2015. p.3-15

# VIRTUALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS MALDITAS: A TORTURA NO FILME HITLER IIIº MUNDO

Valério Amós dos Santos Siva
Mestrando em Cultura e Sociedade
valerio.amos@discente.ufma.br
PGCult – UFMA

Domingos de Jesus Costa Pereira Filho
Mestrando em Cultura e Sociedade
domingos.filho@ufma.br
PGCult – UFMA

José Ferreira Júnior
Doutor em Comunicação e Semiótica
jose.rfj@ufma.br
UFMA

**RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo explorar a intensidade audiovisual de duas cenas sobre a tortura encontradas no filme *Hitler IIIº Mundo* de José Agripino de Paula, a fim de compreender o conceito de virtualização na perspectiva de Pierre Lévy. Desta maneira, busca-se entender como a estética audiovisual do cinema marginal dos anos 1970, encontrada no filme de José Agrippino de Paula, se configura como uma forma de resistência contra a ditadura militar brasileira. Por fim, conclui que ao mesmo tempo em que a experiência estética dessas cenas tem a potencialidade de mudar a perspectiva sobre a ditadura, elas também podem transformar a percepção sobre a própria tortura e suas diferentes formas.

**Palavras-chave:** Cinema marginal; Ditadura militar; Tortura; Virtualização

## 1 Introdução

A ditadura militar iniciada em 1 de abril de 1964, teve sua fase mais dura a partir de dezembro de 1968 quando foi decretado o AI5, o Ato Institucional Nº 5 que dava ao presidente militar o direito entre outras coisas, de prender qualquer pessoa considerada suspeita. Então, atos como ler livros identificados com a esquerda e criticar o regime militar eram motivos passiveis de prisão e tortura. Esse contexto significou uma institucionalização da tortura e do desaparecimento no Brasil durante a ditadura militar.

A forma como a arte se opôs à ditadura militar é um tema recorrente em diversos trabalhos. A militância de artistas e intelectuais resultou em uma estética "revolucionária" legatária do cinema novo. No entanto, apesar de não hegemônico, nem tudo era produzido sob estes valores, é nesta conjuntura que aparece o "cinema de autor". Os filmes desta vertente refletem a situação do cineasta diante do cenário econômico, político e cultural, onde o "pólo-expressão" se sobrepõe às outras dimensões presentes no cinema narrativo convencional.

Desta forma, o cinema "marginal"[80] ou cinema de invenção[81] como também podem ser conhecidos alguns filmes experimentais brasileiros deste período, expressam a crise de identidade pela qual passava o cinema nacional, depois de frustrado o projeto nacionalista da esquerda brasileira com a implantação da ditadura pós golpe de 64.

Portanto, a repressão dos anos de chumbo e o desencanto de cineastas e intelectuais, provocou de certa maneira uma "radicalização" da estética da fome[82], o que segundo Xavier (2001) seria uma recusa de reconciliação com os modos de produção e os valores dominantes de mercado. Além da crise de identidade, os filmes da vertente marginal apresentavam as fantasias, a violência e o fascismo tupiniquim de um país subdesenvolvido.

Assim, investindo contra o profetismo do cinema novo, estes filmes expressavam a metáfora política onde a "sua rebeldia elimina qualquer dimensão utópica e se desdobra na encenação escatológica, feita de vômitos, gritos e sangue, na exacerbação do *kitsch*, no culto ao gênero horror subdesenvolvido, esse produto da imaginação, misto de gibi e circo-teatro" (XAVIER, 2001, p. 76).

Um dos filmes realizados neste período fruto da estética de invenção é *Hitler IIIº Mundo (1968),* esse nome não se refere nem ao Hitler do terceiro mundo e nem ao Hitler no terceiro mundo, ele se refere ao Brasil no pós-golpe, ao fascismo radical, que diferentes do fascismo nazista onde a execução era sua expressão principal, no Brasil a tortura era tomada como prática principal. O filme que ia se chamar de Esgoto[83], talvez inspirado pelo esgoto de urina e de bosta dos torturados pelo AI 5, urina e bosta eram o que os torturados mais expeliam durante a tortura[84].

*Hitler IIIº Mundo (1968)* assim como o filme franco-alemão *Hitler: um filme da Alemanha* (1978) de Syberberg usou o processo fílmico contra as ideias fascistas de Hitler cineasta, para "vencê-lo cinematograficamente, voltando contra ele suas próprias armas" (DELEUZE, 2018, pág. 313). O filme de José Agrippino de Paula também usa imagens que remetem a tortura como uma arma contra a ditadura.

Desta forma, a questão que nos orienta neste artigo é: entender como a estética audiovisual do filme *Hitler III° mundo* de José Agripino de Paula virtualiza a tortura podendo

---

80 "Cinema de invenção" na perspectiva de Jairo Ferreira (2016)

81 Coelho (2010) destaca que o " termo *marginal* - nas muitas formas como foi usado em relação à produção cultural da década de 1960, e principalmente de 1970 - passou a ser corrente a partir alguns eventos culturais(...) filmes de cineastas como Ozualdo Candeias, Rogério Sganzerla(...)." "(pg. 197)

82 Primeiro nome pensado para filme segundo Jairo Ferreira no livro *Cinema de Invenção* .

83 Segundo o relato de Cecília Coimbra no livro *Fragmentos de Memórias Malditas* (2021).

84 Disponível em: https://origemdapalavra.com.br/pergunta/invencao/

servir à resistência da própria tortura. Para tanto, esta pesquisa de caráter bibliográfico e documental tem como objetivo explorar em duas cenas, as imagens que remetem a tortura na obra de Agrippino de Paula, fazendo uma relação com o conceito de virtualização na perspectiva de Pierre Lévy (1996).

Nos últimos anos o cinema nacional tem sentido duros golpes, o maior e mais recente foi o incêndio na cinemateca nacional[85]. O risco de uma tragédia como essa já era sabido, no entanto, foi ignorado. Esses incidentes têm acontecido na cultura de forma geral, soma-se a isso os cortes sistemáticos de recursos e a falta de políticas públicas para o fomento da cultura e da arte, o que resulta cada vez mais no sucateamento deste setor. Assim, ao abordarmos uma obra do cinema nacional, estamos contribuindo para ampliar o debate sobre o tema e por conseguinte colaborando com a preservação da memória, resistindo ao esquecimento.

O filme *Hitler IIIº Mundo* apresenta cenas impactantes, são imagens "malditas" de invenção de si e do mundo, acreditamos que estas imagens trazem à tona uma resistência ao fascismo na sociedade brasileira de ontem e de hoje. Portanto, consideramos que essa é a principal relevância deste trabalho, fazer descobrir para a sociedade imagens cinematográficas que foram excluídas e até hoje são silenciadas, mas que têm o potencial em transformar a percepção da própria sociedade sobre temas tabus como a tortura.

## 2 O que é o virtual?

Segundo Pierre Lévy (1996, p.71) a invenção da linguagem estabeleceu as condições para a construção de um espaço virtual. Onde o tempo humano é uma "situação aberta" e a "ação e o pensamento" não estão simplesmente a preferir entre "possíveis" e o "já determinado", na realidade estão a reelaborar permanentemente uma estrutura de sentidos e valores que reinterpreta e improvisa soluções de uma atualidade passada que ainda nos envolve.

Lévy (1996) nos alerta para o fato de que o conceito de virtual costumeiramente é usado no senso comum para exprimir a ideia de "ausência de existência" ou ainda "falta de materialidade", embora o autor reconheça algo verdadeiro neste posicionamento, pensar assim é olhar de maneira empobrecida e grosseira para o virtual, o que limita o potencial que o conceito nos evoca. Segundo Lévy a palavra virtual vem do latim *Virtualis*, que significa força

85 O prédio da cinemateca que pegou fogo segundo G1, guardava 1 milhão de documentos da antiga Embrafilmes, entre eles, cópias de filmes, roteiros e diversos artigos em papel, alguns destes documentos possuíam mais de 100 anos.

ou potência. Desta maneira, por exemplo, Uma semente é uma árvore virtual, assim como o feto é um homem virtual, e a imagem de um filme é virtualmente real.

Assim sendo, o conceito de virtual não é um oposto do real, na verdade a virtualidade está em oposição a atualidade, onde estas são apenas duas maneiras de ser diferentes. Deste modo, enquanto o real assemelha-se ao possível, o virtual em nenhum grau se parece com o atual, com efeito, a atualização é uma resposta ao virtual, ou seja, o virtual é sempre um complexo de problemas e o atual é a solução.

Em *O que é o virtual*, Pierre Lévy busca compreender o processo de virtualização adotando uma perspectiva inversa, o autor apresenta a virtualização como o movimento de passagem do atual para o virtual, desta forma:

> A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma "solução"), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mutar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular (LÉVY, 1996. P. 7)

Para o filósofo francês a arte é um dos lugares de intensa virtualização, uma vez que a arte proporciona com certa facilidade a externalização de sentimentos, uma manifestação pública de emoções ou sensações vivenciadas no interior da subjetividade. Apesar de subjetivas, essas emoções são o que nos faz estar "vivos", é o que nos torna humanos. A arte, portanto, tem o poder de virtualizar ao socializar sentimentos, emoções e experiências que são de ordem subjetiva.

Assim, a disposição de imagens violentas em um filme por exemplo, faz relação com elementos e sentimentos reconhecíveis da nossa experiência, como o medo, a dor, a ofensa, a promessa e a salvação. Todos esses sentimentos juntam-se num complexo de circunstâncias. É neste processo virtualizante da arte, que no nosso exemplo as imagens violentas assumem distintos significados formando um conjunto indeterminado de possibilidades.

Desta forma, as circunstâncias infinitas que resultam do processo de virtualização, promovem elaborações outras que questionam os sentidos que estão estabelecidos. Porquanto, uma operação simbólica pode remeter a construções éticas e formar um amontoado de significações: "De novo, a questão da utilidade, da função ou da referência dá lugar ao poder de fazer sentido, ou melhor, de fazer mudar o sentido, de criar universos de significações radicalmente novos". (LÉVY, 1996, P. 57). Assim, apoiado na argumentação de Deleuze (1996) o autor francês Pierre Lévy nos propõe um interessante procedimento analítico e metodológico em que possibilita concentrar a análise do objeto investigado partindo do atual para o virtual.

## 3 Cinema de Invenção, Agrippino e *Hitler IIIº Mundo*

Cinema de Invenção é o nome usado pelo cineasta, escritor e jornalista Jairo Ferreira para se referir ao cinema experimental brasileiro dos anos 70 em que ele fazia parte. A palavra invenção vem do Latim *inventio* que significa "achado, descoberta"[86], Ferreira (2016) usa o termo como sinônimo de criação e inovação de uma nova estética, como ele mesmo diz: "Invenção de uma outra estética". Invenção de música de outra ordem. Cinematografia: invenção permanente" (FERREIRA, 2016. pg. 15). Neste sentido, a invenção que nunca deixa de ser inovadora, aberrante, onde não se tem receita, é resultado sempre singular do processo criativo de cada autor.

> Quanto a esta palavra experimental, não ia ser utilizada por mim nunca, teve uma época que eu abominava esta palavra. Experimental era sinônimo de amador, diletante, eram aqueles caras que não tinham talento nenhum. Geralmente tinham um bom emprego e falavam *ah, vou comprar uma câmera para brincar* e aí botavam nos festivais e não salvava quase nada.(...) Tanto é que o título do meu livro era *O Experimental no Cinema Brasileiro*. Eu acabei abolindo esse título (...). Ai eu botei o termo invenção. (FERREIRA, 2016, p. 322)

Para Ferreira, não se deve confundir o trabalho de um produtor audiovisual amador que experimenta como meio de se divertir com um novo brinquedo, com a atividade de cineastas com "consciência profissional" que "não brincavam em serviço" (*Gurus e Guris,* 1973, 3 min) como era o caso dos inventores do cinema marginal, cinema do tudo ou nada, cinema do absurdo, de um cinema brasileiro que é um problema de Terra em Transe e Deus e Diabo e Glauber Rocha e muito outros como: Ozualdo Cadeias, Rogério Sganzerla, Júlio Bressane, Neville d'Almeida, Zé Celso e outros.

Entre os "criadores" do cinema de Invenção está "um dos maiores artistas independentes"(FERREIRA, 2016, pág. 141) José Agrippino de Paula (1937-2007) escritor, cineasta e roteirista que escreveu o famoso livro símbolo do movimento tropicalista e representante da pop-arte brasileira chamado *Panamérica* (1967) e outro menos conhecido, mas igualmente genial como o *Lugar Público* (1965). Na época do Regime Militar no Brasil fez o filme longa marginal, performático e experimental: *Hitler III° Mundo* (1968) e realizou em parceria com a sua companheira Maria Esther Stocker trabalhos inovadores que misturavam teatro, dança, musical e performance como em o *Tarzan no III° Mundo* (1968) , *O Planeta dos Mutantes*(1969) e *Ritmo do Amor Selvagem* (1969-1970). Depois do Ato Institucional número cinco (AI-5), Agrippino partiu em retirada para seu autoexílio na África onde criou três curta

[86] Expressa no cinema novo em trabalhos de diretores como Glauber Rocha

metragens, *Candomblé no Togo* (1971), *Candomblé do Dahomey* (1971), *Timbuctu e Moptil* (1972) e um média-metragem: Maria Esther *Dança na África* (1972). Filmes fundamentais para analisar seu processo de aprimoramento na sua escrita cinematográfica que terá como consequência o seu último curta intitulado, *Céu sobre a água* (1978).

O trabalho *Hitler IIIº Mundo* de Agrippino de Paula é *"*sem dúvida um dos filmes mais corajosos do experimental em nosso cinema"(idem). Foi produzido em 1968, no período mais duro da ditadura militar brasileira, porém ele só foi exibido 18 anos depois, em 1984 em uma mostra de cinema alternativo no Centro de Cultura em São Paulo. Este "não é um filme militante: é um filme poeticamente político" (idem). Um poema de imagens e sons em forma de cacos, fragmentos, como se fossem vários curtas, ocasionalmente espalhados, às vezes únicos, raramente tem relação entre si.

## 4 Imagens malditas, memórias malditas

Encontramos dois fragmentos do filme pesquisado onde a tortura é apresentada, a primeira em que um jovem doente é torturado por militares engravatados em um hospital e a segunda em que o mesmo jovem é torturado por gorilas militares e assistido por Hitler. Nesta sessão faremos as descrições das duas cenas de tortura no filme *Hitler IIIº Mundo.*

A primeira sequência[87] que vamos descrever começa com um jovem bigodudo andando em um corredor de hospital enquanto umas pessoas com saco de pão na cabeça estão se arrastando pelo chão. Esse jovem é abordado por dois policiais vestidos de ternos, um com óculos escuro e o outro não. Ao mesmo tempo em que se ouve a sua voz gaga narrando: *a porta estava fechada, na grade o pessoal entrou, abriu o cadeado, depois segui foi indo, indo... Aí abriu outra porta aí apareceu o outro mas não era o guarda ele pegou olhou o documento, olhou olhou anotou.* O jovem entra na porta do apartamento acompanhado por dois policiais trajados de terno. Lá dentro está um jovem de cama e mais dois jovens bigodudos em pé perto do leito do doente. O policial de óculos saca a arma e aponta para os jovens. Outro policial pega o telefone e liga. Ouvi-se a voz do policial sem sic com a imagem: *Fascismo integral. Não fazer pronunciamento de atos pseudo democrático, Opinião pública é um por cento de fascistas e noventa e nove por cento de indiferenças. Fartas distribuição de emblemas com o bigodinho. Futebol, samba patriótico, loteria esportista. Relações sexuais duas vezes por dia e masturbação a tarde.*

[87] Cena 1: corresponde a parte do filme no tempo de 27m28s até 28m40s

Detalhe do jovem doente abrindo a boca com expressão de dor. Começa a se ouvir a música da Hora do Brasil (música: Guarani de Carlos Gomes). Ao mesmo tempo em que se vê um policial de óculos pegar um alicate e outro pegar uma serrinha elétrica. E eles começam a torturar o jovem na cama, com alicate um aperta o pênis do doente, com a serrinha elétrica o outro policial corta o rosto do rapaz. Depois os dois policiais carregam o jovem nu como se fosse jogar pela janela.

A segunda cena[88] começa em um porão escuro, onde o corpo de um jovem está estirado sobre a mesa e três macacos dançam ao redor dela, como se fosse uma roda de um ritual ao som de uma batida frenética, a porta se abre e entra Hitler, ele começa a assistir os macacos dançando e batendo no corpo sobre a mesa, dando choque com fios elétricos ao mesmo tempo que enfiam o pau grosso de ferro na bunda do jovem torturado . Ouvi-se a voz sem sic de Hitler que diz: *Dois mais um? Igual ao desconhecido, eu sou um ser fantástico e real. Pedaço de matéria solta no espaço... Os ditadores têm um dia de descanso por semana onde ver o trabalho do seu povo. Sentei na varanda do meu palácio e não vi nada, a não ser o carnaval, miséria e morte.*

A cena segue com as mãos dos macacos pegando os pelos pubianos do jovem torturado, e enfiando a navalha nesses pelos e no seu pênis, gotas de sangue caem no chão acompanhadas pelos cabelos pubianos. Paralelo a isso o som experimental do solo de guitarra de Jimi Hendrix dando uma sensação de alucinação. Depois aparece um olho esbugalhado do jovem torturado. O macaco veste sua roupa de militar, a calça, a jaqueta e o chapéu. Depois vai bater um papo indecifrável com Hitler falando "alemão" e o macaco guinchando.

Essas duas cenas da tortura do filme *Hitler III Mundo* são muito parecidas com as memórias das torturas sofrida por Cecilia Coimbra no mesmo contexto do AI5, como podemos ver na descrição abaixo tiradas do seu livro *Fragmentos de Memorias Malditas:*

> [...] fui levada a uma sala (...) de tortura, denominada por eles como "sala roxa", pois era totalmente dessa cor. Ainda de capuz, tive minhas roupas arrancadas e meu corpo molhado. Fios foram colocados em mim e senti os choques elétricos no bico dos seios, na vagina, na boca, na orelha e por todo o corpo."Fui novamente despida (…) Fui amarrada a uma cadeira, e colocaram um filhote de jacaré sobre meu corpo nu. Imediatamente desmaiei. Os choques elétricos no meu corpo nu e molhado eram cada vez mais intensos e eu me sentia desintegrar, com a bexiga e o anus sem nenhum controle." (COIMBRA, 2021 pág. 118)

Contudo podemos dizer a partir do conceito de virtualização em Levy que *Hitler III*º *mundo* foi a virtualização da tortura que a Cecilia e assim como muitos outros na sofreram pele a dor do processo de repressão pós AI5. E essa virtualização do filme é esteticamente revolucionária

[88] Cena 2: corresponde a parte do filme no tempo de 43m01s até 40m

à medida que provoca experiência além da própria representação como por exemplo, na primeira cena quando começa a tortura e a música Guarani toca, essa composição é símbolo nacional, fazendo com que se ligue a tortura com a cultura brasileira. E também na segunda cena a parte mais cruel da tortura que toca a guitarra de Jimi Hendrixx, ao mesmo tempo que sentimos a dor com as imagens cruéis, temos uma sensação de liberdade com o solo da guitarra.

## 5 Conclusão

As cenas descritas neste trabalho, apresentam imagens de tortura que causam desconforto em quem as assiste, essas imagens são resultado de um trabalho de composição onde os diversos recursos técnicos da linguagem audiovisual como trilha sonora, ruídos, cortes e enquadramentos são utilizados de forma a incitar as nossas sensações e percepções. Ao fazer isso o filme *Hitler IIIº Mundo* virtualiza a tortura e se utiliza da estrutura que conforma a própria tortura ( dor, medo, terror e etc... ) para problematizá-la, ou seja, as imagens do filme virtualizam a virtualização como define Pierre Lévy.

Desta maneira, O filme nos faz passar por outro processo de virtualização sensorial, conceitual e histórico que chegamos a sentir na pele a partir da imagem e do som as construções que fazemos do conceito de humanidade, da nossa experiência com a dor, mas sobretudo da nossa experiência sensorial e perceptiva singular que reage e nos transforma de maneira que não temos e nem poderemos ter noção de alteridade que podem passar essas imagens das memórias malditas do filme *Hitler IIIº Mundo*.

Por fim, a obra de José Agrippino de Paula carrega a estética do cinema marginal dos anos 1970. O trabalho deste diretor assim como o de outros desta mesma vertente, nos ajuda a compreender através da arte, como a ditadura militar impactou a vida da sociedade brasileira, e como estes filmes marginalizados por sua estética e seus temas apresentam formas de resistência a elementos autoritários que persistem sob institucionalidades do nosso cotidiano. Assim, as discussões empreendidas neste trabalho, não são apenas atuais, mas também urgentes. Pois o autoritarismo arraigado às entranhas da sociedade brasileira no momento presente, toma forma de uma ameaça neofascista. E portanto, as cenas de *Hitler IIIº Mundo* mesmo depois de décadas segue virtualizando uma forma atual de autoritarismo que persiste a nos sufocar.

## Referências

COELHO, Frederico. **Eu, brasileiro, confesso minha culpa e meu pecado**: cultura marginal no Brasil das décadas de 1960 e 1970. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

COIMBRA, Cecília. **Fragmentos de memórias malditas**: invenção de si e do mundo. São Paulo: N-1, 2021.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 2 - A imgem-tempo**. São Paulo: 34, 2018.

_____. **O atual e o virtual**. In: ALLIEZ, Éric. Deleuze: filosofia virtual. Trad. de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996

FERREIRA, Jairo. **Cinema de Invenção**. Rio de Janeiro: Azougue, 2016.

**HITLER do IIIº MUNDO.** Direção de José Agrippino de Paula. São Paulo: Sem Produtora, 1968. P&B. Disponível em: HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=BX-URVV8ZEE. Acesso em: 28 jun. 2021.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1996.

**O GURU e os Guris.** Direção de Jairo Ferreira. São Paulo: Sem Produtora, 1973. P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DtXE3HF_wRY&t=635s. Acesso em: 02 jul. 2021.

XAVIER, Ismail. **O Cinema Brasileiro Moderno.** São Paulo: Paz e Terra, 2001.

# O *PESO* E A *LEVEZA* EM NIETZSCHE E MILAN KUNDERA

José Roberto Carvalho da Silva
Mestre em Filosofia Prática (UFPI)
j.roberto-10@hotmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

**RESUMO:** O objetivo é relacionar a filosofia de Friedrich Nietzsche com a literatura de Milan Kundera em torno das noções de *peso* e *leveza*, consideradas mais como metáforas do que como conceitos, para pensar a relação do indivíduo com a existência compreendida a partir do solo da *imanência*.

**Palavras-chave:** Peso; Leveza; Nietzsche; Kundera.

## 1 Introdução

Consideramos a possibilidade de relacionar Nietzsche e Milan Kundera tendo em vista a compreensão da condição humana enquanto *imanência*, isto é, enquanto corporeidade instransponível. A gratuidade do devir é concebida como espaço existencial do qual não podemos escapar, mesmo que eventuais fugas transcendentes sejam construídas pela imaginação. Sendo assim, a condição humana estaria de tal modo vinculada à temporalidade, que todo o esforço para transcendê-la tenderia ao fracasso e, consequentemente, à recaída na imanência. Tentaremos justificar essa primazia do imanente a partir da filosofia de Friederich Nietzsche. A partir desse passo, vamos pensar como ele e Kundera se apropriam das metáforas do peso e da leveza.

Como alegoria, vale lembrar a história de Ícaro, que estava, com o seu pai, preso em um labirinto. Engenhoso, o pai, chamado Dédalo, havia construído asas para ambos, de modo que pudessem voar e escapar daquele lugar aparentemente sem saída. As asas, que eram feitas de galhos em que, com cera de abelha, foram prendidas penas de aves, logo se mostrou eficaz. Quando enfim ambos começaram a voar, Dédalo disse a seu filho para que não se aproximasse tanto do Sol, pois o calor derreteria a cera de abelha e as penas se soltariam das asas, podendo ele cair e sofrer o pior. No entanto, Ícaro voava tão entusiasmado com a sensação de leveza e liberdade, que se esquecera do conselho do pai. Ia subindo despreocupado, até que certo momento o pior lhe aconteceu: despencou das alturas, morrendo ao chocar-se nas correntezas de um rio.

Desse modo, o que se quer com esse relato? A história de Ícaro representa bem o fracasso humano ao tentar escapar de sua condição. A imanência é seu labirinto. Tentar escapar desse enredo é correr sérios riscos de recair nele de uma maneira ainda mais trágica.

## 2 A imanência

A imanência, para a tradição platônica e metafísica, se reduz a uma mera aparência, a uma "realidade" falsa e transitória, em oposição ao mundo verdadeiro, imutável e transcendente. Por outro lado, Nietzsche, ao questionar os fundamentos dessa tradição, não somente reivindica o valor da imanência, como também subverte a lógica do platonismo, demonstrando que o transcendente é que é ilusório, assim como a ideia de "mundo verdadeiro e imutável": "O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz..." (NIETZSCHE, 2000, p. 26). Nesse sentido, tudo o quanto é criado para negar o mundo imanente, que é o dos sentidos, não passa de produto do imaginário niilista que deseja, cansado, a exoneração da vida. O "mundo verdadeiro" da metafísica, portanto, se mostra falso e arbitrário, mas o que resulta daí? Responde, então, Nietzsche: "Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente*!" (NIETZSCHE, 2000, p. 32). Como conclusão, propõe-se que o mundo imanente abandone o apelido pejorativo que lhe foi dado pela metafísica, a saber, o de ser "o mundo aparente". A imanência passa, desse modo, a ser a única realidade plausível.

Mas dificilmente podemos compreender a imanência como condição humana se não tivermos atentos à questão do *corpo*. O corpo, aqui, não é o objeto a ser manipulado e controlado pelo materialismo, que o submete a leis mecânicas, tampouco é o que é negado e rejeitado pela metafísica, que o reduz a uma mera ilusão. Estas interpretações são alheias ao corpo, ferem sua liberdade. Em vez disso, entende-se o corpo a partir da orientação nietzscheana, mais precisamente como um conjunto de pulsões, forças e desejos não conscientes, que só se deixam abordar por um pensamento perspectivístico. Muito mais determinante que a consciência, o corpo é a *grande razão* da qual nos fala Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, isto é, o produtor de subjetividade, compreensão, percepção, interpretação e modos de ser. A respeito disso, citamos Nietzsche:

> O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
>
> Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de "espírito", meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.
>
> "Eu", dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.
>
> (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

Se formos partir de uma concepção nietzscheana, o que chamamos de "Eu", "consciência", "sujeito", "espírito", "alma" não possui um estatuto ontológico próprio, pois nada mais é que *espiritualização*[89] das dinâmicas pulsionais do corpo. Com efeito, a palavra "Eu" apenas resigna um porta-voz da corporeidade que fatidicamente deseja, teme, recorda, etc. Em Nietzsche, o corpo é o elo intransponível que nos liga de modo radical à imanência, de modo que toda tentativa de escapar de seu *devir* não passa de ilusão.

Decerto podemos concluir que nossa relação com o corpo por vezes pode ganhar uma atmosfera bastante dramática, sobretudo quando por meio dele estamos presos a uma vida insuportável. O corpo pode parecer-nos um obstáculo, uma tentação, uma maldição, um traidor, e em vez de porta-voz o nosso Eu pode se colocar como inimigo da corporeidade. Percebe-se, portanto, dois aspectos da relação do Eu com o corpo. Quando ambos estão em camaradagem, acontece a afirmação da vida, a leveza de ser; mas, quando ambos estão em desacordo, ocorre o *ressentimento*, em que a vida é tolerada como um peso.

Começamos aqui a pensar o peso e a leveza em Nietzsche e Milan Kundera. O leve e o pesado aparecem como metáforas privilegiadas para pensar e repensar a relação que temos com o corpo e a imanência.

## 3 O peso e a leveza em Nietzsche

Parte do projeto afirmativo de Nietzsche consiste, precisamente, em nos libertar de muitos pesos herdados da tradição metafísica. Nietzsche é o anunciador de uma vida leve. A morte, a doença, o desencanto e a velhice, coisas da vida, já bastam, então a moral e seus preconceitos não devem tornar a vida mais pesada do que já é.

Nietzsche, nesse sentido, no capítulo de *Zaratustra* chamado "As três metamorfoses do espírito"**,** nos apresenta uma alegoria para ilustrar o progresso do espírito em direção à leveza. Ele dirá que primeiramente o espírito é *camelo*, isto é, carregador de pesos, alguém fadado a tolerar; depois, necessitando se libertar dos pesos, o espírito se torna *leão*, rugindo para todos ouvirem o grito de sua liberdade e de seu *querer*; e, por fim, esse espírito tem de vir a ser *criança*, que significa o sagrado e inocente dizer Sim à imanência, sem rastros de ressentimento, na plena leveza de ser o que se é (NIETZSCHE, 2011). Continuando essa apologia à leveza,

[89] "A espiritualização, termo próprio do léxico psicológico de Nietzsche, que de forma nenhuma designa uma negação do sensível ou uma elevação ao suprassensível, faz referência a um modo específico de tratamento das pulsões: deve ser contraposta, por um lado, à manifestação bruta, imediata, tirânica da pulsão; por outro, à vontade de erradicar ou sufocar as pulsões que caracteriza o ascetismo" (WOTLING, P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 33).

ainda no *Zaratustra*, Nietzsche dirá no capítulo "Do espírito de gravidade": "Quase no berço já nos dão pesados valores e palavras: 'bem' e 'mal' – é como se chama esse dote" (2011, p. 184). E, propondo a libertação desses pesos, clama por uma nova humanidade e por uma nova forma de habitar a terra: "Quem um dia ensinar os homens a voar, deslocará todos os marcos de limites; os marcos mesmos voarão pelos ares, e esse alguém batizará de novo a terra – de 'a Leve'" (2011, p. 183).

Contudo, paradoxalmente, a experiência de uma leveza genuína não poderia ser conquistada sem que antes o grande peso fosse experienciado. A leveza pode ser representada pelos movimentos de bailarina pairando sobre o abismo. É conquistada em ensaios vertiginosos; não se trata de mera despreocupação. É preciso, portanto, ir aos cumes do peso para encontrar o segredo de uma leveza que se mostra como solução para um caso de vida ou morte. Neste momento, entra em cena o aforismo 341 de *A gaia ciência*, chamado "O maior dos pesos", no qual Nietzsche nos apresenta a doutrina do *eterno retorno do mesmo*, cuja compreensão cíclica do tempo potencializa o nosso estado de condenação à imanência, bem como transforma o peso e a leveza em situações-limite. Absolutamente tudo há de retornar infinitas vezes, o que ocorreu, o que ocorre e o que ocorrerá – esse pensamento é apresentado como o mais pesado, tendo em vista que não suportamos mais a vida que segue (NIETZSCHE, 2012).

Contudo, seria possível transformar esse peso em algo leve? Talvez se fôssemos capazes de criar uma vida apaixonada por si mesma, digna de ser repetida infinitas vezes... Quem sabe, assim, o que antes era peso não se torne uma dádiva? Diz Nietzsche, poeticamente, no capítulo "Os sete selos": "[...] que tudo pesado se torne leve, todo corpo, dançarino, e todo espírito, pássaro: e, em verdade, esse é meu alfa e ômega!" (NIETZSCHE, 2011, p. 221). Ora, não é à toa que a dança aparece aqui como atividade de um corpo que conquistou a leveza. A dança é a linguagem do corpo que expressa a si mesmo sem necessidade de intermediários metafísicos. Por meio dessa linguagem, o corpo sinaliza que está em concordância com a imanência, isto é, que está a amar o que lhe acontece, a ponto de desejar a sua eterna repetição.

## 4 O peso e a leveza em Milan Kundera

A doutrina do eterno retorno de Nietzsche é interpretada por Milan Kundera, logo no início de seu romance *A insustentável leveza do ser*. Kundera tenta nos fazer cogitar como seria o mundo caso o contrário do eterno retorno é que fosse verdadeiro. E se, na verdade, nada retornasse? Kundera, então, diz que:

> O mito do eterno retorno afirma, por negação, que a vida que desaparece de uma vez por todas, que não volta mais, é semelhante a uma sombra, não tem peso, está morta por antecipação, e por mais atroz, mais bela, mais esplêndida que seja, essa atrocidade, essa beleza, esse esplendor não tem o menor sentido (2008, p. 9).

Em outras palavras, se Nietzsche diz que o eterno retorno é o mais pesado dos pesos, então devemos concluir, com Kundera, que o não retorno de nada é a mais leve das levezas. Se o contrário do eterno retorno do mesmo é verdadeiro, então a imanência é leve como uma pena que o vento leva e não devolve mais.

Quão interessante é isso, pois Kundera nos apresenta o sentido do título de sua obra mais conhecida, *A insustentável leveza do ser,* pois ele quer nos conduzir à experiência do paradoxo. A suposta leveza das coisas que jamais retornam pode ser experenciada como algo bem pesado, de modo que Kundera dirá que "A contradição pesado/leve é a mais misteriosa e a mais ambígua de todas as contradições" (2008, p. 11). De fato, por vezes um pouco de peso cai bem à vida por demais leve e contingente, sentir um pouco de destino e necessidade em cada coisa, um pouco de mistério e promessa, pode nos servir de alento neste mundo tão efêmero. Diz Kundera, "só é grave aquilo que é necessário, só tem valor aquilo que pesa" (2008, p. 38) – e continua: "Todos acreditamos que é impensável que o amor de nossa vida possa ser uma coisa leve, uma coisa que não pese nada; achamos que nosso amor é o que devia ser; que sem ele nossa vida não seria nossa vida" (2008, p. 38-39).

Em Kundera, uma dose de peso pode ser positiva, quando a leveza da contingência começa a tornar insuportável nossa carência de sentido: "Quanto mais pesado é o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais real e verdadeira ela é" (KUNDERA, 2007, p. 11). Um *quantum* de peso devolve realidade e verdade à efemeridade da imanência. Por outro lado, apontando o lado insustentável de uma leveza sem limites, Kundera continua: "Em compensação, a ausência total de fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar, leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semirreal, e leva seus movimentos a ser tão livres como insignificantes" (KUNDERA, 2007, p. 11).

Em *A arte do romance*, Kundera dirá que o primeiro título pensado para a *A insustentável leveza do ser* foi "O planeta da inexperiência". Em uma existência totalmente contingente, a inexperiência pode ser sentida ou com peso ou com leveza. Diz ele: "Sai-se da infância sem saber o que é a juventude, casa-se sem saber o que é ser casado, e mesmo, quando entramos na velhice, não sabemos para onde vamos: os velhos são crianças inocentes de sua velhice" (KUNDERA, 2016, p. 133). A vida, nesse sentido, é sempre um ensaio, e para alguns isso pode ser um peso, motivo de angustia e ansiedade, e para outros, leveza e razão para

aventurar-se no desconhecido. Outros, para compensar a inexperiência, podem se dedicar de modo muito pesado a algo, impondo-se uma suposta missão. Exemplo disso seria a personagem Tomas, dedicado à medicina, na qual via a sua missão, seu "*es muß sein*!". Mas, quando teve de interromper, por razões políticas, suas atividades de médico, Tomas sentiu a leveza de se libertar do sentimento de missão. Diz a personagem já ao final do romance: "Missão. Tereza, é uma palavra idiota. Eu não tenho missão. Ninguém tem missão. E é um alívio enorme perceber que somos livres, que não temos missão" (KUNDERA, 2008, p. 307). E, em páginas anteriores, como se Tomas se preparasse para essa conclusão, o próprio diz: "Compreendia a felicidade das pessoas [...] que exercem uma atividade a que não foram levadas por um "*es muß sein*!" interior e que podem esquecê-la quando vão para a casa" (KUNDERA, 2008, p. 192).

Sobre a experiência do peso, podemos encontrar em Kundera também exemplos bem nietzscheanos, como a situação de sentir o peso do outro como se fosse seu, isto é, a *compaixão*. Em Nietzsche, a compaixão enquanto virtude cristã é um valor dotado de peso. Kundera, de modo semelhante, diz: "Não existe nada mais pesado que a compaixão. Mesmo nossa própria dor não é tão pesada quanto a dor co-sentida com outro, por outro, no lugar do outro, multiplicada pela imaginação, prolongada por centenas de ecos" (KUNDERA, 2008, p. 36). Aqui, claro, ele se refere à compaixão que Tomas sente por Teresa, que se entristece ao descobrir que é traída. Mas, além desse *sentir o peso de outro como se fosse seu*, a compaixão, tem ainda o *sentir-se um peso para o outro*, como acontece com Teresa quando se responsabiliza pelos fracassos de Tomas: "Ela era um peso para ele e era justamente isso que não queria ser. Queria evitar as consequências disso antes que fosse tarde demais" (KUNDERA, 2008, p. 33). Aliás, Teresa é muito marcada por esse tipo de peso. Ela não consegue lidar com o próprio corpo, não se identifica com o que a acorrenta à imanência, e muito disso por causa do sentimento de culpa para com a mãe ressentida, que julgava não ter vivido o que merecia quando concebeu Teresa em uma gestação indesejada. Ao perceber-se velha, feia e sem amor, a mãe culpa a filha por tudo, e Teresa interioriza a culpa que fará de seu corpo um bode expiatório, um prolongamento da mãe. Em Tereza, temos um corpo que percebe a si mesmo como um peso.

Merrill (2016), em sua obra chamada *O livro da imitação e do desejo: Lendo Kundera com René Girard*, também menciona um outro aspecto da experiência do peso na literatura de Milan Kundera. Segundo a sua interpretação, em boa parte da obra kunderiana podemos encontrar exemplos do que ele chama de *desejo mimético*. Com essa ideia, ele quer expressar a impossibilidade de alcançarmos o que era proposto pelo hedonismo, a saber, a conquista da leveza

e do prazer por meio da fruição sensível, por mais que o mundo publicitário tente nos convencer do oposto. A causa disso, sobretudo, estaria no fato de que entre o nosso desejo e as coisas que desejamos não há um movimento direto, franco e autêntico. Muito pelo contrário, todo movimento de nosso desejo já foi uma vez direcionado, influenciado, enfeitiçado para imitar algum modelo. É precisamente esse o *desejo mimético*, que, em vez de estar voltado para o prazer, se transfere para outras finalidades, como por exemplo a cansativa manutenção de uma imagem ou reputação. Nesse sentido, podemos visualizar a existência de identidades que desejam, mas que, por serem muito fragilizadas pela experiência moderna, não sabem o que efetivamente devem desejar. Ora, diante dessa indecisão, são direcionadas pela opinião dos outros, pelo fetiche, pelo *kitsch*, pela publicidade; mas seus desejos não conquistam o prazer no sentido do hedonismo, antes ficam com o peso de sempre ter de imitar e preocupar-se com a opinião dos outros. A fim de exemplificar essa ideia, vejamos a seguinte passagem de *Risíveis Amores*:

> Pois, além de ser visto pelos olhos da parceira, os dois eram vistos e julgados juntos pelos olhos dos outros (pelos olhos do mundo), e ele fazia muita questão de que o mundo ficasse satisfeito com sua namorada, sabendo que, na pessoa da namorada, seriam julgados sua escolha, seu gosto, seu nível, portanto ele mesmo (KUNDER, 2012, p. 179).

Outra experiência do peso que é interessante mencionar está em outro livro de Milan Kundera, chamado *O livro do riso e do esquecimento.* Trata-se da experiência da *lilost*, que é uma palavra com um sentido bem próprio na língua tcheca, tal como é ‘saudade’ em nossa língua portuguesa. A *lilost* seria a sensação de um peso repentino, mesmo que instantes antes o sujeito tenha estado em leveza. É uma espécie de mudança de humor repentina diante de uma impotência ou lembrança vergonhosa. Milan Kundera a define assim: “A *lilost* é um estado atormentador nascido do espetáculo de nossa própria miséria repentinamente descoberta” (KUNDERA, [1990], p. 116). E continua, agora associando o conceito de *lilost* à noção de *inexperiência*, que lhe é uma ideia muito importante:

> Aquele que possui uma experiência profunda da imperfeição do homem está relativamente a salvo dos choques da *lilost*. O espetáculo de sua própria miséria é para ele uma coisa banal e sem interesse. A *lilost* é, portanto, própria da idade da inexperiência. É um dos ornamentos da juventude (KUNDERA, [1990], p. 116).

E como última palavra, em se tratando de Kundera, também é importante pensar a leveza que se torna pesada em virtude de sua conversão em imbecilidade. A leveza se torna pesada quando temos de tolerar toda a imbecilidade em que ela se converte. Aqui estamos diante da noção de *infantocracia*, que é representada em um sonho de Tamina, uma personagem de *O livro do riso e do esquecimento.* Possivelmente, estamos diante de uma crítica ao mundo da

produção de subjetividades infantilizadas e da idiotização em massa. A infantocracia, contudo, não seria nada inofensiva, pois, por meio de sua aparente ausência de seriedade, ocorreria uma "banalidade do mal" (mistura de fascismo com entretenimento?). A seguir, cabe ao leitor interpretar a seguinte passagem do sonho de Tamina, no qual ela se encontra perdida em uma ilha cheia de crianças estranhas:

> E a imbecilidade das guitarras ressoa, e as crianças dançam, lançam com sensualidade a barriga para a frente, e Tamina sente o mal-estar que emana das coisas sem peso. E, assim como um extremo pode a qualquer momento transformar-se em seu contrário, a leveza ao seu máximo tornou-se o terrível peso da leveza, e Tamina sente que não poderá suportá-lo nem mais um segundo. Ela dá meia-volta e começa a correr (KUNDERA, [1990], p. 177).

> Se há alguém que está cheio de uma raiva amarga, é Tamina, e não as crianças. O desejo que elas sentem de fazer o mal é um desejo positivo e alegre, e pode-se com certeza chamá-lo de alegria. Se elas desejam maltratar aquele que se encontra além da fronteira do mundo delas, é unicamente para exaltar seu próprio mundo e sua lei (KUNDERA, [1990], p. 174).

## 5 Considerações

Ao longo deste texto, nosso objetivo foi refletir a respeito das metáforas do peso e da leveza a partir da imanência da condição humana. Examinamos algumas ideias de Friedrich Nietzsche e Milan Kundera. Com relação a este primeiro, a ideia abissal do eterno retorno do mesmo condena o ser humano ao mundo imanente por meio de uma temporalidade cíclica. Essa condenação, como visto, pode ser considerada como o mais pesado dos pesos, uma vez que um dos ideais de leveza pregados pela tradição foi justamente a libertação do homem das amarras do mundo terreno. Com efeito, se o eterno retorno é verdadeiro, essa libertação ascética se reduz a uma ilusão, e a mensagem de Nietzsche deve soar extremamente pesada. Contudo, o objetivo de Nietzsche não é apenas nos trazer o peso, mas sim nos ajudar a transfigurar o peso em leveza por meio da superação do ressentimento e pela afirmação da vida, pelo amor ao destino e à imanência, sem cair no fatalismo, mas mobilizando a criação da vida autêntica e digna de ser repetida infinitas vezes. Milan Kundera, por sua vez, também tira conclusões sobre o eterno retorno, como consta no romance a *A Insustentável leveza do ser*. Ora, se o eterno retorno do mesmo é o maior dos pesos, então o não retorno de nada, isto é, a fugacidade do ser, é a mais leve das levezas. Contudo, Kundera nos mostra que as metáforas do peso e da leveza são as mais ambíguas, de modo que o não retorno de nada pode, em vez de leve, ser também bem pesado e insustentável. Afinal, não podemos viver uma vida absolutamente leve, como se nossas escolhas de nada valessem. Precisamos, sim, de algum mínimo de gravidade. Embora o não retorno de nada torne o ser mesmo em algo sem peso algum, nós não suportamos sua

rarefação, e cedo ou tarde clamamos por algum peso que faça nossa vida ter algum sentido – nós, então, à parte o ser, criamos os nossos pesos. Kundera, no entanto, alerta para o não exagero dos pesos, pois algo assim pode nos levar ao *Es muß sein!*, isto é, àquele sentimento de missão que nos cega para tantas outras possibilidades. A leveza, por sua vez, também precisa de limites, pois é danosa sua conversão em *infantocracia*, irresponsabilidade e esquecimento das lições históricas.

**Referências**

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KUNDERA, Milan. **Risíveis amores**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KUNDERA, Milan. **O livro do riso e do esquecimento**. São Paulo: Círculo do Livro, [1990].

KUNDERA, Milan. **A arte do romance**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MERRILL, T. C. **O livro da imitação e do desejo**: Lendo Kundera com René Girard. São Paulo: É Realizações, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 (Conexões; 8).

# OS ESTIGMAS MITOLÓGICOS DO FEMININO À LUZ DA FILOSOFIA EXISTENCIALISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Paulo França Leite
Graduando em Filosofia
pauloleite745@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão, Campus Pinheiro

Matheus Costa Rodrigues
Graduando em Filosofia
matheuscostarodrigues007@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão, Campus Pinheiro

Priscila de Oliveira Silva
Mestre em Cultura e Sociedade
silva.priscilaoliveira@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** Em sua obra, *O segundo sexo,* Simone de Beauvoir afirma que a mulher é o outro do homem e, portanto, é também um mistério e, concomitantemente, um mito. Os mitos não são apenas respostas para o desconhecido, são também a justificativa de uma ordem social, são o relato histórico, político, simbólico, moral e religioso de um povo. A situação e a identidade da mulher foram justificadas e disfarçadas de essência pelas tradições fazendo com que as mulheres reconhecessem em si aquela imagem produzida pelo homem, aquele que tomara para si a imagem de autêntico. Dessa forma concebemos a mulher como inferior ao homem, pueril, fútil, ardilosa, relegada a procriação, ao ambiente doméstico e a criação dos filhos; é um agente passivo que aguarda a ação ativa e modeladora do homem, a quem deve se submeter; é a expressão de beleza e amor, mas também de promiscuidade e idiotice, o segundo sexo. A mulher, a verdadeira e boa mulher, é alcunhada da mesma forma que o "bom negro", ou seja, passivo aos seus opressores. Segundo Richard Graves, autor de *os mitos gregos,* a maior parte dos eventos presentes na mitologia grega não são outra coisa senão um relato metafórico de conflitos entre o patriarcado e o matriarcado. O presente artigo busca, após fazer as devidas introduções acerca do tema, apresentar personagens mitológicos femininos que representam essa tradição de misoginia, base cultural da sociedade que permanece a estigmatizar as mulheres, seja sob uma ideia inexorável de eterno feminino ou presente nas feições do anjo do lar.

**Palavras-chave:** Simone de Beauvoir. Feminino. Mito. Outro. Misoginia.

## 1 Introdução

A consciência do "outro" sempre despertou o medo e a hostilidade, assim como a curiosidade e a admiração. O outro representa algo que não pode ser perscrutado de forma imediatista – se tratando de um outro ser humano, sua mente é um mistério que só pode ser revelado pela sua vontade. O primeiro grande desafio para o surgimento dos grupos humanos foi ver no outro um semelhante e com ele se comunicar, tornando o "eu" em "nós", uma coletividade. Todavia, a identidade de um grupo sempre foi afirmada dentro deste complexo mundo humano através da identificação de um outro, que agora se torna o errado, inautêntico, o mau – justificando todo tipo de atrocidade. A ideia do outro, portanto, jamais desapareceu,

mas foi potencializada em um mundo moral de oposições entre o autêntico e o inautêntico, o verdadeiro e o falso, o bom e o mau.

Se não fossemos altamente conscientes de nós mesmos, poderíamos ser diluídos no todo, mas é uma impossibilidade, por mais que intercalamos o nosso silêncio diante do outro com gestos e palavras e busquemos, por vezes, compreendê-lo, ele é, por excelência, um mistério. O mistério, por despertar todos os sentimentos positivos e negativos de estranheza, é o plano sobre o qual se desenham os mitos – que tornam o desconhecido em algo conhecido. Os mitos e a religião se nutrem de sentido através do mistério. “Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis.” (Aristóteles, 2002, p.11).

A mulher é para o homem um outro, portanto, é mistério e, concomitantemente, é mito, mas mitos não são apenas respostas para o desconhecido, são também a justificativa de uma ordem social, são o relato histórico, político, simbólico, moral e religioso de um povo. A situação e a identidade da mulher foram justificadas e disfarçadas de essência pelas tradições, inculcadas, fazendo com que as mulheres reconhecessem em si aquela imagem produzida pelo homem, aquele que tomara para si a imagem de autêntico. Dessa forma concebemos a mulher como inferior ao homem, pueril, fútil, ardilosa, relegada a procriação, ao ambiente doméstico e a criação dos filhos; é um agente passivo que aguarda a ação ativa e modeladora do homem, a quem deve se submeter; é a expressão de beleza e amor, mas também de promiscuidade e idiotice, o segundo sexo. A mulher, a verdadeira e boa mulher, é alcunhada da mesma forma que o “bom negro”, ou seja, passivo aos seus opressores. (Beauvoir, 2018, p.2)

Poderia se objetar que tais concepções mitológicas não deveriam de fato influenciar na visão atual da mulher, afinal temos outras formas de conhecimento, todavia, essa objeção ignora o poder da influência da tradição nesses conhecimentos – não raro encontramos filósofos que dão grande ênfase e valor ao conhecimento de seus antepassados, mesmo um Aristóteles reconhece tal autoridade: “Com efeito, o que é mais antigo é também mais digno de respeito, e aquilo sobre o que se jura é o que há de mais respeitável.” (Aristóteles, 2002, p.17). Ainda bebemos dessa tradição, o mundo ainda é devedor dessas visões, estão a base de inúmeros preconceitos, somos provenientes de uma cultura de misoginia.

## 2 O Segundo Sexo

A questão inicial tratada no primeiro volume de O segundo sexo seria sobre o que seria a mulher, questão válida, dada a aparente confusão geral sobre o que seria este personagem.

> Demais, haverá realmente um problema? Em que consiste? Em verdade, haverá mulher? Sem dúvida, a teoria do eterno feminino ainda tem adeptos; cochicham: "Até na Rússia elas permanecem mulheres". Mas outras pessoas igualmente bem informadas — e por vezes as mesmas — suspiram: "A mulher se está perdendo, a mulher está perdida'. Não sabemos mais exatamente se ainda existem mulheres, se existirão sempre, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam no mundo ou deveriam ocupar'. 'Onde estão as mulheres?", indagava há pouco uma revista intermitente. (Beauvoir, 2018. p.7)

O ser da mulher, segundo a filosofia existencialista de Beauvoir, não pode ser traduzido em essência imutável, mas a uma construção, uma situação existencial. Essa situação é resultado de uma opressão da qual a mulher se torna o outro do homem, definida a partir deste. O homem lega a si próprio a identidade do natural, autêntico, ao passo que enxerga na mulher o incomum, o inatural, o sexo.

> "A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. (...) Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o "sexo" para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para êle, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro." (idem.p.10)

Entretanto, os outros são sempre em sua perspectiva um eu, um sujeito, uma afirmação, encontramos vários embates na busca dessa autoafirmação na história da humanidade. Então por que o mesmo não ocorre com a mulher? Por que esta se define como o outro? Segundo Beauvoir os laços de opressão entre os dois sexos são mais fortes do que em outros casos, a mulher se sente mais próxima e confortável com seu opressor do que com suas iguais.

> "O laço que a une a seus opressores não é comparável a nenhum outro. A divisão dos sexos é, com efeito, um dado biológico e não um momento da história humana. (...) O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquiva o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios. Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades" (idem.p.13-15)

Os discursos construídos contribuem para naturalizar essa situação e tornar desatinada e absurda a busca pela sua origem. Por mais que o conhecimento científico e filosófico busque uma certa imparcialidade e fidelidade para com a verdade, por vezes, seja de forma inocente ou proposital – dado que é produzido em sua maioria pelo ponto de vista limitado do homem –, ele não faz mais que justificar a ordem vigente que a tradição já proclamou. Na filosofia temos os exemplos de São Tomás de Aquino, que considera a mulher pueril e idiota, e de Aristóteles, que considera a mulher um agente passivo da reprodução, além de afirmar que: "A força de um homem consiste em se impor; a de uma mulher, em vencer a dificuldade de obedecer." (Aristóteles, 2001, p.26).

As concepções de Aristóteles sobre a reprodução, inclusive, foram extremamente influentes nas ciências naturais e perduram, ainda que a biologia deixe claro que tanto o espermatozoide quanto o óvulo são partes complementares da engendração de outro ser, logo a mulher nem o homem são passivos, todavia, se referindo a isso, prefere-se, ao que parece, o discurso de Aristóteles e a se fazer a analogia entre a fêmea humana e a dos demais animais, na busca de destacar o quanto a mulher pode ser perigosa – fato corriqueiro nos mitos em que se associam a mulher e a natureza, como será visto posteriormente.

> E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquieta hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto, ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento. A palavra fêmea sugere-lhe uma chusma de imagens: um enorme óvulo redondo abocanha e castra o ágil espermatozoide; monstruosa e empanturrada, a rainha das térmitas reina sobre os machos escravizados; a fêmea do louva-a-deus e a aranha, fartas de amor, matam o parceiro e o devoram; a cadela no cio erra pelas vielas, deixando atrás uma esteira de odores perversos; a macaca exibe-se impudentemente e se recusa com faceirice hipócrita; as mais soberbas feras, a leoa, a pantera, deitam-se servilmente para a imperial posse do macho. Inerte, impaciente, matreira, insensível, lúbrica, feroz, humilhada, o homem projeta na mulher todas as fêmeas ao mesmo tempo. E o fato é que ela é uma fêmea. (Beauvoir, 2018. p.25)

## 3 Os fatores que contribuíram para a situação da mulher

Simone de Beauvoir observa que a situação de submissão e contentemente dessa subserviência da mulher se deve longamente a uma questão de ordem natural: ela é responsabilizada pela propagação da espécie, seu corpo se torna um veículo para gerar e manter um outro indivíduo, o que suprime sua individualidade. Com base em estudos antropológicos, Beauvoir, as maneiras de Rousseau e outros, fala sobre as primeiras organizações rudimentares humanas nômades, as hordas. Nelas os indivíduos que não se debilitavam pela gravidez, ou seja, os homens se provavam nas caçadas, dominando a natureza mortal em busca de sustento para sua comunidade.

Dessa forma, através da matança, o homem consegue sua realização transcendental e encontra na morte e não na vida o valor, destarte, tanto o papel de gerar vida quanto a sua responsável – a mulher – recebem o lugar secundário, portanto, não é de se esperar que a relação entre as mães e os filhos fossem mais indiferentes. “A mulher que engendra não conhece pois o orgulho da criação; sente-se o joguete passivo de forças obscuras e o parto doloroso é um acidente inútil e até importuno.” (idem. p.83).

Com o advento da agricultura e o surgimento dos clãs, a fertilidade feminina e a capacidade de trazer a vida passou a ser exaltada. Os mistérios da fertilidade da terra e os mistérios da fertilidade da mulher passaram a ser associados. “O mito da aventura de Deméter nos campos arados três vezes indica um rito da fertilidade que sobreviveu até há pouco tempo nos Bálcãs: a sacerdotisa dos cereais copulava em público com o rei sagrado no período da semeadura outonal, para assegurar uma boa colheita.” (GRAVES, 2018, p.149)

As mulheres ganharam um papel de destaque, atestado pela diversidade de divindades femininas da fertilidade e seu importante culto, todavia, o homem não deixou de encarar esses fenômenos com medo e hostilidade, ele via na mulher, concepção que se tornou recorrente, morte e vida. Esse aspecto pode ser atestado pela dualidade das deusas Deméter e Perséfone, que inicialmente eram a faceta de uma mesma deusa. Deméter era a vida, Perséfone a morte. (idem.p.150) Em uma versão posterior do mito ambas foram consideradas mãe e filha, mas seus aspectos como vida e morte, Deméter como deusa da fertilidade e Perséfone como rainha do submundo e esposa de Hades, perduraram.

O homem buscou assegurar seu domínio da mulher, fazendo dela e da terra a sua propriedade. Retornando as maneiras de Rousseau, que sobre a propriedade privada disse,

> O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”. (ROUSSEUA, 1997, p.87)

Algo semelhante deve ter ocorrido a mulher, provavelmente, em seguida, daí, se é permitido a hipótese, surgiu o ciúme, o desejo de pose e a necessidade de conquista do homem em relação ao outro sexo. Tanto a mulher quanto a terra passaram a ser um bem, objeto, para se lutar e conquistar – o orgulho contido na cultura do estrupo, uma tomada de posse por meio da violência. Era um trato natural homens sequestrarem suas esposas de clãs vizinhos: “O casamento primitivo funda-se, por vezes, num rapto real ou simbólico (...) Conquistando a

mulher pela força, o guerreiro prova que soube anexar-se uma riqueza alheia e derrubar as barreiras do destino que seu nascimento lhe designara" (Beauvoir, 2018, p.109). A filha que é propriedade do pai e passa para o marido, além das mulheres constituírem dádivas entre chefes, uma forma de *gifth*, para formarem laços e alianças de reciprocidade sagrada, fenômeno largamente estudado pelo antropólogo e sociólogo Marcel Mauss:

> Ora, o argumento central do Ensaio é de que a dádiva produz a aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas (trocas entre chefes ou diferentes camadas sociais), religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento com os deuses), econômicas, jurídicas e diplomáticas (incluindo-se aqui as relações pessoais de hospitalidade). (LANNA, 2000, p.175)

Robert Graves, mitólogo, autor de Os Mitos gregos, afirma que todo evento mitológico de estrupo narrado na mitologia grega é na verdade o relato metafórico de um rapto e tomada de poder em uma guerra, na Grécia pré-helênica, entre o patriarcado e matriarcado. Os cultos do feminino dos povos que viviam na região sofreram sucessivos ataques de tribos invasores adoradores de divindades masculinas bélicas, como os dóricos e eólios, ocorrendo, nesse processo tortuoso, o sincretismo religioso que deu as feições que conhecemos da mitologia grega (GRAVES, 2018, p.149). Quando Zeus tomou por consorte Hera, não foi por vontade desta, mas a força. Zeus usou de estratagemas para enganá-la e possuí-la, da mesma forma ocorre com Hades, que sequestra sua esposa e a faz comer uma semente de Romã, obrigando-a permanecer no submundo, e Poseidon, que inicialmente era um deus equino, mas doma sua esposa Anfitrite, os mares, através das promessas vazias de um emissário, todavia, como o próprio Graves objeta, isso não é um fenômeno isolado da mitologia grega, mas um padrão, com suas devidas especificidades, verificável em várias culturas, principalmente em razão dos contatos entre elas.

> Perseu, noutra versão da mesma lenda, atravessa o ar com suas sandálias aladas e decapita a mãe de Pégaso, a górgona Medusa, assim como Marduk, um herói babilônico, mata o monstro fêmea Tiamat, deusa do mar. (...) Ele (Perseu) não foi, como o professor Kerényi, uma figura arquetípica da Morte, mas provavelmente representava os patriarcas helenos que invadiram a Grécia e Ásia Menor no início do segundo milênio a.C., desafiando o poder da deusa tripla. (idem. p.32-33)

Vamos discorrer mais atentamente agora sobre os personagens mitológicos que elencam os aspectos citados anteriormente.

## 4 A alteridade

Dentro das mitologias judaico-cristã-islâmica, Adão é o primeiro homem, feito a imagem e semelhança de deus, o ápice da criação, integro e forte. Eva, por outro lado, a primeira mulher, é retirada da costela de Adão, logo, é uma parte dele, seu outro, definida pelas carências em relação a ele. Eva, assim como as subsequentes mulheres, é dotada de uma característica censurável: a curiosidade. Ela é culpada das desgraças de todos os homens, pois deixou que a serpente atiçasse sua curiosidade, comendo o fruto da arvore proibida e ainda atraiu o homem em sua queda. John Milton, autor de Paraiso perdido, apresenta uma Eva que só encontra sua identidade e sentido em Adão, a ela não é permitido sequer olhar seu reflexo nas águas, sua curiosidade é, novamente, considerado uma disposição pecaminosa (MILTON, 2006, p. 156-157). Aproveitando o ensejo, em Paraiso Perdido, a filha de Lúcifer é uma entidade de aspecto feminino que deu à luz a Morte e é chamada de Pecado (idem. p.84).

O pecado seria um sentimento de repugnância moral, mas também ligado assepsia do corpo, então é possível que um dos motivos para a associação feminina com o pecado seja devido ao sangue da menstruação, que causava certa repulsa nos homens, mas é também um meio de inculcar uma repreensão e seciar a liberdade feminina, principalmente em questões de ordem sexual. A personagem do folclore hebraico que ganhou grande destaque durante a Idade Média, Lilith, foi a primeira mulher de Adão, mas como foi criada da mesma forma que este e não de sua costela, se recusava a ser sua serva e de ficar debaixo dele durante o ato sexual. Sua revolta resultou na sua expulsão do Paraíso, além de ser amaldiçoada a perder 100 filhos diariamente – segundo certas interpretações essa pode ser a origem da menstruação ou dos abortos espontâneos, além da mortalidade de crianças pequenas, estranguladas por Lilith.

Daí decorre a exigência da virgindade e da subserviência, que pode ser observada em inúmeros mitos, associado sempre a pureza, são várias as deusas, que ainda que possuam filhos, renovam sua virgindade anualmente (GRAVES, 2018, p.83). A deusa Palas Atena tem sua virgindade associada a invencibilidade de Atenas. Santa Maria, a redentora das mulheres, é virgem. As maldições e castigos empregados em situações que as mulheres “permitem” que sua virgindade lhe seja tirada, como é o caso da górgona Medusa, tornada em monstro por Atena após ser estuprada por Poseidon em um templo da mesma. Algo semelhante acontece a Cila transformada em um terrível monstro marinho pela esposa de Poseidon.

## 5 A maternidade

A maternidade é uma exigência social. A mulher que não gera filhos é uma depravação da natureza, pois lhe cabe o papel de gerar outro ser, de ficar retida em suas disposições naturais, ao passo que o homem transcende suas limitações, se realizar como indivíduo. Ao lhe ser imputado essa abdicação de sua individualidade em nome de outro ser, o filho, além de toda ordem de problemas que advém de cuidar de outro ser, é esperado que a maternidade não fosse benquista e necessitava se revestida de um discurso para ser assegurada.

Na mitologia japonesa, Izanagi e Izanami, são deuses gêmeos e consortes que criaram o mundo a partir do caos. Inicialmente, Izanami, a fêmea, tomou o papel ativo na criação através de um aceno – em uma metáfora sexual – e Izanagi, o macho, ficou com o papel passivo. Daí surgiram duas ilhas disformes. Através do conselho das divindades celestiais, Izanagi tomou o papel ativo e Izanami o passivo, dando origem a coisas boas, as belas ilhas do Japão e as espíritos que representavam suas características. O último espirito que Izanami deu à luz foi Kagutsuchi, um espirito do fogo que a matou durante o parto. Não raro as mulheres morriam durante o parto, mas isso era considerado seu dever social pelo bem do marido e de seu filho. Retornando a virgem Maria, seu papel de redentora das mulheres se compreende em seu papel materno.

Não há mais lugar na terra para a magia: Deus é o único rei. A natureza é originalmente má, porém diante da graça é impotente. A maternidade, como fenômeno natural, não confere nenhum poder. Só resta, portanto, à mulher, se quiser superar em si mesma a tara original, inclinar-se diante de Deus cuja vontade a escraviza ao homem. E mediante essa submissão, ela pode assumir novo papel na mitologia masculina (…) desde que foi escravizada como Mãe, é primeiramente como mãe que será querida e respeitada (Beauvoir, 2018, p. 237).

Toda a mulher, toda sua estrutura ardilosa, simplória e obscena só pode ser salva, apreciada e tolerada pelo homem quando se torna mãe.

## 6 Vida e Morte

A natureza, que distribuí vida e morte de forma confusa, é tão misteriosa para o homem quanto a mulher, daí decorre sua associação e o medo nutrido por ambas, assim como a ambição pelo controle. As Moiras ou Parcas da mitologia grega e latina e as Nornas pertencente aos mitos nórdicos são exemplos de uma prática de conceber o feminino em entidades tripartes – representantes do passado (jovem), presente (ninfa) e futuro (velha) – em correlação com natureza – primavera, verão e inverno. Essas entidades tercem o destino dos homens, no caso

das Moiras, e entalham na madeira, no caso das Nornas, os acontecimentos de suas vidas até o momento que a velha dá fim a sua existência. Elas são responsáveis pela vida, mas também pela morte. Essa concepção triparte do feminino também representa o desejo pela vida que o homem experimente pela mulher jovem e o horror que sente pela velha.

> Ele detesta que a mulher amada tenha sido engendrada: a sogra é evidentemente a imagem da decrepitude a que votou a filha ao dá-la à luz; sua obesidade, suas rugas, anunciam a obesidade, as rugas da jovem esposa cujo futuro assim tristemente se prefigura; ao lado da mãe, essa jovem esposa não se apresenta mais como um indivíduo, e sim como o momento de uma espécie; não é mais a presa desejada, a companheira querida, porque sua existência singular se dissolve na vida universal (idem. p. 240).

Além do exemplo de Deméter e Perséfone, mãe e filha, podemos ainda retornar a Izanagi e Izanami, pois após a morte de Izanami no parto, seu marido vai ao submundo busca-la, mas ao ver sua esposa, da qual acalentava a lembrança de sua juventude e vivacidade, maculada pela morte e o tempo, Izanagi foge desesperado. Izanami, enfurecida, promete ceifar mil e quinhentas vidas e Izanagi pretende combater essas mortes trazendo ao mundo outras mil e quinhentas – em uma inversão de papéis, que além de retirar da mulher o papel da vida, ainda lhe responsabiliza pela morte. Fenômeno semelhante se nota em Eva, que responsável pela queda da humanidade, trouxe a entropia a nossa existência, assim como no mito de Pandora, atribuído ao melancólico Hesíodo, que é uma mulher e dádiva dos deuses, possuidora de beleza, inteligência e todos os dons – seu nome significa isso -, mas também curiosa. Característica que a levou a abrir a caixa que continha todos os males liberando-os sobre a humanidade.

> Entretanto, o relato de Hesíodo a propósito de Prometeu, Epimeteu e Pandora não é um mito genuíno, mas uma fabula antifeminista, provavelmente inventada por ele mesmo (...) Pandora (“aquela que tem todos os dons”) era a deusa-Terra Reia, venerada sobre esse título em Atenas e outros lugares, a quem o pessimista Hesíodo acusa de ser a responsável pela mortalidade do homem e por todos os males que perturbam a vida, assim como o comportamento frívolo e indecoroso das esposas. (Graves, 2018, p.232-233)

Machado de Assis, igualmente pessimista e melancólico, em Memórias póstumas de Brás Cubas, apresenta uma Pandora que é a entidade mãe da humanidade, responsável pelo seu sofrimento e se divertindo com nossa existência sem sentido.

> Caiu do ar? destacou-se da terra? não sei; sei que um vulto imenso, uma figura de mulher me apareceu então, fitando-me uns olhos rutilantes como o sol. Tudo nessa figura tinha a vastidão das formas selváticas, e tudo escapava à compreensão do olhar humano, porque os contornos perdiam-se no ambiente, e o que parecia espesso era muita vez diáfano. Estupefato, não disse nada, não cheguei sequer a soltar um grito; mas, ao cabo de algum tempo, que foi breve, perguntei quem era e como se chamava: curiosidade de delírio. — Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga. (MACHADO, 2018, p.22)

Em a Odisseia, de Homero, Circe é uma bruxa que engana os companheiros de Ulisses e os transforma em animais que ficam a seu serviço, após estes comerem de sua mesa – em uma possível metáfora moral que deseja afirmar que quando os homens se rendem aos seus instintos primários e renegam a razão, tornam-se animais, que ficam à mercê dos ardis femininos.

## 7 Conclusão

O assunto não se esgota fácil, de modo que esse artigo tratou de forma muito rudimentar dessas personagens mitológicos, mas poderia ser proveitoso destacar mais uma história. Na mitologia nórdica há um momento em que o martelo do viril deus do trovão, Thor, é roubado. Descobre-se que os ladrões foram trols e que só devolveriam a arma se a deusa Freya casar-se com seu líder. Freya disse não de uma forma que não podia ser contestada. Loki, deus da trapaça, concebe um plano: vestir Thor de noiva e fazê-lo passar por Freya. Desgostoso, Thor consente e no fim recupera seu martelo. Uma interpretação para este mito é que tendo perdido seu martelo, um símbolo fálico, Thor perdeu junto sua virilidade e foi obrigado a agir da forma que se esperaria de uma mulher ideal, ou seja, dócil, de apetites cometidos, silenciosa, branda, amorosa, o anjo do lar, para recorrer a metáfora Virginia Wolff. Thor detestou e provavelmente são muitas as mulheres que acham penoso ter que agir conforme essa construção. Como já dito, os mitos são um ambiente onde se pode observar os elementos da nossa tradição, uma tradição misógina, que enche a mulher de estigmas e impedem a mulher de se realizar como um ser humano, como indivíduo, dentro de seu sexo, ainda que se proclame a igualdade dos sexos, estamos longe de realmente atingi-la, as diferenças salariais estão aí para provar, assim como a violência contra mulher e gostaríamos de apontar também um certo esforço de busca e recuperação de essência que se verifica, na verdade, em ambos os sexos, uma busca por se tornar um homem ou uma mulher de verdade, evidenciando mais uma vez o peso da tradição.

## Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyala, 2002.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. 4ºed. São Paulo, Difusão Europeia do livro, 2018.

Aristóteles. **Política**. São Paulo: Martin Clarent, 2001.

GRAVES, Robert. **Os Mitos Gregos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEUA, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

LANNA, Marcos. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva**. Paraná: Revista De Sociologia e Política, jun. 2000.

MILTON, John. **Paraíso Perdido**. Rio: eBooks Brasil, 2006.

MACHADO, de Assis. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Brasília: Câmara dos deputados, Edições Câmara, 2018.

**Referência Consultada**

WILKINSON, Philip. **O Livro da Mitologia**. 1ºed. São Paulo: Globo Livros, 2018.

# A VULNERABILIDADE DA INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA NO CINEMA BRASILEIRO DOS ANOS 1980: ANÁLISE DO FILME *PIXOTE- A LEI DO MAIS FRACO*

Bruna Maria Paixão Castelo Branco
Mestre em Cultura e Sociedade e Doutoranda em História na Universidade Estadual do Maranhão
brunacastellobranco@gmail.com

**RESUMO:** Em 1980, foi lançado o filme Pixote – A lei do mais fraco, dirigido pelo cineasta Hector Babenco, inspirado no livro Infância dos Mortos (1977), de autoria do jornalista José Louzeiro. A obra aborda a vulnerabilidade na infância no Brasil durante o período da Ditadura Militar e é inspirada em um caso de violência contra crianças e adolescentes em situação de rua que ficou conhecido como Operação Camanducaia ao ser adaptada para o cinema, o filme teve grande repercussão nacional e internacional e desvelou a realidade da infância e adolescência no Brasil durante a Ditadura Militar (1964-1984), apresentando a vulnerabilidade de crianças e adolescentes brasileiras, expostas a cenários de violência nas ruas e unidades de ressocialização. O presente artigo analisa o papel da narrativa cinematográfica sobre o tema.

**Palavras-chave:** Infância; Vulnerabilidade social; Cinema; Ditadura militar.

## 1 Introdução

Desde meados da década de 1940, o cinema brasileiro projeta temas sociais, inspirados em referências no neorrealismo italiano, voltavam-se para retratos da realidade, isso é observado ainda em movimentos como Cinema Novo e, então, os filmes produzidos no período de Ditadura Militar no Brasil. Já com traços de movimentos anteriores, muitos artistas buscaram de diferentes maneiras relatar por meio da arte, a desigualdade social no país, com obras como *O Pagador de Promessas* (1962), de Anselmo Duarte e adaptado da peça teatral homônima de Dias Gomes ou *Vidas Secas* (1963), dirigido por Nelson Pereira dos Santos e baseada no romance de Graciliano Ramos.

Neste período, autores utilizavam-se para o cinema, a figura do anti-herói, como forma de abordar pontos latentes da sociedade brasileira, como, por exemplo "Lúcio Flávio- o passageiro da agonia" (1977), dirigido por Hector Babenco, adaptado do livro homônimo de José Louzeiro, classificado como no gênero de romance-reportagem.

Xavier (1993) ressalta que, embora ainda com inspirações no Cinema Novo, trazia para a indústria cinematográfica temas ainda oportunos para serem debatidos naquele momento histórico do país.

> Neste sentido, são filmes que colocam mais decisivamente em pauta a transgressão, atentos à irrupção da violência, ao momento em que a "passagem – ação", com ou

> sem armações ideológicas, é o recurso maior para desfazer o jogo das aparências [...]. (XAVIER, 1993, p. 115).

Dentro desse panorama, o filme "Pixote – a lei do mais fraco" foi lançado em 1980, reafirmando a parceria de Hector Babenco com José Louzeiro que começara com a adaptação de "Lúcio Flávio – O Passageiro da Agonia", além de ser autor da obra, participou da elaboração do roteiro junto com Hector Babenco e Jorge Duran, que teve como base o livro "Infância dos Mortos", esse focado em histórias de crianças e adolescentes que viviam nas ruas das grandes cidades brasileiras durante o período da Ditadura Militar. Na adaptação para o cinema, em 1980, recebeu o nome de "Pixote: A Lei do Mais Fraco".

A figura de um jornalista, presente no cinema foi classificado como repórter-escritor pela autora Flora Süssekind (1984) e ganhou popularidade nos sets de cinema dento deste contexto. CASTELO BRANCO (2020, p.47) destaca que os livros com temática social, principalmente, os com grande circulação, tornaram-se muito procurados por diretores de produções audiovisuais, em decorrência disso, a participação dos autores no processo de construção da obra cinematográfica tornou-se comum. A figura do repórter e escritor tornou-se importante para roteiros com temáticas sociais.

Como forma de compreender a representação no cinema de personagens socialmente marginalizados, o presente artigo tem como proposta a análise da construção da infância e adolescência em vulnerabilidade social em produções audiovisuais, tendo como base o enredo do filme "Pixote: A Lei do Mais Fraco".

## 2 Crianças e adolescentes no Brasil dos anos 1970

Em 1970, o cenário político do país refletia os efeitos de um sistema político autoritário da Ditadura Militar, imposta desde 1964, o cenário econômico apresentava sinais de um avanço econômico, algo que, entusiastas do Regime Militar, intitularam de "Milagre Econômico", o crescimento teve início em 1968 e perduro até 1973 e, foi marcado por uma euforia econômica o que fez com que o termo Milagre Econômico fosse repercutido em diversos estudos acadêmicos, no entanto, era um reflexo do processo de industrialização brasileira, iniciado a partir de 1945.

Mesmo sendo reflexo de um processo iniciado nos anos 1940, a sensação de crescimento permitiu a aprovação social ao Estado de assumir de forma autoritária e elaborar estratégias para o avanço do capitalismo brasileiro "[...] o Estado assumia de forma autoritária a necessidade de promover a concentração dos recursos para depois redistribuí-los por meio de

um sistema de incentivos e subsídios generalizados e de um conjunto de medidas regressivas [...]" (CENTRO INTERNACIONAL CELSO FURTADO DE POLÍTICAS PARA O DESENVOLVIMENTO, 2010, p. 134).

Paralelo ao crescimento econômico que agradava à classe média brasileira e fortalecia o apoio ao Governo Militar, a situação era diferente nas periferias das grandes cidades, as desigualdades sociais estavam cada dia mais acentuadas, sem que isso fosse debatido pela população, pois, as ferramentas para silenciar a imprensa cada vez mais substanciadas e respaldadas acerca de um crescimento econômico que fortalecia a Ditadura Militar diante da opinião pública. Diversos veículos de comunicação foram censurados, e os profissionais de imprensa tiveram que seguir um manual de recomendações elaborado por órgãos do governo.

Com o Ato Institucional nº 5, promulgado em 13 de dezembro de 1968, os atos de repressão aos meios de comunicação tornaram-se mais violentos e os movimentos sociais que se manifestassem contrários ao governo sofriam duramente a repressão, ampliando os poderes da Ditadura, destituindo os partidos políticos, do Congresso Nacional, com cassações políticas e suspensos os direitos individuais dos cidadãos, além disso, acirrou questões como violência. "Cresceu a violência contra as manifestações de massa, as organizações estudantis e operárias. As celas dos cárceres lotaram [...]" (BRASIL, 2009, p. 56).

As contradições sociais e o aumento da violência urbana, que foram atribuídos ao número de crianças e adolescentes em vulnerabilidade social, estavam cada vez mais acentuados. No dia 10 de agosto de 1973, a Folha de S. Paulo divulgou dados de que existiam 400 mil crianças e adolescentes vivendo na marginalidade na cidade de São Paulo, sendo, 80 mil infratores. Os dados divulgados pela Polícia Militar informavam que 60% dos crimes cometidos em São Paulo, compreendendo assaltos e homicídios, tinham como autoria crianças e adolescentes (LUPPI, 1973).

Convém retratar que, devido à ausência do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), criado somente criado por meio da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, as leis que regulamentavam questões relativas às crianças e adolescentes no Brasil obedeciam a uma outra conjuntura regulamentar. Para uma breve compreensão de como era sistematizada a legislação, é necessário retomar o Código Penal de 1890, que já mostrava uma postura pedagógica e disciplinadora. Boeira (2014) contextualiza historicamente as fases do disciplinamento regular tinham foco nas crianças vindas de famílias de baixa renda.

> O Estado brasileiro adotava uma postura pedagógica e disciplinadora, desde o Código Penal de 1890, passando por inúmeras leis que regulamentavam o regime de trabalho pela faixa etária, e também na criação de colônias correcionais, até a implantação do

> primeiro juizado de menores em 1924 e a promulgação do primeiro Código de Menores em 1927.Código este que sintetizou de maneira ampla e aperfeiçoada leis e decretos que desde 1902, propunha-se a aprovar mecanismos legais que dessem uma especial atenção à criança e ao adolescente. Para o aparelhamento estatal, representado pelo ideário higienista do período, os pais eram considerados incompetentes e/ou omissos; assim, o Estado, através do Código, instaurava uma ação paternalista, enfraquecendo o pátrio poder. (BOEIRA, 2014, p. 180).

A partir de 1927, com a criação do Código de Menores, surgiram órgãos, como o Departamento Nacional da Criança e o Serviço de Atendimento ao Menor (SAM). Este último tinha como principal função atender crianças pobres e em delinquência juvenil, colocando o Estado em uma posição de intermédio entre a criança e a família. Em 1940, foi promulgado o novo Código Penal, que aumentou a inimputabilidade penal para 18 anos e baseava-se em critérios de ordem biológica. O tratamento destinado a crianças e adolescentes, tanto os abandonados quanto os infratores, limitavam-se ao internamento (BOEIRA, 2014, p. 181).

Entre 1940 e 1970, o crescimento desordenado das grandes cidades brasileiras, com a migração de pessoas das zonas rurais, acentuou as desigualdades sociais e as situações de miséria social. Segundo Frontana (1999), para uma avaliação do senso comum presente na sociedade da época, a criminalidade estava diretamente relacionada à pobreza, fazendo com que a sociedade civil pressionasse o poder público para que tomasse medidas para minimizar os impactos, por meio de controle e repressão de conflitos. Inseridos nesse cenário de extrema pobreza, aumentou a presença de crianças e adolescentes morando nas ruas.

> Nesse contexto, sobretudo, a partir do início da década de 70, multiplicou-se a presença de crianças e adolescentes nos espaços públicos das cidades, impelidos pela necessidade de garantir meios para a sua sobrevivência. Rotulados como “pivetes” e “trombadinhas”, sua presença nas ruas era veemente condenada, vista como motivadora de medo, insegurança, desordem e caos social. (FRONTANA, 1999, p. 67).

A coibição da criminalidade atribuída a crianças e adolescentes foi assunto prioritário desde o início do Governo Militar, sobretudo, pois as atividades desenvolvidas pelo Serviço de Assistência a Menores (SAM) passaram a ser consideradas obsoletas e ineficazes diante do problema da criança e adolescente em situação de rua no Brasil. No entanto, como analisa Frontana (1999, p. 67), até meados da década de 1960, a ação estatal voltada para criança e adolescente teve caráter repressivo e que promovia o isolamento e quebra de vínculo do apreendido com sua família.

Sob o foco da repressão, em 1964, foi criada, em substituição do Serviço de Assistência a Menores (SAM), a Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM), instituída a

partir da Lei nº 4. 513, de 1º de dezembro de 1964[90]. Em 1967, foram criadas as Fundações Estaduais do Bem-Estar do Menor (FEBEMs), que surgem de um desdobramento da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM).

De acordo com a Lei nº 4. 513, que instituía a Funabem, caberiam à instituição a melhoria das instituições para crianças, assegurar a integração das crianças à sociedade por meio da assistência às famílias ou encontrar famílias substitutas.

O aumento da criminalidade atribuído a crianças e adolescentes de rua foi uma espécie de autorização social para atrocidades cometidas como repressão da marginalidade (Boeira, 2014) enfatiza que as sociedades acreditavam ser uma alternativa necessária para evitar que crianças e adolescentes pobres cometessem crimes, um cenário incômodo para a classe média brasileira.

> Para o imaginário das classes médias e altas, a pobreza e a criminalidade estavam associadas, sendo a rua o espaço de reprodução da violência e do crime. O consentimento velado ou explícito dessa sociedade burguesa, com práticas pouco legais por órgãos e aparelhos do Estado, em relação ao menor, usava da força, do castigo e até mesmo do expediente da tortura, sob a justificativa de manter a ordem e a paz social. (BOEIRA, 2014, p. 182).

Neste contexto, cabia à FUNABEM desenvolver e formular a Política de Bem-Estar do Menor, orientando e desenvolvendo ações terapêuticas e pedagógicas para recuperação. De acordo com o seu estatuto, o objetivo era proteger a criança na família:

> A nova proposta de atendimento ao menor estará ancorada na ideia de que FUNABEM, e suas correlatas nos demais estados brasileiros, não serão instituídas dentro de fundamentos paliativos, mas no de ser uma instituição diferente, onde o importante não será a internação. Ao contrário, vai proteger a criança na família, vai estimular obras que ajudem neste mister, vai ser auxiliar dos juízes de menores, vai cuidar da formação de pessoal especializado para o trato com os menores. (BRASIL, 1964, não paginado).

Por outro lado, a correção era considerada como um instrumento importante para a divulgação das práticas disciplinantes propostas pelo Governo Militar. Nos anos 1970, as unidades de ressocialização criadas para abrigar crianças e adolescentes começaram a ser divulgadas como uma alternativa de melhoria de condições de vida para crianças e adolescentes de baixa renda no Brasil. O governo criou campanhas sociais para convencer pais de que a única alternativa para que crianças e adolescências não se envolvessem em delitos era que as famílias

[90] A Lei nº 4.513, de 1 de dezembro de 1964 – Autoriza o Poder Executivo a criar a Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor, a ela incorporando o patrimônio e as atribuições do Serviço de Assistência a Menores, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4513.htm>. Acesso em: 21 jan. 2019.

autorizassem que seus filhos menores[91] de idade fossem levados para reformatórios e abrigos mantidos pelo Estado e destituídos de sua identidade familiar.

Ramos (2004), em sua obra autobiográfica, relata que, oriundo de família pobre, foi levado à FEBEM pelas oportunidades de estudo, e a destituição familiar fazia com que personificasse as instituições.

> Então imaginava a FEBEM como uma mulher casada com o Seu Governo, que dava dinheiro para ela, já que era comum ouvirmos também dizer que a FEBEM recebia dinheiro do governo para se sustentar. E na minha visão de menino de 7 anos, a Dona FEBEM não era muito honesta, não. Ela era um pouco devassa porque um dia ouvi um dos funcionários dizer que tinha muita gente mamando nas tetas da FEBEM. (RAMOS, 2004, p. 40).

A estratégia de divulgar as unidades da FEBEM como oportunidade para que as crianças pudessem ter educação e recuperação dessas crianças, na prática, quebrava os vínculos da criança e do adolescente com sua família. Sozinhos e sem referências familiares, acentuavam as diferenças sociais e colocavam como alvos de mais descaso e desmazelo.

> Em outra frente – visando as famílias pobres, em especial– a Doutrina da Situação Irregular pregava que a melhor forma de educar e recuperar as crianças envolvidas em delitos era o encaminhamento para os reformatórios e abrigos, portanto, para os braços do Estado. As Fundações Estaduais do Bem-Estar do Menor atendiam a esse fim. Para muitos, a privação do convívio familiar estendeu-se por toda a adolescência, dissolvendo por completo o vínculo parental. Essa doutrina definia um tipo de tratamento e uma política de atendimento que variavam do assistencialismo à total segregação. Sob o arbítrio inquestionável da autoridade judicial, os chamados à época "menores" eram submetidos a toda a sorte de violações dos Direitos Humanos. (BRASIL, 2009, p. 17).

Dentro dessa perspectiva, as ações de retiradas de crianças e adolescentes nas ruas e condução a unidades de reformatórios tornaram-se uma prática aprovada pela sociedade. Teixeira (2012) ressalta que a prática era recorrente na década de 1970 no intuito de coibir ações criminosas nos grandes centros urbanos.

> A partir desse momento, os *menores* de rua passam a ser de modo mais escancarado, *da rua* e como tal a solução para "problema" que ele constitui deve ser buscada não no programa civilizatório da erradicação à infância abandonada, mas na arena da repressão aberta, na qual outros "problemas" de desordem também se manifestam. (TEIXEIRA, 2012, p. 174).

Entre essas operações, ocorreu a "Operação Camanducaia", no qual policiais de São Paulo foram responsabilizados pela detenção e tortura de 93 crianças e adolescentes, na faixa

[91] Termo que era utilizado para designar crianças e adolescentes. Por ser considerado pejorativo, não é recomendável sua utilização desde a criação do Estatuto da Criança e do adolescente, em 1990. Os termos adequados são crianças, adolescentes, menino ou menina, que é a opção feita ao longo do texto.

etária entre 9 e 14 anos, na madrugada do dia 19 de outubro de 1974. Os adolescentes foram recolhidos das ruas e conduzidos para os centros de triagem do sistema FEBEM de São Paulo.

Dos centros de triagem, foram conduzidos em um ônibus na madrugada do dia 19 de outubro de 1974 até as margens da Rodovia Fernão Dias, na divisa com Minas Gerais. Lá, foram despidos, torturados e jogados da ribanceira, agredidos por cães e pelos 13 policiais responsáveis pela ação. Dessas vítimas, 51 garotos chegaram à cidade de Camanducaia. Despidos e famintos, chamaram a atenção dos moradores e da imprensa. 41 deles nunca apareceram. Frontana (1999) enfatiza que o estado de nudez e de machucados que os meninos se encontravam chamou a atenção dos moradores da cidade, e só após os depoimentos foi possível compreender o que havia ocorrido.

> Uma primeira triagem realizada pelo Juizado de Menores constatou que uma parcela considerável das 42 crianças e adolescentes para lá encaminhadas não possuía antecedentes criminais nem passagens por qualquer das instituições subordinadas à Secretaria de Promoção Social voltadas ao atendimento do "menor abandonado" ou "infrator". Não bastasse isso, descobriu-se que muitos deles haviam sido presos nas dependências do DEIC sem que nada justificasse tal "apreensão" [...]. (FRONTANA, 1999, p. 167).

No Relatório Brasil (2009), a Operação Camanducaia foi considerada a síntese das atrocidades vivenciadas por crianças e adolescentes. O documento faz um relato dos descasos que a Ditadura Militar no Brasil relegou a infância e a adolescência brasileira.

> As crianças e os adolescentes também foram alvos para o regime ditatorial imposto ao Brasil entre 1964 e 1985. Tanto quanto adultos, eram visados e vigiados. Não foram poupados da tortura. Muitos foram mortos. Adolescentes que integraram organizações clandestinas foram tratados com a mesma truculência pelo aparelho de repressão que se espalhou por todo o País. Crianças e até bebês foram utilizados na pressão sobre seus pais nos interrogatórios sob tortura. Os danos infligidos a pais e filhos foram de uma profundidade ainda hoje difícil de avaliar [...]. (BRASIL, 2009, p. 14).

Segundo Schneider (2013), José Louzeiro foi o primeiro repórter a chegar à cidade mineira, e os depoimentos dos garotos foram usados na construção das cenas narradas no livro "Infância dos Mortos".

## 3 "Infância dos mortos" e a denúncia da realidade

O livro foi fruto da insatisfação do jornalista com o conteúdo utilizado pelo jornal. José Louzeiro escreveu o romance-reportagem que tinha a infância marginalizada como protagonista. Em depoimento à Costa (2005), José Louzeiro afirmou que o Golpe Militar em 1964 e a censura foram o incentivo para que se tornasse escritor.

> Pensei em me tornar escritor graças ao golpe de 64. Saí pra fazer uma reportagem (Folha de S. Paulo) sobre meninos de ruas "jogados fora" pela polícia paulista no munícipio mineiro de Camanducaia. A censura reduziu minha matéria a umas vinte linhas. Deixei a redação, voltei para o Rio, escrevi o romance "Infância dos Mortos", de onde foi tirado o filme "Pixote". (COSTA, 2005, p. 155).

Com 296 páginas, a obra é dividida em oito capítulos e se posiciona como uma narrativa a partir dos olhares e anseios de um grupo de crianças e adolescentes em vulnerabilidade social, enfocando o cenário de violência urbana sob o ponto de vista desse grupo de meninos socialmente marginalizados.

A ênfase dada à violação da infância por meio do Estado, representada pela polícia, foi denunciada por José Louzeiro na obra. Teixeira (2012, p.179) frisa que o escritor denunciava as violações como, por exemplo, a prática de encarcerar crianças em celas comuns junto aos detentos adultos, submetendo-os a torturas e violência sexual, práticas rotineiras dentro do cotidiano policial da época.

Pereira Júnior (2014) relembra que o episódio de Camanducaia ganhou muita repercussão nos meios de comunicação, mobilizou autoridades públicas de diferentes segmentos sociais e confirmou o quanto crianças e adolescentes, em estado de miséria e marginalidade social, eram vulneráveis à imposição do poder e violência na década de 1970 no Brasil.

Dentro dessa lógica de efeito disciplinante do contexto social, o sistema carcerário simboliza um agente regulador e disciplinante social. No entanto, as práticas estabelecidas impõem aos encarcerados uma série de violências, o que possibilita a fabricação de mais delinquentes sociais. Foucault (2014, p. 260), na obra *Vigiar e Punir*, cuja primeira edição data de 1975, aborda as práticas punitivas carcerárias no Ocidente, que define como uma fábrica de delinquentes, ao impor aos detentos limitações violentas e abusivas como forma de respeitar as leis, considerando a forma violenta de detenção responsável por potencializar a delinquência, devido às condições às quais são submetidos. "A prisão fabrica também delinquentes impondo aos detentos limitações violentas; ela se destina a aplicar as leis e a ensinar o respeito por elas. Ora, todo seu funcionamento se desenrola no sentido do abuso do poder [...]" (FOUCAULT, 2014, p. 261).

A análise foucaultiana faz um panorama social de como as sociedades ocidentais se organizaram em torno das condições de punição para pessoas consideradas à margem das convenções sociais. Ao transpor para a literatura, essas condições adversas encontradas no caso específico da ressocialização da criança e do adolescente marginalizado, José Louzeiro busca traduzir as estratégias de violência que faziam parte do contexto da época da popularização das

unidades de ressocialização no Brasil, uma estratégia que era divulgada como uma alternativa para a assistência dessas crianças e adolescentes.

A violência vigente dentro do sistema de encarceramento parte dentro de um contexto social estabelecido de continuidade da delinquência. Segundo Foucault (2014), essa estrutura social integra uma hierarquia social complexa.

> Nesta sociedade panóptica, cuja defesa onipresente é o encarceramento, o delinquente não está fora da lei; mas, desde o início, dentro dela, na própria essência da lei ou pelo menos bem no meio desses mecanismos que fazem passar insensivelmente da disciplina à lei, do desvio à infração. Se é verdade que a prisão sanciona a delinquência, esta no essencial é fabricada num encarceramento e por um encarceramento que a prisão no fim das contas continua por sua vez. A prisão é apenas a continuação natural, nada mais que um grau superior dessa hierarquia percorrida passo a passo. O delinquente é um produto da instituição [...]. (FOUCAULT, 2014, p. 296).

A obra "Infância dos Mortos" propõe um olhar sobre a participação das crianças e adolescentes no jogo do submundo da realidade brasileira, apontando que a responsabilidade do aumento da criminalidade eram circunstâncias sociais, nas quais esses atores sociais são explorados por bandidos mais experientes e que o Estado, representado pela polícia, não proporciona seguranças e garantias de proteção e acolhimento.

> O livro é um alerta e uma denúncia de todo o processo de brutalidade e desumanização a que são submetidos esses pequenos delinquentes, que acabam por se transformar em verdadeiras feras raivosas, contaminadas em cada célula de seus corpos, pelo ódio desesperado e irracional. Esse processo se inicia assim que o garoto aparece no pedaço, pois é logo reconhecido por criminosos mais experientes, que passam a explorá-lo, organizando pequenas quadrilhas. [...] Se "marcam bobeira, vão dar com os costados ou no Juizado ou numa delegacia qualquer, o que é bem pior" [...]. (LOUZEIRO, 1982, p. 56).

Segundo Lucas (1970, p. 58), as obras do período enfatizavam os erros da sociedade, em uma linguagem informativa pautada nas profissões, miséria, desajustamento e frustrações presentes nos substratos sociais.

Com características de um romance-reportagem, misturando acontecimentos com ficção, o escritor narra sem suavizar o contexto de vulnerabilidade social de crianças e adolescentes de baixa renda no Brasil e criou um contexto para representar aspectos dessa infância marginalizada, personalizada a partir de personagens centrais "Pixote", "Dito", "Manguito" e "Fumaça". Louzeiro ilustrava na obra uma realidade de crianças e adolescentes submetidos à violência.

> De Camanducaia eu trazia um problema de muitos menores. E tratar da questão do menor é difícil. Conhecendo os meninos, você percebe que é tudo complexo, porque um garoto mata uma pessoa, corre e vai brincar com um carrinho [...]. (LOUZEIRO, 1982, p. 14).

No livro, esse cenário de hostilidade presente no sistema prisional, não é exemplificado apenas nas instituições voltadas para crianças e adolescentes. Há referências em que os personagens centrais do livro são colocados em celas juntos com detentos adultos e, possibilitando dessa forma, uma violência consentida sob forma de punição.

> Fumaça está mais assustado do que nunca. Olha aqueles homens ao redor de Dito, sente pena do companheiro. De quando em vez o garoto tem um rompante, levanta-se, esbraveja, ameaça dar socos e pontapés, o grupo se abre, os tipos acham graça. O de barriga nua limita-se a dizer que é assim mesmo que gosta, de um franguinho [...]. (LOUZEIRO, 2004, p. 46).

No livro, José Louzeiro opta por uma narrativa que expõe as estruturas sociais que regulam a lógica da delinquência juvenil. Sem perspectivas de vida, os personagens da obra permanecem expostos a diversas situações de violência, tanto nas ruas quanto dentro das unidades de encarceramento. Esse reflexo social da delinquência juvenil presente na obra de romance-reportagem serviu como fonte de inspiração para um dos grandes sucessos do cinema brasileiro no início dos anos 1980.

LOUZEIRO (1993, p. 30) ressalta que a situação dessas crianças não era tratada como grande importância pela sociedade da época. “A sociedade não se sentia prejudicada por eles. Mas as estatísticas já assinalavam que havia 15 milhões de crianças em estado de absoluta carência no país”.

## 4 A repercussão de Pixote na abordagem do tema

O filme, embalado pelos bons resultados de Lúcio Flávio, Pixote estreou nos cinemas com muito sucesso. Distribuída pela Embrafilme, que assumiu a função de coprodutora do filme, com o objetivo de distribuir a produção cinematográfica nacional, e lançada internacionalmente em países como nos Estados Unidos, França, Espanha, Itália, Alemanha e Finlândia, além de uma boa repercussão em festivais internacionais. No Brasil, a bilheteria nas salas de exibições chegou a 2,5 milhões de espectadores (MATTOS, 2010).

Pereira Júnior (2009, p.24) ressalta que a consolidação do filme no Brasil foi relacionada com a consagração em prêmios internacionais, o que colocou a imprensa brasileira com um papel fundamental no debate e validação do debate acerca da infância marginalizada no Brasil. Por meio de uma narrativa a partir do ponto de vista das crianças marginalizadas. “Vemos através do olhar de Pixote um mundo de violência e descaso, tanto por parte de seus colegas mais velhos como dos adultos, em especial o inspetor de disciplina Sapatos Brancos (Jardel Filho), responsável pelas crianças na instituição [...]” (REIS JÚNIOR; LAMAS, 2014, p. 92)

O filme aborda temas sensíveis como a violência e a corrupção dentro das unidades de ressocialização, a violência cometida por agentes e pelos internos, o consumo e o envolvimento com entorpecentes, prostituição, entre outros.

Com atores consagrados como Jardel Filho, Marília Pêra e Beatriz Segall, o elenco principal formado por 15 pessoas, entre crianças e adolescentes, foi escolhido entre garotos que viviam em comunidades com baixo poder aquisitivo e, muitos com pouca escolaridade e sem contato com as artes.

A formação de um elenco essencialmente por crianças e adolescentes que vivenciaram aspectos da obra como parte de sua realidade é uma forma de atingir um público, por meio da identificação. Morin (2018, p. 124-125) essa identificação com as histórias da tela, propõe uma participação subjetiva em uma reconstituição objetiva em um primeiro impulso de participação com a obra. Para o autor, "a realidade atenuada da imagem vale mais do que realidade nenhuma"

Para Bazin (2018, p. 59), os métodos do cinema transformam o observador próximo ao fato, ele analisa que, por exemplo, os movimentos de câmera permitem que o observador análise por diferentes pontos de vista. "Daí em diante, a câmera, controlada pelo diretor, pode não somente capacitar o espectador a ver o objeto filmado, como também induzi-lo a aprender esse objeto"

A pouca experiência dos garotos e a dificuldade com atuação fez com que o filme passasse por outro processo de criação, nos bastidores da obra, permitindo intervenções da construção coletiva com o elenco. A atriz Marília Pêra, em depoimento ao filme *Pixote – In Memoriam* (2007) declarou que eles improvisavam cenas e surpreendiam o diretor durante as gravações. Sobre os improvisos, a atriz já classificou que elas são aceitas desde que possam trazer contribuições para contar a história. (SALLES, 1998, p. 177).

A violência é um contrato social consentido dentro da unidade de ressocialização. Em uma das cenas, os garotos em brincadeiras reproduzem assaltos e sessões de torturas, em outra cena, a travesti Lilica, uma adolescente de 17 anos, é obrigada a dançar sensualmente para funcionários da unidade de ressocialização enquanto é submetida a um interrogatório. Segundo Xavier (1993), a violência retratada nos filmes ganha contornos diferenciados ao longo do tempo.

> A violência é algo que o filme constata, sem julgá-la, mas também sem exaltá-la como modelo de ação. O essencial é que ela crie um momento de verdade no qual o mundo invadido deixe cair a máscara. O que interessa é trabalhar o mal-estar geral: se este encontra sua dimensão mais trágica na transgressão dos bandidos, há também sua versão mais amena, também patética, no desencanto expresso na canção do pobre emigrado e na filosofia da dona- de casa. (XAVIER, 1993, p. 207).

O roteiro projetava nas telas uma realidade pouco conhecida pela sociedade. Ao expor a violência, com base em relatos reais obtidos com os garotos vítimas da Operação Camanducaia, o filme colocava em destaque o cenário em que as crianças e adolescentes eram submetidas, em um ambiente embrutecedor, difícil de recuperação.

PEREIRA JÚNIOR (2014, p. 62) alerta que entre a violência que são submetidos e também são autores, a infância marginalizada retratada no filme é um alerta e um panorama sobre as crianças marginalizadas no Brasil durante a Ditadura Militar, cuja forma de reação diante da realidade que se apresenta opressora é por meio da violência.

Para PEREIRA JÚNIOR (2014), o filme descortinou aspectos da violência sofrida por crianças e adolescentes no país, ampliando o debate e as discussões na mídia e ressignificando a urgência de criação de políticas públicas para resguardar a infância e adolescência no país.

## 5 Considerações finais

Lançado uma década antes da criação do Estatuto da Criança e do Adolescente, o filme, com base em inspirações reais a partir do livro, traça cenários sociais de crianças e adolescentes brasileiras em situação de vulnerabilidade no período da Ditadura Militar.

Cenários estes que correspondem aspectos de violência dentro das unidades de ressocialização da Febem, instituições que foram utilizadas pela propagada do Governo para atrair filhos de pais com baixa condição financeira com a promessa de oferecer educação, saúde e proteção aos “filhos do estado”.

Com a repercussão do filme internacional, inclusive em premiações, a situação de crianças e adolescentes tornou-se tema para debates sociais, a partir de situações que ocorriam e eram ignoradas do grande público, ganhou projeção internacional a partir da repercussão no cinema, mobilizando grupos sociais e pressionando o Poder Público por legislações mais eficazes para estabelecer condições para a infância e a adolescência marginalizada no país.

Ao ser projetado internacionalmente, o filme, financiando pela Embrafilme, o filme assume uma posição importante dentro do contexto dos recursos destinados à cultura no período militar. Se por um lado é projetado internacionalmente por causa de recursos do governo brasileiro, ele projeta e desconstrói a imagem de um governo bem-sucedido ao, por meio da arte, projetar tema que era silenciado pela imprensa e ignorado pela sociedade brasileira, mostrando, por meio de uma narrativa clara, a situação de violência presente nas ruas e, principalmente, nas unidades de ressocialização brasileiras, pautadas em uma administração quase exclusivamente punitiva e de aprisionamento.

**Referências**

BAZIN, André. Morte todas as tardes. In: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema:** antologia. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

BOEIRA, Daniel Alves. Menoridade em pauta em tempos de ditadura a CPI do Menor (Brasil, 1975 - 1976). **Revista Angelus Novus**, São Paulo, ano 5, n. 8, p. 179-198, 2014.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Direito à Memória e à verdade**: histórias de meninas e meninos marcados pela ditadura. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2009. 120 p.

CENTRO INTERNACIONAL CELSO FURTADO DE POLÍTICAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Memórias do Desenvolvimento**: ano 4, número 4. Rio de Janeiro: [s.n.], 2010.

COSTA, Cristiane. **Pena de Aluguel**: escritores jornalistas no Brasil 1904-2004. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução: Rachel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FRONTANA, Isabel C. R. da Cunha. **Crianças e adolescentes nas ruas de São Paulo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LOUZEIRO, José. **Literatura Comentada.** São Paulo: Abril Educação, 1982.

LOUZEIRO, José. **Pixote:** a lei do mais forte. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993.

LOUZEIRO, José. **Pixote**: infância dos mortos. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2009.

LUCAS, Fabio. **O Caráter Social da Literatura Brasileira**. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

MATTOS, Carlos Alberto. Anos 1960 e 70: As contas do nacional-popular. **Revista Filme-Cultura**, v. 1, n. 52, 2010.

MORIN, Edgar. A memória do cinema. In: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema:** antologia. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

PEREIRA JÚNIOR. Luís Alberto. As representações da marginalidade infantil através da obra cinematográfica Pixote, a lei do mais fraco. **OPSIS**, Catalão, v. 9, n. 12, jan./jun. 2009

PEREIRA JÚNIOR. Luís Alberto. **O filme Pixote – a lei do mais fraco e o governo das crianças marginalizadas (1980-1985)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

PIXOTE – A LEI DO MAIS FRACO. Direção: Hector Babenco. Brasil. 1981, Vídeo (2h05), son., color., 35 mm.

PIXOTE- IN MEMORIAM, 2007. Direção: Felipe Briso, Gilberto Topczewski. Brasil. 2007. Vídeo (1h 20 min.), son., color, 35 mm.

RAMOS, Roberto Carlos. **A arte de construir cidadãos**: as 15 lições da pedagogia do amor. São Paulo: Celebris, 2004

REIS JÚNIOR, Antônio; LAMAS, Caio. Lúcio Flávio: sobre a censura ao livro e à adaptação cinematográfica. **Revista eletrônica Literatura e Autoritarismo**, Porto Alegre, n. 23, p.91-100, jan./jun. 2014.

SALLES, Cecília Almeida. **Gesto inacabado**: processo de criação artística. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1998.

SCHNEIDER, Sabrina. **Ficções sujas**: por uma poética no romance-reportagem. 2013. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

TEIXEIRA, Alessandra. **Construir a delinquência, articular a criminalidade**: um estudo sobre a gestão dos ilegalismos na cidade de São Paulo. 2012. Tese. (Doutorado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

XAVIER, Ismail. **Alegorias do Subdesenvolvimento**: Cinema Novo, Tropicalismo, Cinema Marginal. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

# UMA ANÁLISE PSICOLÓGICA & FILOSÓFICA SOBRE O SOFRIMENTO EM FREUD E NIETZSCHE

Leonice da Conceição Pinheiro Silva
leonice158@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Paulo França Leite
pauloleite745@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Flavio Luiz de Castro Freitas
flavio.luiz@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** O presente trabalho tem como principal objetivo apresentar as possibilidades de superação do sofrimento na perspectiva psicológica e filosófica nas obras intituladas *O mal-estar na civilização (1930) de Freud, A genealogia da moral (1887) e o Ecce Homo (1908) de Nietzsche*. No entanto, é necessário a compreensão acerca das noções do conceito de sofrimento em Nietzsche e Freud, assim como as semelhanças e possíveis diferenças entre às duas teorias apresentadas. Trata-se de um antagonismo pulsional, o antagonismo entre vida psíquica e normas culturais gerando o sofrimento e o tornam irrefreável. Freud nos apresenta algumas rotas de fuga para evitar ou amenizar o sofrimento. Na perspectiva filosófica em Nietzsche, o sofrimento é compreendido a partir do termo "ressentimento", que permeia as relações do homem e a cultura.

**Palavras-chave:** Freud; Nietzsche; Sofrimento; Pulsões; Ressentimento.

## 1 Introdução

A relação entre uma análise psicológica e filosófica, especificamente entre dois grandes nomes Freud e Nietzsche, é algo já tentado anteriormente, mas, é notório a complexidade. A pesquisa realizada em questão, busca apresentar algumas noções básicas acerca do sofrimento contidos em Freud e Nietzsche, tendo como base as obras *O mal-estar na civilização*, *A genealogia da moral* e o *Ecce Homo*.

Mediante a essa proposta busca-se investigar as seguintes questões: "O que esses dois autores nos trazem acerca do sofrimento? Quais as suas possíveis semelhanças e possíveis diferenças?". Em Freud, ele analisa o sofrimento a partir da imagem do homem civilizado, no qual, este abre mão de uma parte da sua liberdade, em troca de segurança, impondo limites a suas pulsões. Dessa forma, o sofrimento em Freud passa a ser subtendido como o antagonismo de forças que geram conflitos, e são essas forças que vai dá um desdobramento à toda a vida do homem, já que esses conflitos permanecem, mesmo que se modifiquem. Dito isto, Freud elenca em sua obra *O mal-estar na civilização* três fontes de sofrimento, dadas pelo processo civilizatório e ao próprio complexo de castração.

Doravante, essas três fontes de sofrimento se resumem no próprio corpo e suas limitações, no relacionamento com outro e posteriormente a força dos fenômenos naturais como potencial de destruição. A visão nietzschiana se difere em alguns pontos, mas se assemelha a outros, o sofrimento em Nietzsche é compreendido a partir de um termo que ele desenvolve ao analisar a cultura e o desenvolvimento da civilização, o "ressentimento", ele é utilizado como uma possibilidade de reviver um sentimento já experimentado antes, ele pode ser positivo ou negativo – positivo ao se tratar de uma sensação ou sentimento bom – negativo quando há uma renovação de um mal sofrido, ou injustiça acompanhado de um desejo de vingança.

Nietzsche descreve o ressentimento como um fenômeno tanto físico como psicológico, na G*enealogia da moral* e no *Ecce Homo* ele relata uma espécie de auto envenenamento, através desses sentimentos ruins, que atingem também o organismo físico. Em sua abordagem sociopsicológica, Nietzsche compreende que a moral do ressentimento causa uma fraqueza psicológica, que se inicia a partir do sentimento de vingança.

## 2 O princípio do sofrimento em *O mal-estar na civilização* de Freud

Um correspondente de Freud havia lhe dito certa vez que ele se enganara no que toca a origem do sentimento religioso. Havia, na verdade, por detrás do sentimento religioso algo descrito como "sentimento oceânico", em que o indivíduo seria diluído no todo. Freud defendeu seu ponto argumentando que tal sentimento poderia apenas ser a reminiscência do sentimento do recém-nascido que não sabe divisar os limites entre o Eu e o todo.

De acordo com Freud, cada momento em que a experiência traça os limites entre o Eu e o Outro seria marcado por um desconforto ou trauma e, portanto, o estado anterior seria motivo de, ao menos, nostalgia e desejo e, no máximo, ideal de conforto e felicidade. "Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente — sim, todo-abrangente —, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno."[92] Embora não diga isso diretamente, tais conjecturas – que o próprio Freud não parece estar de todo certo – apoiam, de certa forma, seu ponto antes contestado sobre a origem do sentimento religioso, a saber: a carência, mais precisamente a carência de um pai. Logo:

> A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em

[92] FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2011, p. 8.

> particular, o sentimento não seja simplesmente prologado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino.[93]

Evidentemente, não é qualquer pai, mas um pai todo poderoso e todo bondoso, embora seja um tanto severo e autoritário, um pai que velará por seu filho do alto dos céus – tal coisa um pai terreno não pode fazer – e o reconhecerá pelo seu bom comportamento. Mas de onde vem essa carência? Da comprovação de que nossos pais não podem nos proteger de tudo e, frequentemente, deixam a desejar no que podem fazer. Mas por que continuamos em tal carência? Quero dizer, de forma ainda mais geral, por que o homem permanece infeliz? Levamos séculos construindo mecanismos e filosofias para assegurar nossa felicidade e parece que o homem de agora permanece infeliz ou ainda pior.

> A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas [...] existem talvez três medidas desse tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias toxicas, que nos tornam insensíveis a ela.[94]

Já tentamos buscar – de um ponto de vista de como proceder individualmente – a felicidade através da busca do máximo de prazer possível e o mínimo de dor, já buscamos a felicidade através da eleição dos prazeres certos que não embotam os sentidos e já buscamos a felicidade através da negação tanto do prazer quanto da dor. Coletivamente criamos instituições para nos proteger da dor que podemos infligir uns aos outros e que a natureza externa pode causar. Pois, "o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início."[95]

O Estado, a confiar em Aristóteles, serve para garantir a felicidade geral. Todavia, em ambas as perspectivas, do alto do século XIX, Freud parece notar um mal-estar generalizado. A "civilização"[96] deveria significar o ápice da felicidade, no entanto o homem "civilizado" parece olhar para o incivilizado com uma certa inveja. Por que? Questão difícil a se responder, seria necessária uma análise do homem na história do processo civilizatório a luz da psicanalise – um nietzschiano talvez chamaria de genealogia.

O homem, originalmente, deveria ser uma coisa muito violenta e como colocar algo assim em um grupo? A que renuncias tivemos que ceder para formar grupos? A que pulsões

---

[93] _____. (1930 [1929] O Mal-estar na civilização. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.81.
[94] Ibid., p. 83
[95] Ibid., p. 84
[96] A palavra "civilização" designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. (Freud, 2011, p.30)

tivemos de resistir? Como surgiu o primeiro grupo? Freud identifica uma dupla-paternidade no processo de gênese da civilização: de um lado temos a Necessidade e do outro Eros, "Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana"[97]. A Necessidade aponta as limitações do homem e o convence de que não é capaz de passar sozinho – seja para conseguir comida, abrigo, aquecer-se ou obter satisfação sexual – e Eros faz com que o homem encontre prazer em se afiliar a outro.

Evidentemente, esse Outro é provavelmente uma mulher – como Aristóteles, Freud decompõe a organização humana em sua parte que ele julga mais fundamental: um casal – em quem o homem busca a satisfação de suas necessidades e a mulher, por sua vez, faz o mesmo. Logo, teremos um pai primitivo, uma mãe primitiva e filhos primitivos agregados em uma família não muito estável, onde todos satisfazem suas necessidades de forma precária e o sexo é o que agrega o homem a mulher e a necessidade de proteger a si mesma e suas crias a agrega ao homem.

Todavia, "uma família, é claro, não é capaz de lidar com todas as adversidades que a natureza tem a oferecer, então a necessidade e o Eros juntam famílias"[98]. O problema aí é que ao mesmo tempo que Eros é uma forma agregadora ele poder ser uma força que dissolve a organização, pois, como força sexual ele leva indivíduos a desejar indivíduos que precisam ter um compromisso com o bem do grupo e, portanto, se faz necessário que Eros, o amor sexual, seja inibido em sua meta, isto é, a consumação do ato sexual. Um tipo diferente, produto do tipo sexual, deve surgir e agregar os homens juntos.

> A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cedendo à primeira impressão, seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização. É melhor refletirmos mais sobre isso, porém. Em terceiro lugar, enfim, e isto parece ser o mais importante, é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos.[99]

Daí, talvez advenha o horror da sociedade aos instintos, as pulsões mais baixas do sexo, e também daí surgem os tabus e preceitos morais de castidade que garantem – através da inibição – que se ame o próximo. Afinal, que forma melhor de se potencializar o amor sexual do que negar-lhe a consumação do ato em si e a obtenção do prazer e lhe propor uma consumação deslocada em outro plano de existência social, como, por exemplo no religioso, de

---

[97] FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2011, p. 40.
[98] Ibid., p. 41
[99] Ibid., p. 37-38

onde os crentes extraem um prazer de outro tipo: um prazer sagrado. Nossas divindades são castas e seus seguidores também – ao menos renunciaram ao sexo terreno. Vejamos um Adonis ou uma virgem Artêmis e é possível negar a sexualização implícita nessas figuras? Por que Maria é uma alva virgem e pura? E por que Jesus é um alto caucasiano de bela musculatura coberto de sangue?

Será que é desse prazer ascético que vem a motivação para se amar o próximo em atos tão contrários a natureza humana? Pois é evidente que amar o próximo e lhe fazer o bem sem desejar algo em troca é algo que certamente não coaduna com a natureza do homem. É difícil não ler na testa de todo homem *homo homini lúpus* e se convencer que não nos comprazermos com o sofrimento alheio. Temos, ao que parece, um instinto em direção a destruição ao qual Freud identifica com *Thanatos. Thanatos* não é como se poderia supor, estéril, mas afeito a um tipo de prazer próprio, o de destruir, seja um outro indivíduo (sadismo) ou mesmo o próprio indivíduo em que habita (masoquismo)[100]. Tal instinto de destruição embora trabalhe contra *Eros* e seu objetivo de unir os indivíduos, parece também flertar com *Eros* em momentos de caricias e ofensas, sendo mais claramente visível quando tingido das cores eróticas. Mas fica claro que ele, pelo menos dentro da perspectiva de Freud, é nocivo a conservação dos grupos e, portanto, deve ser banido o quanto possível durante o processo de civilização.

Negamos e banimos da realidade social e da realidade psíquica certos elementos próprios do ser humano e cedo ou tarde tais coisas voltam para nos assombrar na forma de sentimentos e ações que somos incapazes de compreender, mas sabemos que são dignas de vergonha e culpa, pois elas não coadunam com a civilização. O homem moderno sofre de um generalizado sentimento de culpa e angústia, pois a autoridade externa da civilização torna-se uma autoridade interna repressora cuja visão nada pode ser ocultado.

Podemos observar nos seus escritos duas origens do sentimento de culpa: uma delas surge no medo de uma autoridade, enquanto a outra surge do medo do Superego.[101] O Superego surge, segundo Freud, de um ato de violência fundadora contra uma figura de autoridade, o pai, por parte dos filhos, que por conta da ambivalência, após consumarem o ódio, os sentimentos de ternura em relação ao pai ressurgem causando o sentimento de culpa e ocasionando recriminações e negações futuras que fortalecerão o Superego, pois este se alimenta da violência não externada.

[100] Ibid., p. 52
[101] Ibid., p. 67

No início, você se sente interditado de fazer algo por conta do medo da perda de amor de uma figura que você presa. Mas se essa figura não ver o ato, então você não sofre. Todavia, quando a autoridade dessa figura se torna um elemento interno, não há mais fuga, porque não há distinção entre ato e pensamento. Você sofre uma vigília constante e uma repressão constante que cedo ou tarde resulta em neuroses. As vezes o sentimento de culpa, aparece como uma espécie de mal-estar e insatisfação para qual as pessoas buscam outras motivações.

Contudo, o Superego do indivíduo encontra paralelo no Superego da civilização, normalmente encarnado na figura de alguma personalidade de destaque, que faz recriminações a todos. As religiões, por exemplo, usam como aparato esse sentimento desempenhado na civilização com intuito de redimir a humanidade desse sentimento de culpa – ou, em outros termos, aquilo que é considerado como pecado. No cristianismo mais especificamente, essa redenção é alcançada por uma morte de uma pessoa específica que toma para si toda a culpa da humanidade.

A classificação das doenças da vida no *Ecce Homo* de Friedrich Nietzsche

A filosofia nietzschiana é uma filosofia que busca a valorização da vida. Ele se restringe particularmente, para uma reflexão filosófica sobre a saúde e doença que transcende a mera redução somática da doença enquanto campo médico. A doença nesse patamar de investigação, é ampliada para o campo da fisiopsicologia. Dessa forma, saúde e doença enquanto problema filosófico, deve ser compreendido no encadeamento entre a vontade de potência e o sintoma de *décadence* enquanto deterioração fisiológica.

Se saúde em Nietzsche é compreendida como uma organização dos impulsos fisiopsicológicos, hierarquicamente organizados, a doença então, passa a ser subentendida como a desorganização pulsional, que conduzirá à deterioração fisiológica, e por fisiológica engloba-se muito mais que apenas o estado físico de um corpo. Tendo em vista, que para Nietzsche pode-se ser gravemente doente[102], mas, em simultâneo, sadios em seus próprios termos. Um estado não anula o outro necessariamente, pois, cada indivíduo carrega consigo traços físicos e psicológicos, logo, pode ser considerado fraco, doente, escravo ou forte, sadio, senhor. Quando inserimos no diagnóstico o processo genealógico, pretende-se investigar do estado físico as produções humanas, dessa forma tem-se como objeto de estudo, o organismo, a um indivíduo, uma cultura.

Os critérios para diagnosticar saúde e doença são respectivamente elaborados, se de um lado temos a afirmação enquanto processo contínuo de autossuperação, potência, hierarquia, logo, é saudável; por outro lado, se nega a vida, é impotente e anárquico, logo, é doente. A

[102] Em termos somáticos.

exemplo temos, a moral, a filosofia metafísica, a religião cristã e a ciência, como sintomas de doença. Os avanços obtidos na modernidade, podem ser também considerados como sintomas de doenças.

O processo civilizatório trouxe ao homem, a criação da memória, antagônica a força do esquecimento. De acordo com Klossowski, "la mezcolanza social, consecuencia de la revolución, el establecimiento de derechos iguales, la superstición de la igualdad entre los seres humanos […] los factores de los instintos de decadência"[103]. Todo esse aparato civilizatório, consequente dessa inversão de valores, os fatores dos instintos de decadência, como o ressentimento, a insatisfação, o impulso destrutivo e até mesmo o niilismo, são por si, considerados como instintos de servidão, covardia.

O ressentimento é um estado patológico que surge da disfunção que caracterizará o ressentimento como doença. O ressentido se revolta contra tudo em que se depara, sente a necessidade de se vingar, pois, possui uma impotência que o impede de realizar qualquer atividade, esperando que os outros as realizem. Quando isso não ocorre, busca sempre alguém para culpar, projetando sua infelicidade como sendo responsabilidade do outro.

O projeto nietzschiano, como já mencionado, identificará como tais condições se instauram no seio da *cultura* moderna, buscando interpretações na formação dos povos, até as cadeias psíquicas do eu. A compreensão de tais fenômenos significa, reconstruir a cadeia histórica das relações sociais de poder, para compreender as classificações de doenças.

Para Nietzsche a memória está ligada a ressentimento e doença, enquanto o esquecimento está ligado a alegria e saúde e ambas se encontram interligadas [104]. O esquecimento teria evitado o acúmulo de lembranças desnecessárias que prejudicam o funcionamento normal do organismo, dessa forma esse ato de esquecer significa um sinônimo de saúde. Todavia:

> Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar 'assimilação psíquica') do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou 'assimilação física'[105].

[103] KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche y el círculo vicioso**. Editorial Altamira: Buenos Aires, 1995.
[104] Na *Genealogia da moral* ele usa o exemplo do senhor/nobre e escravo/fraco. No tipo senhor ele usa a faculdade do esquecimento impedindo que a memória invada a consciência, ele não desenvolve o ressentimento. Nietzsche acredita que o cristianismo representou uma continuidade do ressentimento já previsto na moral judaica.
[105] GM, II, § 1, p. 47

Eis que, o esquecimento é uma "espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento"[106]. O esquecer, logo é uma força ativa, doravante, uma forma de saúde, pois o homem consegue desenvolver tal capacidade em oposição ao elemento destrutivo, a memória. No entanto, não podemos encontrar nenhum contorno de civilização em que não haja vestígios de um sentimento de *culpa*, sentimento de *dever*, de *consciência moral*, proveniente da relação credor e devedor.

Nietzsche explicará a origem genealógica da culpa a partir da relação de credor e devedor, e a crença numa divindade única criadora de todo o universo elevou esse sentimento. A partir das noções de Deus (judaico-cristão) e do pecado original, gerando uma consciência de culpa. Dessa forma, ele inverte a tradição, o sentimento de culpa não poderá mais ser visto como uma instância metafísica da consciência que funciona como uma bússola moral e leva o homem a praticar o "bem" e sentir-se incomodado ao praticar o "mal". Nesse sentido a culpa não é um elemento a-histórico colocado por Deus, na alma, ele demonstrará que a culpa foi forjada historicamente.

Poderíamos dizer que, o homem não esquece, não consegue esquecer, de modo que, vive envolto em sentimentos oriundos de experiências passadas, sejam elas boas ou más. Essa exaustiva carga emocional, de ressentimento, angústia e dor, fazem parte de suas experiências vividas. Como um animal histórico, ele está sempre interligado ao momento e espaço em que vive, ou seja, a todas as condições de subsistência. Compreende seu destino, enquanto estabelece os parâmetros do entretenimento e da obrigação, estes são experimentados como prazer e dor, ele é conduzido a pensar de acordo com um parâmetro estabelecido pelas normas de seu meio, obedecendo assim como um escravo obedece ao seu senhor. Logo, quando ele não se encontra pressionado por tais obrigações, busca amparo nas realizações de seus desejos em busca de prazer.

Desde as origens da sociedade e do Estado, há uma organização errante, pois, a transição do estado natural [errante e instintivo] do homem para o estado civilizatório, interessar-se encaixar nas regras, normas e costumes da vida em sociedade, consiste em "uma renúncia aos mais rigorosos impulsos de sua natureza animal, na repressão brutal e sangrenta de selvagens e poderosas correntes de energia psíquica"[107]. Pois, se esse estado de impulsos naturais

[106] Ibid.
[107] JUNIOR, Oswaldo G. **Nietzsche como psicólogo.** Rio Grande do Sul: Editora Usinos, 2001, p. 115

permanecesse no interior da vida em sociedade, seríamos levados novamente ao estado de "guerras de todos contra todos"[108]. Para Machado:

> A decadência prevalece como uma diminuição, um enfraquecimento do homem; ela inverte os valores, transforma os homens fortes em fracos, aqui vemos o triunfo das forças reativas sob as forças ativas. A moral judaico-cristã é resultado dessa inversão de valores, ela expressa um enorme ódio à vida, ela desconsidera tudo o que for positivo, afirmativo e ativo; é por excelência a negação da própria vida, ela é niilista. A genealogia da moral define esse tipo de niilismo a partir de suas três figuras principais: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. Contundo se situará apenas os dois primeiros, dado o encadeamento da pesquisa[109].

Todavia, essa existência mediante a "camisa de força" da sociedade e do Estado, nesse processo de privação dos prazeres naturais e impulsos, fazem com que se busque novos meios de satisfações, "as cargas pulsionais […] voltam-se contra o próprio homem e, em aliança com a imaginação, encontram, na interioridade do eu, o canal subterrâneo e interiorizado de satisfação compensatória"[110]. Na Segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, no que concerne ao surgimento da má consciência, Nietzsche assinala:

> Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização do homem*-, é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua 'alma'. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade — os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões — fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem 'amansar', que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata — esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da 'má consciência'. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o *homem, consigo* [...][111].

Subtende-se que o preço necessário a passagem à cultura, incide numa brusca ruptura com o passado [instinto animalesco] caindo sem paraquedas a uma nova condição de existência, mergulhando em novas situações, pressupondo-se que essa mudança não tenha sido de forma voluntária, mas um processo coercivo. De outro modo, "a má consciência é uma doença, quanto

---

[108] Ibid., p. 116
[109] MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017, p. 92
[110] JUNIOR, Oswaldo G. **Nietzsche como psicólogo.** Rio Grande do Sul: Editora Usinos, 2001, p. 116
[111] GM, II, § 16, p. 73

a isso não há dúvida"[112], logo, averiguemos quais condições determinaram seu surgimento. Compreende-se em Nietzsche que "a noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra de espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira"[113].

Com a decadência da civilização ocidental que culmina o niilismo, restando apenas o vazio, a vontade de nada, a experiência da perda de sentido por parte dos valores cristãos, possibilita um resgate de uma virtualidade cultural. Para tanto, destaca Nietzsche:

> Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra* […] Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas — a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em conseqüência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. […] Compreendem-me?… A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário — *em mim*-, isto significa em minha boca o nome Zaratustra[114].

Enquanto Nietzsche se coloca como aquele que nega por um lado "os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; por outro lado […] a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível a moral *cristã*"[115]. Ele salienta que "a superestimação da bondade e da benevolência"[116] é uma consequência da *décadence*, "sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora"[117]. Nietzsche conduz menções ao profeta do *amor fati* e da transvaloração dos valores, trazendo anúncio do além-homem, aquele que consegue superar a si mesmo.

Contrário ao homem ressentido, o além-homem em Nietzsche, consegue superar, criar valores, ele consegue se reencontrar consigo mesmo, contemplando a vida em sua totalidade, "esse gênero de homem que ele concebe, concebe a realidade tal como *ela* é: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza […]*"[118]. Tendo em vista, o aborrecimento, a sensibilidade doentia, a impotência causada pela vingança, o desejo, como males para a saúde. Pois, tais formas de reagir aos sentimentos

---

[112] Ibid., p. 76
[113] *EH*, "Por que sou um destino", § 1, p. 103
[114] Ibid., § 3, p. 104
[115] Ibid., § 4, p. 104
[116] Ibid.
[117] Ibid.
[118] Ibid., § 5, p. 106

causados pelo ressentimento trazem uma exaustão, o que deve ser proibida ao doente, é preciso saber dominá-lo.

De acordo com Deleuze, "o tipo do senhor [ativo] será definido pela faculdade de esquecer, bem como pela potência de agir nas ações. O tipo escravo [tipo reativo] será definido pela prodigiosa memória, pela potência do ressentimento"[119]. Todavia, a pretensiosa noção de um *mundo verdadeiro*, *alma imortal*, o desprezo ao *corpo*, dirigem o sentido de saúde para outro patamar, substitui-se a noção séria, como questões de alimentação, clima e lugar, para se tratar de uma:

> [...] 'salvação da alma' — isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitências e histeria de redenção! A noção de 'pecado' inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de 'livre-arbítrio', para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de 'desinteressado', de 'negador de si mesmo', a verdadeira marca da *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no 'dever', na 'santidade', no 'divino' no homem![120]

Por conseguinte, segundo Giacoia[121] os destinos de uma cultura não desaparecem, mas submergem em espessas camadas de esquecimento e sempre de novo podem irromper à tona, vencendo o recalque, é que se toma possível ainda, por mais tênue e fugaz que seja a esperança, velar pelas virtudes criadoras de um *niilismo ativo*, no momento em que um novo budismo, o budismo europeu, se toma, para Nietzsche, experiência histórica irrecusável no mundo moderno. "No fundo, tentamos conter, a dor e a melancolia ontológica, o sentimento profundo e verdadeiro relativo à contingência não somente da nossa existência, mas daquela de todos os seres"[122].

Nietzsche já nos alertava para tal situação, quanto mais tentamos nos esquivar ao devir, mais imersos nele estaremos. O homem moderno, quer sufocar a potência que lhe rege e lhe conforma. Preso ao conhecido, ao já configurado, como noções, normas, regras, valores, adquiridas no processo da passagem para a cultura. A partir do diagnóstico realizado de sua época, Nietzsche consegue identificar o amesquinhamento do homem, previstos desde a relação credor e devedor.

De todo modo, o eterno retorno poderia ser reconhecido como uma forma extrema do niilismo, este só se encontra completo quando se unem, "faz da negação uma negação das próprias forças reativas"[123], se conserva como a destruição dos fracos, autodestruição, uma

---

[119] DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p.152
[120] *EH*, "Por que sou um destino", § 8, p. 109
[121]GIACOIA, O. **Nietzsche como psicólogo.** Rio Grande do Sul: Editora Usinos, 2001, p. 151
[122] SOUZA, M. C. dos Santos. **O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche**. São Luis: Lithograf, 2011.
[123]DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 91

seleção instintiva dessa força destrutiva. Caso contrário, ele apenas nega a força ativa ou leva a força ativa a se negar e se voltar contra si.

Contudo, visto como um princípio de preservação da vida, uma vida fraca, diminuída, a depreciação e a negação em que a vida reativa se estrutura e se torna contagiosa. "O homem pequeno, mesquinho, reativo não voltará. Pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, uma potência de afirmar, uma potência afirmativa"[124]

## 3 Considerações Finais

Assim como Nietzsche, Freud apresenta o sentimento de culpa como o mais importante problema do desenvolvimento da civilização, ainda que de formas diferentes e com terminologias diferentes que não arriscaríamos tanto aproximar, ambos tentam demonstrar que o preço que pagamos nesse avanço civilizatório, foi uma total perda de felicidade devido a intensificação do sentimento de culpa. Nietzsche afirma que além da moral, da filosofia metafísica, da religião cristã e a ciência, temos também os avanços obtidos na modernidade, como sintomas de doenças.

O processo civilizatório trouxe ao homem, a criação da memória, antagônica a força do esquecimento. Todo esse aparato civilizatório, consequente dessa inversão de valores, os fatores dos instintos de decadência, como o ressentimento, a insatisfação, o impulso destrutivo e até mesmo o niilismo, são por si, considerados como instintos de servidão, covardia.

As análises de Nietzsche acerca da saúde, doença, ressentimento e relações que vão das instâncias da psique às condições de vida do homem, marcam o autor com o próprio *médico filósofo* de sua época. A união entre a filosofia e a psicologia se entrelaçam de tal maneira, que cria seu método próprio enquanto genealogia e diagnóstico. É inegável que a relação entre ele enquanto doente e suas obras, nos mostra o quanto o filósofo vivenciou a sua filosofia.

Nietzsche efetua da filosofia uma grande Arte de transmutação, ele consegue transmutar sofrimento em conhecimento, além de todo o caráter autobiográfico que a obra apresenta, não há separação entre obra e vida, com a paciência de um filólogo ele traça os fios de sua filosofia, apropria-se com maestria da doença e a transforma em saúde. Essa apropriação e domínio, que ele supera a si mesmo, *tornar-se* enfim *aquilo que é*. O paradoxo constitutivo da "Grande saúde" se torna assim, condição para exercício filosófico.

[124] Ibid., p. 92

Logo, a faculdade do esquecimento teria evitado o acúmulo de lembranças desnecessárias que prejudicam o funcionamento normal do organismo, dessa forma esse ato de esquecer significa um sinônimo de saúde. Enquanto, a faculdade da memória aprisiona o homem em angústias de vidas passadas. A culpa não é um elemento a-histórico colocado por Deus, na alma, ele demonstrará que a culpa foi forjada historicamente. O homem moderno quer sufocar a potência que lhe rege e lhe conforma. Preso ao conhecido, ao já configurado, como noções, normas, regras, valores, adquiridas no processo da passagem para a cultura, este é o homem a ser superado, cortando pela raiz a necessidade de metafísica.

Freud, por outro lado, pelo menos em *O mal-estar na civilização,* parece mais concentrado em confirmar a existência do problema e encontra sua origem em um exame psicanalítico, mas, como próprio de um médico, é difícil imaginar que ele não proporia algum tratamento. Tal tratamento parece mais voltado a cura do indivíduo do que propriamente da civilização – Freud não é um médico da cultura como Nietzsche, é um psicanalista e isso demanda uma certa especificidade – embora em alguns momentos do livro Freud demonstre a preocupação e intenção de tratar a civilização por meio de um abrandamento das demandas do seu Superego, principalmente no que se refere as questões de ordem sexual, o psicanalista assevera o perigo de extrapolar tais categorias de estudo para além do campo onde elas se desenvolveram, do individual para a comunidade cultural.

Muitos dos métodos que Freud apresenta – e inclusive se sente inclinado a recomendar como o uso de substâncias químicas – são paliativos e costumam cobrar algum preço. A fruição dos prazeres de forma libertina leva a dores proporcionais; o uso de substâncias químicas pode levar a dependência; a dominação dos apetites parece levar a um embotamento do prazer. Não parece existir um método de superação efetiva do sofrimento e o Freud se lamenta de não poder oferecer aquilo que provavelmente o leitor buscava, consolo.

Em relação propriamente ao sofrimento causado pelo sentimento de culpa que parece inerente a nossa civilização, em especial os que desencadeiam neuroses e demais perturbações da psique, o esquecimento parece, ao menos em nossa visão preliminar, inviável em uma perspectiva psicanalítica, pois o elemento que causa o sentimento de culpa – e por vezes até este sentimento – já habita o "esquecimento" no inconsciente, que é de onde nos ataca. O tratamento, portanto, seria trazer através dos métodos psicanalíticos para o confronto tais elementos, para que sejam compreendidos e, na medida do possível, superados através do abrandamento do Superego.

**Referências**

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

FREUD, Sigmund. (1930 [1929] O Mal-estar na civilização. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O Mal-estar na civilização.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2011.

JUNIOR, Oswaldo G. **Nietzsche como psicólogo.** Rio Grande do Sul: Editora Usinos, 2001.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche y él círculo vicioso**. Trad. De Roxana Páez. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1995.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, M. C. dos Santos. **O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche**. São Luis: Lithograf, 2011.

# AS MISÉRIAS DO MUNDO CIVILIZADO: KANT E A CRÍTICA AO IMPERIALISMO

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

**RESUMO:** O presente artigo objetiva apresentar a crítica kantiana às guerras e, sobretudo, ao imperialismo, demonstrando-os como expressões de barbárie do mundo civilizado, que precisam ser superados. Para tanto, serão detalhadas as distinções entre cultura e civilidade, a princípio a partir das observações de Norbert Elias acerca destas no âmbito da Alemanha do XVIII, a fim de resgatá-las no pensamento kantiano, com o fito de demonstrar o quão o contexto alemão e, por conseguinte, as ideias de Kant, relativas à guerra e a paz, fogem a um padrão colonizador-imperialista, já tão presentes na Inglaterra e França, por exemplo. Nesse sentido, serão mobilizadas concepções aqui reputadas como fundamentais, tais como, sociável insociabilidade, disposição para a animalidade, prudência, cosmopolitismo e paz, em obras como: *Ideia de uma história universal*, a *Paz Perpétua*, *Religião nos Limites da Simples Razão* e *Metafisica dos Costumes.*

**Palavras-chave:** Cultura; Civilidade. Kant; Imperialismo.

## 1 Introdução

O tema da cultura e da civilidade tão caros ao pensamento kantiano, considerando que a cultura significaria o próprio desenvolvimento das disposições naturais humanas e a civilidade um importante aspecto desse desenvolvimento, embora não o seu fim término, são objeto deste artigo, que visa apresentar a crítica kantiana às guerras e, sobretudo, ao imperialismo, demonstrando-os como expressões de barbárie do mundo civilizado, que precisam ser superados.

Para tanto, serão detalhadas as distinções entre cultura e civilidade, a princípio a partir das observações de Norbert Elias acerca destas no âmbito da Alemanha do XVIII, a fim de resgatá-las no pensamento kantiano, com o fito de demonstrar o quão o contexto alemão e, por conseguinte, as ideias de Kant, relativas à guerra e a paz, fogem a um padrão colonizador-imperialista, já tão presentes na Inglaterra e França, por exemplo.

Nesse sentido, serão mobilizadas concepções aqui reputadas como fundamentais, tais como, sociável insociabilidade, disposição para a animalidade, prudência, cosmopolitismo, paz e, as inicialmente mencionadas, cultura e civilidade, buscando-as, sobretudo, em obras como: *Ideia de uma história universal*, a *Paz Perpétua*, *Religião nos Limites da Simples Razão* e *Metafisica dos Costumes.*

## 2 Cultura (*Kultur*) e Civilização (*Zivilisierung*)

O mundo civilizado (*Zivilisiert*) é tema recorrente no pensamento moderno e, nessa perspectiva, tema presente no pensamento kantiano. De acordo com Elias (2011, p. 27), na obra *O processo civilizador*:

> [...] se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples**: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas "mais primitivas".** Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais. (ELIAS, 2011, p. 27)

Por tentador que seja não é minha intenção seguir os passos e desdobramentos da análise de Elias, ainda assim, esse registro faz-se aqui importante, considerando que a noção de civilidade vem acompanhada, via de regra, pela de barbárie, a qual nitidamente se contrapõe, como estado que precisa ser superado. No pensamento kantiano não se trata apenas de um estado, mas de uma condição, como pretendo expor. Outro aspecto interessante que é apontado por Elias, e que resgatarei também em Kant, a fim de mostrar algumas de suas implicações, é a diferença por ele sinalizada, com base na língua alemã, entre os termos cultura (*Kultur*) e civilização (*Zivilisierung*). Esclarece Elias (2011, p. 28)

> O conceito alemão de Kultur [Cultura] alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro. O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a realizações, mas também a atitudes ou "comportamento" de pessoas, pouco importando se realizaram ou não alguma coisa.

Cultura (*Kultur*) tem a ver com a realização ou produções humanas, enquanto que civilização, para franceses e ingleses se resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade." (ELIAS, 2011, p. 27). No caso dos alemães o termo Civilização (*Zivilisation*), significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. " (ELIAS, 2011, p. 27). Seu equivalente seria o termo *kultiviert*, isto é, cultivado, uma palavra ligada ao comportamento em sociedade (a fala, os modos, as roupas, as habitações), que pode ser empregada mesmo para quem nada

realizou, ou seja, para quem não produziu realizações culturais (ciência, arte, religião). Nessa perspectiva, conforme ainda Elias (2011, p. 29):

> Até certo ponto, o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou — na opinião dos que o possuem — deveria sê-lo. Manifesta a autoconfiança de povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram tão plenamente estabelecidas, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas. Em contraste, o conceito alemão de Kultur dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos.

A distinção entre esses termos obviamente está relacionada a diferença da situação econômica, política e social entre estes nos séculos XVII e XVIII, e que afeta, sem dúvida, o seu modo de pensar, basta lembrar que a Alemanha tardiamente, isto é, apenas no séc. XIX, unificou-se politicamente, ao contrário da França e da Inglaterra. Em função disso, arremata Elias (2011, p. 29. Grifo nosso.):

> Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de Kultur reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como no espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: "Qual é, realmente, nossa identidade? " A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico. ".

Como essas questões refletem na filosofia prática de Kant? No pensamento kantiano a distinção entre cultura e civilização é nítida, a cultura, sendo um conceito mais amplo a abarca, não podendo ser reduzida de modo algum a civilidade, sendo esta última um estágio no desenvolvimento cultural. Na *Ideia de uma história universal*, em sua 7ª proposição, esses diferentes termos aparecem mobilizados na seguinte passagem:

> Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por todas as espécies de boas maneiras e decoros sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittennähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas à civilização. " (KANT, 2003, p. 16)

Nessa perspectiva, a moralidade, tanto quanto a civilidade, aliás, tanto quanto também os talentos, do qual as ciências e artes são expressão, fazem parte da cultura, que consiste no desenvolvimento das disposições naturais humanas para o uso da razão, e, muito embora, ainda não fosse possível à espécie considerar-se moralizada, é no mundo da cultura que o agir ético avança. Lembrando que a moralidade, em Kant (2009, p. 243) diz respeito a ação que toma a humanidade quer na própria pessoa, quer na pessoa de outrem como fim e não apenas como

meio. Diferente do que, fundamentalmente, ocorre no âmbito da civilidade, na qual prevalecem as regras da prudência, isto é, as regras de um agir pautado na habilidosa escolha dos meios para o máximo bem-estar próprio, isto é, as regras de um agir pautado em cálculo, onde as intenções podem ser ocultadas pela aparência.

A prudência figura como uma habilidade para influenciar os outros, de modo a usá-los para a realização das suas intenções e quando se aplica o discernimento "para reunir todas essas intenções em vista de seu próprio e duradouro proveito", tem-se aí a prudência no sentido de uma prudência privada, conforme esclarece Kant (2009, p. 195) em nota de rodapé da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Dito isto, é evidente que o agir externo é preponderante na civilização, sendo esta, ao menos, em parte, como um espaço de convivência social e política, bastante complexa e desafiadora.

Fora dos laços da sociedade civil não há como falar de cultura, embora se possa falar de sociabilidade. Não pode se falar de cultura por se tratar de uma insociável sociabilidade, ou seja, uma sociabilidade marcada pelos antagonismos e acentuada por uma liberdade irrestrita ou selvagem, típica de um estado sem leis externas, logo sem coerção, também chamado de estado bárbaro ou estado de guerra, pois, conforme Kant (2020, p. 37) na *Paz perpétua*: "embora nem sempre haja uma eclosão das hostilidades, há sempre, contudo, uma ameaça constante de que elas eclodam. " " Em função disso denomina tal Estado como de "rudeza, falta de polimento e degradação animal da humanidade [...]", no qual os impulsos animais prevalecem e a humanidade não se desenvolveu, embora seus germes estejam lá. Seria, então uma sociedade onde nada se tem, senão provisoriamente, nem a paz, não havendo, pois, a produção da ciência, da arte, da civilidade e do desenvolvimento moral, por assim dizer, do pensar autônomo. Aqui poderíamos dar voz a crítica de Rousseau, no *Discurso sobe a desigualdade*, aos contratualistas, que, segundo ele não falavam dos homens no estado de natureza, senão deles mesmos no estado civil, apenas imaginando-os despidos desse laço, ainda assim, teríamos que lembrar a concepção de insociável sociabilidade.

A insociável sociabilidade é explicada, na *Ideia de uma história* universal, como uma inclinação humana para associar-se e uma tendência para isolar-se, "porque encontra em si, ao mesmo tempo, uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. " (KANT, 2003, p. 08). Porém, é também esta oposição que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça, movido pela busca de projeção e pela ânsia de dominação ou pela cobiça, produzindo

cultura, de forma que afirma Kant (2003, p. 11): "Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar [...]". Essa insociabilidade não desaparece da sociedade civil, mas ela se disciplina, sendo exatamente esse o papel da cultura de treinamento ou disciplina.

De acordo com Kant (2016, p. 329), a cultura da disciplina proporciona a determinação da vontade sobre o despotismo dos desejos, impossibilitando uma escravização a estes. Quando nos deixamos agrilhoar pelos impulsos, a sua real finalidade, a saber, a de impedir que negligenciemos a nossa animalidade, de modo a deixar que a razão, em conformidade com seus fins, como convém a seres livres, a reforce ou a afrouxe, é sabotada. Conforme ensina o texto da *Religião nos limites da simples razão*, a animalidade é uma das disposições originárias para o bem, devendo ser entendida como um amor a si mesmo mecânico, pelo qual se busca a própria conservação, a propagação da espécie e a conservação do que é gerado por meio do impulso sexual, e o impulso à sociedade. Podem se enxertar toda sorte de vícios nessa disposição, destacando-se os mais intensos, isto é, os que se desviam dos fins naturais, como é o caso da luxúria e da "selvagem ausência de lei (na relação a outros homens) " (KANT, 1992, p. 32), mas esses vícios não são inerentes a essa disposição, o próprio processo de cultivo pode fazê-los brotar e ainda sofisticá-los.

Ainda assim, entende Kant, que a civilidade contribui para apaziguar essa inclinação agônica da insociabilidade presente nos homens e que o progressivo esclarecimento pode fundar um modo de pensar que os leve a um discernimento moral, entretanto, de acordo com a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

> [...] a animalidade é anterior e, no fundo, mais poderosa do que a pura humanidade em suas manifestações, e o animal doméstico só por *enfraquecimento* é mais útil ao homem que o animal selvagem. A vontade própria está sempre prestes a prorromper em hostilidade contra seu próximo e a todo momento se esforça por realizar sua pretensão à liberdade incondicional de ser, não apenas independente, mas também soberana entre outros seres por natureza iguais [...]. (KANT, 2006, p. 223)

## 3 Kant: a guerra e o imperialismo como misérias do mundo civilizado

De acordo com Kant não apenas o risco da subjugação de uns pelos outros no interior de cada sociedade se faz presente, mas também os "propósitos expansionistas ambiciosos e violentos" (KANT, 2003, p. 16) dos Estados, a busca de soberania sobre *outros seres por natureza iguais*.

Nesse ponto, importa registrar que a barbárie entre Estados, personificada na guerra, indica claramente que a barbárie não é necessariamente uma prerrogativa dos que vivem num

estado selvagem ou de natureza, podendo ser verificado ainda quer no interior dos Estados civilizados, quer nas suas relações externas com os outros Estados, porque o que configura, como vimos, a barbárie é a ausência de relações legais. Tal é o que se verifica, conforme Kant (1996, p. 123), por exemplo, quando da ingerência de potências estrangeiras na Constituição de um Estado independente, que está tentando resolver suas próprias lutas internas, o que representa, para o filósofo, uma violação do direito deste povo.

No tocante à sociedade civil e suas relações com outros Estados, esse exemplo, permite constatar que Kant, ao defender, por exemplo, o cosmopolitismo não está tendo como modelo as grandes potências, ou seja, os próprios Estados europeus, posto que estes mesmos, no seu afã imperialista, expansionista, via de regra, são os grandes instauradores da barbárie, como também representam o maior obstáculo ao fim da selvageria entre os Estados, conforme apontado na *Paz perpétua*.

A guerra iguala a todos no tocante a selvageria, não sendo uma prerrogativa dos "primitivos" americanos, típicos representantes de um Estado de natureza – pelo qual preferiam lutar incessantemente "do que se submeter a uma coerção legal constituída por eles mesmos" (KANT, 2020, p. 43) –, porém, revela-se de forma sofisticada entre os europeus.

Quanto aos primeiros, Kant dá como exemplo a guerra permanente entre os índios Arathavescau e os índios Costelas de Cão, conflito, que tinha, na avaliação kantiana, como único propósito a exaltação da valentia guerreira desses povos, valentia esta tida na conta, por estes, de suprema virtude, embora, na leitura do filósofo prussiano, não passasse da matança pela matança.

Note-se que a permanência em tal estado é apresentada, por Kant, como uma questão de preferência, o que é oportunamente lembrado por ele, porque esse estado de natureza beligerante, fazia-se presente também no tocante às relações existentes entre os Estados ditos civilizados, como um *tipo* de estado de natureza, no qual queriam permanecer, vendo na guerra ocasião de satisfazerem seus interesses.

Nesse ponto, Kant desmascara a barbárie dos civilizados, pois eles também pareciam entender a valentia guerreira, a semelhança dos primeiros, como signo de honra, logo digna de respeito, tratando-se afinal de um fim mais apreciado do que a própria vida, fazendo-lhes renunciar até mesmo ao egoísmo. Todavia, o fim destes, do mesmo modo que nos americanos, concentrava-se: "[...] na facilidade com que os vencedores enaltecem suas façanhas (**da trucidação, do derrubar sem remissão, e quejando-os**) vê-se que só a sua superioridade e a destruição que conseguiram causar, sem qualquer outro fim, é aquilo de que propriamente se

ufanam.” (KANT, 1992, p. 39. Grifo nosso.) Kant expõe assim a truculência vaidosa dos civilizados. Vaidosa e, insisto, sofisticada a ponto de se apoiar num direito de guerra, como bem o demonstra a passagem a seguir:

> [...] a distinção dos selvagens europeus dos americanos consiste de maneira geral no fato de que, visto que muitas tribos americanas foram completamente devoradas por seus inimigos, as tribos europeias sabem fazer melhor uso dos derrotados do que os devorando e preferem aumentar assim o número de seus súditos e por conseguinte também, por meio deles, os instrumentos para guerras mais vastas. Com a malignidade da natureza humana que pode ser vista de maneira manifesta na relação livre dos povos (ao passo que ela se disfarça bastante no estado civil legal devido a coerção do governo), é contudo, de se surpreender que a palavra direito não tenha ainda podido ser totalmente banida da política da guerra como pedante e que nenhum Estado tenha ousado se declarar publicamente a favor desta última opinião [...]. (KANT, 2020, p. 43 – 44)

Na minha leitura Kant esta denunciando a sofisticação da antropofagia dos europeus, que resguardados num suposto direito de guerra e na guerra, expandem seus territórios, aumentando assim seus súditos, o que custa, por sua vez, aos vencidos, sua humanidade (pois passam a condição de puro meio para fins alheios), sua identidade, suas leis e, por assim dizer, sua vida. Penso não ser esta uma interpretação exagerada porque o termo empregado foi malignidade para qualificar essa relação entre Estados e povos.

Não é demais lembrar a crítica especial desferida por Kant, no §57 da *Metafísica dos costumes*, às guerras punitivas, de extermínio e de subjugação. Mesmo sendo o estado de guerra um estado privado de lei, portanto, injusto, logo difícil de permitir falar em um direito na guerra, que seria próprio a um direito das gentes, uma lei norteadora nesse estado, segundo Kant (2017, p. 152) seria: “conduzir a guerra segundo princípios tais que permaneça sempre possível sair daquele estado de natureza dos Estados (em relação externa uns com os outros) e ingressar em um estado jurídico.”

Em função dessa perspectiva, a guerra punitiva tanto quanto a de extermínio e a de subjugação seriam inaceitáveis. A punição para ocorrer careceria de uma relação de subordinação, como a que ocorre no âmbito de uma sociedade civil, mas não entre Estados independentes, visto que entre estes não há um superior e um subordinado, um Estado mais bem aparelhado e mais forte não qualificaria essa relação. Já guerras que implicassem em subjugação resultariam na “aniquilação moral de um Estado (cujo povo, então, ou se fundiria numa massa com o povo vencedor, ou cairia na escravidão), o que ainda conforme o filósofo, não poderia ser comportado pelo direito das gentes, que conteria somente “[...] o conceito de um antagonismo segundo princípios da liberdade externa, a fim de conservar o que é seu sem

implicar, todavia, um modo de adquirir que possa ser ameaçador para um Estado pelo aumento do poder de outro." (KANT, 2017, p. 152- 153).

Cumpre observar, que essa compreensão sobre o que seria próprio a um direito das gentes tolhe a pretensão de legitimação à guerra com motivações imperialistas. Kant não deixa de abordar na *Metafísica dos costumes*, todavia, o direito depois da guerra, ou seja, o direito que ocorre como consequência da guerra. Nessa perspectiva, considerando que não raro o Estado vencedor rebaixava o vencido à condição de colônia, cuida em argumentar que o Estado vencido, caso fosse transformado em colônia ou província do Estado que o conquistara, não poderia perder sua liberdade civil, pois seu rebaixamento a condição de colônia não implicaria que seus súditos seriam rebaixados a condição de escravos, pois se assim o fosse tratar-se-ia de uma guerra punitiva. Com efeito, diz ele:

> Uma colônia ou província é um povo que certamente tem sua própria constituição, sua legislação e seu território, e no qual são meros estrangeiros os pertencentes a outro Estado, ainda que este possua sobre aquele o supremo poder executivo. Este último se denomina metrópole. O Estado tutelado será dominado por aquele, mas governará por si mesmo (por seu próprio parlamento, eventualmente sob a presidência de um vice-rei) *(civitas hybrida).* (KANT, 2017, p. 154).

A defesa desse asseguramento de autonomia jurídico-político do Estado vencido e colonizado por conta de uma guerra, afigura-se como imprescindível para que a escravidão dos vencidos fosse tida como legal. Para além disso, apenas evitando as guerras se poderia impedir que um Estado fosse conquistado e rebaixado à situação de colônia.

Considero necessário e oportuno registrar, ainda, uma pergunta feita por Kant (2017, p. 158), a certa altura do § 62 da *Metafísica dos costumes*, parágrafo concernente ao direito cosmopolita – direito no qual os seres humanos são considerados como cidadãos universais do mundo, podendo homens e povos estabelecer relações efetivas entre si. A pergunta proposta é a seguinte: "é permitido a um povo tentar, em terras recém descobertas, a tomada de posse e o assentamento da vizinhança de outro povo (accolatus), o qual já tomou lugar em tal região, mesmo sem seu consentimento?". A resposta kantiana é condicional, pois admite que a instalação é possível se ela ocorrer numa distância do primeiro território ocupado que não os prejudiquem no uso que estes já faziam do solo. Nesse sentido, como a condição versaria sobre o não prejuízo do uso do solo pelos primeiros povos, esta já impediria a ocupação se as atividades desenvolvidas por tais povos dependesse de grandes extensões, como seria o caso, segundo o próprio Kant (2017, p. 158), "[...] de povos de pastores ou caçadores (como os hotentotes, os tungues e a maioria das nações americanas) cujo sustento depende de grandes extensões de terras despovoadas [...]. ". Nesse caso, adverte o prussiano que a força não deveria

ser empregada para conseguir a ocupação, o que poderia suceder tão somente através de contrato, mas não de um contrato que se beneficiasse com a ignorância dos habitantes para assegurar a cessão da terra. Ademais, ressalta Kant, que muito se tentou justificar o emprego da violência sob o argumento de que isso se dava em benefício do mundo:

> [...] **em parte pela cultura dos povos rudes** (como o pretexto pelo qual o próprio Büsching quer desculpar a sangrenta introdução da religião cristã na Alemanha), **em parte para purificar seu próprio país dos homens corrompidos** e melhorar os mesmos ou os seus descendentes em outra parte do mundo (como na Nova Holanda), (KANT, 2017, p. 158. Grifos nossos.)

Quanto a essas tentativas de justificar o injustificável, assevera Kant com desaprovação (2017, p. 158): "todos esses propósitos pretensamente bons são incapazes de lavar as manchas da injustiça dos meios utilizados para tal".

## 4 Considerações finais

Com base no exposto, reencontramo-nos com a análise de Elias, que ao diferenciar civilização e cultura, remete para a noção de civilização, que reflete atitudes, comportamentos, realizações, enfim uma identidade, que revela o orgulho pelos feitos de suas nações, motivadores de ambições expansionistas, colonizadoras, caso da França e da Inglaterra, e para a noção de cultura, realizações ou produções humanas. Como vimos, em Kant há não apenas uma diferença entre civilização e cultura, como uma secundarização da primeira, transformada em estágio de desenvolvimento da segunda, cuja a importância é reconhecida, mas não sem críticas e não sem a indicação dos perigos que envolvem a vida civilizada.

Como a cultura em Kant está relacionada, como dissemos, ao desenvolvimento de todas as disposições naturais, sendo a disposição para a moralidade a mais excelente, expressão da própria humanidade e, portanto, de dignidade, característica que permite entender o ser humano como um cidadão cosmopolita, não haveria como conceber a defesa de anseios imperialistas no âmago do pensamento kantiano. Pelo contrário, ele é um crítico da guerra, sobretudo da guerra que tem propósitos de anexação de territórios e de aniquilamento de povos, denuncia a barbárie dos povos ditos civilizados tanto nos ardis imperialistas de suas guerras, quanto nas visitas feitas a países estrangeiros. Vale a pena conferir a emblemática passagem da *Paz perpétua*, relativa a inospitalidade dos europeus, a saber:

> Se se compara com isso a conduta inospitaleira de estados civilizados de nossa parte do mundo, em geral dos estados comerciantes (diga-se de passagem isso se aplica aos ingleses], a injustiça que eles demonstram na visita a países estrangeiros e povos (que vale para eles como o mesmo que conquistá-los) vai além do abominável. América,

> os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo etc., eram para eles, depois de sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois seus habitantes contavam como nada. Nas Índias Orientais (Hindustão), eles introduziram tropas estrangeiras, sob o pretexto de meros estabelecimentos comerciais pretendidos, mas com elas a opressão dos nativos, a incitação dos seus diversos estados a guerras amplamente estendidas, fome, rebelião, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano. [...] O pior de tudo isso (...) é que tais estados nem se comprazem dessa violência, que todas essas companhias comerciais estão no ponto de um colapso próximo, que as ilhas de açúcar – esta sede da mais cruel e imaginada escravidão – não obtém nenhum lucro verdadeiro, mas servem apenas para um propósito indireto e decerto não muito louvável, a saber, a formação de marinheiros para frotas de guerra e, por sua vez, portanto, para a condução de guerras na Europa,e isto tudo para potências que fazem muito alarde pela piedade e querem, enquanto bebem da injustiça como água, ser consideradas como eleitas na ortodoxia. (KANT, 2020, p. 49-50)

A vida civilizada oferece, além desses, outros perigos como a acomodação às comodidades que ela produz: "É inegável o excesso de males que o refinamento do gosto, chegando a idealizá-los, e mesmo o luxo na ciência, como alimento para a vaidade, espalham sobre nós através de uma insaciável quantidade de inclinações assim despertadas;[...]". (KANT, 2016, p. 330). Os seres humanos cultivados, que dedicam sua atenção à busca de contentamento, o que implica numa fuga do presente e no peso da dor ao retornar a este, sofrem o peso angustiante e opressivo do tédio a ponto de cogitarem inclusive atentar contra a própria vida.

Identificando, além destas, ainda outras práticas mais sofisticadas e também pouco ortodoxas do mundo civilizado: "de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca, inclusive dos melhores amigos, se conta como máximo geral de prudência no trato; [...] e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude, sem falar daqueles que nem sequer se mascaram porque, para nós, se apelida já de bom que é *um homem mau da classe geral;* e satisfazer-se-á com os vícios da cultura e da civilização (entre todos os mais mortificantes) para preferir desviar os olhos da conduta dos homens [...]" (1992, p. 39 – 40)

Ademais, cumpre ressaltar, avizinhado desse, um outro traço característico da nossa espécie que é a ocultação de boa parte do que pensamos. Contemos polidamente nossos pensamentos e, não obstante, espreitamos os dos outros, achamos conveniente nos acautelar, não nos deixar ver inteiramente como somos, e isso é sintoma da má intenção que temos uns para com os outros, segundo Kant (2006, p. 226). E se é verdade que a dissimulação, não é necessariamente uma atitude má, ou seja, pode ser apenas uma reserva acerca de nossos pensamentos, é igualmente verdadeiro que podemos progredir desta "ao engano premeditado e, finalmente, até a mentira. Por isso, diz Kant (2012, p. 66) na *Pedagogia*, que ela "pode de vez em quando ser permitida, mas roça a desonestidade". Isso daria então uma caricatura de nossa espécie, que não autorizaria apenas a sorrir bondosamente dela, mas também a desprezar aquilo

que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) – , se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós [...]" (KANT, 2006, p. 226-227). É justamente esta disposição que pode nos permitir lutar contra essa propensão e nos fazer lutar para nos elevar do mal para o bem.

Sendo assim, a formação interior do modo de pensar dos cidadãos não pode estar fundada em civilidade, sob pena de não passar de "aparência e cintilante miséria", devendo por isso estar enxertada numa intenção moralmente boa. Ser civilizado não equivale a ser moralizado, ao contrário, é possível ser civilizado e, ainda assim, internamente disposto a atos abjetos, o que não significa dizer que a civilidade seja desprezível, civilização e moral são aspectos distintos, porém imbricados da cultura, porém, de acordo com o parágrafo 83 da *Crítica do juízo*, "as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura [...]. Mas a brilhante miséria está ligada todavia ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo." (KANT, 1995, p. 273) A defesa da civilidade, que apesar das críticas, arde no peito kantiano, é fincada numa concepção de igualdade entre os homens, de sorte que somos diferentes, os povos são diferentes, e a tematização sobre o caráter do povo, que aparece na *Antropologia*, testemunha sobre isso, mas há algo que se sobrepõe a tais diferenças e que permite pensar em algo comum a espécie, a própria noção de humanidade, claro um conceito que ainda nos convoca, embora a resposta precise ser nossa, talvez só nossa.

**Referências**

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. Uma história dos costumes (vol. 1)**. Tradução de Ruy Jungman. Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Traduçãode Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A paz perpétua. Um projeto filosófico**. Tradução, introdução e notas de Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTIAGO, Teresa. **Función y crítica de la guerra em la filosofia de I. Kant**. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2004.

# EDUARDO COUTINHO E A POSSIBILIDADE DO CINEMA

Caio Souto[125]

**Resumo:** A partir da análise de *Faustão* (1970), *Cabra marcado pra morrer* (1984) e *Moscou* (2009), três obras que figuram em três momentos distintos da produção cinematográfica de Eduardo Coutinho, tentamos encontrar elementos para diferenciar estratégias de composição artística, distantes na forma quanto nos períodos em que foram produzidas, a fim de avançarmos um debate sobre a relação entre estética e política, tendo como problema norteador a morte do cinema.

**Palavras-chave:** Eduardo Coutinho; morte do cinema; condição de possibilidade; Deleuze.

## 1 A morte do cinema

Toda morte é um acontecimento múltiplo, seja ela a de um ser, de um deus, de um paradigma ou de uma arte. A morte da imagem-movimento[126], por exemplo, acontecimento sem o qual o cinema não se autonomizaria efetivamente com relação às demais artes como a narrativa literária, a fotografia, o teatro, a pintura, possibilitou o nascimento dos signos ótico-sonoros puros, no vazio deixado em sua sombra. Mas tal morte não se deu de modo unívoco. Ao contrário, cada cena particular, ou cada filme inteiro, e mesmo a obra de qualquer grande cineasta considerada em seu todo, experimentam essa morte do cinema à sua maneira. Os caminhos singulares, ainda que seus efeitos sejam partilháveis, nunca expressam uma universalidade. Também as condições externas em que cada experiência se dá são singulares, isto é, o meio em que um acontecimento estético emerge. Assim é o caso do cinema enquanto acontecimento estético na virada do século XIX para o século XX, mas é sobretudo os casos de obras de cineastas específicos em seus contextos diversos, como o do pós-Guerra europeu ou japonês que viu nascer as obras de Rossellini e de Ozu. Por sua riquíssima singularidade, o caso da obra de Eduardo Coutinho merece, igualmente, uma atenção especial.

---

[125] Professor Efetivo de Filosofia do IFAM, *campus* Presidente Figueiredo. Doutor e Mestre em Filosofia pela UFSCar.

[126] Termo deleuziano que, na esteira de André Bazin, logrou distanciar o cinema de uma teoria da linguagem, a qual o reduziria a um sistema fechado e integrado de enunciados linguísticos. J. Rancière não acompanha Deleuze até as últimas consequências, pois entende que o cinema se constitui como entrelaçamento de disposições não só cinematográficas, mas também fotográficas, narrativas, teatrais, pictóricas, o que impediria a compreensão do cinema por signos ótico-sonoros puros: "Aquilo que chamamos imagem é um elemento num dispositivo que cria certo senso de realidade, certo senso comum" (RANCIÈRE, 2012, p. 99). Poder-se-ia opor aqui a concepção "essencialista" de Deleuze à concepção "complexista" de Rancière, mas cremos que o fato de Deleuze levar em consideração a relação, não complementar, mas disjuntiva, entre visão e áudio em sua teoria é suficiente para afastá-lo de qualquer essencialismo. Ademais, quando elabora seu conceito de montagem demonstra estar bem longe de uma compreensão unilateral do cinema.

Se foi correlatamente ao acontecimento político da Segunda Guerra Mundial que o cinema da imagem-movimento encontrou seu limite, com as primeiras experiências do neorrealismo italiano e do cinema de Ozu, no Brasil esse acontecimento encontrou outros modos de expressão, sob outras condições e com outras implicações concretas. Na era de ouro dos anos 1960, diversos cineastas buscaram romper com os postulados estéticos do cinema clássico, lançando-se a novas tentativas estéticas: tal experiência culminou no Cinema Novo. Tendo primeiramente imitado os resultados do neorrealismo, caso dos primeiros filmes de Nelson Pereira dos Santos da década de 1950, foi com Glauber Rocha que o cinema nacional consolidou uma versão própria da morte da imagem-movimento. Parecia estarmos nos dirigindo para a construção de um novo paradigma estético, dispondo-se como um seguro instrumento disposto a atualizações na esfera das lutas concretas. A partir de 1964, no entanto, a conjuntura política modificou-se bruscamente e esse cinema teve sua evolução interrompida. Alguns diretores exilaram-se em países de diversos continentes, e muitos que aqui ficaram tiveram sua liberdade criativa cerceada, seus filmes censurados e sua vida perseguida.

Tendo sido, de início, gerente de produção de diretores integrados ao Cinema Novo, Eduardo Coutinho pertenceu ao que pode ser considerado como uma segunda geração do movimento. Com o projeto de rodar um filme no Nordeste, servindo do título de *Cabra marcado pra morrer*, poema de Ferreira Gullar (depois da recusa de João Cabral de Melo Neto), o qual seria financiado pelo Centro Popular de Cultura (o engajado CPC da UNE), queria apresentar uma versão ficcional de um assassinato ocorrido por ocasião de lutas campesinas pela terra contra o poder dos latifundiários. As filmagens, previstas inicialmente para o ano de 1962, acabaram por atrasar. Quando finalmente começaram, em 1964, logo nas primeiras semanas o filme foi interrompido pelos militares quando não haviam sido rodadas mais do que algumas poucas cenas. Todo o material foi confiscado e alguns atores foram presos, sob alegação de praticarem o comunismo. Elizabeth Teixeira, que protagonizaria o filme encenando seu próprio papel de esposa do mártir João Pedro Teixeira, conseguiu refugiar-se a alguns quilômetros do set de filmagem, migrando depois para um vilarejo nos confins do Rio Grande do Norte e obrigando-se a alterar o próprio nome para não ser descoberta. À exceção de seu filho mais velho, não viu mais ninguém de sua família por quase duas décadas.

Trauma social vivido subjetivamente por cada um dos membros da História. Mas o artista fez engendrar da condição de impossibilidade de rodar o filme a sua própria possibilidade. Quando, no início da década de 1980, o governo militar dava indícios de que haveria, ainda que sob todo o controle, uma “abertura política”, Coutinho, que àquela época

cumpria seus anos de aprendizado com imagem e som diretos junto ao Globo Repórter, teve a brilhante ideia de reconstituir os fragmentos de seu projeto inacabado. Voltou a campo e em alguns meses colheu o material necessário à construção daquilo que talvez exerça no cinema papel similar ao que a obra de Primo Lévi exerce na literatura. Não se trata, portanto, de fazer a arqueologia de uma impossibilidade, mas sim de dar à luz aquilo que traz consigo sua própria possibilidade: a obra de arte.

Pois as consequências de um acontecimento político como o Golpe Militar, ainda que externas aos critérios de constituição de *Cabra marcado pra morrer*, correlacionaram-se de tal modo com estes que se torna inevitável falar numa reciprocidade entre o filme e a conjuntura social que lhe é exterior. Noutras palavras, tal como na vida, embora o plano político ofereça o ambiente em que ela se desenvolve (exogênese), é pelo exercício autônomo de dobra de tais elementos alheios que se compõe, numa espessura própria, a ordem e o tempo que lhe são próprios (endogênese). Ademais, se considerarmos a lógica de desenvolvimento dos filmes de Coutinho desde os primeiros esboços de *Cabra marcado pra morrer* em 1962 até a sua retomada e finalização em 1984, e sobretudo nas realizações que lhe são posteriores, veremos que ele pôde construir uma versão para a morte do cinema a qual não deve nada em originalidade e importância ao que se sucedeu na Europa e alhures em épocas não muito distantes. E isso não apenas porque o fez lançando mão de elementos próprios, mas porque recolocou em ato a própria condição do cinema e do fazer artístico.

## 2 Faustão (1970)

No interregno entre as duas tentativas de *Cabra marcado pra morrer* (a bem e a má sucedidas), Coutinho rodou alguns filmes, escreveu roteiros, publicou resenhas em jornais e participou por uma década do Globo Repórter. Dentre suas realizações do período, elegemos *Faustão* como exemplo em que se desenvolvem as principais características da imagem-movimento, cuja crise e superação foi vivida por Coutinho de um modo próprio, como queremos notar. Trata-se de uma adaptação, para a realidade nordestina, de Falstaff, personagem que aparece em algumas peças de Shakespeare, como *Henrique IV*. Negro (interpretado por Eliezer Gomes), o protagonista é um chefe de bando do Cangaço que mantém uma relação de amizade com o filho do coronel local, chamado Henrique assim como seu pai. Ajustado à realidade brasileira, *Faustão* permite abordar, a partir de um conflito entre pai e filho, um conflito de classes sociais em que o rei é o coronel do Nordeste (Coutinho). Embora intentasse elaborar uma estética própria, como era imperativo entre os diretores da época,

animados pelos anseios do modernismo heroico, Coutinho não fez senão adaptar, sem modificá-la em sua essência, uma das grandes formas do cinema clássico, o *western*.

*Faustão* começa com uma cena em que se filma um caminho pelo sertão. Logo depois há um primeiro tiroteio em que um homem branco é baleado e outro é morto pelos cangaceiros. Com um *travelling*, percebe-se o ambiente da caatinga, bem como o fato de haver um conflito que ali se desenrola. Seguem-se uma cena de sequestro, os créditos do filme sob sons de sopro e de percussão, volume de tiros de espingardas ao vento, *closes* nos rostos de homens vestidos como cangaceiros. É a caracterização do espaço e dos personagens que ali travarão as batalhas a partir do encadeamento das quais se desenvolverá a trama. Filmam-se as volantes e a observação atenta do bando de Faustão, suspendendo-se o ataque para uma ocasião mais oportuna. Ocorrem alguns saques à cidade. São apresentadas as figuras do padre e das autoridades. Também há cenas de diversão em bordéis, tudo a caracterizar o modo de vida dos cangaceiros contraposto ao dos demais no contexto político e geográfico representado.

O conjunto das primeiras sequências da película apresenta uma situação específica, com seus personagens, ambiente e indícios do conflito estabelecido. Surge então a figura de Henrique, o filho, um homem branco que, por sua bravura, é convidado por Faustão a integrar seu bando e passar a segui-lo. Ao menos outros três tiroteios irão se suceder, sempre entre as volantes e os cangaceiros. Dentre em breve, Henrique também estará do lado de Faustão. Noutro plano, o coronel profere discurso populista contra aqueles que se rebelam e querem guerra, dizendo que só ele em interesse em defender suas terras. Montado a cavalo, numa cena emblemática que se passa em frente à mesma igreja em que Faustão já havia estado, ele convoca o povo, mas diz: “só podia esperar baixeza do meu povo”. Segue-se um enfrentamento direto entre Faustão e uma valente, frente a frente, os dois de arma em punho. A volante entra na igreja, quando suas balas acabam. Faustão se aproxima, mirando-a com a espingarda. Encurralada, alveja-o até que caia. Henrique também protagoniza uma cena em que atinge o inimigo mortalmente.

O clímax do filme, momento em que vêm à tona peripécia e reconhecimento, ocorre quando o coronel é baleado, em consequência de ataques do bando a que seu filho pertence, e pede a este que o leve para morrer em sua casa. Lá, o poderoso homem diz a seu filho que este herdará toda a sua riqueza. A grande reviravolta ocorre quando Henrique, aceitando sua condição de herdeiro que somente agora reconhece, sobe num cavalo, repetindo o gesto de seu pai. Na próxima cena ocorrida na cidade, por ocasião de um casamento em que Henrique, o filho, doravante coronel, participa, Faustão aparece e, do lado de fora da igreja, debocha por

não ter sido convidado. Como em *Henrique IV*, após a morte do rei, tudo mudou. Henrique permanece calado, introspectivo. Um guarda derruba Faustão, mas Henrique ainda não quer levar às últimas consequências o exercício de seu novo encargo, anunciando: "eu me responsabilizo por esse homem; não vamos acabar com a festa". Mas os efeitos da opção exercida por Henrique não poderão mais ser freados.

Faustão recebe a notícia de que o coronel quer falar com ele na Casa Grande. Enfeita-se todo para dirigir-se à autoridade local, que antes fora seu amigo e comparsa. Já na cena seguinte, está frente à frente com Henrique, num terraço luxuoso, sendo servido de alguma bebida, fumando. "Você é da casa", diz Henrique, acrescentando que é seu amigo, mas que está preocupado com Faustão, porque o bando acabou e muita coisa mudou. Demonstra preocupação, pois o governo federal estaria em vias de acabar com o Cangaço. "Mas Faustão tá muito velho pra mudá de profissão", diz o líder. Henrique lhe faz então uma proposta: "vai pro Sul, lá ninguém vai te perseguir". Faustão diz, contudo, que em outros estados também há polícia, coronéis, e em todo lugar que se está é preciso entrar no jogo. Então, Faustão prefere ficar por lá mesmo: "É tudo sertão que não acaba mais [...] aqui ao menos tenho a ajuda do coronel". Henrique lucidamente admite ser a lei, o coronel, o delegado, o padre, a volante, o juiz. Mas diz que não pode fazer nada em favor de Faustão se esse descumprir a lei. E, como desafio, recebe a resposta: "a gente tem que ir até o fim".

Na sequência final, Faustão aparece a saquear o vilarejo e seus entornos, em mais uma cena de tiros. Uma volante se aproxima. Faustão e seu bando a enxerga e aguarda. Inicia-se o derradeiro tiroteio do filme. Henrique aparece e pede que se entreguem para terem suas vidas salvas. Faustão percebe que perdeu todos os seus homens, mas não se entrega: "escolhi minha hora e meu matador. É você coronel Henrique." Dirige-se para o centro da batalha, tira seus adereços, lança fora sua espingarda e fica apenas com uma faca na mão. Henrique se aproxima. Atrás dele, uma volante. Flautas em contraponto. "Te entrega Faustão" (a frase ecoa como a cena final de *Deus e o diabo na terra do sol*). "Vou morrer na tua mão. Dessa eu não escapo, nem você. É o preço". Ao dizer isso, entrega o facão a Henrique e o obriga a pegá-lo para o matar. Os dois iniciam uma luta de facões ao som de flautas e percussão. Faustão derruba Henrique, mas lhe dá a chance de se levantar e recomeçam a luta. Henrique é nitidamente menos habilidoso que Faustão, que luta sorrindo destemidamente. Henrique é derrubado mais uma vez. Faustão: "eu lhe escolhi pra me matar, levanta e me mata. Eu lhe escolhi pra matar seu filho da puta. Levanta cachorro...". Henrique está exausto e não consegue. "Você aprendeu comigo a ser macho, mas não consegue me matar". As volantes estão mirando suas armas para Faustão.

Uma solene *contra-plongée* enquadra Faustão enquanto ele grita e recebe os tiros mortais. Henrique se desconsola ao ver o amigo e iniciador caído ao chão. O destino foi cumprido, assim como todos os elementos dramáticos do cinema clássico.

Deleuze caracteriza o cinema clássico como constituído por um encadeamento lógico de diversos tipos de imagens (a imagem-ação, a imagem-afecção e a imagem-percepção), as quais conduzem articuladamente à realização de um drama dinâmico que tem a ação como central: é a ação quem produz o sentido do todo orgânico do filme. No mais dos casos, haverá, de início, a caracterização de uma situação, com suas respectivas relações para com as personagens; em seguida, e em geral isso se dá no momento crucial do filme, uma ação que irá reconfigurar aquela situação; por fim, a caracterização da situação transformada e suas consequências[127]. Pode ocorrer, sem prejuízo, que se dê primeiramente uma ação, a qual se modificará ao final, havendo entre elas a caracterização de uma situação preponderante[128], pois não se altera a submissão à ordem da lógica sensório-motora, a qual é obedecida por *Faustão* indistintamente. Ocorre que a situação dos cangaceiros inicialmente caracterizada em sua relação com o ambiente encenado, com as demais personagens, com as autoridades locais e sobretudo com o coronel e seu filho, é transformada pela ação da morte do pai Henrique, cujas consequências transformarão aquela situação, a qual será em seguida novamente caracterizada. Se a crise da imagem-movimento se deu correlatamente a uma série de acontecimentos desencadeados pela Segunda Guerra Mundial, o cinema de Coutinho a encontra por um caminho próprio, tendo ele primeiro realizado filmes que, como *Faustão* e como era seu primeiro projeto de *Cabra marcado pra morrer*, reconstituíam seu modelo sem qualquer inovação estética.

## 3 Moscou (2009)

Da década de 1980 em diante, após o impacto de *Cabra marcado pra morrer*, Coutinho deixou o Globo Repórter, os roteiros para ficção, as críticas e resenhas em jornais e periódicos e concentrou-se nos roteiros e direção de documentários. Só voltaria a dirigir um filme que mantivesse uma relação explícita com alguma obra literária ou dramática em 2009, fazendo-o, porém, de um modo absolutamente inovador. *Moscou* é a filmagem por três semanas dos ensaios de uma companhia de teatro de Belo Horizonte (o Grupo Galpão) para a montagem da peça *As três irmãs* de Tchekhov, a qual nunca seria encenada para o público. O próprio diretor

[127] Como na fórmula S-A-S', em que S é a situação, A a ação e S' a situação modificada.
[128] Inversão em que temos a fórmula A-S-A'.

do filme passa a integrá-lo como um personagem qualquer, assim como os atores, o diretor da companhia de teatro, e os demais componentes da produção. O texto a ser ensaiado, por sua vez, perde sua característica dramática, dispersando-se como discurso em meio a outros tantos discursos com os quais exercerá relações inesperadas. Tudo para consolidar a falência dos mecanismos sensório-motores constitutivos do cinema clássico e criar condições para a emergência de um outro tipo de imagem. O encontro com Tchekhov é, portanto, muito oportuno, pois sua posição em relação ao teatro dramático antecipa, em certo sentido, o impasse a que iria chegar o cinema de ação.

Um dos primeiros diretores de teatro a encenar *As três irmãs* foi Stanislavski. Em *Minha vida na arte*, descreve sua compreensão sobre a posição que Tchekhov ocupa em relação ao drama.

> Suas peças são muito ativas, mas esta atividade não está na forma externa mas em sua evolução interior. Na própria inatividade das criaturas por ele criadas reside a complexa ação interna. Tchekhov demonstrou melhor do que ninguém que a ação cênica deve ser entendida no sentido interno e que só neste, livre de qualquer pseudo-representação cênica, pode-se construir e fundamentar a obra dramática no teatro.
>
> [...]
>
> Não vou descrever os espetáculos de Tchekhov, isso seria impossível. Do seu encanto consiste em que não se traduz por palavras mas o que está oculto sob elas ou nas pausas ou nas concepções dos atores, na irradiação de seu sentimento interior. Aí ganham vida em cena até os objetos mortos, os sons, as decorações, as imagens criadas pelos artistas e o próprio clima da peça e de todo o espetáculo (STANISLAVSKI, 1989, p. 300-302).

Não há encadeamento explícito entre os quatro atos da peça; elas são relativamente autônomas. A casa, onde se passa a ação do primeiro ato, é um cenário complexo; casa de nobres, casa de um general falecido. Há uma relação quase naturalística entre a casa e o drama interior das personagens. Há uma separação do espaço da sala-de-estar (durante a maior parte do ato, um espaço de integração), motivada pela personagem Natacha. O espaço da casa acompanha a ação interna das personagens. As ligações entre corredores, a amplidão de uma sala, um espaço intermediário, a incidência de luz ou de sombra, tudo isso é animado pela movimentação e pela disposição das personagens. No primeiro ato, é Irina quem costura os espaços da casa entre si. Vem daí a ideia de coser a gravata de Andrei no prelúdio da peça e de lhe entregar no primeiro ato, como Stanislavski a preparou em suas partituras (*cf.* BARBOSA, 2012). Irina vai ao jardim regar as plantas, unindo o espaço da casa ao externo. Observa as janelas, olhando para longe, lamentando não estar em Moscou e ansiando por fazê-lo num futuro próximo. Há muitos relógios em cena. O tempo sobressalta ao primeiro plano, quando o encadeamento motor das cenas é suspenso.

O primeiro ato se passa na primavera, sinal de esperança, de possibilidade de volta a Moscou. Verchinin, o oficial vindo justamente de Moscou, revivesce essa esperança. Os diálogos sugerem a todo momento que a alta cultura dos irmãos (filhos do general) não possui par com os que vivem naquela província, atrasada, monótona e tediosa. A cidade é também associada ao tempo presente, enquanto passado-futuro estão associados a Moscou. Choros irrompem a qualquer momento em instantes diversos da peça. Macha odeia seu casamento. Irina está apaixonada, mas seu futuro marido morre em duelo. Moscou ganha a cada cena mais em sua dimensão temporal, primeiro subjetiva, depois objetivamente, para além de ser apenas lugar de um espaço sem lugar. *Lukamórie*, espaço utópico criado pelo poema-épico de Púchkin *O cavaleiro de bronze*, adquire na peça a mesma dimensão de Moscou. Com a chegada de Verchinin, presentificação de Moscou, a casa se torna uma festa. A dinâmica coletiva festiva escamoteia os choros e desabafos, que são novamente transformados pela dinâmica coletiva. Verchinin é amante de Macha. Macha quer sempre voltar para casa, mas sua casa, como lugar para o qual retornar, não existe.

Todas as principais características do que Deleuze denominou a imagem-tempo estão presentes em *Moscou*, que exibe uma maturidade criativa que a leva ao extremo de sua condição. Não há mais, como em *Faustão*, um herói, ou mesmo personagens fixas. Exemplo mais claro é o do personagem Verchinin que é representado, numa cena, por diversos homens, cada um dos quais vestindo uma camiseta com o nome da personagem, dizendo falas da peça mescladas a falas de experiências pessoais, multiplicando-as, dispersando-as, dilacerando-as, derivando-as. Também desaparece o fio condutor da trama, que encadearia os acontecimentos no cinema de ação. Suas ligações enfraquecem-se e, se ainda subsistem, isso parece dever-se mais ao acaso do que a uma predisposição do roteiro. Há, por fim, a implosão dos clichês e estereótipos, bem como de um certo poder ou uma moral que os determina e que insiste em dispor os papéis de cada personagem segundo uma identidade. É como diz Deleuze: “Se a alternativa real-fictício é tão completamente ultrapassada é porque a câmera, em vez de talhar um presente, fictício ou real, liga constantemente a personagem ao antes e ao depois que constituem uma imagem-tempo direta” (DELEUZE, 2009, p. 185).

No acaso de desencontros e fugas produzidas pelo estancamento da ação exterior, produzem-se novas relações que possibilitam, de um modo inteiramente distinto, a ocasião de outra ordem de encontros. Como na grande sequência em que Macha e Verchinin aparecem primeiro em meio a tantos outros atores/personagens sentados à mesa, talvez numa pausa para o lanche, talvez num momento em que se deixou a câmera ligada, propositadamente ou não, e

riscam isqueiros cortando em lampejos de luz um cenário que já era de todo iluminado. Mas na cena seguinte, os mesmos isqueiros provocam irrupções num escuro quase absoluto, nos interstícios dos bastidores de um palco em que se notam, quando muito, estruturas metálicas, escadas, fios, cortinas, dispersos na amplidão do vazio. Uma cançãozinha ecoa tímida pela voz de Macha, ou da atriz que a ensaia, uma canção popular, uma canção conhecida. No escuro, veem-se o acender e o apagar de isqueiros que hesitam em aproximar-se, para no acaso de um encontro brilharem juntos, por um breve lapso, numa única luz, numa única voz (ouvir-se-ia o som de um beijo?). Coutinho não precisou provocar o tremor da terra para produzir o transe. A sutilidade de sua arte o provoca a partir de um esvaziamento tanto mais absoluto da ação.

## 4 E novamente a morte...

A evolução dos cenários na obra de Coutinho pode ser vista segundo um movimento que se inicia com os espaços do agreste, do sertão, passando aos conglomerados urbanos, às favelas das grandes cidades ocupadas em sua maioria pela população emigrada do Nordeste, cada vez mais se aproximando de locais privados onde a maior parte da vida de cada um se passa, ambientes domésticos, até culminar, nos últimos filmes, no espaço amorfo do palco vazio. Correlatamente, a figura do herói trágico é paulatinamente dissolvida em rostos anônimos de indivíduos que habitam efetivamente esses espaços do sertão, das cidades, dos edifícios, até culminar na indistinção da personagem em livre ato de criação. Mas é ainda a espada de Corisco que subiste, tanto mais presente, em cada um de sua personagem: “A personagem está sempre se tornando outra, e não é mais separável desse devir que se confunde com um povo” (DELEUZE, 2009, p. 185). Shakespeare-Tchekhov. Uma voz anônima, ou a de alguém confundido com o próprio Coutinho-personagem, recita o texto com que se encerra *Moscou*:

> Últimas palavras da peça. Olga: O tempo passará e nós partiremos para sempre. Vão esquecer nosso rosto, nossa voz. Vão esquecer que nós éramos três. Mas o nosso sofrimento se transformará em alegria para aqueles que virão depois de nós. A felicidade e a paz reinarão sobre a terra e aqueles que vivem agora serão lembrados com boas palavras e abençoados. Minhas queridas irmãs, nossa vida ainda não terminou...

Nesse momento, outras vozes se superpõem à do declamador, como a evidenciar que há *uma vida*… que subsiste, da qual as vozes e rostos de cada um de nós constituem apenas seus frágeis limites. Mas a mera possibilidade de viver tais limites já deve bastar para que, do outro lado da morte, essa voz ecoe o tempo respondendo com a serenidade de um presente inapreensível.

**Referências**

BARBOSA, T. T. **As partituras de Stanislavski para a peça As três irmãs de Tchekhov**: tradução e análise da composição espacial da encenação. Dissertação em Letras na FFLCH/USP. São Paulo: USP, 2012.

BAZIN, A. **O que é cinema?** Trad. Ismail Xavier. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

DELEUZE, G. **Cinema 1: a imagem-movimento**. Trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Cinema 2: a imagem-tempo**. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2009.

OHATA, M. (org.) **Eduardo Coutinho**. São Paulo: Cosac e Naify, 2013.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

STANISLAVSKI, K. **Minha vida na arte**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1989.

TCHEKHOV, A. P. **As três irmãs**. Trad. Maria Jacintha e Boris Schnaiderman. São Paulo: Victor Civita, 1982.

# FILOSOFIA, VIDA E RESISTÊNCIA

Luiz Manoel Lopes[129]

Bruno Batista[130]

No século XXI somos levados a pensar no que ocorrerá em termos de ensino daqui por diante, em que as novas maneiras de tratar as questões filosóficas serão cada vez mais recorrentes nos debates futuros. Como tratar das questões filosóficas no período após a pandemia sem relacioná-las ao poder, vida e resistências? As respostas são inúmeras, mas para que possamos compreender como a filosofia resiste ao poder; quando esse incide em tratar a vida como objeto de disciplina e controle, buscaremos nas indicações de *Giorgio Agambem*, no seu texto *A Imanência Absoluta*, referencias para que o trabalho possa ser desenvolvido; o autor destaca os filósofos *Michel Foucault e Gilles Deleuze* como aqueles que promoveram desvios em relação à fenomenologia, quando retiraram o sujeito de sua relação com a verdade colocando-o no campo da vida. O dado que é preciso sublinhar nessas considerações sobre Michel Foucault e Gilles Deleuze - como pensadores de uma filosofia que virá - é que ambos percorrem em seus textos aquilo que comumente chamamos de tensões entre vida e poder. Agamben destaca com muita precisão os deslocamentos operados por estes importantíssimos pensadores franceses do século XX, sobretudo por destacar as relações não somente com a fenomenologia, mas com outras tendências filosóficas contemporâneas: *"Como Foucault, Deleuze apercebe-se perfeitamente que o pensamento que toma como objeto à vida, compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias".* (AGAMBEN, 2000, p.183). O próprio *Agamben*, no texto supra-citado, nos alerta que Foucault, em seu últimos texto - *"A vida : a experiência e a ciência"* - retirou o sujeito do terreno do *Cogito*, do *"Penso, logo existo"*, colocando-o no da vida. De início, é preciso perguntar: o que Foucault considera como vida? Agambem, mais uma vez, nos orienta afirmando: *"...ele o arraiga, no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade fenomenológicas."* (AGAMBEN, 2000, p.170). As citações de Agamben, sendo por demais importantes, nos levam para as considerações de Gilles Deleuze sobre *imanência e vida*; E como por estas relações poderemos traçar percursos para resistirmos ao poder. Em se tratando de questões contemporâneas, podemos dizer que o problema da vida e as resistências filosóficas ao modo como o poder busca enquadrar a vida, não somente

[129] Luiz Manoel Lopes é professor de adjunto de filosofia da UFCA- Universidade Federal do Cariri - campus Juazeiro do Norte

[130] Bruno Batista é graduado em filos fia pela UFCA – Universidade Federal do Cariri-campus Juazeiro do Norte

investindo na relação entre corpo e mente; mas, sobretudo naquele que remete para as neurociências e ciências cognitivas: a relação entre mentee corpo e tratada como a relaçao mente e cérebro.. Como a filosofia da diferença pensa esta relação, sobretudo a partir de *Deleuze-Guattari*? As questões relativas ao corpo e mente são tratadas na contemporaneidade como aquelas que remetem aos estudos do cérebro e da mente como uma possibilidade de ser derivada de condições puramente materiais e físicas. O que buscamos considerar é como tais temáticas remetem ao problema da imanência as quais aparecem no ultimo escrito de *Gilles Deleuze* cujo título é: *A imanência : uma vida...* Os problemas decorrentes de pesquisas filosóficas em torno da imanência, nos levam a considerar que neste escrito, encontramos a singularidade de uma vida, sendo que este aspecto é sublinhado por Deleuze desde seus cursos sobre Spinoza, quando afirma que seus esforços consistem em reposicionar o individuo no ser; mas, podemos lê-lo como reposicionar a singularidade no processo de imanência, nos processos de constituição de um modo de vida ético em plena imanência; sendo que tais aspectos nos levam em direção ao seu livro escrito com *Félix Guattari*, cujo título é *"O que é a Filosofia?"*. As linhas escritas sobre o problema da imanência e como nos constituímos em meio à imanência, não deixam de sublinhar o problema que leva tanto à questão da reposição da singularidade, que Deleuze sempre sublinhou, com àquela da re-singularização que tanto Guattari assinalou em seus últimos escritos como *Revolução Molecular, Caosmose e Cartografias Esquizonalíticas.*

No propósito do artigo, buscamos delinear as resistências que a filosofia, no século XXI, promove a partir de posicionamentos de Deleuze no textos já citados, nos quais encontramos alguns filósofos, que antes eram vistos como divergentes de suas propostas sobre o campo transcendental, aparecem ganhando outros modos de serem apreciados. As questões que se apresentam, a partir de suas novas apreciações sobre os filósofos, remetem ao plano de imanência; sendo que as relações com Husserl e Sartre são importantíssimas quando se trata dos temas do campo transcendental e da translucidez da consciência. No entanto, não nos aprofundaremos nestas discussões ente Deleuze e os fenomenólogos e sua descendência deixaremos para o IX JINTERFIL. Vejamos já uma citação de Deleuze que deixa explicita tais relações:

> "O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele se apresenta, pois, como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental, em oposição a tudo que compõe o mundo do sujeito e do objeto. Há qualquer coisa de selvagem e de potente num tal empirismo transcendental." ( DELEUZE, 2002, p.11)

Deleuze vai apresentar o campo transcendental, sem a consciência de direito que o atravessa, como um puro plano de imanência. No entanto, afirma que a consciência de direito sendo translúcida atravessa o campo transcendental enquanto co-extensiva ao mesmo. Nas seqüências de suas exposições, não hesitará em dizer que a pura imanência se define por uma vida. Como compreender tudo isto?

> A relação do campo transcendental com a consciência é, entretanto, uma relação tão-somente de direito. A consciência só se torna um fato se um sujeito é produzido ao mesmo tempo que seu objeto, ambos fora do campo e aparecendo como "transcendentes". Ao contrário, na medida em que a consciência atravessa o campo transcendental a uma velocidade infinita, em toda parte difusa, não há nada que possa revelá-la. Ela não se exprime, na verdade, a não ser ao se refletir sobre um sujeito que a remete a objetos. É por isso que o campo transcendental não pode ser definido por sua consciência, a qual, ainda que lhe seja co-extensiva, subtrai-se a qualquer revelação. (DELEUZE, p.11)

As saídas encontradas por Deleuze, as quais nos permitem expormos esta relação do campo transcendental, sem consciência que o percorre de direito e de modo translúcido, não decorre de atribuições intencionais; não precisamos fazer uma redução eidética para encontrarmos a imanência; mesmo que tais questões tenham sempre proximidades com a fenomenologia. Não podemos esquecer o que Agamben sinalizou acima quando nos alertou que Deleuze esta pensando a vida numa proximidade desviante em relação àquela própria ao poder. Quais são os meios da filosofia resistir ao poder que toma a vida enquanto objeto? Deleuze nos levará para a compreensão da potência da filosofia quando esta encontra a imanência a partir da vida no seu limite de confronto iminente com o acontecimento. O impacto do Acontecimento é o ponto de encontro de torção de todo o processo filosófico que Deleuze nos remete, a ponto de ética e lógica entrarem em conjugações, em que desde já o habitar um território, um meio, implica em novos modalidades de expressões. A relevância da noção de acontecimento não nos remete para um visão romântica, desta vez o acontecimento entrará através da relação imprescindível da filosofia com a não-filosofia, sobretudo a literatura.

Ao nos afastarmos deste período pandêmico, em que muitas vidas foram acometidas e muitas foram perdidas, sentimos os impactos deste acontecimento,os quais são irreversíveis; portanto, ao tratamos das relações entre filosofia, vida e resistência, não podemos deixar de investir nas relações que *Deleuze-Guattari* sempre nos exortam a fazê-las; pensar na conexão entre povo, terra e território para saídas em construir relações com a imanência,sem deixar de pensar as relações entre cérebro e pensamento. Quais são as relações entre pensamento, cérebro, acontecimento, imanência e vida, povo e território?

O cuidado que mantemos neste ponto, deriva da busca em encontrar os meios mais adequados de expor como esta relação entre campo transcendental e plano de imanência aparece neste último texto com detalhes surpreendentes; em que ao apresentar suas observações sobre os filósofos acaba por adentrar em alguns detalhes que remetem à questão da vida e do acontecimento ao citar Joe Bousquet; o que podemos dizer é que a partir deste ponto, encontramos a passagem de citações de filósofos para a de um literato. Neste texto, aparecem citações de outros escritores, os quais remetem sempre a relação entre filosofia e literatura.

O filósofo Gilles Deleuze ao trabalhar sua filosofia, tanto neste livro como quanto em outros, mantém forte diálogo com a literatura, sobretudo, no caso de *Lógica do Sentido*, vemos a questão ética se delinear a partir de *Joe Bousquet*; mas, também a partir da literatura de *Lewis Carroll* vemos a questão lógica ser ressaltada. Neste aspecto, a relevância que dispensa a lógica do acontecimento tem implicações com as questões éticas e políticas. O mundo passa ser pensado e dito a partir não somente daquilo que se encaminha de modo estável e permanente; mas, da apreensão dos fatos divergentes e dos modos em que uma lógica pode ser extraída, no sentido de afirmar o acontecimento que envolve os corpos e os fatos; nesta lógica, que afirma o mundo sensível em seus aspectos mais divergentes e contingentes, uma ética aparece implicada não mais como uma vida era antes da ferida, como no caso de Joe Bousquet; mas, como ela se torna paradoxalmente outra. Deleuze nos leva a pesquisar a lógica do acontecimento por vários motivos, sendo que em seu modo de pensar, a lógica torna possível pensar e dizer o mundo a partir de uma ontologia que já não se refere às essências, mas sim ao sentido. Em suas afirmações sobre ontologia, o filosofo considera que esta deve ser avaliada pelo tratamento lógico dado à questão imprescindível entre sentido e significação.

*Bruno Batista* possui uma leitura muito singular das relações entre Deleuze e a literatura, quando no seu trabalho, "*Uma estranha individuação em Joe Bousquet*", apresenta contribuições para que possamos pensar a filosofia relacionada à imanência como meio de resistência para pensarmos a vida singular; sendo que o exemplo de *Joe Bousquet* difere daquele que aparece através de *Charles Dickens* quando o personagem *Ridehood* experimenta a relação entre os acontecimentos viver e morrer mediante uma situação de afogamento; neste conto, todos se põem a salvá-lo, somente até certo; ao descobrirem de quem se trata, os predicados levam ao sujeito denominado crápula e que todos logo se afastam e o querem ver longe. *Bruno Batista* nos apresenta considerações sobre o modo como Bousquet pensava sua vida:

> Em suas publicações, Joe evidenciava a personalidade complexa de um velho guerreiro ferido, ele o fazia não da maneira de um psicólogo ou psiquiatra, mas sim, da maneira de um escritor, toma sua vida antes de ser baleado como a "outra vida",

> essa é a maneira de Bousquet, reflete a imagem de seu ferimento, esse que, poderia ter acabado com sua vida, mas a transformou, a potencializou, o deu força para ir ainda mais longe do que quando ainda tinha o movimento de suas pernas. A bala na coluna pode ter aprisionado seu corpo numa cama, mas libertou o espírito de Joe Bousquet. Por conta disso e de sua lesão não ser neutra, ele dá em seus manuscritos, um *status* de evento a esse ferimento. (BATISTA, 2019)

Em se tratando das questões levantadas sobre o campo transcendental e o plano de imanência, começamos por adentrar naquelas entre uma vida e imanência; os detalhes passam a incidir em torno do artigo indefinido quando se trata de pensar a imanência como uma vida. *O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto.* (DELEUZE). Neste último texto, encontramos muItias questões e problemas levantados e consideramos que através das relações entre filosofia e literatura podemos retirar elementos para pensarmos como Deleuze indica meios para que possam resistir ao poder quando este toma a vida como objeto. *A imanência absoluta existe em si-mesma: ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito.* As considerações sobre campo transcendental acaba desembocando no que faz a experiência filosófica afirmar-se na imanência:

> Em Spinoza, a imanência não é imanência *à* substância, mas a substância e os modos existem na imanência. Quando o sujeito e o objeto, que caem fora do campo de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos quais* a imanência é também atribuída, trata-se de toda uma desnaturação transcendental que não faz mais do que reduplicar o empírico (como em Kant), e de uma deformação da imanência que se encontra, então, contida no transcendente. (DELEUZE, 2002, p.12)

*Deleuze* ao tratar destas questões, nos remete em seu ultimo texto aos filósofos *Fichte* e *Husserl*, os citando como aqueles que indicam as relações entre filosofia, vida e imanência sem radicalizá-las. As suas considerações sobre a relações entre imanência e uma vida alcançam as proximidades entre filosofia e literatura. Os seus aportes ao campo transcendental em *Lógica do sentido*, através do qual fez várias remissões aos livros: *Idéias para uma fenonomenologia pura e para um filosofia fenomenológica de Husserl* e *A transcendência do ego de Sartre*, não tem mais as mesmas relevâncias neste ultimo texto em que se aproxima cada vez mais à literatura. Deleuze em Lógica do sentido buscava as saídas do campo transcendental fenomenológico, através das questões levantadas por *Gilbert Simondon* acerca do problema da individuação, o que já não ocorre mais neste último texto em que a literatura aparece relacionada à filosofia através da noção de acontecimento.

> A imanência não se reporta a um Algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é

> mais imanência a nenhuma outra coisa que não seja ela mesma que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de o conter. (DELEUZE, 2002, p.12)

Deleuze entende a lógica não a partir dos critérios formais, mas como lógica filosófica ligada ao ser, ao dizer e pensar; ao buscar apoio na *lógica dos estóicos* parte para a importância que deve ser atribuída ao que se expressa na proposição de modo incorpóreo, dado que ao tratar do significado, do sentido ,não está tratando de objetos físicos, mas dos exprimíveis enquanto incorpóreos. A filosofia para Deleuze afirma o mundo sensível e os seus aspectos de aberrantes. Na filosofia de Deleuze há lugar para uma lógica que afirma a deficiência como no caso de Joe Bousquet o qual, ao tornar-se paraplégico, não se pautou em mal dizer o mundo, mas suscitou nele um modo de vida literário-poético em meio as dores corpo e da alma. Deleuze nos fornece meios de compreendermos como as relações entre poder, vida e resistência são pensadas através das distinções entre campo transcendental e plano de imanência.A lógica possui enorme importância em nossas pesquisas, sendo a partir desta afirmação que elencamos elementos a fim de relacionar ontologia, lógica e ética, Deleuze nos ensina que não existe apenas *a analítica de Aristóteles* que busca retirar a impossibilidade em meio ao discurso, cuidando apenas das condições de significação que garantem as demonstrações; existe a lógica do estóicos, a qual trata das conjugações entre os acontecimentos que envolvem as vidas, como no caso de Joe Bousquet; uma lógica que trata das irracionalidades. Deleuze nos traz os estóicos como meios de pensarmos de outra maneira as relações entre ontologia e lógica a partir do sentido e não mais apenas da essência apartada do mundo; um lógica que afirma o habitar no mundo produzindo sentido ao afirmar as divergências, deste modo uma ética se constitui como no exemplo de Joe Bousquet. O último texto de Deleuze "*A Imanência uma vida ...*" se conjuga com a vigésima serie de Lógica do sentido cujo título é *"Do Acontecimento*"; nesta série, vemos que Deleuze apresenta uma saída das discussões sobre o campo transcendental a partir do que Sartre considera como translucidez da consciência no livro *"A transcendência do ego*"; sendo que tal saída vai aparecer quando se reportar ao pensamento de *Simondon* no que diz respeito á problemática da individuação desde o pré-individual ao transindividual e vice-versa. Vejamos um citação de Deleuze para expomos com mais acuidade as relações entre filosofia e literatura como meios de encontramos potencia para resistências mais consistentes ao poder:

> Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena. O acontecimento considerado como não-atualizado (indefinido) não carece de nada. É suficiente colocá-

> lo em relação com seus concomitantes: um campo transcendental, um campo de imanência, uma vida, singularidades. Uma ferida se encarna ou se atualiza em um estado de coisas e em um vivido; ela própria, entretanto, é um puro virtual sobre o plano de imanência que nos transporta em uma vida. Minha ferida existia antes de mim6... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade, sempre no interior de um *milieu* (campo ou plano). Há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que os atualizam e os transformam em alguma coisa de transcendental. (DELEUZE, 2002, p.16 )

No texto "A imanência: uma vida" encontramos a saída pela literatura, a partir das considerações sobre *Joe Bousquet e a ferida* enquanto acontecimento, O resultado é uma lógica ou ontologia do acontecimento, capaz de dar conta da produção da realidade. "A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, existe apenas ontologia do sentido. » Não temos a pretensão de dar uma fórmula para a metafísica deleuzeana, apenas pontuações lógico-ontológicas as quais sempre se aprestam conectadas ao campo de pesquisas da ética. No entanto, os meios de resistir aparecem na ética construída por Bousquet quando afirma o acontecimento enquanto potencia que pela escrita torna-se linha de fuga.

*Bruno Batista* possuindo uma leitura muito singular das relações entre Deleuze e Joe Bousquet, nos encaminha para pensarmos esta lógica do acontecimento articulada de modo ético, dado que na tradição que vai de Aristóteles a Spinoza, tudo aquilo que diz respeito ao corpo e aos seus cuidados diz respeito aos procedimentos da ética. No caso, da estranha individuação de Joe Bousquet é a ética nascida do impacto do acontecimento que deixa o corpo paralisado, paraplégico e sem movimento. A questão ética aparece como o meio de distinguirmos aqueles que afirmam e são dignos do que acontece por afirmá-lo e aqueles que recusam e maldizem a vida. Na citação a seguir veremos côo impacto do acontecimento contribui para pensarmos como a filosofia de Deleuze vai sempre promover e desvios em relação à fenomenologia , sobretudo quando se trata da *epokhé e da redução transcendental*. Vejamos como a literatura contribui para pensarmos tais questões:

> Joe Bousquet ao afirmar o seu ferimento, constrói um novo corpo, o qual não é somente o seu corpo, mas um corpo coletivo, um construto de sentido, em que vários corpos e incorpóreos encontram-se nele e com ele, um corpo-literatura - escritura-pensamento; um corpo que se estende pela cidade de Carcassone em que esta passa a possuir um novo sentido que se dá com a união dos corpos, o que nunca poderia ter sido imaginado por seus habitantes. A cidade envolta por um acontecimento contra-efetuado, um acontecimento afirmado de modo ético; como se Joe Bousquet repetisse os gestos de Crisípo quando de suas lições no pórtico enquanto um ponto da cidade-caosmos. À cidade de Carcassone acorriam vários pensadores desde escritores, filósofos, poetas e cientistas; todos buscando ouvir as palavras éticas e sábias de Joe Bousquet (BATISTA, p.32).

Nos exemplos retirados das relaçoes entre filosofia e literatura, concebemos que os aprendizados que obtidos a partir das leituras dos textos de Deleuze, nos levam a afirmar que nas resistências ao poder como força que tenta capturar a vida para controlá-la ,vigiá-la e integrá-la no sistema de exploração e todos os níveis desde os ditos tipos naturais aos culturais, encontramos modos de resistências por parte da filosofia do acontecimento. As resistências filosóficas constituem processos de experimentações imanentes em que os conceitos lidam com os acontecimentos envolvendo as várias singularidades entre os acontecimentos viver, sentir, pensar, escrever, dizer , resistir, Vejamos mais umas citações de Deleuze sobre a imanência:

> Não deveria ser preciso conter uma vida no simples momento em que a vida individual confronta a morte, o morto universal. Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aqueles sujeitos vivos atravessam e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. (DELEUZE, 2002, p.16)

As relações entre filosofia e literatura trazem a relevância do modo como Deleuze pensa o acontecimento relacionado à singularidade de uma vida. Essa vida indefinida não tem, ela própria momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre momentos. Não nos distanciamos do tema que norteia o nosso propósito, pelo contrário, estamos cada vez mais pensando como a filosofia no século XXI tem as condições reais de resistirmos ao poder pensando através da noção de acontecimento. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio no qual vemos o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata.

Neste último texto, encontramos a violência do acontecimento; na literatura, que tanto afeta Deleuze, aparecem escritoras e escritores que lidam com o acontecimento sinalizando suas relações com a singularidade de uma vida e com a afirmação dda imanência; desde tais pontos, podemos ver a relação imprescindível entre literatura e uma vida.

> A obra romanesca de Lernet Holenia põe o acontecimento em um entre-tempo que pode devorar regimentos inteiros. As singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes d'a vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira. Eles se comunicam entre si de uma maneira completamente diferente da dos indivíduos. (DELEUZE, 2002, p.14)

No ultimo texto escrito por Deleuze, não cansamos de encontrar tais afirmações, a ponto da relação entre acontecimento e as singularidades ganharem cada vez mais relevâncias; no entanto, mesmo que os literatos passem a ser mais citados que os filósofos, não podemos

esquecer que os filósofos quando tratam do campo transcendental estão de indo em direção à noção de acontecimento.

> Uma vida não contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria. O acontecimento imanente se atualiza em um estado de coisas e em um estado vivido que fazem com que ele aconteça. O plano de imanência se atualiza, ele próprio, em um Objeto e um Sujeito aos quais ele se atribui. Entretanto, por menos que Sujeito e Objeto sejam inseparáveis de sua atualização, o plano de imanência é, também ele,virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. (DELEUZE, 2002, p.16)

Briuno Batista explicita em seu texto, a imprtancia de pensarmos as relações entre filofia e alitertatura aprti do exemplo de Joe Bousquet e como este é consierado um esoicos

> Pretendo pesquisar, o que a ética tem a ver com o tornar-se outro do indivíduo. Mas não seria estranho imaginar: como ser ético com quem ainda não é? A questão talvez não seja essa, o que se será questionado nesse trabalho, é: como um filho da natureza se torna, de fato, filho do acontecimento? O interesse Deleuze em Joe Bousquet é sutil, mas muito profunda. O filósofo francês, atento, atrela brilhantemente seu conceito não só a ferida, mas sim por toda a vida do escritor, construindo assim algumas imagens sobre Bousquet. Primeiro há o sujeito atleta, aquele que nasceu da natureza, o segundo nasce do ferimento, o filho do acontecimento, mas Deleuze não para por aí, ele parte para um "terceiro Joe", o escritor, o seu sujeito ético. (BATISTA)

Em 27 de maio de 1918, na cidade de Vailly-sur-AisneI durante o seu serviço na Primeira Guerra Mundial, o então tenente Bousquet cai em batalha, atingido por uma bala que lhe feriu coluna, ficando paraplégico, fato que o deixou acamado para o resto da vida, a partir de então, seu envolvimento com a literatura se tornou mais forte, a escrita de seus poemas ganharam nova conotação. Com a redução dos movimentos, Bousquet encontrou na escrita e na literatura um outro modo de se expressar, de incorporar seu acontecimento.

Assim como Joe Bousquet, algo de semelhante aconteceu com Sócrates, como podemos ler na *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, ambos não se abateram pelo que lhes aconteceram; no caso de Joe Bousquet, a guerra levou toda a mobilidade de suas pernas, a Sócrates foi lhe dada a sentença de morte e, apesar de não ter muito tempo, ele ainda conseguiu retirar algo proveitoso, transformador e com isso conseguiu transmitir uma última mensagem aos seus discípulos. Joe Bousquet,ao seu modo, nos deixou um legado. trazido por Deleuze, de como podemos resistir ao poder pensando na imanência de uma vida em seu confronto com os acontecimentos, em que a afirmação da dignidade se dá quando uma vida afirma o que a envolve, mesmo se seu corpo passe a ser destituído de movimentos translativos como no

exemplo; mas, sobretudo, quando ganha em termos de movimentos expressivos onde o paradoxo se instala; quando Bousquet possuía os movimentos de caminhar não conseguia atingir e afetar tantas pessoas como ocorrei a partir do momento que começa as escrever poesias e romances.

O acontecimento é um conceito muito importante para Deleuze, o qual aparece de fato em seu livro *Lógica do Sentido*, ganhando um capítulo específico dedicado a trabalhar essa questão. O livro escrito pelo filósofo francês, em 1969, em que estabelecer uma teoria do sentido a partir da obra de Lewis Carroll, *Alice no país das maravilhas* (2002), utilizando em termo de comparação o pensamento estóico. A partir deste texto, nos propomos a ir de encontro ao seu último texto *A imanência : uma vida* para expormos como as relações entre filosofia e literatura nos fornecem condições reais de experimentações para resistirmos ao poder.

**Referências**

AGAMBEN, Giorgio - **A Imanência Absoluta** In Alliez, E. Gilles Deleuze- Uma Vida Filosófica. Rio De Janeiro Editora 34.

BATISTA, Bruno. **Uma estranha individuação em Joe Bousquet**, Monografia apresentada à banca como requisito para a aprovação parcial na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri – Campus Juazeiro do Norte. Orientador: Prof. Luiz Manoel, 2019.

DELEUZE, G. **A imanência: uma vida ...** tradução Tomaz Tadeu v.27, n.2, jul/dez 2002.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução: Luiz Roberto, Salinas Fontes. São Paulo. Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. *São Paulo*: Editora *Escuta*, 1998.

ORLANDI, L. B. L **Corporeidade em Minidesfile**. Unimontes Científica. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

# GILLES DELEUZE: FORMA HEGEMÔNICA DA ACUMULAÇÃO CAPITALISTA E PADRÃO DE PODER DA GESTÃO INSTITUCIONAL NAS SOCIEDADES DE CONTROLE

Cristiano Capovilla
Doutor em Filosofia
capovillacristiano@gmail.com
COLUN/UFMA

**RESUMO:** Em entrevista de 1990 ao jornal teórico-político *Futur Antérieur* de Antônio Negri, cujo título foi traduzido por *Controle e Devir*, o filósofo francês Gilles Deleuze discorre sobre vários assuntos, mas principalmente acerca da ascensão das novas formas de poder e domínio nas sociedades pós-industriais europeias e norte-americanas. Nesse mesmo ano, o próprio Deleuze preparou um *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle onde voltou a tratar do tema de maneira mais sistemática. Pretendemos destacar destes dois escritos a caracterização da transição entre sociedades confinadas para as abertas, identificando nessas últimas a face teórica da hegemonia global do capital financeiro, isto é, do neoliberalismo. Interessa-nos, particularmente, os elementos políticos - de poder e controle - e econômicos - de acumulação do capital - que Deleuze detecta na emergência dessa nova lógica de dominação sistêmica e as consequências que podemos extrair para a luta política contemporânea.

**Palavras-chave:** Capitalismo. Sociedades disciplinares. Sociedades de controle. Neoliberalismo. Resistência ativa.

## 1 Introdução

Controle e Devir e Post-scriptum sobre as sociedades de controle constituem uma entrevista e um opúsculo, respectivamente, feito por Gilles Deleuze (2013) no início do ano de 1990. A entrevista foi dada ao jornal teórico-político *Futur Antérieur* de Antônio Negri e, logo depois, veio a lume o *post-scriptum*, visando dar um tratamento mais sistemático às questões que são apresentadas de maneira sucinta na entrevista. São dois textos complementares. Em conjunto, apresentam a lógica de força e comando que as sociedades de controle em espaços abertos estão imprimindo sobre as antigas estruturas de confinamento regidas pelas sociedades disciplinares. A crise das instituições fechadas - família, escola, fábrica, hospital, quartel e prisão - são a ponta de lança das profundas transformações operadas no centro do sistema capitalista.

Na última década do século XX importantes eventos impactavam a Europa e o mundo, parecendo indicar profundas transformações por quais passariam a história a partir daquele momento. De fato, desde a queda do Muro de Berlim (1989), da unificação Alemã (1990), da Guerra do Golfo (1990-1991), transpassando pela dissolução da União Soviética (1991), que o sistema capitalista passou a se apresentar de maneira mais determinado, na forma de políticas institucionais e deliberações econômicas, conhecido como globalização. Nesse contexto

singular, de ascensão de uma nova ordem política e econômica, o filósofo francês era um observador privilegiado, captando as tendências do seu desenvolvimento ainda na origem do processo de transformação. São essas condições sui generis que tornam esses dois pequenos escritos tão especiais.

É relevante o fato de que esses escritos deleuzianos promovam um resgate do instrumental analítico marxista justamente num contexto onde as teorias socialistas estão sendo criticadas e a obra do filósofo comunista alemão é dada como definitivamente morta (FUKUYAMA, 1992). A contrapelo dos eventos que então se desenrolavam, Deleuze reafirma sua conexão com os pressupostos marxistas, particularmente no que diz respeito aos elementos que compõe sua análise filosófica da política. Ele assim se expressou:

> Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital. (DELEUZE, 2013, p.216).

Partimos justamente dessa sugestão de Deleuze acerca da análise do desenvolvimento do Capital, seguindo as pistas da relação entre a ascensão das sociedades de controle e as novas formas da hegemonia capitalista contemporânea, isto é, das relações siamesas entre domínio político e capital financeiro globalizado, tentando extrair as consequências que podem advir para a luta dos movimentos contra-hegemônicos e de resistência.

## 2 Caracterização histórica

O mote do qual parte a argumentação deleuziana é a constatação da crise das antigas instituições disciplinares, como a família, a escola, a fábrica, o hospital, o quartel e a prisão. A partir daí, procura destacar a lógica intrínseca que subjaz e está conduzindo essa transformação, que se impõe como desenvolvimento necessário das sociedades ocidentais. Interessa a ele estabelecer os elementos que proporcionam o rompimento desses padrões fechados e a organização de força e poder em sistemas abertos. A potência das transformações atuais se manifesta mais claramente quando em contraste com as antigas *sociedades de soberania e disciplinares*.

As *sociedades de soberania* (séculos XIV ao XVII) podem ser tipificadas como aquelas em que o poder político deliberava mais sobre a morte dos indivíduos do que sobre sua vida. A igreja ainda possuía grande poder justamente pelo fato de tratar dos procedimentos para o post-mortem, sendo a conexão entre os dois reinos, humano e espiritual. A economia tratava mais

de explorar, apoderar-se e usurpar terras, produtos e mercadorias, do que propriamente organizar e aperfeiçoar a produção. A essa sociedade também corresponde certos tipos de máquinas, como as de tração natural (animais, vento, água, força física) e de mecânica simples, como roldanas, alavancas e relógios.

Essa formação social foi suplantada por outra, nascida das suas próprias entranhas, numa transição longa e progressiva. Sucederam às *sociedades de soberania as sociedades disciplinares*. Dos séculos XVIII até o XX o exercício do comando social foi estabelecido a partir dos grandes meios de confinamento. Nestas, o indivíduo transita entre sítios fechados: a família e seus valores; a escola e suas regras; o quartel e a disciplina; a fábrica e a organização metódica; o hospital e suas internações; a prisão e o manicômio como os meios de confinamento por excelência, tanto para vigiar, quanto para punir. As máquinas adequadas às formas sociais disciplinadas são eminentemente energéticas (carvão, petróleo), cuja economia se caracteriza pela concentração organizada da grande produção e da propriedade. As fábricas são exemplos de ordem, obediência e sujeição. Os uniformes e a padronização dos gestos e ações dos operários nas linhas de produção dos grandes espaços fechados da indústria possuem as mesmas características de um exército. O próprio Marx percebeu essa correlação ao ver no proletariado moderno a força política e militar capaz de tomar o poder e construir a nova sociedade. Talvez por isso sua crença na revolução iminente nos países desenvolvidos. “Quanto ao mercado”, nos diz Deleuze, “é conquistado ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção” (2013, p. 227).

Foucault pode ser considerado como “o pensador das sociedades de disciplinas, e de sua técnica principal, o confinamento” (2013, p.219-220), pois analisou profundamente o “projeto ideal dos meios de confinamento” (IBIDEM, p. 223). Mas agora se trata de caracterizar a emersão de algo diferente e mesmo oposto a tudo isso, pois as novas formas de regulação e comando são fundamentalmente em meios abertos e não oclusos. O próprio Panóptico (FOUCAULT, 2009), como modelo máximo de instituição disciplinar, que consistia numa constante observação desigual dos reclusos, está sendo superado pelo monitoramento constante e secreto em espaços abertos. A ampla utilização de câmeras de reconhecimento facial, imagens de drones e satélites, localização por GPS, monitoramento via dispositivos individuais como os *smarthphones*, nomearam um novo sistema de controle distendido apelidado de *big brother*.

Essa transformação começou a ser operada na metade do século XX, logo após a Segunda Grande Guerra. As disciplinas de confinamento deixaram de ser o centro irradiador do modus vivendi para o conjunto da sociedade. As crises que envolvem a família, a escola, as

fábricas, os quartéis, os hospitais, as prisões e os manicômios nada mais são que a derrogada das normalizações fechadas para os espaços abertos, dando uma nova ordem às formas sociais contemporâneas. Trata-se da ascensão das sociedades de controle, e que o próprio Foucault reconhecia ser nosso futuro próximo.

## 3 A lógica das sociedades de controle

Deleuze faz questão de estabelecer uma diferença fundamental entre as duas formações sociais – disciplinares e de controle -, destacando a adversidade que se apresenta sob os novos delineamentos de dominação. Para ele, "face às formas próximas de um controle incessante em meio aberto, é possível que os confinamentos mais duros nos pareçam pertencer a um passado delicioso e benevolente" (2013, p. 220). Ora, se a clausura implica sempre a consciência de um corpo privado da liberdade de ir e vir e de um ordenamento nomeadamente extrínseco, então a liberação desses constrangimentos levam a uma sensação de falsa liberdade, escondendo os aspectos do domínio na sutilidade das relações em meio aberto e intrínseco.

Como se dá, então, esses novos contornos de regulação dos indivíduos?

A disciplina do corpo e do espírito era operada em diferentes sistemas de confinamentos, fechados e independentes. Usavam a linguagem analógica: a ordenação da família era ampliada na escola; a estrutura e disciplina escolar eram aplicadas na fábrica; a disciplina e hierarquia da fábrica eram correlatas aos do quartel, etc.. As restrições aos espaços fechados funcionam como "moldes" (2013, p. 225), bitolas psicossomáticas que identificam os indivíduos marcando-os na ordem vigente.

Atualmente, os modos de controle em espaços abertos, os "controlatos" (2013, p. 225), são flexíveis e não se reduzem a qualquer espaço, produzindo diversas variações que são inseparáveis, conformando um sistema de geometria variável e linguagem numérica, expressa em sua forma digital. Isso pode ser visto claramente, segundo Deleuze, nos novos delineamentos salariais: a antiga fábrica, que configurava os indivíduos num corpo único e num mesmo espaço fechado, para "a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência" (IBIDEM, IDEM), foi substituída pela empresa. Essa última não precisa ter um espaço físico fechado, mas, antes, uma ideia que permeia e regula os indivíduos dispersos em vários espaços. Isso implica numa modulação salarial por mérito.

> A fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa

> sociedade de controle a empresa substitui a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. (2013, p. 225).

A empresa introduz de forma sistêmica uma competição interminável como estímulo e motivação entre os indivíduos, contrapondo-os entre si e atravessando-os em si mesmos. Os programas de auditório televisivos que apresentam jogos e competições com premiação financeira exprimem uma regulação à distância desses indivíduos, executando uma formação contínua para as empresas. Por isso os programas de "televisão mais idiotas têm tanto sucesso" (IBIDEM, IDEM), pois a realidade vira um show que ocupa o espaço do entretenimento.

Esse comando do sistema é transversal a qualquer dos antigos espaços confinados. Em grande medida isso é possível pela correspondência que nossa sociedade possui com suas máquinas de informática e computadores. Ao invés da clausura das sociedades disciplinares, estamos soltos no ciberespaço, sendo esse universo mais um contolato. Ao contrário das antigas máquinas burras, construímos as máquinas com linguagens, que assumem autonomia enquanto aumentamos nossa sujeição. Mas se no passado as máquinas podiam ser sabotadas, emperrando propositalmente as correias, polias e engrenagens, hoje podem ser hackeadas, pirateadas ou mesmo infectadas por vírus. A luta de classes e a resistência ativa ainda sobrevivem aos *controlatos.*

## 4 Sociedades de controle e acumulação capitalista

A correlação entre a ascensão das sociedades de controle e o desenvolvimento do capitalismo é indicada pelo próprio Deleuze, como sendo:

> Uma mutação (do capitalismo) já bem conhecida que pode ser resumida assim: o capitalismo do século XIX é de concentração, para a produção, e de propriedade. (...) Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob as formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobreprodução. (...) O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. (2013, 227-228).

Algumas dessas características constitutivas do novo padrão de acumulação foram apontadas por BARROSO (2005) e coincidem com as formulações deleuzianas:

> Declínio da moeda e dos depósitos bancários enquanto bases de financiamento, e sua substituição por ativos que geram juros; a securitização interconectando os mercados creditício e de capitais; a tendência de formação dos conglomerados de serviços financeiros; ampliação das funções financeiras nas corporações produtivas; déficit público financeiro tornado endógeno (...). (2005, p. 7).

Não só os países possuem déficits intrínsecos, mas também os indivíduos são presos não mais por grilhões (sociedades de soberania) ou por prisões (sociedades disciplinares), mas pela dívida. "O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado" (DELEUZE, 2013, p. 228). Podemos refletir que a mutação do capitalismo indicada de maneira sintética por Deleuze corresponde à própria expressão da complexa hegemonia do capital financeiro sobre o conjunto do sistema, isto é, sobre a maior parte das relações capitalistas de produção, apropriação e reprodução do mundo globalizado. É esse processo que se passou a chamar de neoliberalismo: a ideologia do sistema do capital financeiro contemporâneo.

Para Barroso (2005, p. 9) "o capital financeiro forja e reproduz constantemente novos circuitos da valorização do valor, originariamente produzidos no chão da fábrica". Estamos diante, portanto, de uma nova forma lógica de acumulação e domínio, onde a fábrica pode ser derrogada pelos grandes centros financeiros, que passam a constituir instâncias representativas próprias de acumulação. Ao contrário das jornadas de trabalho fabris, sempre restritas aos limites humanos e a luta dos sindicatos, o capital financeiro exerce sua função especulativa vinte e quatro horas por dia, graças a diferença entre os fusos horários das diversas bolsas de valores e às máquinas interligadas a rede cibernética mundial.

O filósofo francês alerta que nessa nova economia "o controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua" (2013, p. 228). É característica intrínseca da "nova economia" mover gigantescos volumes de capitais especulativos que ficam circulando esperando realização futura, que pode ocorrer ou não, valorizando-se ou desvalorizando-se instantaneamente. Tais movimentos instáveis, próprios do sistema financeiro, requerem um monitoramento regular e contínuo no ciberespaço. O antigo operário é substituído pelo operador da bolsa, o agente financeiro, que nada mais é que um vendedor. As ondulações e crises desse sistema incidem violentamente na esfera produtiva, desestruturando as economias disciplinares das nações.

Também podemos identificar essas características do capital financeiro destrinchando o que seria sua essência. Segundo Belluzzo (2005) o capitalismo sempre sonhou com:

> O desvario da produção da riqueza abstrata desvencilhada dos incômodos materiais da produção de mercadorias. (...) D-D´e não D-M-D´ é o processo em estado puro, adequado a seu conceito, livre da ganga da materialidade. (...) A financeirização não é uma deformação do capitalismo, mas um aperfeiçoamento da sua natureza. Aperfeiçoamento que exaspera seu movimento contraditório: na incessante busca da acumulação de dinheiro a partir do dinheiro – sem a mediação da exploração do trabalho – o regime do capital é obrigado a desvalorizar a força de trabalho e a expandir o capital fixo para além dos limites permitidos pelas relações de produção (200 p. 13-14).

As *sociedades de controle* possibilitaram realizar um aperfeiçoamento na natureza absurda do processo de acumulação do capital. Não se trata, assim, de uma distorção, mas de uma evolução da acumulação capitalista. O aspecto financeiro deixa de ser apenas uma faceta do antigo sistema para se tornar a relação principal da dinâmica do capital, assumindo posição central dentro das relações histórico-sociais, onde a própria teoria do valor-trabalho, centro clássico da economia política liberal e marxista, está sendo questionada. Estamos diante de uma metamorfose fundamental do nosso modo de produzir e viver as relações sociais.

## 5 Controle institucional do capitalismo financeirizado

Além do aspecto econômico, o neoliberalismo também implica um conjunto de políticas, constituindo-se em um padrão determinado de gestão institucional da riqueza financeirizada. Na lógica de um sistema globalizado, aberto, onde o ciberespaço fornece o meio para a comunicação instantânea, *on line*, a informação mais do que nunca se transforma numa mercadoria, sendo mais importante que qualquer objeto material. Por isso as antigas fronteiras que delimitavam os espaços fechados das instituições, do mercado, da família, das universidades, etc., agora são atravessadas pelo marketing.

O conjunto dos cidadãos, o povo de uma nação, já havia se transformado em massa para uma indústria cultural, de entretenimento e da informação. Agora, a massa se transforma em dados, precisamente em bancos de dados. “Os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (2013, p. 226). A política virou um acessório das amostras das pesquisas de opinião, dos meios de comunicação e dos marqueteiros. O antigo programa político, essência de qualquer partido ou movimento institucional, transmutou-se em programa de marketing. “O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores” (DELEUZE, 2013, p. 228).

O caso da empresa *Cambridge Analytica*[131], especialista em combinar o garimpo e análise de dados de redes sociais com comunicação estratégica para usar em processos eleitorais, é sintomático do grau de domínio e controle a qual os indivíduos e as instituições estão submetidos, mesmo em um modo que deveria ser autônomo, como a escolha eleitoral. As antigas instituições que disciplinavam as regras políticas nacionais entram em crise e tendem a ter sua existência ameaçada ou transformarem-se completamente. Os entes políticos

[131] A *Cambridge Analytica* utilizou as informações de mais de 50 milhões de pessoas sem o consentimento delas para fazer propaganda política para Donald Trump nas eleições de 2016, nos Estados Unidos, e pelo *Brexit*, a saída do Reino Unido da União Europeia. Os dados foram obtidos do Facebook através da aplicação de testes psicológicos.

tradicionais, ligado às classes e interesses nacionais, poderão ser doravante substituídos por técnicos – limpos, neutros e assépticos – que não imporão dificuldades a aplicação da rede sistêmica. Já estamos assistindo a substituição dos políticos convencionais por agentes advindos diretamente do mundo do entretenimento, mais adequados à nova ordem, como Reagan e Trump, nos EUA, Dória e Huck, no Brasil[132].

Do ponto de vista da cidadania, com contínuo desenvolvimento das redes sociais, da inteligência artificial, dos aparelhos portáteis, os mecanismos de controle "podem oferecer a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto" (2013, p.228-229). Substituindo a antiga assinatura individualizante das sociedades disciplinares, a senha pode abrir qualquer barreira de acesso, executando a fusão entre as transações bancárias e políticas num mesmo sistema. Mas assim como pode nos dar acesso irrestrito ao mundo, também pode nos deixar continuamente monitorados, tendo sempre o inconveniente de a qualquer momento ser recusada, constrangendo nossas ações e diminuindo a cidadania. Para Deleuze, "o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal" (IBIDEM, IDEM).

Temos, então, na chamada sociedade de controle o arranjo institucional que, por um lado, maximiza a liberdade quase irrestrita do capital financeiro para procurar sua realização e, por outro, amplifica o domínio do funcionamento institucional em meio aberto, subvertendo os disciplinamentos estanques. Em lugar das antigas instituições estatais, poderão ficar corporações transitáveis, universalistas e cosmopolitas, que executarão as determinações jurídicas e midiáticas emanadas do sistema global. Já assistimos, pois, o descortinamento da fusão entre a dimensão exagerada dos movimentos especulativos tanto financeiros quanto da informação. Capital fictício e *fake News* coexistem nos novos *controlatos* políticos.

## 6 Impactos na resistência e luta dos povos

A crise dos sistemas de confinamento são as experiências que nos antecipam as pretensões totalizadoras e de controle. O regime fechado das escolas e universidades já está perdendo os espaços singulares para a indistinção entre o trabalhador-aluno e executivo-universitário, isto é, para uma formação permanente e de controle contínuos entre o ensino e as empresas, além da rápida substituição do ensino-aprendizagem presencial pelo modo à

[132] A própria eleição de Jair Bolsonaro (há época no PSL) expressa essa vertente. O presidente eleito não participou de nenhum debate relevante durante a campanha eleitoral, sendo desconhecido seu programa de governo. Entretanto, se estribou em redes sociais (*Facebook, Twitter e YouTube*) e aplicativos (*Whatsapp*), que serviram para espalhar notícias falsas, *fake News*, contra adversários, garantindo a maioria dos votos válidos na eleição de 2018.

distância. As prisões, o lugar por excelência do enclausuramento, já estão buscando penas alternativas e utilização de coleiras eletrônicas. Nos hospitais, a internação está sendo substituído pelo atendimento a domicílio, o *home care*, além de outras modalidades contínuas de serviços, cujas atividades são dedicadas aos pacientes em ambiente não confinado. O que pode indicar uma nova liberdade, também marca novas formas de integrar mecanismos de controle, uma vez que a intimidade, a privacidade e o corpo do indivíduo passam a ser aferidos in loco, catalogados como doentes potenciais, sujeito a futuras restrições. Até os grandes exércitos necessários para a manutenção dos territórios nacionais, tal qual conhecemos, estão perdendo o sentido num mundo globalizado, onde as fronteiras entre os países estão sendo diluídas. Os satélites, os drones autônomos e as máquinas de operação à distância substituem os soldados da caserna.

Tudo que era sólido está se desmanchando e em crise. Por isso mesmo os políticos que estão no comando falam sempre de reformas e mais reformas. Entretanto, já não se trata de um simples reparo, mas de uma encruzilhada que a crise apenas anuncia. Trata-se de gerir a agonia das instituições da antiga *sociedade disciplinar* e substituí-las, em maior ou menor tempo, pelas de *controle*.

Entretanto, Deleuze observa que ao tentar instalar um novo regime de dominação,

> O capitalismo manteve como constante a extrema miséria da três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas (2013, p. 228)

Essa é uma importante antecipação da atual conjuntura dos refugiados na Europa, EUA e no Brasil. Além dos excluídos, observamos também o aumento constante do distanciamento entre os que participam do mercado, executando uma clivagem que aparta os setores médios dos super-ricos. Apenas 1% da população mundial tem um patrimônio maior que todo o resto do mundo, em outras palavras, o patrimônio de 70 milhões de super-ricos é superior ao dos demais 7 bilhões de habitantes da Terra. Recente relatório da *Oxfam International* (2019) aponta que a fortuna dos bilionários do mundo aumentou 12% em 2018, enquanto que a metade mais pobre do planeta viu sua riqueza reduzida em 11%. Além disso, demonstra que o número de bilionários dobrou desde a crise financeira de 2007-2008, e que hoje eles e suas empresas estão pagando menos impostos em décadas.

A crescente separação do aspecto financeiro do valor da sua substância ontológica que é o trabalho representa um passo catastrófico para a humanidade, no sentido em que aumenta a cisão entre produção e distribuição da riqueza social, desconfigurando ainda mais a sociedade

em oposições extremas, entre os que possuem meios de produção e os que não possuem; entre os multibilionários e o restante da população; entre países ricos e pobres. Tal separação maximiza a alienação do trabalho, a fetichização das mercadorias, agudiza a unilateralidade metafísica e patrocina o irracionalismo e a barbárie. Levantes como os que observamos recentemente na França, Equador e no Chile são prenúncios das reivindicações das classes subalternas e trabalhadoras em geral.

Cabe também destacar nessa transição entre a reclusão da fábrica e o sistema aberto da produção empresarial, qual papel estará reservado aos sindicatos, uma vez que "ligados, por toda sua história, à luta contra as disciplinas ou nos meios de confinamentos, conseguirão adaptar-se ou cederão o lugar a novas formas de resistência contra as sociedades de controle?" (DELEUZE, 2013, p. 230). As mudanças no mundo do trabalho e do capital implicam ao mesmo tempo uma adequação da luta aos novos meios. Quais e como serão ainda estão abertas.

Outro ponto de resistência identificado pelo filósofo francês é a sabotagem e espionagem contra-hegemônica, podendo acontecer mesmo dentro do sistema de controle. São exemplares os casos de Julian Assange e Edward Snowden, fundador do *Wikileaks* e ex-técnico da *NSA (National Security Agency)*, respectivamente. A pirataria da internet, os crackers, os vírus espiões e terrorismo cibernético formam o submundo do sistema, um subsistema onde formas de resistência ativa podem assumir feições políticas. A mesma senha que identifica ou exclui os indivíduos de participarem do sistema, podem se transformar em palavras de ordem da resistência. Quebrar senhas de acesso ou criar restrições indevidas serão formas de luta cada vez mais importantes num mundo de *controlatos*.

Também as redes sociais podem ser espaços de luta e resistência antissistema. Observamos recentemente como grupos islâmicos ultraortodoxos conseguiram notável projeção de suas ideias radicais fazendo uso do Facebook, Twitter e YouTube. Isso porque há um espaço que pode ser ocupado e politizado. Não se trata mais de produzir materiais impressos em gráficas fixas e ter meios para escoar jornais e panfletos. A internet e os aparelhos portáteis facilitaram esse tipo de trabalho.

## 7 Conclusão

Ao citar o exame que Karl Marx faz da dinâmica do Capital, Deleuze não só corrobora partir dos mesmos pressupostos em suas formulações como também demonstra não acreditar em qualquer filosofia política que esteja alheia aos processos de desenvolvimento e transformação do capitalismo. O sistema capitalista contemporâneo se caracteriza pela

completa hegemonia do capital financeiro sobre as outras formas do capital (o comercial e o industrial) e essa nova ordem chama-se: neoliberalismo. O estudo da transição entre as sociedades disciplinares para as de controle também devem levar em consideração essa lógica intrínseca. Várias são as passagens na entrevista e no *post-escriptum* onde podemos ver a conjunção do capital financeiro com o estabelecimento de um regime de domínio em espaços abertos, configurando uma nova lógica social. Ao contrastar as antigas *sociedades disciplinares* com as de *controle*, Deleuze afirma:

> É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida de padrão -, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moedas (2013, p. 226)

Ora, ao escolher um aspecto econômico para ratificar a principal diferença entre as duas sociedades e, mais ainda, ao estabelecer como parâmetro de diferenciação a transformação do dinheiro – *o equivalente geral da troca entre mercadorias*[133] -, o filósofo francês se situa junto a Marx (2004), possibilitando, a partir daí, a correspondência das sociedades de controle ao neoliberalismo. Eis por que a certidão de nascimento da hegemonia do capital financeiro se deu justamente quando, em 1971, Richard Nixon, então presidente dos EUA, suspendeu unilateralmente o sistema de Bretton Woods, cancelando a conversibilidade direta do dólar em ouro, abrindo espaço para o surgimento de outros equivalentes de trocas. Parece apropriado a Deleuze, portanto, apontar que as mutações da forma dinheiro possuem relação com a ascensão da nova lógica sistêmica.

É a partir desse momento que surgiu um novo padrão monetário, o chamado dólar flexível, inédito na história das relações internacionais, uma vez que livre da correlação com o ouro, o dólar passa a ser lastreado na própria economia norte-americana, sem constrangimentos de qualquer espécie. Este acontecimento também marca o deslocamento da grande finança ao centro do poder. Esse processo ficou evidente nos anos 1990 quando a globalização financeira se expandiu tendo por novo "lastro" a farra dos diversos papéis, como moedas, títulos públicos e privados, bônus, dívidas, ações, os bens sintéticos - como os índices das bolsas de valores ou ações QQQ da Nasdaq -, e por fim as criptomoedas [134]. Deleuze assistiu a todas essas

[133] Para MARX, "Se observarmos o dinheiro, verificaremos que pressupõe certo estágio da troca de mercadorias. As funções particulares desempenhadas pelo dinheiro, mero equivalente de mercadoria, meio de circulação, meio de pagamento, tesouro, dinheiro mundial, indicam, segundo a extensão e preponderância relativa de cada uma das funções, estágios muito diversos do processo de produção social" (2004, p.200)

[134] Na crise financeira mundial de 2007-2008 esses papéis também foram chamados de capital fictício e títulos podres.

transformações na origem e reconheceu a função estruturante que a mutação do dinheiro exercia na nova ordem mundial.

Talvez a maior contribuição que podemos extrair dessas formulações deleuzianas seja o fato de nos alertar que as novas formas globalizadas de domínio aberto são complexas e que as antigas formas da luta política e de resistência ativa precisam evoluir em conjunto com as da dominação e controle.

**Referências**

BARROSO, Sérgio. **O capitalismo contemporâneo e suas crises – um decálogo**. Edição79, jun/jul,2005, p.6-11. Disponível em: http://revistaprincipios.com.br/artigos/79/cat/995/ocapitalismocontempor&acircneo-e-suas-crises--um-dec&aacutelogo-.html. Acesso em: 28 de out. de 2019.

BELLUZO. Luiz Gonzaga. **O capital e suas metamorfoses**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.

_____. **O regime do capital e o desenvolvimento capitalista**. Edição 79, jun/jul, 2005, p, 12-17. Disponível em: http://revistaprincipios.com.br/artigos/79/cat/994/o-regime-do-capital-e-o-desenvolvimento-capitalista-.html. Acesso em: 28 de Out. de 2019.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. São Paulo: Editora 34. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3º edição, 2013.

FMI. **Wolrd Economic Outloock – chapter I: Economic and Policies**. 2005. Disponível em: http://www.imf.org/.Acesso em 28 de Out. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
MACHADO, Roberto. **Deleuze e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da economia política: Livro I.** Tradução de Reginaldo Sant' Ana. 22º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

NEGRI, Antônio. **Control And becoming: Negri interview with Deleuze**. Disponível em: https://antonionegriinenglish.wordpress.com/2010/09/23/control-and-becoming-negri-interview-with-deleuze/. Acesso em: 28 de out. de 2019.

OXFAM. **Relatório apresentado durante o Fórum Econômico Mundial de 2019.** Disponível em: https://oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/bem-publico-ou-riqueza-privada/. Acesso em: 28 de out. de 2019.

# FILOSOFIA DA DIFERENÇA E HISTÓRIA CULTURAL NO TRABALHO COM ARQUIVOS E DOCUMENTOS

Bruno Jáy Mercês de Lima
Doutor em Psicologia
E-mail: bruno_lima_@hotmail.com
Instituição de Vínculo: UEPA

Flávia Cristina Silveira Lemos
Doutora em História Cultural/UNESP
E-mail: flaviacslemos@gmail.com
Instituição de Vínculo: UFPA

**RESUMO:** Este trabalho versa a respeito do trabalho com documentos e arquivos, a partir de uma conversação com a Filosofia da Diferença. Busca-se analisar a produção de uma problematização das práticas de saber, de poder e subjetivação por meio de operadores conceituais de Foucault, Deleuze, Butler, Veyne, Farge, Rodrigues e Rago. Trabalha-se com uma perspectiva da História Cultural, na terceira geração da Escola dos Annales, chamada de História Cultural ou Nova História. Pensa-se o arquivo com conjunto de práticas discursivas e não-discursivas. O arquivo é definido como um diagrama de forças, múltiplas e heterogêneas. O documento é trabalhado como matéria acontecimental e singular, rara e descontínua. Critica-se a teleologia e continuidade nas análises causais e finalistas da História factual e afirma-se a concepção de História Problematizadora enquanto ontologia histórica de nós mesmos, um modo de ampliar as abordagens, os objetos, os temas e os problemas, na historiografia. Aposta-se no entremeio transdisciplinar e transversal da pesquisa na produção da diferença por meio da historicização que permite desnaturalizar e romper com cristalizações, de tal forma que se abram brechas e se construam passagens ao devir. Para tanto, aborda-se a História a favor do tempo e contra o tempo, História como um Diagnóstico do Presente, uma trama e rede de intrigas, rizoma, processualidade e conversações conceituais com uma diversidade de intercessores (as). A potência dos encontros na criação de diferenciações é pensada neste texto enquanto cuidado de si e da cidade, portanto, um estilo de existência, no plano do cotidiano.

**Palavras-chave:** Arquivo; Documento; Filosofia da Diferença; História Cultural.

## 1 Introdução

Este texto visa pensar com intercessores(as) de uma caixa de ferramentas analíticas produtoras da diferença pela multiplicidade rizomática do arquivo enquanto um conjunto de acontecimentos. O capítulo tece uma conversação transdisciplinar e transversalizar práticas de co-vinhanças de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Paul Veyne, Arlete Farge, Judith Butler, Margareth Rago e Heliana Rodrigues, O objetivo é problematizar a sociedade, no presente, em termos do que ela está em vias de diferir do que somos, na atualidade. Busca-se interrogar a História factual como dispositivo de singularização e desnaturalização das práticas de poder e saber bem como da subjetividade. Afirma-se a História Cultural em conversação com a Filosofia da Diferença para abrir brechas ao devir e efetuar passagens processuais de

diferenciação dos modos de ser, de viver, de sentir, de agir e de pensar. Deleuze (2005) nomeou Michel Foucault como um arquivista, um cartógrafo da sociedade contemporânea.

Neste sentido que Deleuze (1992) destacava o quanto o pensamento não é da ordem da teoria, bem como da representação e da consciência. A História acontecimental materializa o pensar como resistência e agonística, tensões e desníveis discursivos, campo dinâmico de relações de poder-saber. É a vida que está no campo problemático da História Cultural em zonas de vizinhança com a Filosofia da Diferença. Criar intercessões e conexões é efetuar percursos e travessias, fazer pontes e desmontá-las após as atravessarmos de tal modo em que o porvir ganhe dobraduras e se desdobre em possíveis, em uma atitude crítica face ao que vivemos e como experimentamos.

Alguns pesquisadores consideram que a pesquisa documental é menos relevante ou carece de procedimento empírico, sendo assim, menos científica ou menos importante para questionamentos e rupturas com o instituído. Essa postura explicita uma forma de combater os tipos de pesquisas que buscam destronar aquilo que é colocado como verdade em modos de existência moralistas, principalmente pela própria ciência, tomando um documento como matéria inerte, morta de forma equívoca. A construção histórica é como aponta Veyne (1993) fruto de forças em disputa. Esse destronamento de verdades e documentos do passado nos permite questionar, criar problemas e acompanhar processos cartográficos em fluxos de subjetivação por meio da analítica dos arquivos como rizoma.

Além disso, não podemos conferir a algum campo de pesquisa uma ferramenta de exclusividade: qualquer forma de privar o outro de acessar uma forma de construir um saber, como nos aponta Deleuze (2004), é um controle discursivo e, simultaneamente, dos corpos, na medida em que o corpo está mergulhado na História (FOUCAULT, 1979). Esta possibilidade não representa uma incapacidade metodológica ou ausência de aprofundamento teórico-conceitual, mas sim um caráter de invenção, sem descuidar do aporte filosófico necessário para a manutenção do rigor da pesquisa e da escrita.

Após as modificações realizadas nas pesquisas históricas operadas pela Escola dos Annales, na segunda metade do século XX, a História desloca-se de uma perspectiva da pesquisa com documentos restrita aos registros ditos oficiais, tidos como testemunho irrefutável de um passado exaltado, geralmente, produtor de heróis e vitórias. As lentes são alteradas e, ao invés de exaltar monumentos erigidos pela História factual nacionalista, opera-se uma mudança sobre a forma de trabalhar com as metodologias, as referências filosóficas e, por conseguinte,

a definição do que seria um documento quando se trabalha com a História Cultural na imanência com a Filosofia da Diferença (LEMOS et al, 2016).

Os acontecimentos históricos passam a ser entendidos não mais como origem de algo (com início, meio e fim, evolutivo, linha reta de linearidade), mas como emergência do caos de forças descontínuas, no pulular de acontecimentos, registrados, então, provisoriamente em um documento. Dessa forma, abre-se a possibilidade de realizar uma História do presente, ao deslocar-se o acontecimento de um lugar da intencionalidade e causalidade para um campo das diferenças e de raridade das práticas quando se aposta na emergência enquanto condições de possibilidade de aparecimento dos objetos. Assim, não se busca "os primeiros motores ou qualquer tipo de lógica oculta e mecanicista da escrita da história" (LEMOS et al, 2016, p. 271), pois o que está em jogo são as forças diagramáticas, agenciadas em um arquivo com várias entradas e saídas.

Já, a proveniência é o dispositivo de produção da liberdade por meio da análise de singularidades em que não se analisa um objeto por analogias e semelhanças, mas por acontecimentalização por meio da História-problematizadora. A proveniência é um rizoma, não é uma raiz causal e universal, ao contrário, ela é operativa de processualidades e heterogêneses. Esta característica metodológica é um posicionamento político-histórico a respeito dos usos dos documentos, desmontando-os da condição de monumento pela História do presente. São problematizados como práticas singulares e datadas, fazeres e modos de experimentar-realizar os encontros. Trata-se de analisar a produção dos arquivos como suportes de guarda de um conjunto de documentos, o que implica interrogar a constituição dos mesmos, os discursos e as relações de poder que os atravessam (LEMOS et al, 2015, p. 42). Entendemos que os discursos foram construídos historicamente, explicitando suas circulações e apropriações, modos de operar e agenciar forças. E, nesta postura, a História se torna efetiva, na medida em que ela permite se tornar um martelo que rompe com a verdade enquanto uma essência. Foucault era um intelectual que buscava destruir evidências e fabricar insurgências, desdisciplinarização dos saberes, táticas locais, ou seja, a insurreição dos saberes sujeitados.

## 2 Práticas de saber-poder e pesquisa

Poder e saber são conceitos indispensáveis para a analítica da construção dos fazeres, em Foucault, assim como nos servira para analisar as práticas o que fazemos. Conforme Danner (2010), não existe uma teoria do poder em Foucault e sim uma cartografia de práticas de saber e de poder, uma História política da verdade. Dessa forma, Foucault propõe realizar uma

analítica do poder, pois, no momento em que nos debruçamos para análise das formas de expressão de um poder, se faz necessário determinar o tempo e o lugar de nascimento (emergência), destacando os discursos que facilitam este nascimento (proveniência). Portanto, interrogar e pensar as práticas de poder é problematizar relações (de poder, logo, o poder se dá, existe em função de, em relações) que são heterogêneas e que estão em transformação constante. Dessa forma, poder é uma prática social e, por consequência, constituído historicamente.

De modo que, então, não há uma origem e um fim do poder (a própria compreensão de origem é desvelada, pois nada pode surgir de nada, há encadeamento para o surgimento/nascimento de algo). O poder, se constituindo nas relações, é da ordem de um processo mutante, de um movimento e invenção de outros modos de existências. Foucault (2013), alerta que o poder atravessa e está para além do Estado, existindo em qualquer relação que possamos tomar para análise. Por consequência, se desloca a centralidade do Estado, como defende a teoria política tradicional, em que exista um monopólio de poder. São diversos feixes de poderes que além do Estado, atravessam variadas estruturas sociais "regionais e locais (...) ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra nas instituições" (p.182) e se utiliza de variados instrumentos e de formas violentas de atuação para legitimar-se.

Logo, o poder não se perpetua ou se apresenta somente por meio do Estado. Também não devemos entender o poder dentro de uma totalidade, ou seja, como algo uniforme, que desconsidera as particularidades das relações de poder, da forma como existem e se perpetuam de acordo com o tempo e espaço. Temos o poder como uma rede de dispositivos que atravessam a sociedade e a todos, pois as relações de poder também se estabelecem por fora da instituição Estado e que podem ser analisadas utilizando as compreensões de soberania e proibição, por exemplo, como geralmente se compreende o poder. Entretanto, isso não quer dizer que Foucault menosprezou a importância do Estado, mas que diversas instituições também cumprem semelhante papel de exercer controle, normas e paradigmas para estabelecer relações (DANNER, 2010).

O poder, então, conforme Foucault, não pertence a alguém ou a algum grupo, classe social, não há qualquer exclusividade sobre ele. O que não elimina as relações de opressão de uma classe sobre outra, por exemplo (como analisado pelo próprio autor, inclusive). A própria atuação dos desprovidos economicamente é uma efetuação de poder, um contrapoder, portanto. O poder está presente nas mais diversas relações sociais, sejam estas analisadas enquanto

interação entre sujeitos, ou mesmo considerando a interação destes com as instituições ou entre estas. O poder não possui qualquer lugar específico, atravessa o Estado e estatiza corpos, porém, não se localiza nem de cede ou se transfere.

Passando agora à definição de saber em Foucault, entendemos também como um conceito-chave. Há, na história da humanidade, sempre uma necessidade de produção de verdade, a constituição de um regime discursivo com a finalidade de instituir um disciplinamento sobre algo. A partir do momento que essa necessidade se dá sobre o corpo, tem-se o objetivo de promover a entrada do/no corpo, realizar esquadrinhamento sobre este, a fim de torná-lo dócil, adestrado, produtivo ao sistema capitalista (BERT, 2013). Talvez, o melhor exemplo para compreendermos a ocorrência seja o conhecimento científico. Este se opera através de um conjunto de tecnologias que, por consequência, viabiliza técnicas de produção (de informações), de controle dos corpos para serem produtivos para manter a economia. Para que se consolide, então, o saber deve produzir verdade: Se produz discursos que, sendo falados por especialistas (técnicos da área, profissionais, estudiosos, pesquisadores) passam a ter efeito de verdade, estabelecendo um conhecimento que possui pretensão de universalidade e procura manter um regime.

Dessa forma, então, que destacamos a existência de uma "estratégia saber-poder", pois sua separação é meramente didática, uma vez que a constituição de ambos se dá na relação entre eles: a verdade produzida a partir de um saber gerará, consequentemente, um poder (e vice-versa), uma forma de intervenção sobre um corpo, segundo Foucault (2006). Por isso, não faz sentido algum falarmos que existe algum indício de neutralidade na Ciência: é um discurso falacioso, que objetiva impor um regime discursivo em que a Ciência aparece como uma entidade que está acima de outras formas de conhecimento, a fim de deslegitimá-los, criando verdades. Para que um regime de verdade seja estabelecido, portanto, toda produção de saber necessita realizar formas de exclusão dos discursos que são antagônicos ao hegemônico. A verdade, o discurso verdadeiro é considerado como tal por quem tem autorização para falar em nome de tal, é uma fala construída e legitimada (FOUCAULT, 2014).

## 3 A biopolítica e a importância da analítica dos arquivos

Biopolítica será um conceito que aparecerá em Foucault pela primeira vez em *O Nascimento da Medicina Social* (2013), porém, em obras posteriores que será mais bem destrinchado, historicizado e analisado tal conceito. O poder soberano, tendo como características principais o poder de causar a morte ou deixar viver, diminui a influência a partir do século XVIII,

quando das eclosões das revoluções burguesas no mundo Ocidental. Ocorre um rearranjo das relações de poder existentes, passando a ocorrer as práticas de gerar vida e deixar morrer.

Essas modificações passam a ocorrer, a partir da entrada de técnicas da ordem do saber para controle da vida humana, principalmente se vislumbrarmos o uso de cálculos, mensuração, objetivações no tratamento da população. Os mecanismos agora operantes possuem o objetivo de controlar comportamentos, pensamentos e condutas, enfim, a vida coletiva. Todas as características da saúde humana passam a ser alvo da estatística e o aspecto biológico passa a ser visto como político, pois pode sofrer intervenção de um poder (FOUCAULT, 2010). Diferentemente de outros saberes, as políticas que alicerçaram o capitalismo não se consolidaram inicialmente pelo controle do pensamento ou por uma ideologia (capitalista) para o mundo do trabalho, para a produção. Onde ocorreu um primeiro movimento do poder para a constituição da centralidade do capital no século XIX (no caso do Brasil, devido à expansão tardia do capitalismo, mais fortemente ocorre no século XX) foi sobre o corpo. Por isso o corpo é uma realidade biopolítica: todos os saberes que se consolidaram a partir de então, tiveram o direcionamento de adestramento do corpo para a expansão rápida e manutenção do capitalismo.

Sob o discurso da manutenção da vida, as práticas de fazer nascer/viver, as técnicas para influenciar processos biológicos vão se consolidando, podendo até modificá-los, caso seja interessante para a manutenção da produção. Os saberes se consolidam para que a população sofra intervenções de inúmeras técnicas que intervém sobre o corpo coletivo, para o controle da espécie. A população surge como um problema que antes não existia e, destarte, uma regulamentação da vida passar a existir, controlando processos biológicos (vacinas, medicamentos, entre outros), através das quantificações, para garantir o futuro (FOUCAULT, 2015). Sob a égide do discurso do perigo eminente da morte, então, que o poder passa controlar, interferir, se apropriar, modificar processos biológicos.

Por isso, Foucault vai nomear esta forma de controle, esta forma de poder, como biopolítica: os objetos de intervenção se modificam e se criam saberes para que se exerça o controle, agora, sobre a espécie (a população). A população passa a ser o lócus da biopolítica tomando para si a responsabilidade de tornar processos biológicos em dados quantificáveis para estabelecer regulamentação e criar noções de normalidade. O corpo, para então ser entendido, tem que ser descrito e esquadrinhado com exatidão (por isso a emergência dos saberes estatísticos em saúde): desde a taxa de natalidade, longevidade, criminalidade, percentual de pessoas com tal doença, pessoas fora do mercado de trabalho por conta de acidentes, número de pessoas com algum tipo de transtorno, quantitativo de pessoas com depressão, dentre outras

preocupações, passam a compor os manuais, livros, saberes que operam para controlar a população para a produção (FOUCAULT, 2010).

Portanto, no momento em que a população passa a ser alvo de intervenções do aparato do Estado, demarca-se o limiar do que chamou de modernidade biológica, pois já não se percebe o ser humano como um animal político. Sua existência entra em questão no momento em que passa a ser alvo de uma política (FOUCAULT, 2015). O poder que agora se debruça sobre a vida da população gerará normas: para que se garanta a vida, um conjunto de mecanismos corretivos, reguladores, passam operar. Por isso que tecnologias de poder que possuem como foco o controle da vida se expressarão necessariamente numa sociedade normalizadora, como a que temos (DANNER, 2010).

Nessa sociedade normalizadora que, segundo Foucault (2010), se estabeleceu uma normalização que abrange aspectos do orgânico ao biológico, do corpo individual ao corpo coletivo, através da disciplina e da regulamentação. A biopolítica é, a partir de então uma ferramenta para racionalizar os problemas que se colocam à prática governamental como possível impedimento para a estruturação do capitalismo. O controle biopolítico, sob a égide da necessidade econômica, agora no neoliberalismo pós-guerra da Escola de Chicago, constrói o *homo oeconomicus*, nada mais sendo que um sujeito estimulado pelas razões de mercado, que tem como principal preocupação responder a tais demandas do capital. Há uma mudança na função do Estado, passando a operar não mais o mercado, mas sim para o mercado: o mercado, a economia, o capital, passam a ser a principal preocupação e finalidade de existência do Estado.

A ruptura com o Estado soberano (em o desejo do monarca é imperioso sobre seus súditos a partir de uma delimitação territorial) inaugura o surgimento de técnicas de poder que passam a caracterizar os governos do mundo ocidental nos últimos séculos. A esse conjunto de técnicas, Foucault (2013) chamou de governamentalidade. São resultados de um momento específico da história, que não permite ser confundida com a soberania, pois não se preocupa com conquista e manutenção do poder.

O Estado agora passa a servir à população. Esse funcionamento produz técnicas e ferramentas que possibilitará uma atuação sobre a população, desenvolvendo vários saberes para a concretização desse controle. Diferentemente do que ocorria no Estado soberano, a população passa a ser o objetivo e objeto final do governo. Para aumentar a sobrevida da população, um conjunto bem organizado de técnicas começa a ser operado, objetivando que a população alcance mais riqueza, mantenha-se viva e produtiva. A população já não serve ao monarca e agora passa a ser alvo de intervenção do Estado, considerando seus desejos, sonhos,

aspirações como objetivos nessa forma de governo. Os interesses individuais e coletivos passam a ser *locus* de atuação do governo da população (BRANCO, 2015).

Tais formas de operar essa exceção não são necessariamente contrárias ao que se concebe enquanto direito à saúde: esta, como direito, se mantém por se compreender como acesso a serviços, procedimentos, medicamentos, tecnologias. Não há uma mudança somente na forma de realizar governamento, como também há mudanças nos discursos que se legitimam enquanto saúde. Esta passa a ser entendida como um estado de ausência de doenças e perturbações do orgânico (como vimos anteriormente) e, para alcançar a "sobriedade" do corpo, submete-se a população ao controle estatístico, moral e normalizante. E a manutenção desse acesso será garantido perante a respeito, obediência da pessoa às regras estabelecidas. O direito à saúde já não está relacionado somente à própria existência do sujeito, mas sim à sua obediência ao regime vigente, respeitando às instituições, às burocracias e aos regramentos.

Todo texto, assim toda pesquisa são efeitos de práticas e, conforme Paulon (2003), toda pesquisa é uma implicação. Todo/a pesquisador/a possui envolvimento com o seu objeto: pode estar ligado ao cotidiano deste/a, pode ser fruto de preocupações de algo que está presente enquanto problema na vida ou está, de alguma forma, atravessando as relações que o pesquisador/a produz no seu trajeto. Esta forma de compreender a pesquisa produz saberes que são frutos de articulação entre instituição de ensino e aplicação de conhecimentos (seja em documentos, grupos, instituições etc). A tensão resultante deste tipo de construção de saber deve ser compreendida como uma possibilidade de mudança, pois gera algum nível de incômodo ou desajustamento à ordem colocada, por causar estranhamento. Por isso, em Psicologia, esta pesquisa se coloca no campo oposto à compreensão de conflito que usa de padrões psicologizantes para categorizar e intervir sobre pessoas. Preferimos produzir saberes que irão inquirir sobre a ordem que gera exclusões (no caso desta pesquisa, uma ordem que gera apagamentos de discursos).

Nesse sentido, Lourau (1993; 1995) nos elucida que toda pesquisa, justamente por ser transversalizada pelo plano subjetivo do pesquisador/a, também uma implicação para este/a. Por isso, como é denotado na própria escrita deste trabalho, entendemos que há uma relação entre pesquisador, seu objeto de pesquisa e campo de intervenção, uma característica que por vezes é negada em pesquisa (principalmente aquelas marcadamente positivistas), rompendo com o formalismo acadêmico, com noções ultrapassadas de imparcialidade e neutralidade. De acordo com Oliveira, Martins e Silva (2018), inicialmente, o termo interferência foi utilizado pelo inglês Thomas Young (século XIX), que, em seus estudos, percebeu que sendo a luz um fenômeno

ondulatório, produzirá interferência, ocorrendo quando duas ou mais ondas passam pelo menos ponto de maneira a gerar uma nova onda, ainda maior, ou diminuir, até sua eliminação.

Moebus (2015) ressalta que, no século XX, o físico Heisenberg, criador da mecânica quântica, desenvolveu o princípio da incerteza que defende a ideia que não é possível dizer com total certeza o momento e posição de uma partícula de luz. Para que isso pudesse ser feito, segundo o físico, deveria se produzir uma onda de luz sobre um elétron para que pudesse ser visto. Esse novo princípio representou uma grande mudança paradigmática na compreensão do fazer pesquisa. Não somente na física, mas toda a ciência clássica sofreu reverberações a partir dessa mudança, pois a ideia de pesquisa enquanto replicação (utilizando os mesmos métodos e nas mesmas condições), podendo o sujeito somente observar e analisar sem qualquer interferência, há não se sustentava. Portanto, a incerteza gerada pelo pesquisador tem efeito imediato por gerar o espanto, a surpresa, o estranhamento, incômodos, mas também produz um campo de possibilidades. Figueiredo et al (2018) afirmam que toda pesquisa é uma implicação e também é uma interferência, pois uma vez que não há neutralidade no ato de pesquisar, o simples movimento de conhecer uma realidade já é uma interferência (FARGE, 2011).

A pesquisa interferência, seguindo as descobertas de Heisenberg, ancora-se naquilo que é considerado inusitado, inesperado, não projetado pelo pesquisador, onde os discursos do pesquisador, dos sujeitos, do próprio campo ou, no nosso caso, dos documentos, são considerados e ajudam a ampliar o campo e capacidade de análise, mostrando os diversos atravessamentos que afetam aquele objeto. Para, então, problematizar sobre um acontecimento, o pesquisador deve estar apto ao que não é previsto: a ideia de previsão é necessariamente uma razão do controle que, fugindo ao esperado, produz compreensão de erro na pesquisa clássica; aqui não existe o erro do objeto, do campo ou do pesquisador ao entrar em contato com o objeto; o adverso, estranho, é considerado, respeitado e informação imprescindível para a compreensão do objeto que ocorre no mundo real e não isolado (MOEBUS, 2015).

A partir de Heisenberg e seu princípio da incerteza, é notório que não há mais espaço para a afirmação na neutralidade e imparcialidade por parte do pesquisador ao realizar qualquer estudo. O processo de pesquisar é, porém, feito de escolhas sobre quais formas de interferências devem ser feitas que estão condicionadas ao que se quer observar, ao que se busca evidenciar e, claro, das técnicas de pesquisa que está se utilizando. O conjunto de ferramentas que se dispõe à pesquisa pelo pesquisador não devem dar conta de toda a realidade, muito menos servir para sua autoafirmação teórica. As ferramentas devem servir para a empreitada reflexiva, criando sentidos ao que se encontra no percurso e deixando-se afetar e mudar nossas compreensões de

pesquisador durante o percurso de investigação (FIGUEIREDO et al, 2018). Para a compreensão da problematização, termo cunhado por Foucault, segundo Gros (2014), devemos apontar que o primeiro aparecimento deste se dá, no curso de 1978, chamado *Segurança, território, população.*

O primeiro uso refere-se ao próprio trabalho de pensar de forma crítica. O pensamento não é considerado como um instrumento rigoroso, que deve obedecer a um conjunto de procedimentos baseados numa racionalidade epistemológica, mas deve-se efetuar no sentido de trazer incertezas, inconstâncias, e adotar um recuo crítico das certezas perante a uma nova realidade social, com novos argumentos e evidências/dados que podem alterar uma forma de pensar ou um método, para além da constatação da realidade. Sendo assim, o melhor instrumento para problematização de um objeto é a historicização, uma vez que mostra que aquele dado objeto não se encaixa numa pretensa universalidade, uma vez que não fora tratado da mesma forma em diversos momentos históricos (GROS, 2014). É o que acontece na análise foucaultiana sobre a loucura, sobre as prisões e sobre a biopolítica, por exemplo.

Nesta perspectiva, ainda com Gros (2014), a problematização se consolida como um método de inquirição sobre o presente ao adotar uma postura crítica ao considerar que as experiências das pessoas são constituídas historicamente. Nesse sentido, também aponta aquilo que se deve pesquisar, descrever, entender. Dessa forma, no sentido geral, problematização se refere à forma de desenvolvimento dos estudos foucaultianos ao desenvolver uma história das mentalidades, costumes, regramentos, representações e práticas dos sujeitos em cada momento da história. Não é uma simples descrição do que as pessoas faziam ou fazem, mas sim uma preocupação em mostrar as linhas de forças que atravessam as existências das pessoas e geram formas de pensar e agir no mundo (RODRIGUES, 2016).

Outro prisma de Foucault sobre a problematização diz respeito à própria caracterização do desenvolvimento do seu pensamento crítico, com a recorrência da análise histórica sobre algo que está sendo problematizado (a loucura, a medicalização, o corpo), destacando as formas de verificação e controle sobre aquilo que se detém o poder (a moral, as técnicas científicas, por exemplo) e suas normatizações (leis, aparatos jurídicos) que produzem formas de subjetivação e faz com que o sujeito construa a sua experiencia de si mesmo (BUTLER, 2017).

E por fim, pode-se utilizar a terminologia problematização de forma mais restrita, como em *História da Sexualidade*, onde destaca-se as formas de apreensão, interdito do corpo, sobre alguns comportamentos desviantes sexualmente (no sentido moral, libertinagem, homossexualidade, infidelidade), caracterizando-os como um problema em algum momento da

história (ou desde muito tempo, como mostra Foucault nesta obra) (GROS, 2014). Portanto, não há em Foucault uma preocupação em traçar uma análise comportamental do ser humano no transcorrer das épocas, ou mesmo uma história do cotidiano. O objetivo do filósofo é apontar em determinadas práticas a emergência de temas específicos e suas noções que se alastram por toda a sociedade em um dado momento histórico. Assim, no caso, a sexualidade enquanto um dispositivo possibilita questionar a emergência de um discurso sobre tal "problema" e que consegue desenvolver um conjunto de práticas a partir de uma noção construída socialmente como um quadro de guerra, como chaves interpretativas (BUTLER, 2017).

## 4 Olhares sobre documentos e sabores dos arquivos

Le Goff (1990) e Foucault (2008) trabalham os documentos na perspectiva do arquivo. Os documentos passam a ser compreendidos enquanto monumentos, ou seja, são fontes para uma pesquisa histórica crítica que reage à história tradicional, a fim de reconstituir a memória dos acontecimentos dando espaço às vozes que foram amordaçadas no processo de constituição/escrita daquele documento. Os arquivos são memórias que querem passar adiante aquilo que a geração que o produzir quer que saibam. De modo que, interrogar os arquivos, traçando as linhas de forças que nele impactam, os discursos que o constituem, acarreta o desnudamento dos discursos que sofreram apagamentos.

Em concordância com Lemos (2010), a constituição de um documento ocorre necessariamente quando existem práticas de poder sobre os corpos, ou seja, quando um arquivamento é produzido sobre um conjunto de informações advindas de técnicas de coleta de dados (uma anamnese, por exemplo) para que se organizem saberes em torno dos corpos. Os documentos se constituem como ferramentas para a análise genealógica pois os acontecimentos que são produzidos na história se materializam nele, atravessam-no e criam sentido de existência. Para que isso aconteça, os documentos devem ser produzidos com regras de delineadas e com limitações sobre os meios em que irão circular, mostrando o caráter intencional na elaboração destes. Por isso, percebemos que alguns documentos circulam com mais frequência em alguns espaços, enquanto em outros podem chegar a não aparecerem. A análise de documentos, então, é uma ferramenta indispensável no sentido de evidenciar a constituição de saberes e poderes que se perpetuam ou se renovam, se remodelam, para que, ao indagá-los, possam ser destronados e abrir campo de possibilidades (LEMOS et al, 2012).

Trabalhamos aqui com a visão advinda da corrente francesa Escola dos Annales que defende uma visão ampliada sobre o documento, como já apresentada, tendo a visão sobre a

história não como factual ou positivista, que se limita aos arquivos oficiais como fontes únicas de constituição de verdades, mas que considera outros documentos que trazem informações relevantes para análise do objeto estudado. Os saberes que se constituem nesta forma de pensar o documento não são menos importantes que aqueles oficiais, pois são saberes que se organizam a partir de uma localidade e um momento histórico regionalizado, trazendo marcas do espaço em que se constitui (LEMOS et al, 2012).

O método genealógico de Foucault (2013) tem como características indispensáveis para dar cabo ao seu desenvolvimento e análise, a problematização sobre a concepção de tempo e, como consequência, sobre a concepção de história. Neste método, há uma diferenciação evidente com o que se convencionou chamar de história tradicional: nesta, os acontecimentos históricos são entendidos como um encadeamento lógico e datável, definindo uma evolução ou escala de desenvolvimento sempre progressivo, melhor, aperfeiçoado, mostrando o passado como obtuso, atrasado, em vias de desenvolver-se para um presente que é sempre mais elaborado, com características perfeiçoadas quando em relação a um período anterior. A história passa a ser vista como um conjunto de acontecimentos que se influenciam numa linearidade a esperar que o futuro seja melhor que o presente (RODRIGUES, 2016).

Zembenedetti & Silva (2011) avaliam que a história tradicional traz uma visão romântica sobre o passado, em que, para compreender a existência de algo ou algum acontecimento, eu devo buscar a origem. Isso é percebido, por exemplo, quando olhamos para a história em que se concebe a origem do mundo Ocidental aos gregos, por terem apresentado contribuições importantes para o desenvolvimento dos saberes contemporâneos. Notadamente, bastaria analisarmos os gregos para perceber que estes não surgem do nada, nem mesmo suas ideias, pensamentos, saberes, são de origem abstrata, com toda certeza tiveram alguma influência anterior para pensarmos que a ideia de origem é um conceito equivocado (FARGE, 2009).

Na genealogia (e do mesmo modo, na cartografia) a ideia de origem é questionada novamente. Para seu estudo, são relevantes três conceitos fundamentais: gênese, continuidade e descontinuidade (GONÇALVES, 2007). Porém, a história não é uma unidade, não é uniforme, muito menos um continuum. A história é necessariamente descontínua (descontinuidade, por fim), pois é feita de rupturas, é imprevisível e feitas de mudanças constantes. Ela se organiza a partir de conflitos e relações de poder que não obedecem à lógica que a história tradicional que nos impor. A história se produz a partir de deslocamentos e cisões específicas e sucessivas, características do momento e espaço em que ocorre (FOUCAULT, 2005). Portanto, essa forma de olhar para a história modifica, por consequência, as formas de compreender o objeto, de

tratá-lo e analisá-lo. Nenhum acontecimento, então, é algo dado aleatoriamente: resultante de efeitos de um diagrama de forças de práticas de saberes e poderes. Sendo assim, a consequência esperada é que ressurjam "novos" discursos (que foram apagados) e visibilizados para confrontar com um saber hegemônico (RAGO, 2013).

Os discursos que assim ressurgem, antes apagados pela história tradicional, se contrapõem à historicidade dos vencedores. Em geral, é dessa forma que ocorre nos documentos oficiais (supervalorizados pela história tradicional), dando luz somente aos feitos dos grandes nomes da história, privilegiando uma forma de fazer história e, por resultante, algumas vozes, vencedoras (ZEMBENEDETTI, 2011). Para Foucault, então, não há uma categorização sobre a importância dos discursos. A história é sempre um jogo de forças dos discursos em que um, num dado momento, é compreendido como verdadeiro e produz apagamentos os outros (principalmente dos antagônicos).

Dessa forma, adotando essa postura em pesquisa, a ideia de verdade é questionada, mostrando que esta é fruto de forças em que aqueles que dominam impõe-na e que, percebendo que diversos discursos existem sobre um mesmo objeto, tal verdade passa a não existir. Ela será vista como uma verdade que se sobrepõe, na confluência dos discursos em atrito, às demais (RAGO, 2013). É somente um modo de pensar que se consolidou a partir de características históricas especificas que lhe "favoreceram". O pesquisador deve, então, ser o questionador dessa verdade, demonstrar como foi construída (cartografia), lançando luz sobre as forças que favorecem seu surgimento e manutenção, diferente da história tradicional que passa a ver como algo dado, imutável. Sendo então o fato passível dessa refutação, podemos mostrar que a verdade não é absoluta e que a compreensão que temos de algo hoje pode mudar no futuro (FOUCAULT, 2013).

Lemos & Cardoso Jr (2009) aponta que o pesquisador deve realizar seu estudo de forma a pensar para além da contemplação ou da busca de um solo primeiro e original, mas desenvolver a tarefa de se interrogar sobre os problemas cotidianamente, a cada momento que se emerge. Deleuze (2005, p. 124) corrobora ao apontar que "pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz da problematização do pensamento". Realizar o ato de pensar não é uma ação que busca uma finalidade ou que se determina onde se quer chegar previamente (FAÉ, 2004). A genealogia é uma metodologia desenvolvida por Michel Foucault (a partir também das influências vinda de Nietzsche) que busca problematizar as forças que contribuem para o surgimento de um dado saber, acontecimento, objeto de análise. A concepção de problematização proposta por Deleuze (2012), contribui para que possamos

desnaturalizar aquilo que é visto como rotineiro e cotidiano ou como algo dado e imutável, possibilitando perceber que um objeto analisado é um acontecimento que guarda estreita relação com o momento histórico em que surge. Por isso, o acontecimento é visto por Foucault como uma resultante de variadas forças e processos, cabendo ao pesquisador realizar o "destronamento" do acontecimento (ZAMBENEDETTI & SILVA, 2011; LEMOS & CARDOSO JR, 2009).

As características e complexidade do tema proposta nos possibilitam utilizarmos as contribuições de Michel Foucault com o seu método histórico-genealógico, uma vez que objetivamos sair do pensamento causal, conforme aborda Lemos & Cardoso Jr (2006), problematizando, assim, as relações de saber-poder. Dessa forma, Foucault contribui ao proporcionar a possibilidade de pensar de forma interrogante e espantoso, com estranhamento, buscando desfazer evidências (LEMOS & CARDOSO JR, 2009).

Foucault (1992) nos mostra que a genealogia é "uma forma de história que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito". Isto nos possibilita analisar as práticas, tendo como principal ação a interrogação sobre estas, a fim de desfazê-las enquanto verdade absoluta já estabelecida. Lemos e Cardoso Jr (2009) corroboram que o operador metodológico do dispositivo nos auxilia na análise das práticas discursivas, de poder e subjetivação, facilita a evidenciação das relações saber-poder, é um conjunto heterogêneo que engloba uma diversidade de práticas. As práticas discursivas são intensamente apagadas, controladas, desqualificadas, impedidas, recortadas de outra forma, com outra roupagem (FARGE, 2009; 2011). Analisar seus efeitos, ramificações é um objetivo da genealogia, pois as relações encontram-se "ancoradas em regimes de verdade; se não fossem imanentes à produção, à acumulação, à circulação e ao funcionamento de um discurso (LEMOS & CARDOSO JR, 2009).

Antes de tudo, destaca-se que este método, esta forma de fazer pesquisa, é um posicionamento político, crítico, uma vez que busca refutar verdades que estão postas de forma a manter um poder e apagar outros discursos. Sendo assim, conforme Lemos et al (2010), possibilita-se a criação de liberdades de discursos, abrindo questionamentos sobre questões da atualidade que se demonstram cristalizadas.

Grubits e Noriega (2004) e Le Goff (1990) nos traz a necessidade de pensarmos que um documento é fruto da construção das sociedades em que estes foram produzidos, levando em consideração os discursos que ali aparecem e que ali não aparecem. O documento é um instrumento que deve, sempre, ser questionado, então, em seus significados. Sendo, então, a

genealogia "cinzenta", conforme Foucault (2013) demonstra, o trabalho do pesquisador-genealogista é confrontar o documento, destronar de sua posição oficial e imutável, questionar sobre sua verdade, que é construída historicamente e, lançando mão dos próprios questionamentos da história, revelar as descontinuidades, na desordem que é característica própria da história.

## 5 Considerações finais

O pesquisador deve mostrar que no documento existe a necessidade de uma geração mostrar à próxima como quer ser rememorada, também revela os diversos apagamentos de outros discursos que são produzidos na mesma realidade histórica, em conflito. Portanto, a tarefa é fazer emergir estes outros discursos apagados e revelar que a verdade construída sobre um aspecto da realidade, sobre um povo ou sobre um acontecimento, é uma produção de diversas verdades existentes. Logo, a definição de um documento-verdade, os tramites da elaboração, quem participa, que referenda, para quais objetivos, para quais determinismos, é uma relação de poder que possui um propósito bastante calculado (LEMOS & CARDOSO JR, 2009).

A anátema, por conseguinte, é sobre a forma de construção/produção de um documento-monumento, sobre a necessidade de afirmação de uma verdade. Por isso, a produção de um documento é uma movimentação importante para a manutenção ou nascimento de um poder, gerando como efeito um saber, a partir de uma confluência de forças, que podem ser antagônicas, paralelas ou perpendiculares. Todo documento, nesta perspectiva, é uma produção de verdade, intencionalmente elaborado, desde a seleção dos discursos que estarão presentes, até a distribuição, com a definição objetiva de quem pode falar e qual o conteúdo que é autorizado a falar (FARGE, 2011).

Esse estratagema assegura o controle sobre os outros discursos que não estão presentes ou não são contemplados no documento. A partir disso, com a hierarquização dos saberes com a existência do documento, organiza-se uma polícia do discurso, que define critérios sobre as práticas discursivas. Isso ocorre nos discursos religiosos e científicos, por exemplo. Os limites dos discursos são bem delimitados, e os que se opõem, são invalidados, desqualificados pela polícia do discurso (FOUCAULT, 2014).

Como já apontado, não existe a prerrogativa de dizer sobre o certo e o errado neste trabalho: a crítica sobre o documento é problematizá-lo, relevando as forças presentes no seu nascimento, para que se possa elucidar os atravessamentos e possíveis ressonâncias do jogo de forças na sua confecção. Na arqueologia e na genealogia apresentam-se um modo distinto de

pesquisa sobre os discursos e esta forma, que gera saberes contra-hegemônicos, se diferencia da prática do comentário (aquela que vê o documento como monumento, portanto, inquestionável e passível somente da prática comentarista) e das interpretações psicologizantes (atribuindo a um subjetivismo parco).

Alguns dos conceitos que sustentam as análises históricas são: descontinuidade, ruptura e série discursiva. Bert (2013), ao falar sobre a descontinuidade da história, rompe com a ideia linear e utilitarista presentes na História tradicional, em que se preza por uma racionalidade explicativa teleológica, de causa e efeito, com explicações simples sobre a complexidade de um acontecimento. Michel Foucault (1988) expõe as positividades do discurso, considerando as condições presentes no espaço e no tempo para sua emergência e difusão. Os discursos só podem ser trabalhados historicamente ao interrogarmos as relações que possuem com as instituições, a economia, as condições sociais, os comportamentos moralmente aceitáveis na sociedade, as normatizações, as técnicas que criam saberes e formas de classificação (BUTLER, 2017). Porém, onde há poder há resistências. Com efeito, a pesquisa e a escrita com arquivos possibilitam forjar resistências, em um plano agonístico de forças múltiplas, formando um rizoma e um processo de heterogênese. Por fim, a História Cultural é uma aliada da Filosofia da Diferença nos processos de singularização das existências, em uma ontologia histórica do presente, criando passagens ao devir.

**Referências**

BERT, J. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013.

BOARINI, M. L. **Higienismo e Eugenia**: discursos que não envelhecem. Universidade Estadual de Maringá. Departamento de Psicologia. Psicologia Revista, vol. 13, n 1, p 59-72. Educ. São Paulo, 2004.

BRANCO, G. C. **Michel Foucault**: filosofia e biopolítica. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

BUTLER, J. **Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CANDIOTTO, C.; D'ESPÍNDULA, T. S. Biopoder E Racismo Político: Uma análise a partir de Michel Foucault. **Rev. Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, v.9, n.2, p.20-38. Florianópolis, 2012.

CARDOSO JÚNIOR, H. R.; LEMOS, F. C. S. (orgs.). **Foucault e Deleuze/Guattari**: corpos, instituições e subjetividades. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.

CARDOSO, R. V. **Medicalização e o Cuidado em Saúde na Estratégia de Saúde da Família**. Universidade Estadual De Campinas - Faculdade De Ciências Médicas Departamento De Saúde Coletiva. Campinas, 2014.

CAPONI, S. A et al. **Medicalização da vida como estratégia biopolítica**. São Paulo: LiberArs, 2013

COUTO, A. B. N.; LEMOS, F. C. S.; COUTO, M. B. B. Biopoder e Práticas Reguladoras do Uso de Drogas no Brasil: algumas Análises de Projetos de Lei. **Rev. Polis e Psique**; 3(2):132-150, 2013.

DANNER, L., F. O caso da sociedade civil e de seus movimentos: sobre a perda de efetividade da cidadania política nas democracias ocidentais. **Philósophos - Revista de Filosofia** 15 (2):103-127. 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: editora 34, 2011.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

FAÉ, R. A Genealogia em Foucault. **Psicologia e Estudos**, Vol. 9, nº 3, Maringá, Setembro-Dezembro, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722004000300009>. Acesso em: 15 out. 2013.

FARGE, A. **O sabor do arquivo.** São Paulo: EUDSP, 2009.

FARGE, A. **Lugares para a História.** Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural do Collége de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: edições Loyola, 2014.

_____. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

_____. **Ditos e escritos, volume IV**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012.

_____. **Ditos e escritos, volume VI**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2 ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. 2ª Ed. São Paulo: Paz e terra, 2015.

_____. **História da loucura**: na Idade clássica. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Microfísica do poder**. Org. e Trad.: Roberto Machado. 27ª.Ed. São Paulo: Graal, 2013.

_____. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **O nascimento da biopolítica**. Lisboa: edições 70, 2010.

_____. **O nascimento da clínica**. Tradução Roberto Machado. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). 1ª ed. Editado por Jacques Lagrange: tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Problematização do Sujeito**: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Coleção Ditos e Escritos I. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GALINDO, D. C. G.; LEMOS, F. C. S.; VILELA, R.; GARCIA, B. Medicalização e governo da vida e subjetividades: o mercado da saúde. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 16 n. 2 p. 346-365. Rio de Janeiro, 2016.

GRUBITS, S.; NORIEGA, J. A. V. **Método Qualitativo**: epistemologia, complementariedades e campos de aplicação. São Paulo: Vetor, 2004.

HERNANDEZ, A. R. C.; DANTAS, B. S. A.; ANSARA, S.; HUR, D. U. **Psicologia política e memória**. 1ª ed. Curitiba: Apris, 2020.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Editora UNICAMP, Campinas, 1990.

LEMOS, F. C. S. & CARDOSO JR., H. R. A Genealogia em Foucault: uma trajetória. **Psicologia e Sociedade**, vol. 21, p. 353-357, nº 3. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n3/a08v21n3.pdf>. Acesso em 15 out. 2013.

LEMOS, F. C. S. **O controle da vida**: práticas de conselheiros tutelares. Curitiba: Appris, 2015.

LEMOS, F. et al. "A Análise Documental como Instrumento Estratégico para Michel Foucault". In: **Itinerários de Pesquisa em Psicologia**. PIMENTAL, A.; RODRIGUES, M.; NICOLAU, R. F.; LEMOS, F. C. S. (Orgs.). Belém: Amazônia Editora, 2010.

LEMOS, F. C. S. História do espaço e governamentalidade em Michel Foucault. Universidade Federal do Pará – Belém – Brasil. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n.36, p.138-148, jan./jun. 2012.

LEMOS, F. C. S.; CRUZ, F. F.; SOUZA, G. S. Medicalização da produção da diferença e racismos em algumas práticas educativas pacificadoras. **Revista Profissão Docente,** v. 14, n.30, p. 7-20. Uberaba, 2014.

LEMOS, F. C. S.; LOPES, A.; GALINDO, D.; PRADO FILHO, K.; DIAS, R. S. Problematizações das práticas de promoção da saúde a partir do biopoder. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, v. 53, 2019.

LEMOS, F. C. S. *et al.* **Psicologia, educação, saúde e sociedade**: transversalizando. Curitiba: CRV, 2015.

LEMOS, F. C. S.; GALINDO, D.; RODRIGUES, R. V.; FERREIRA, E. T. A. Resistências frente à medicalização da existência. Fractal: **Revista de Psicologia**, v. 31, n. 2, p. 158-164, maio-ago. 2019. Disponível em <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i2/5567>.

LEMOS, F. C. S. *et al.* **Tranversalizando no ensino, na pesquisa e na extensão.** Curitiba: CRV, 2012.

LEMOS, F. C. S; GALINDO, D. C.; VILELA, R. O empresariamento securitário da vida: o complexo tutelar no Mercado neoliberal da saúde. **Revista de Pensamiento e Investigación Social**, vol. 16, núm. 2. Universitat Autònoma de Barcelona Bellaterra. España, 2016.

LEMOS, F. C. S.; SILVA, D. G.; MENDES, L.; FÉLIX, P. F.; DIAS, R. S.; RODRIGUES, R. D. UNICEF no brasil e medicalização da infância, educação e família. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n.50, p.<154-173>, jul./dez. 2017. Disponível em < http://dx.doi.org/10.17058/barbaroi.v0i0.5201>.

LIMA, Bruno Jáy Mercês de. **A Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares (EBSERH) e suas ressonâncias sobre os hospitais universitários**: uma análise documental histórico-genealógica sobre a lei 12.550/2011. Universidade Federal do Pará. Belém, 2013. Orientador: Profª. Drª. Flávia Cristina Silveira Lemos.

LOPES, A. M. P. **Saúde no processo de democratização brasileiro**: promoção da saúde, biopolíticas e práticas de si na constituição de sujeitos da saúde. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Psicologia [tese]. Florianópolis, 2012.

LOURAU, R. **A análise institucional**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1995.

LOURAU, R. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa**. Rio de Janeiro: NAPE/UERJ, 1993.

MUTARELLI, I. O intelectual e o poder na visão de Michel Foucault. **Revista De História Bilros**. História(S), Sociedade(S) E Cultura(S). Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 117-132 , jun.- ago. 2017.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (ORGS.). **Pistas do método da cartografia:** Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PAULA, I. P. **Diálogos sobre patologização na formação em psicologia**: uma Experiência. Universidade de Brasília. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde. Brasília, 2018.

PAULON, S. A análise de implicação como ferramenta na pesquisa-intervenção. **Psicologia & Sociedade**, 17 (3), 18-25, set-dez: 2005.

PIMENTEL, A.; LEMOS, F.; SOUZA, M.; NICOLAU, R. (orgs.). **Itinerários de pesquisas em psicologia**. Belém: Amazônia editora, 2010.

PINSKY, C. (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2014.

RAGO, M. **A Aventura de Contar-se: Feminismos, Escrita de si e Invenções da Subjetividade**. Campinas/SP: Editora UNICAMP, 2013.

REIS, A. L. R. **Olhares possíveis sobre a crise**: medicalização da vida e práticas de cuidado no contemporâneo. Universidade Federal Fluminense Centro De Estudos Gerais. Instituto De Ciências Humanas E Filosofia. Departamento De Psicologia. Programa De Pós-Graduação em Psicologia. Rio de Janeiro, 2015.

RODRIGUES, H. de B. C. **Ensaios sobre Michel Foucault no Brasil. Presença, efeitos ressonâncias.** Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

SANTOS, B. H. O. O biopoder como garantia do Racismo de estado. **Contextura**. Belo Horizonte, no 16, 2020, p. 14-22.

SILVA, A. B. **Editando Vidas**: Focos do DSM na Medicalização Social. Dissertação de Mestrado. Programa De Pós-Graduação Em Educação Universidade Estadual Paulista "Júlio De Mesquita Filho" Instituto De Biociências. Rio Claro, 2015.

SOUSA, K. M.; PAIXÃO, H. P. **Dispositivos de poder/saber em Michel Foucalt**: biopolítica, corpo e subjetividade. São Paulo: Intermeios, Goiânia: UFC, 2015.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.

ZAMBENEDETTI, G. & Silva, R. A. N. Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. In: **Psicologia & Sociedade**, Rio Grande do Sul, v. 23, n. 3, p. 454-463, jul. 2011.

ZORZANELLI, R.; BEZERRA JUNIOR, B.; COSTA, J. F. **A criação de diagnósticos na psiquiatria contemporânea**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

# A DURAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA CONSCIÊNCIA EM HENRI BERGSON

Daniel Viana de Carvalho
Graduando em psicologia
daniel.1043@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Flávio Luiz de Castro Freitas
Doutor em filosofia
flavio.luiz@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** O trabalho irá abordar um conceito central no pensamento bergsoniano, a duração como núcleo da consciência, a qual partirá, primeiramente, da compreensão do que seria essa duração, com base no *Ensaio sobre os dado imediatos da consciência*. Essa conceituação é fruto de uma discussão anterior, isto é, o problema dos mistos mal formados, conceito este que permeia todo o pensamento bergsoniano, entre tempo e espaço. Significativamente, o misto mal formado é uma sobreposição de conceitos que pertencem a uma natureza distinta da outra, ou seja, não podem se misturar, visto que uma não é essencialmente a causa da outra. Então o objetivo de Bergson ao expor essa questão é separar devidamente esse misto e por meio disso chegar a conclusões verdadeiras, no caso abordado os mistos seriam conceitos espaciais que permeiam a vivência prática das pessoas concomitantemente ao ofuscamento das ideias temporais, visto que não tem como premissa uma conceituação necessariamente prática e útil segundo os termos espaciais, mas estão em constante movimentação e mudança nos estados da consciência. Após a devida dissolução desse misto mal formado, será apresentado o dado imediato proveniente da duração e como isso se relaciona diretamente com a consciência, além de permitir observar uma forma de vivenciar a duração pura, sem a contaminação do espaço. O presente trabalho será desenvolvido a partir de um levantamento bibliográfico, tendo como base principal para a seguinte abordagem a obra de Henri Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, além do *Bergsonismo* de Gilles Deleuze e *Potências do tempo* de David Lapoujade, que contribuirão de maneira muito precisa para o tema da duração.

**Palavras-chave:** Bergson; Duração; Consciência; Espaço; Tempo.

## 1 Introdução

Primeiramente, o trabalho parte do problema central apontado por Henri Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, isto é, o misto mal formado entre tempo e espaço, que é uma apropriação indevida do tempo pelo espaço, ou seja, a utilização de critérios espaciais para medir e categorizar critérios temporais, que não comportam mensuração, o que implica em uma confusão de naturezas distintas, mas que não é amplamente debatida devido a utilização prática e útil, convencional, dos critérios espaciais, que permeiam toda a noção de linguagem, ou seja, é algo que faz parte da vivência do ser humano. Dessa forma, a confusão de naturezas é apresentada por Bergson (2020, p. 16) no seguinte trecho: “[...] poderíamos nos perguntar se as insuperáveis dificuldades levantadas por alguns problemas filosóficos não decorreriam do fato de nos obstinarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam

espaço [...].” Sendo assim, Bergson utilizará o método da intuição, que consiste em problematizar o problema proposto, para separar precisamente as naturezas distintas e definir bem os conceitos verdadeiros. Com isso, o filósofo francês faz uma filosofia da psicologia, que busca problematizar os conceitos estruturantes da psicologia e uma metafísica da interioridade, em que o objeto da metafísica é a duração.

Nesse sentido, Bergson não dispensa a vida prática, o espaço em si, o que ele procura estabelecer é a distinção entre as duas naturezas e assim desfazer o equívoco ou o problema mal colocado, estabelecido por essa confusão. Problema este que é primeiramente abordado a partir das grandezas intensivas, o qual seria uma maneira de pensar o aumento ou redução (quantitativo) de estados psicológicos (sentimentos, emoções, afetos, sensações, etc), esta seria a primeira consequência oriunda do misto mal formado entre tempo e espaço, uma grandeza numérica e quantitativa que não leva em consideração a intensidade, inextensa e puramente qualitativa, o que é uma crítica aos expoentes do espaço, que seriam os psicofísicos, os físicos e ao conhecimento oriundo do senso comum. Esse termo por si só, o de grandezas intensivas, já é um equívoco, pois do ponto de vista da vida interior existe apenas intensidade, devido a isso, Bergson (2020, p. 21) faz a seguinte crítica:

> [...] essa representação totalmente dinâmica repugna à consciência reflexiva, porque ela gosta das distinções estritas, que se expressam facilmente por palavra, e das coisas com contornos bem definidos, como aquelas que percebemos no espaço. Ela vai supor, então, uma vez que tudo mais permanece idêntico, que determinado desejo passou por grandezas sucessivas, como se ainda pudéssemos falar de grandeza ali onde não há nem multiplicidade nem espaço.

Dessa maneira, a intensidade aparece da seguinte forma, como uma mudança de qualidade, uma mudança de um estado psicológico para outro, isto é, não é um aumento quantitativo de um estado psicológico, mas um estado diferente. Em outras palavras, uma escala de alegria não seria uma escala numérica, porém uma escala qualitativa, em que seriam diversas alegrias diferentes, ou seja, uma alegria que se transforma em outra, sem deixar o rastro que a outra percorreu e esse momento pode ser percebido quando uma pessoa vivencia uma falta de palavras relacionada a esse sentimento (nesse caso), nunca é apenas uma alegria, é uma alegria e algo mais, esse algo mais seria a passagem de um estado a outro, uma mudança que contagia toda a consciência (BERGSON, 2020, p. 20-21). Esse exemplo auxilia em outros dois pontos da intensidade, o do puro movimento, que é a característica principal da intensidade e o da ambiguidade.

Em primeiro lugar, a intensidade para ser alcunhada como grandeza intensiva tem que possuir um momento em que é percebida no espaço, pois será nesse momento em que ela será capturada e definida pelas ciências naturais, que têm como base critérios espaciais para

definição de seus conceitos. Isso se dá por conta da ambiguidade das intensidades, que por sua vez ocorre pelo seu movimento transformador. Bergson (2020, p. 18-19) demonstra o momento exato dessa ambiguidade:

> Na ideia de intensidade, mesmo na palavra que a traduz, encontraremos a imagem de uma contração presente e consequentemente, de uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual e se assim podemos dizer, de um espaço comprimido. Daí parece se seguir que traduzimos o intensivo em extensivo e que a comparação entre duas intensidades se faz, ou ao menos se expressa, pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões.

Essa apreensão espacial a partir ambiguidade do movimento das intensidades ocorre pela tentativa de quantificação, de definição estrita, sendo assim, isso ocorre por linguagem, que segundo Bergson (2020, p. 16) denuncia essa tentativa no seguinte trecho, "[...] a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade estabelecida entre os objetos materiais." Dessa forma, para ela ser expressa, necessariamente, precisa se aplicar aos critérios espaciais de praticidade e utilidade, ou seja, demanda de um sentido bem definido, o que se diferencia do pensamento, que não necessita de uma definição estrita, ele é fluxo imparável, e esse fluxo imparável é o que caracteriza o movimento transformador da intensidade. Não existem intensidades inertes, elas estão em constante movimento de conexão e essas conexões geram transformações, o que abre caminho para o principal conceito bergsoniano, o da duração. Portanto, para a compreensão da duração é fundamental o conhecimento sobre as intensidades, pois a duração se dá por meio da dinâmica das intensidades.

## 2 A Duração como fundamento da consciência

A duração é dinâmica, heterogênea, interna e contínua, entretanto, o espaço é estático, homogêneo, exterior e descontinuo. Mesmo essas duas ordens sendo de naturezas totalmente contrárias, elas são necessárias para a vida humana, em certa medida a lógica espacial é convencional (Bergson, 2020, p. 53), o que não pode haver é o problema que Bergson (2020, p. 53) trabalha em toda a sua obra, a confusão de naturezas causando diversos equívocos e uma tentativa constante de exprimir o interior objetivamente. Segundo Débora Cristina (2020, p. 153), a duração e o espaço, traduzidos como filosofia e ciências naturais quando bem estabelecidos contribuem para o desenvolvimento mútuo de tais conhecimentos, porém isso só ocorre ao se estabelecerem e não se confundirem.

Dessa forma, foi possível perceber a apresentação de uma confusão primeira e à medida que foi progredindo, houve uma análise e questionamento acerca desses problemas, em que eram

testados por meio de perguntas, as quais demonstravam a contradição do problema inexistente, a partir daí a o posicionamento do real problema começou a ser posto lugar devido e o equívoco desfeito, assim, novas perspectivas acerca do tema pôde ser deslumbrada e metodicamente explorada e apresentada. Deleuze (2012, p. 11) afirma que não é necessária uma solução para um problema que esteja bem colocado, pois desde que ele seja um problema real, ele pode vir a ter uma possível solução em algum momento, contudo não é uma prioridade, mas não pode existir uma falsa solução para um problema mal formulado ou um problema inexistente.

Sendo assim, inicia-se a discussão a respeito da duração no capítulo dois do *ensaio*, em que Bergson irá tratar sobre o misto da multiplicidade partindo do conceito de número, que culminará na duração. A pergunta norteadora da primeira parte do capítulo será: é possível pensar a ideia de número sem pensar em um lugar ocupado no espaço? Essa pergunta será feita devido ao caráter da duração, a qual possui uma ideia de sucessão, partindo daí o questionamento da ideia de número, especificamente na operação de soma e problematizando a síntese de uno-múltiplo encontrada na noção de coleção de unidades. Nesse sentido, Bergson (2020, p. 56) apresenta a sua intenção na seguinte afirmação:

> De maneira geral, definimos número como uma coleção de unidades ou para ser mais preciso, como a síntese do uno e do múltiplo. Assim, todo número é uno, na medida em que o representamos por uma intuição simples do espírito e lhe damos um nome. Mas essa unidade é a unidade de uma soma; ela abarca uma multiplicidade de partes que podemos considerar isoladamente.

A partir dessa hipótese, Bergson tenta buscar uma ideia de número que não implique no espaço e de suas influências, pois ao fazer isso, restaria apenas a duração. A ideia de coleção de unidades está baseada na hipótese de que o número possui duas faces, uma unidade, sendo pura, indivisível, única e simples, como uma unidade de um todo (isto também é multiplicidade), e uma multiplicidade, enquanto soma, enquanto operação, visto que todo número é resultado de uma operação, seja para a construção ou decomposição desse número em outro. O problema desse conceito é que ele existe em decorrência de propriedades do espaço, isto é, algo distinto não pode ocupar um mesmo lugar no espaço. Assim, o número abstrato não ocupa um lugar, é apenas uma ideia, porém ao ser enumerado, ele precisa, necessariamente, ser representado na imaginação e por meio disso ser distinto para que tal representação simbólica aconteça, então há um retorno novamente a um misto mal formado. Bergson (2020, p. 58) no trecho a seguir enfatiza essa necessidade do espaço no conceito de número: “[...] toda ideia clara de número implica uma visão no espaço.”

Então se pode perguntar, a duração possui espaço? A resposta para isso é evidente que não, partindo do princípio de serem de naturezas distintas, de não se confundir qualidade com quantidade. A pergunta mais plausível seria: como é possível pressupor a duração a partir da ideia de número, de uno-múltiplo, de coleção de números, sabendo que possui espaço nesses conceitos? A partir do uno do uno-múltiplo, o qual pode ser apreendido como algo simples e irredutível, uma forma a priori, isso seria uma multiplicidade diferente da multiplicidade do múltiplo ou da adição, a tentativa de identificar uma unidade pura, ao Bergson perceber isso, ele localiza a raiz do novo misto mal formado e sabe precisamente onde irá separar. Deleuze (2012, p. 32) analisa pontualmente essa separação:

> O importante é que a decomposição do misto nos revela dois tipos de "multiplicidade". Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuanças, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irredutível ao número.

Dessa maneira, a questão da multiplicidade, que nomeia o segundo capítulo, retorna e será o ponto chave para revelar a duração. David Lapoujade (2017, p. 32) ao falar sobre o número obscuro da duração complementa que cada uma dessas multiplicidades corresponde a um ponto de vista da consciência sobre si mesma, isso quer dizer que a consciência superficial percebe as multiplicidades numéricas, em contrapartida, a consciência profunda percebe as multiplicidades qualitativas. Dessa forma, partindo dos pressupostos apresentados é possível afirmar que a multiplicidade qualitativa é o que constitui os dados imediatos da consciência, visto que não necessitam de uma mediação para serem apreendidas, elas são percebidas imediatamente pela consciência profunda, entretanto as multiplicidades do eu superficial primeiramente precisam ser representadas simbolicamente, por meio da imaginação, no espaço, ou seja, a experiência é sempre mediata. Frédéric Worms (2000, p. 16) esclarece de forma mais pontual a consciência bergsoniana no seguinte trecho: “La conscience est donc le pouvoir d'agir librement en tant qu'il se traduit par la représentation et le choix d'objets matériels distincts ainsi que par la contraction et la mémoire des moments du temps ou d'une durée individuelle.[135]” Portanto, a consciência ocorre de duas maneiras, pela escolha de um objeto presente, por meio da percepção, e pela escolha de um objeto ausente, pela lembrança, em que tal escolha de

[135]A consciência é, portanto, o poder de agir livremente na medida em que é expressa pela representação e escolha de objetos materiais distintos, bem como pela contração e memória de momentos do tempo ou de uma duração individual. (tradução livre)

objetos demonstram nitidamente a vivência da multiplicidade da duração, que nunca é um presente sem rastro de passado, mas um presente acumulado de vivência.

Assim, para abordar melhor essa questão da multiplicidade, é necessário retornar ao conceito de número que foi colocado anteriormente, que segundo Bergson (2020, p. 58-59), o conceito de número como uma coleção de unidades, o qual seria a síntese entre o uno e o múltiplo, a unidade que compõe o número e uma intuição e uma soma. Esse conceito só é possível devido ao uso de pressupostos para a sua existência, estes são, que as unidades devem ser idênticas ou supostamente idênticas para que haja a soma, e que exista pelo menos uma distinção entre eles, pois eles precisam ocupar um lugar diferente no espaço, o problema disso, como já citado, é que o espaço interfere nesse conceito, como será possível responder ou avançar nessa problemática? A resposta para isso, segundo Bergson (2020, p. 65) encontra-se a partir da estética transcendental kantiana, em que o espaço será uma forma a priori da sensibilidade (ou seja, o espaço é subjetivo) que permite intuir os fenômenos como fora do sujeito, e para que isso aconteça é necessário um plano homogêneo no fundo da experiência. Nesse sentido, a ideia de coleção de unidades para que seja executada parte desse mesmo princípio, por meio disso é possível chegar na raiz do problema, este seria que o fundo da experiência seria homogêneo, semelhante, quantitativo, sem qualidade, isto é, até mesmo o tempo seria um produto desta mesma raiz, mas na verdade não é, visto que, não é possível uma experiência quantitativa da duração, um tempo especializado, sem qualidade, isso pode ser representado pelas próprias sensações, as quais foram debatidas no capítulo passado, em que sensações simultâneas não implicam em sensações idênticas ou quantitativas, porém consiste em diferenças qualitativas, diferenças de natureza, de maneira geral, em diferenciação.

De fato, o espaço exige um meio homogêneo para ser expresso, o pensamento kantiano a respeito desse tema esclarece isso perfeitamente, o problema se dá quando essa homogeneidade é utilizada como plano de fundo da duração. Aqui o problema retorna novamente aos mistos mal formados, em que há uma tentativa de sobreposição do espaço em relação ao tempo, o critério espacial seria o mesmo critério para o tempo, por questões úteis e práticas. Bergson (2020, p. 68) demonstra essa confusão no seguinte parágrafo:

> Na verdade, as diferenças qualitativas estão em toda a natureza, e não vemos por que duas direções concretas não seriam tão marcadas na apercepção imediata quanto duas cores. Mas a concepção de um meio vazio homogêneo é notável em sentido contrário, parecendo exigir uma espécie de reação contra essa heterogeneidade que constitui o fundo de nossa experiência.

Dessa forma, a experiência homogênea do tempo seria algo como pontos distintos no espaço, que apenas passam, o equívoco disso é que não é possível viver dessa maneira, como se todo momento fosse atual, como funcionaria a questão do passado, do rastro que ele deixa no presente? Pode existir uma impressão, uma ilusão de que o tempo se dá nessa forma de enumeração, devido à praticidade da vida espacial, da necessidade de um plano de fundo semelhante, que não consegue descrever essa experiência imediata sem que necessite de uma representação simbólica, portanto mediata, contaminada de impressões. Enquanto que a experiência heterogênea do tempo ou a duração ocorre por interpenetração de estados da consciência, da sucessão de um ponto a outro, por simpatia. Essa diferenciação pode ser apresentada, conforme Bergson (2020, p. 74):

> Como cada uma das fases sucessivas de nossa vida consciente que - no entanto, se penetram umas nas outras corresponde a uma oscilação do pêndulo do relógio que lhe é simultânea, e como, de outro lado, as oscilações são nitidamente distintas - uma vez que uma não existe mais quando a outra se produz -, contraímos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos de nossa vida consciente - as oscilações do pêndulo as decompõem, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras. Daí vem a ideia errada de uma duração interna homogênea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se seguiriam sem se penetrar. Mas, de outro lado, as oscilações pendulares - que só são distintas porque uma desapareceu quando a outra apareceu- se beneficiam de algum modo da influência que elas exerceram sobre nossa vida consciente.

Bergson ao provar essa existência dessa experiência heterogênea no tempo, traz de volta a multiplicidade, esta que não é produzida por meio de ato do espírito ou de um sujeito do conhecimento, essa (a multiplicidade interna) não é constituída, é ela que constitui o eu profundo, enquanto vive, enquanto experiência o efeito dessa vivência, dessas sínteses internas (LAPOUJADE, p.34). Sínteses estas que, segundo Bergson (2020, p. 75), é o próprio movimento, que é um processo psíquico, é a passagem de um ponto ao outro, algo além de posições no espaço, são posições sucessivas que se sintetizam. A consciência como caracterizada anteriormente é essa conexão entre estados, é pura qualidade e mudança de natureza, ela é puro movimento, ela é enquanto dura, esse é o mesmo eu profundo. Essa interação entre estados psicológicos é semelhante ao exemplo da dança, em que ela é representada por um momento e uma sucessão, um movimento que chama outro movimento, um movimento atual que se desdobra em um outro movimento, mas conserva o seu rastro, o passado e o presente simultaneamente, esse é o mesmo movimento da duração em relação ao número, uma unidade indivisível, que não para de se dividir, ou seja, em cada divisão ela um indivisível, pois a cada mudança já é outro elemento de uma natureza distinta, há outros sem que existam vários, é um número somente em potência, é o virtual à medida que se atualiza (DELEUZE, p. 36). Dessa maneira, a duração, segundo Frédéric Worms (2000, p. 20) é: “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de

conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs.[136]”

Assim, seguindo todo esse caminho argumentativo, desde a apresentação do problema da justaposição entre tempo e espaço, permeando as intensidades e, enfim, contemplando a duração, foi possível compreender de que maneira ela ocorre como um dado imediato e de que maneira ela pode ser vivenciada, isto é, por meio de uma infinidade de elementos diversos que se fundem, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros, isso é originalidade. (BERGSON, p. 86). Nesse sentido, a duração é o fundamento da consciência, a partir das multiplicidades qualitativas, que se interpenetram por meio da intensidade e compõe o eu-profundo, um eu que é consciente e que dura, que percebe imediatamente, segundo Lapoujade (2017, p. 36). A consciência é fundamentada na duração, pois possui o traço da sucessão entre passado e presente, o que foi e o que agora é, nessa justaposição de termos. (BERGSON, p. 70).

## 3 Conclusão

Recapitulando todo o processo de desenvolvimento desse trabalho, que foi baseado na obra de Henri Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, na qual o objetivo geral era compreender a duração como fundamento da consciência, e os específicos seriam o caminho para chegar até essa fundamentação, estes partem da contemplação do problema inicial da sobreposição do tempo pelo espaço, o misto mal formado, que contaminava a noção de intensidade, por meio das ditas grandezas intensivas, e ao dissolver essa problemática seria possível observar a dinâmica dos estados da consciência, que seria a segunda parte desse trabalho, e, finalmente, expor o conceito da vivência da duração, o qual parte de princípios matemáticos até que seja possível isolar a duração e seguidamente, observar a vivência da duração, isso tudo demonstrou a fundamentação da duração como fundamento da consciência.

## Referências

BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Tradução e notas de Maria Adriana Camargo Capello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.

DELEUZE, G. Bergsonismo. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012. 2ª ed.

[136]A duração pura é a forma que assume a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso ego se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado atual e os estados anteriores. (Tradução livre).

LAPOUJADE, D. Potências do tempo. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: N-1 edições, 2017, 2ª ed..

PINTO, D. C. M. Prefácio e notas. In: Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Tradução e notas de Maria Adriana Camargo Capello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.

WORMS, F. Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses, 2000.

# PERSPECTIVA CONTRA-HEGEMÔNICA DA SOBERANIA ALIMENTAR

Bruno Leonardo Dias Oliveira
Mestrando em Ciências Humanas - UFVJM
bruno.dias@ufvjm.edu.br
Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuripe

Ricardo Augusto de Oliveira Mendes
Mestrando em Administração Pública - IPC
ricaaugustomendes@gmail.com
Ministério Público do Estado do Maranhão

Carla de Azevedo Veras
Doutoranda em Arquitetura - Ulisboa
carla_veras@hotmail.com
Secretaria de Estado da Saúde do Maranhão

Lucio Carlos Dias Oliveira
Doutorando em Educação - Ulusófona
lucio.oliveira@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** Esse artigo enlaça seus objetivos em discutir a relação da produção capitalista de alimentos e a soberania alimentar, tendo esta última como base como modelo de contra-hegemônico deste modelo de produção alimentos industrializados e ultraprocessados. O estudo está embasado do cotejo de pesquisas bibliográficas em livros, artigos, revistas, sites de internet e doutrina que atrelam a matéria ao presente objeto, não se propondo apenas desenvolver aspectos procedimentais, e sim, demonstrar a proposta do MST em contraposição ao pensamento de dominação, em resistência as formas e modelos impostos a sociedade com o argumento do desenvolvimento e globalização. O estudo apresenta alguns aspectos hegemônicos negativos do modelo hegemônico de produção industrial, como aspectos à saúde humana, envolvidos inserção de produtos químicos inseridos no processo de aceleração e aumento desenfreado da produção para atender o mercado consumidor. Neste sentido a pesquisa chega à compreensão de que muito mais que um processo de resistência aos modos de produção industrial capitalista, se apresenta como uma alternativa viável de ressignificação da produção e consumo de alimentos, dos meios, alternativas e ferramentas agrícolas de produção, o consumo saudável de alimentos em detrimento dos ultraprocessados e industrializados, assim como a reorganização do mundo de trabalho, da sustentabilidade e da proteção dos ecossistemas.

**Palavras-chave:** Soberania alimentar; Globalização; Contra-hegemonia; Segurança Alimenta.

## 1 Introdução

A realidade social que vivemos, da maneira como ela é compreendida, tem como fundamento o processo de consolidação de ideias postas como verdade e que também passam pelo senso comum. Constrói com isso os pensamentos hegemônicos, que apesar de haver uma certa coerência, implica em uma visão hegemônica do mundo, e que partindo disso, nos leva a identificar processos de pensamentos que contrapõem a ideia de pensamento universal, são os pensamentos contra-hegêmonicos (SOUZA, 2017).

Nesse sentido, esse modelo de hegemônico nos leva a considerar que o que vivemos hoje trata-se de um modelo de perpetuação do processo produtivo industrial, amparado pelo monopólio das transnacionais e de multinacionais, que nos impõe uma mudança no modelo de consumo e da produção de alimentos em larga escala, que cada vez mais, faz parte da nossa rotina de vida, deixando-nos cada vez mais depende desses alimentos.

O objetivo do presente trabalho é analisar os significados da proposta de soberania alimentar como modelo de combate ao modo hegemônico industrial dominante, na perspectiva do movimento social MST. Com isso, conhecermos melhor os elementos que o movimento social busca nesse modelo, quais objetivos e os pontos principais da soberania alimentar.

Do ponto de vista teórico, o presente trabalho tentar refletir sobre soberania alimentar, e como esta se configura como um modelo contra-hegemonio de produção rural. Propõe também apresentar dados e informações que também poderão servir de base ou mesmo de referência para futuras pesquisas científicas sobre o mesmo assunto. Do ponto de vista prático, espera- se que esta pesquisa possa ajudar a entender as regras e todo funcionamento desse modelo de produção de alimentos, como é feita a dinâmica de sua aplicação.

## 2 Fundamentação Teórica

### 2.1 Do conceito de hegemonia ao processo contra-hegemônico

A hegemonia pode ser definida a partir da compreensão de poder. Configura o exercício de poder de um sobre outro, seja ente indivíduos, instituições, de um coletivo sobre um indivíduo ou de um indivíduo sobre um coletivo. Encontra sinônimo em termos como soberania, supremacia, predomínio entre outros. Segundo o dicionário online 2021:

> Poder que algo ou alguém exerce em relação aos demais; supremacia, domínio; Influência absoluta, liderança ou superioridade; Superioridade ou poder absoluto que uma cidade, um país ou um Estado tem em relação aos demais; Proeminência política ou bélica nas sociedades.
>
> Etimologia (origem da palavra hegemonia). A palavra hegemonia deriva do grego "hegemonía", que significa comando. Dicionário Online, 2021)

Antônio Gramsci foi um dos teóricos que mais desenvolveu o conceito de hegemonia. Ele discutiu hegemonia a partir da dominação das diversas configurações das elites burguesas, sobre outros grupos sociais. Seu conceito surge do pensamento marxista leninista, pensando as diversas configurações sociais que se apresentavam em distintos pontos no tempo e no espaço, mais elaborada e adequada para especificamente para repensar as relações sociais, sem se envolver ao materialismo vulgar nem ao idealismo tradicional.

Para Gruppi (1978) deriva do termo grego “eghesthai”, que carrega o significado de conduzir, ser guia, ser chefe ou ainda do verbo “eghemoneno”, interpretado com guiar, preceder, conduzir, e ao qual deriva o termo estar al frente, comandar, governar. Por eghemonia Grécia Antiga entendia a direção suprema do exército. Egemone era o condutor, guia e também o comandante do exército.

Em um contexto generalizado, se configura como todo processo de superioridade, ou superiorização, de um grupo ou indivíduo sobre outros. Os autores extrapolam o contexto puramente material de imposição autocrática, expandindo o conceito ao sentimento, ao atuo reconhecimento e a auto qualificação de superioridade de um sobre o outro, atingindo também, e principalmente, um contexto cultural de desenvolvimento. Contextos estes que erguem valores, hábitos e atitudes de uma determinada cultura sobre outras culturas.

Dentro desta complexidade, Gramsci e outros pensadores pós gramscianos, como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe reconhecem o processo contra-hegemonico como ato de libertação das correntes e amarras da inferiorização e obediência simbólica, promovendo uma reestruturação do sistema social e consequente equilíbrio entre os atores sociais e sociedades.

Gramsci (1999, p. 314-315) compreende as ações contra-hegemônicas como “instrumentos para criar uma nova forma ético-política”, construindo um alicerce programático, o qual tenta reverter as condições de marginalização e exclusão impostas à sociedade pelo modo de produção capitalista. A contra-hegemonia se estrutura na contradição e tensão daquilo que parecia estar em equilíbrio e estável.

Gramsci apresenta que a hegemonia não é uma construção estável e estruturada em uma única via, mas o resultado dos conflitos de classes em dado contexto histórico, que vão provocar e estruturar o contexto hegemônico. Pode ser reelaborada, revertida e modificada, em um longo processo de lutas, contestações e vitórias cumulativas.

O pensador compreende que a construção do processo contra-hegemônico, apresenta argumentações alternativas buscando quebrar o senso comum, aprofundando e aperfeiçoando o conhecimento crítico da realidade a transformando, efetivando “a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar” (GRAMSCI, 1999, p. 111).

O pensador compreende que a contra- hegemonia busca ressignificar as percepções doo mundo real, desconstruindo as racionalidades hegemônicas e compreendendo o presente real, como objeto em constante necessidade de alteração por ações concretas e convincentes. Criando um complexo de condições, conceitos, reflexões e entendimentos do real, que promovam uma

implosão de contradições e conceitos que promovem uma diversidade símbolos e significados, dando ao coletivo o equilíbrio de forças necessário para o desenvolvimento.

### 2.2 Processo hegemônico de produção capitalista industrial

O processo de nascimento capitalista iniciou na Europa, mas antes era dominada pela produção feudal que exerceu por muito tempo seu domínio no continente. O modelo sólido da sociedade agrícola da época foi sendo quebrado quando começou a ocorrer a transição dos camponeses do campo para cidade, muito pelo fato de ter sido retirado deles pela nobreza, bem como pelo estado moderno que nascia, o dinheiro e sua força vital. Com isso, os camponeses se viram forçados a buscar na indústria urbana a venda de gêneros alimentícios. Automaticamente, rompeu-se com o equilíbrio dos territórios da sociedade agrícola, pois, a sua produção não era para fora, e nem de fora para dentro, eram autossuficientes, apenas produziam para consumo próprio ou abastecimento da sociedade agrícola a qual pertenciam (OLIVEIRA, 2007).

Em consequência disso, o aumento nos mercados urbanos provocou na própria sociedade agrícola o esvaziamento dessas terras, pois, com o aumento na procura de cereais eles tinham que ir aos centros urbanos vender seus cereais, e com isso, os senhores dos engenhos iniciaram um processo de expulsão desses camponeses de suas terras, tomando-as, e consequentemente, aumentou a quantidade de proletário que migrados do campo para centros urbanos. Daí o motivo pelo qual surgiu a necessidade de adaptar-se às novas exigências do mercado, gerado pelo aumento na produção de gênero alimentícios que contribui para a ruptura (OLIVEIRA, 2007).

Resta assim configurado esse momento de ruptura, sendo consubstanciado pelas famílias dos camponeses, pois, na produção feudal era constituída por uma sociedade autossuficiente, produziam não só seus próprios alimentos como construía e fabricava produtos essenciais a sua própria sobrevivência. Não existia crise para essa sociedade, e quando acontecia, eram apenas pequenas coisas superáveis, ou seja, não lhe davam com crises ou rupturas, como o é do histórico do sistema capitalista (OLIVEIRA, 2007).

Todo esse processo de desenvolvimento capitalista de produção deve ser compreendido na realidade econômica-social desde sua formação, entendendo que o capitalismo faz parte de um processo contraditório de reprodução capitalista em prol do capital. Esse modelo, não é baseado apenas no modo de produção por dinheiro, é também pela circulação das mercadorias, mas esse processo não é só um modo de produção de mercadoria, e sim no modelo de produção da mais-valia. Mas é necessário esclarecer, que o produto final do capital é a mercadoria para

grande sociedade de massas, sociedade que seu processo produtivo é gerado pelo aprisionamento da mais-valia, sendo assim sua forma de consumação (OLIVEIRA, 2007).

### 2.3 Produção capitalista em prol das sociedades de massa

A sociedades de massas com o passar do tempo moldou nossa sociedade, inseriu na população um processo de produção capitalista de dominação através da agroindústria, fazendo com que as pessoas adquirissem ao longo do tempo novos hábitos alimentares, e que tomassem para determinações do mundo social massificado, levando consigo um conformismo de um processo de dominação que contribuiu para a perpetuação da indústria alimentar, interferindo diretamente no modo de vida (SEMERARO, 1999).

Esse modelo alimentar, caracterizou-se pela modificação na vida da sociedade atual e pela influência no consumo, levando a um processo de substituição dos alimentos que antes eram oriundos da produção local, por alimentos da produção industrial capitalista. (BALEM et al., 2017).

Nesse mesmo sentido, a sociedade começou a se tornar dependente de determinadas formas de alimentação, passando a consumir produtos industrializados, de preferência processados, levando a um significante aumento no número de doenças associada ao consumo, ou seja, nos tornamos dependente de alimentos danosos a saúde humana puxada pelo processo de produção capitalista industrial, que precisa desse consumo em larga escala para manter a massa consumindo, e consequentemente se tornar ainda mais capital (BALEM et al., 2017).

Nesse sentido, a determinante da indústria em prol do capital nos leva a utilizar formas de consumo de produtos ultraprocessados baseados tanto na necessidade de readaptação às condições determinantes de modelos e condições de vida que vivenciamos muito pela falta de tempo, recurso financeiro, ou até mesmo pelo local de alimentação, assim como nos modelos que são determinados pela sociedade moderna de consumo, e que nos impõe modelos baseado no processo de industrialização alimentos, sendo alimentos preparados para a fácil manipulação, modo preparo mais rápido, para com isso seu tempo de alimento seja menor e não interfira no tempo despendido do seu trabalho (BALEM et al., 2017).

As influências dos novos modelos, são também reflexos do aumento na demanda de mercado pela forma de como vivemos, impõe a necessidade de readaptar a forma de vida conforme as condições as quais dispomos. Desta forma, as opções que são oportunizadas pela indústria e comércio, nos remetem ao modelo de novas formas de nos alimentarmos e nos adaptarmos ao cotidiano urbano, desenvolvendo novo modo de alimentação, e que com isso, interfere na mudança de consumo. (GARCIA 2003, p.3).

GARCIA (2003) descreve. Vejamos:

> (...) embora nos países mais pobres estas tendências de consumo estejam distribuídas diferentemente nos segmentos de classes sociais de acordo com as possibilidades de acesso aos bens de consumo, no plano simbólico os desejos de consumo por si só marcam uma inclinação a este perfil alimentar (GARCIA 2003, p.3).

GARCIA (2003) continua:

> (...) a estandardização de certas instâncias das práticas e do comportamento alimentar facilitam as mudanças na alimentação que vão sendo incorporadas como parte do modo de vida, como consequência deste. Pressionadas pelo poder aquisitivo, pela publicidade e praticidade, as práticas alimentares vão se tornando permeáveis a mudanças, representadas pela incorporação de novos alimentos, formas de preparo, compra e consumo (GARCIA 2003, p.3).

Existe uma associação direta entre os impactos perversos causados de um modelo de produção industrial voltado puramente ao capital, e a outra pelos reflexos causados na saúde dos seres humanos, interferindo diretamente a saúde humana, com o argumento de desenvolvimento da agroindústria (GARCIA, 2003).

Na mesma toada, (BALEM 2017, p.5) vai mais além, e em seu artigo demonstra os dados anteriores a pandemia. Abaixo:

> (...) a alimentação não saudável é um dos quatros fatores que causam doenças crônicas não transmissíveis (DCNT), sendo os outros o tabagismo, o álcool e a inatividade física (Portal da Saúde/SUS, 2014). As DCNT de maior impacto mundial são doenças cardiovasculares, câncer, diabetes e doenças respiratórias crônicas, sendo a causa de 72,6% das mortes no Brasil em2013 (Ibidem).

> (...) de acordo com a Organização Mundial da Saúde (WHO, 2013) os problemas causados pela obesidade assumem o status de epidemia internacional na atualidade, sendo que desde 1980 o número de pessoas obesas ou com sobrepeso quase dobrou. No Brasil, em torno de 50% da população adulta e 33% das crianças estão com sobrepeso (IBGE, 2010b).

Percebe-se com isso, que o processo de produção de capitalista ocorre de forma intrínseca, tem interferência direta na mudança habito alimentar mesmo dentro do ambiente do trabalho como forma de diminuir o tempo de almoço, aumento o tempo disponível para empresa, tomando ainda mais o tempo do trabalhador sem pagar por ele. Vejamos:

BALÉM 2017, p.5:

> (...) salienta que ao comensal é imposta a necessidade de reequacionar a vida, onde o tempo disponível para a realização das refeições, os recursos financeiros, os locais disponíveis para a alimentação, condicionam e impulsionam uma busca alimentar mais prática e mais rápida.

BALÉM (2017), p.5, continua: "correria do dia a dia como justificativa para a ingestão de produtos industrializados".

Estas influências e modificações irão atingir vários aspectos da vida do trabalhador, desde de suas condições de trabalho e saúde, como suas relações sociais, familiares e de lazer. Compreende-se que a saúde do trabalhador, não está vinculada apenas ao processo físico, mas incide sobre sua realidade de vida e sua organização social.

Para Balém (2017), essas expressões mostram quanto o tempo despendido ao empregador afeta no cotidiano dos trabalhadores, influencia diretamente no convívio familiar, e os condiciona a uma ingestão de alimentos de forma rápida, corrida, e consequentemente mais barata.

"Como o tempo é um elemento-chave no mundo contemporâneo, os fast- foods são ágeis, poupam o tempo de preparo e de ingestão e são deslocáveis para qualquer espaço". (GARCIA, 2003).

Dessa forma, podemos trazer ao campo do debate todo esse processo em outros cenários, trazer para Municípios que se mostram mais vulneráveis a esse processo, em que seu grande mercado é o consumo por serviços. Ou seja, as populações dessas cidades são muito mais afetadas por esse modelo, essa prática alimentar, que muito se dá pela falta de tempo hábil para as atividades alimentares diárias, deixando de lado até o convívio familiar.

### 2.4 Conceito de Soberania Alimentar

> Soberania alimentar é "*[...] o direito dos povos definirem suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos que garantam o direito à alimentação para toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses, pesqueiros e indígenas de produção agropecuária, de comercialização e gestão dos espaços rurais, nos quais a mulher desempenha um papel fundamental [...]. A soberania alimentar é a via para se erradicar a fome e a desnutrição e garantir a segurança alimentar duradoura e sustentável para todos os povos.*" (Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar, Havana, 2001).

A soberania alimentar extrapola o simples conceito de produção de alimentos e conforma um complexo de ações e propostas para reorganizar o contexto da produção e consumo de alimentos. Engloba compreensões de segurança alimentar, sustentabilidade, proteção ambiental, justiça social e igualdade de acesso a alimentos sadios e seguros, bem como o acesso igualitário aos direitos sociais.

Para Stedile (2008) a soberania alimentar se difere da segurança alimentar. Para o autor a Segurança Alimentar é compreendida como as políticas governamentais que visam garantir o acesso a alimentos à população, onde muitas vezes ocorre através de em importação destes

alimentos de outros países, de uma região a outra do próprio país ou transferindo recursos para que as famílias comprem alimentos, como ocorre com o Bolsa Família. Já a soberania alimentar trata de políticas públicas que estimulem e organizem a produção de alimentos dentro do contexto específico de cada comunidade, buscando incentivar a aumento da produção de seus próprios alimentos, com base nos princípios da agricultura familiar, visando a produção e abastecimento de alimentos mais saudáveis, livres de agrotóxicos, fertilizantes e conservantes, buscando uma produção sustentável e que promova o acesso a direitos básicos como a alimentação e o trabalho.

O alimento é um direito de todo ser humano e reconhecido na Constituição Federal como direito social, o que, neste sentido, deve ser garantido pelo estado, e não uma simples mercadoria visando apenas produção de lucros a determinadas corporações ou indivíduos. Este deve ser pensado sob o conceito de produção de alimentos em condição de serem sadios, que não prejudiquem a saúde do ser humano.

A soberania alimentar, busca principalmente a desconstrução dos modelos capitalistas de produção de alimentos, que visam o lucro acima da segurança e saúde do ser humano, onde, este, é visto apenas como um mero consumidor.

A soberania alimentar é um direito dos povos ao acesso a alimentos nutritivos e adequados, produzidos de forma sustentável e ecológica, sendo direito decidir o próprio sistema alimentar e a forma de produção. Colocando no centro do sistema de políticas públicas, os que produzem, consomem e os que distribuem, fazendo com que sejam superiores as políticas de imputações de empresas ocidentais e do mercado do capitalismo industrial (CAMPOS, GOLDFARB 2021).

Chonchol, (2005), comenta que a reflexões sobre a relação entre a saúde e nutrição humana e a economia, iniciaram no início dos anos de 1930, onde especialistas em nutrição humana alertavam sobre a necessidade de aumentar a disponibilidade de alimentos, enquanto que os economistas recomendavam reduzir a produção com intuito de resolver o problema dos excedentes. Neste mesmo período já se observa que a fome era uma realidade para um número exorbitante de pessoas ao redor do mundo. Stanley Bruce, ex-primeiro-ministro da Austrália, diante das principais nações do mundo, conduz à instalação de uma comissão para estudar as relações entre a agricultura, a nutrição, a saúde e a economia, o que acabou por ter suas atividades cessadas, com a instalação da Segunda Guerra Mundial, pondo fim aos trabalhos dessa comissão, tendo o debate reestabelecido com a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) em 1952.

Os principais objetivos da soberania Alimentar, se fundam nas premissas de segurança alimentar, buscando uma cesso igualitário a todos os seres humanos ao alimento saudável e livre de produtos tóxicos. Busca reestruturar a as condições de produção e distribuição de alimentos, que com o crescente processo tecnológico de industrialização, tem intensificado a utilização de mecanização e uso de insumos químicos como fertilizantes, pesticidas, agroquímicos além de sementes geneticamente modificadas.

Chonchol (2005) comenta que houve um aumento desordenado da população urbana em relação à população rural, desde anos 1980. O ator acredita que tal fenômeno esteja associado à crescente migração campo-cidade, devido às aceleradas mudanças tecnológicas, que reduzem a necessidade da mão de obra produtiva, e as transformações da estrutura produtiva diminuindo a superfície cultivada e uma grande expansão das atividades utilizam pouca mão-de-obra, como a pecuária, os cultivos oleaginosos e as plantações florestais.

Neste sentido a Soberania Alimentar, busca ressignificar o sistema de produção agrícola, não se restringindo apenas às áreas rurais, mas se estendendo também, às áreas urbanas, promovendo um modo de produção que reduza os impactos ao meio ambiente, reduza a produção de excedentes, reduzindo o descarte de lixo orgânico, promovendo uma forma de produção sustentável e que respeite o meio ambiente natural, que defenda e esteja vinculado às particularidades do meio em que a promova. Busca também o acesso igualitário aos diretos sociais como saúde, trabalho e alimentação, através de uma produção equitativa de alimentos saudáveis e livres de insumos tóxicos, além da oportunização e adequação do ser humano ao trabalho e auto sustento.

## 2.5 Soberania alimentar como processo de resistência a produção capitalista industrial

Para compreendermos melhor o processo de resistência aos meios de dominação dessa produção capitalista industrial, deverá ser antes compreendida as mudanças as quais deverão ser adotadas como forma de contrapor a esse modelo hegemônico industrial. Essa adequação de uma determinada cultura alimentar a um modelo de novas práticas, deve ser ponderado a própria cultura (GARCIA 2003, p.3).

Por sermos subalternos, dependentes e colonizados, esse modelo facilmente consegue espaço em meio a nossa cultura, fazendo como nos apropriemos desse modelo cultural como se nosso fossem definindo-as como nossa própria identidade. Nesse mesmo sentido, quando percebemos que essas identidades e origens são construídas por nós mesmos, esse lapso passa as

ser uma forma de liberdade quando comparado as suas raízes, daí o sentido que nos faz absorver a cultura alheia, no caso mais especifico, a cultura alimentar dominante (GARCIA 2003).

A nossa cultura, por ser uma cultura colonizada, possui facilidade de incorporar novas práticas, mudanças, assumindo com isso costumes que não são as de sua cultura. Ou seja, a cultura importada nos faz abandonar seus costumes que antes amparavam sua identidade, trocando-as facilmente em prol de um padrão engendrado com o discurso de novo padrão (GARCIA 2003).

Em contraposição ao capitalismo industrial dominante, o movimento social MST por sua vez surge como uma proposta e adota um modelo de resistência contra – hegemônico, que se caracteriza pela soberania alimentar, baseado em processos de descolonização dos meios de produção dos alimentos, desde do acesso à terra para o plantio, até a colheita dos alimentos livre de agrotóxicos, sem o domínio de multinacionais e transnacionais, com acesso a alimentos saudáveis a população (SOUZA, SCHINEIDER 2021).

Sabido disso, o movimento social MST propõe o combate a esse modelo imperialista de dominação que ao longo do tempo vem sendo enraizado em nossa sociedade, muito através do modo de consumo centrado na produção e consumo de alimentos processados e ultraprocessados, conforme modelos europeus e principalmente norte-americanos. Por esse motivo, o MST tenta através da luta em prol da soberania alimentar e da reforma agrária popular estabelecer uma forma de amparo que garanta políticas públicas favoráveis a agricultura familiar (MARQUES 2010).

O modelo baseado na soberania alimentar, tem seu surgimento em 1990 como forte processo de resistência a expansão agrícola. Já o modelo da agricultura industrial capitalista internacional, tem como reflexo maior, além do aumento da pobreza, a degradação ambiental, passando a ser a forma de mobilização do movimento com intuito de uma severa transformação social e do modelo de sistemas alimentares e agrícolas.

Sua maior premissa, é difundir políticas que visem assegurar produção agrícola para abastecer a população, com medidas que busquem acesso fundiário dos agricultores sem-terra, assegurando também acesso à água, semente e ao crédito, assim como os estados darem proteção às importações dos agricultores, que praticam baixíssimos preços, favorecendo com isso uma produção camponesa sustentável (MARQUES 2010).

Nesse sentido, quando surgiu a ideia da soberania alimentar pela LA VIA CAMPESINA, partiu do combate ao modelo praticado pelo sistema capitalista neoliberal, que sempre foi inimigo do desenvolvimento econômico e social dos camponeses, tornando a

soberania alimentar um modelo de sociedade que romperia com esse modelo capitalista, de expropriação e de subordinação do capital, dando ao povo autonomia à sua produção e ao consumo em seu próprio território, tendo liberdade de produzir e desenvolver sua capacidade de produção agrícola, garantindo com isso hábitos alimentares próprios, diversidade cultural (CAMPOS, GOLDFARB 2021).

Vejamos abaixo um pouco do que foi proposto no 5º congresso, em que se discutiu temas de grande relevância para o movimento, com o compromisso de seus princípios e linhas políticas, dentre elas, a soberania popular.

> "A nação, por meio do Estado, do governo, das leis e da organização de seu povo deve zelar permanentemente, pela soberania, pelo patrimônio coletivo e pela sanidade ambiental. É preciso realizar uma ampla Reforma Agrária, com caráter popular, para garantir acesso à terra para todos os que nela trabalham. Garantir a posse e uso de todas as comunidades originárias, dos povos indígenas, ribeirinhos, seringueiros, geraiszeiros e quilombolas (OLIVEIRA 2017, p.163).
>
> Estabelecer um limite máximo ao tamanho da propriedade de terra, como forma de garantir sua utilização social e racional. É preciso organizar a produção agrícola nacional tendo como objetivo principal a produção de alimentos saudáveis, livres de agrotóxicos e organismos geneticamente modificados (transgênicos) para toda a população, aplicando assim o princípio da soberania alimentar. A política de exportação de produtos agrícolas deve ser apenas complementar, buscando maior valor agregado possível e evitando a exportação de matérias-primas. (OLIVEIRA 2017, p.163).
>
> "Modificar a estrutura da propriedade da terra; subordinar a propriedade da terra à justiça social, às necessidades do povo e aos objetivos da sociedade; garantir que a produção da agropecuária esteja voltada para a segurança alimentar, a eliminação da fome e ao desenvolvimento econômico e social dos trabalhadores; apoiar a produção familiar e cooperativada com preços compensadores, crédito e seguro agrícola (OLIVEIRA 2017, p.163).
>
> Levar a agroindústria e a industrialização ao interior do país, buscando o desenvolvimento harmônico das regiões e garantindo geração de empregos especialmente para a juventude; aplicar um programa especial de desenvolvimento para região do semiárido; desenvolver tecnologias adequadas à realidade, preservando e recuperando os recursos naturais, com um modelo de desenvolvimento agrícola autossustentável; buscar um desenvolvimento rural que garanta melhores condições de vida, educação, cultura e lazer para todos."

Esse modelo adotado pelo MST tem na sua base a luta contra imposição do imperialismo, moldado pelo conceito que partiu do congresso em 2007, com o lema reforma agraria por justiça social e soberania popular, reforçando com isso, a importância da agroecologia nos assentamentos como alternativa de rompimento com os modelos perversos do capitalismo industrial internacional e nacional (CAMPOS, GOLDFARB 2021).

No mesmo sentido, esse modelo de resistência busca propiciar a sociedade uma forma saudável alimentar, quebrando esse paradigma imposto dos alimentos de fácil aquisição, preparo e

do conforto de recebê-los em casa, como o delivery. Mas tudo não é tão somente o ato de plantar e pronto, e sim, a uma mudança de consciência através da soberania alimentar, mas que inicia no plantio de alimentos saudáveis sendo concluído com a mudança nos hábitos alimentares.

## 3 Considerações finais

Baseado no estudo realizado, percebeu-se que a soberania alimentar é um ato de resistência ao modo de produção capitalista, pautado em princípios de autonomia com bases participativas e democráticas.

É necessário ponderar, que a agroecologia é o núcleo da Soberania Alimentar, incorporando uma gama de dimensões a respeito da questão alimentar, expressando também um projeto que conflita com o paradigma tecnológico.

A Soberania Alimentar combate o monopólio das grandes empresas e corporações da alimentação, tenta tirar a primazia das escolhas e dos caminhos que a produção e circulação devem tomar. Com isso, faz com que os pequenos produtores, os trabalhadores rurais, os camponeses, os povos sem-terra e os indígenas recuperem a capacidade de produzir de maneira socialmente justa, ecologicamente responsável e economicamente sustentável.

Por isso, o MST busca construir um modelo de produção onde uma parte de população tenha acesso a alimentos sem uso de agrotóxicos, alimentos transgênicos, e que não seja marcada pelo modelo de industrialização, fazendo com que esse modelo industrializado seja desconstruído. Essa quebra do paradigma tecnológico ao modelo imposto pelas indústrias deve ser enfrentado de forma assídua, para que as sociedades que nada produzem, tenha acesso às formas de alimentação saudáveis, e que haja uma mudança nos hábitos que foi imposto, tais como sanduiches, pizzas, alimentos processados, passando inclusive como o modo de preparo dos alimentos, e que essas sociedades tenha uma alimentação sadia e deixe de se tornar uma sociedade de consumo baseada em delivery e/ou produtos ultraprocessados.

Em conclusão ao estudo apresentado, podemos inferir que esse modelo não se trata de produzir alimentos para um determinado número de habitantes, e sim, que isso seja uma questão da mudança nos aspectos do cotidiano dos cidadãos, devendo sim, tornar-se uma mudança em contraposição à corrente dominante do modelo de produção capitalista da indústria alimentícia, incentivando desde o modo do plantar, do colher, passando pelas formas de preparo, até efetiva alimentação na mesa dessas pessoas.

**Referência**

ALTIERI, Miguel A. **Agroecologia, agricultura camponesa e soberania alimentar**. Revista Nera, n. 16, p. 22-32, 2012.

Alves, Ana R. Cavalcanti. **O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online]. 2010, n. 80 [Acessado 24 dezembro 2021], pp. 71-96. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000200004>. Epub 04 nov. 2010. ISSN 1807-0175. https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000200004.

BALEM, Tatiana Aparecida et al. **As transformações alimentares na sociedade moderna: a colonização do alimento natural pelo alimento industrial**. Revista Espacios, v. 38, n. 47, p. 1-5, 2017.

CHONCHOL, Jacques. **A soberania alimentar**. Estudos avançados, v. 19, p. 33-48, 2005.

Chonchol, Jacques. **A soberania alimentar. Estudos Avançados [online]**. 2005, v. 19, n. 55 [Acessado 13 dezembro 2021], pp. 33-48. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300003>. Epub 10 jun. 2008. ISSN 1806-9592. https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300003.

DE MORAES, Dênis. **Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci**. Revista Debates, v. 4, n. 1, p. 54, 2010.

Diez Garcia, Rosa Wanda. **Reflexos da globalização na cultura alimentar: considerações sobre as mudanças na alimentação urbana**. Revista de Nutrição [online]. 2003, v. 16, n. 4 [Acessado 22 novembro 2021], pp. 483-492.

DINIZ, Juana Ribeiro. **Culture Jamming: ativismo e contra-hegemonia**. Caligrama (São Paulo. Online), v. 4, n. 1, 2008. https://doi.org/10.11606/issn.1808-0820.cali.2008.68127

FREIRE, NITA. **Palavra aberta - o legado da obra DE Paulo Freire para a educação global contra-hegemônica**. Educação em Revista, v. 35, 2019.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere - Introdução ao Estudo da Filosofia**. A Filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 494 p. v. 1.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

LUZZI de Campos, André; Goldfarb, Yamila. **Desafios para o abastecimento e soberania alimentar no Brasil** / André Luzzi de Campos e Yamila Goldfarb. - [São Paulo]: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, julho de 2021. - 20 Seiten = 300 KB, PDF-File. - (Análise). - (Mudança climática, energia e meio ambiente) Electronic ed.: São Paulo: FES, 2021

MARQUES, Paulo Eduardo Moruzzi. **Embates em torno da segurança e soberania alimentar: estudo de perspectivas concorrentes**. Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas, v. 17, n. 2, p. 78-87, 2010. DOI: 10.20396/san. v17i2.8634795.

MEIRELLES, Laércio. **Soberania Alimentar, agroecologia e mercados locais**. Revista Agriculturas: experiências em agroecologia, v. 1, p. 11-14, 2004.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: Labur Edições, 2007, 184p.

SEMERARO, Giovanni. **Da sociedade de massa à sociedade civil: a concepção da subjetividade em Gramsci**. Educação & Sociedade [online]. 1999, v. 20, n. 66 [Acessado 6 dezembro 2021], pp. 65-83.

SODRÉ, Muniz. **Por um conceito de minoria**. In: Paiva, Raquel e Barbalho, Alexandre (0rg). Comunicação e cultura das minorias. São Paulo: Paulus, 2005.

STEDILE, João Pedro. **Soberania alimentar, o que é isso**. Miyashiro R, organizador. Gastronomia e identidade cultural-coletânea de textos para educandos. Florianópolis: Central Única dos Trabalhadores, p. 32-4, 2008.

VIEIRA, Flávia Braga. **Via Campesina: um projeto contra-hegemônico**. SIMPÓSIO LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA, v. 3, 2008.

# VIRTUALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS MALDITAS: A TORTURA NO FILME HITLER IIIº MUNDO

Valério Amós dos Santos Siva
Mestrando em Cultura e Sociedade
valerio.amos@discente.ufma.br
PGCult – UFMA

Domingos de Jesus Costa Pereira Filho
Mestrando em Cultura e Sociedade
domingos.filho@ufma.br
PGCult – UFMA

José Ferreira Júnior
Doutor em Comunicação e Semiótica
jose.rfj@ufma.br
UFMA

**RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo explorar a intensidade audiovisual de duas cenas sobre a tortura encontradas no filme *Hitler IIIº Mundo* de José Agripino de Paula, a fim de compreender o conceito de virtualização na perspectiva de Pierre Lévy. Desta maneira, busca-se entender como a estética audiovisual do cinema marginal dos anos 1970, mais especificamente do filme de José Agrippino de Paula, se configura como uma forma de resistência contra a ditadura militar brasileira. Por fim, conclui que ao mesmo tempo em que a experiência estética dessas cenas tem a potencialidade de mudar a perspectiva sobre a ditadura, elas também podem transformar a percepção sobre a própria tortura e suas diferentes formas.

**Palavras-chave:** Cinema marginal; Ditadura militar; Tortura; Virtualização

## 1 Introdução

A ditadura militar iniciada em 1 de abril de 1964, teve sua fase mais dura a partir de dezembro de 1968 quando foi decretado o AI5, o Ato Institucional Nº 5 que dava ao presidente militar o direito entre outras coisas, de prender qualquer pessoa considerada suspeita. Então, atos como ler livros identificados com a esquerda e criticar o regime militar eram motivos passiveis de prisão e tortura. Esse contexto significou uma institucionalização da tortura e do desaparecimento no Brasil durante a ditadura militar.

A forma como a arte se opôs à ditadura militar é um tema recorrente em diversos trabalhos. A militância de artistas e intelectuais resultou em uma estética "revolucionária" legatária do cinema novo. No entanto, apesar de não hegemônico, nem tudo era produzido sob estes valores, é nesta conjuntura que aparece o "cinema de autor". Os filmes desta vertente refletem a situação do cineasta diante do cenário econômico, político e cultural, onde o "pólo-expressão" se sobrepõe às outras dimensões presentes no cinema narrativo convencional.

Desta forma, o cinema "marginal"[137] ou cinema de invenção[138] como também podem ser conhecidos alguns filmes experimentais brasileiros deste período, expressam a crise de identidade pela qual passava o cinema nacional, depois de frustrado o projeto nacionalista da esquerda brasileira com a implantação da ditadura pós golpe de 64.

Portanto, a repressão dos anos de chumbo e o desencanto de cineastas e intelectuais, provocou de certa maneira uma "radicalização" da estética da fome[139], o que segundo Xavier (2001) seria uma recusa de reconciliação com os modos de produção e os valores dominantes de mercado. Além da crise de identidade, os filmes da vertente marginal apresentavam as fantasias, a violência e o fascismo tupiniquim de um país subdesenvolvido.

Assim, investindo contra o profetismo do cinema novo, estes filmes expressavam a metáfora política onde a "sua rebeldia elimina qualquer dimensão utópica e se desdobra na encenação escatológica, feita de vômitos, gritos e sangue, na exacerbação do *kitsch*, no culto ao gênero horror subdesenvolvido, esse produto da imaginação, misto de gibi e circo-teatro" (XAVIER, 2001, p. 76).

Um dos filmes realizados neste período fruto da estética de invenção é *Hitler IIIº Mundo (1968),* esse nome não se refere nem ao Hitler do terceiro mundo e nem ao Hitler no terceiro mundo, ele se refere ao Brasil no pós-golpe, ao fascismo radical, que diferentes do fascismo nazista onde a execução era sua expressão principal, no Brasil a tortura era tomada como prática principal. O filme que ia se chamar de Esgoto[140], talvez inspirado pelo esgoto de urina e de bosta dos torturados pelo AI 5, urina e bosta eram o que os torturados mais expeliam durante a tortura[141].

*Hitler IIIº Mundo (1968)* assim como o filme franco-alemão *Hitler: um filme da Alemanha* (1978) de Syberberg usou o processo fílmico contra as ideias fascistas de Hitler cineasta, para "vencê-lo cinematograficamente, voltando contra ele suas próprias armas" (DELEUZE, 2018, pág. 313). O filme de José Agrippino de Paula também usa imagens que remetem a tortura como uma arma contra a ditadura.

Desta forma, a questão que nos orienta neste artigo é: entender como a estética audiovisual do filme *Hitler III° mundo* de José Agripino de Paula virtualiza a tortura podendo servir à resistência da própria tortura. Para tanto, esta pesquisa de caráter bibliográfico e documental tem como objetivo explorar em duas cenas, as imagens que remetem a tortura na

---

[137] "Cinema de invenção" na perspectiva de Jairo Ferreira (2016)
[138] Coelho (2010) destaca que o " termo *marginal* - nas muitas formas como foi usado em relação à produção cultural da década de 1960, e principalmente de 1970 - passou a ser corrente a partir alguns eventos culturais(...) filmes de cineastas como Ozualdo Candeias, Rogério Sganzerla(...)." "(pg. 197)
[139] Primeiro nome pensado para filme segundo Jairo Ferreira no livro *Cinema de Invenção* .
[140] Segundo o relato de Cecília Coimbra no livro *Fragmentos de Memórias Malditas* (2021).
[141] Disponível em: https://origemdapalavra.com.br/pergunta/invencao/

obra de Agrippino de Paula, fazendo uma relação com o conceito de virtualização na perspectiva de Pierre Lévy (1996).

Nos últimos anos o cinema nacional tem sentido duros golpes, o maior e mais recente foi o incêndio na cinemateca nacional[142]. O risco de uma tragédia como essa já era sabido, no entanto, foi ignorado. Esses incidentes têm acontecido na cultura de forma geral, soma-se a isso os cortes sistemáticos de recursos e a falta de políticas públicas para o fomento da cultura e da arte, o que resulta cada vez mais no sucateamento deste setor. Assim, ao abordarmos uma obra do cinema nacional, estamos contribuindo para ampliar o debate sobre o tema e por conseguinte colaborando com a preservação da memória, resistindo ao esquecimento.

O filme *Hitler IIIº Mundo* apresenta cenas impactantes, são imagens "malditas" de invenção de si e do mundo, acreditamos que estas imagens trazem à tona uma resistência ao fascismo na sociedade brasileira de ontem e de hoje. Portanto, consideramos que essa é a principal relevância deste trabalho, fazer descobrir para a sociedade imagens cinematográficas que foram excluídas e até hoje são silenciadas, mas que têm o potencial em transformar a percepção da própria sociedade sobre temas tabus como a tortura.

## 2 O que é o virtual?

Segundo Pierre Lévy (1996, p.71) a invenção da linguagem estabeleceu as condições para a construção de um espaço virtual. Onde o tempo humano é uma "situação aberta" e a "ação e o pensamento" não estão simplesmente a preferir entre "possíveis" e o "já determinado", na realidade estão a reelaborar permanentemente uma estrutura de sentidos e valores que reinterpreta e improvisa soluções de uma atualidade passada que ainda nos envolve.

Lévy (1996) nos alerta para o fato de que o conceito de virtual costumeiramente é usado no senso comum para exprimir a ideia de "ausência de existência" ou ainda "falta de materialidade", embora o autor reconheça algo verdadeiro neste posicionamento, pensar assim é olhar de maneira empobrecida e grosseira para o virtual, o que limita o potencial que o conceito nos evoca. Segundo Lévy a palavra virtual vem do latim *Virtualis,* que significa força ou potência. Desta maneira, por exemplo, Uma semente é uma árvore virtual, assim como o feto é um homem virtual, e a imagem de um filme é virtualmente real.

Assim sendo, o conceito de virtual não é um oposto do real, na verdade a virtualidade está em oposição a atualidade, onde estas são apenas duas maneiras de ser diferentes. Deste

[142] O prédio da cinemateca que pegou fogo segundo G1, guardava 1 milhão de documentos da antiga Embrafilmes, entre eles, cópias de filmes, roteiros e diversos artigos em papel, alguns destes documentos possuíam mais de 100 anos.

modo, enquanto o real assemelha-se ao possível, o virtual em nenhum grau se parece com o atual, com efeito, a atualização é uma resposta ao virtual, ou seja, o virtual é sempre um complexo de problemas e o atual é a solução.

Em *O que é o virtual*, Pierre Lévy busca compreender o processo de virtualização adotando uma perspectiva inversa, o autor apresenta a virtualização como o movimento de passagem do atual para o virtual, desta forma:

> A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma "solução"), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mutar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular (LÉVY, 1996. P. 7)

Para o filósofo francês a arte é um dos lugares de intensa virtualização, uma vez que a arte proporciona com certa facilidade a externalização de sentimentos, uma manifestação pública de emoções ou sensações vivenciadas no interior da subjetividade. Apesar de subjetivas, essas emoções são o que nos faz estar "vivos", é o que nos torna humanos. A arte, portanto, tem o poder de virtualizar ao socializar sentimentos, emoções e experiências que são de ordem subjetiva.

Assim, a disposição de imagens violentas em um filme por exemplo, faz relação com elementos e sentimentos reconhecíveis da nossa experiência, como o medo, a dor, a ofensa, a promessa e a salvação. Todos esses sentimentos juntam-se num complexo de circunstâncias. É neste processo virtualizante da arte, que no nosso exemplo as imagens violentas assumem distintos significados formando um conjunto indeterminado de possibilidades.

Desta forma, as circunstâncias infinitas que resultam do processo de virtualização, promovem elaborações outras que questionam os sentidos que estão estabelecidos. Porquanto, uma operação simbólica pode remeter a construções éticas e formar um amontoado de significações: "De novo, a questão da utilidade, da função ou da referência dá lugar ao poder de fazer sentido, ou melhor, de fazer mudar o sentido, de criar universos de significações radicalmente novos". (LÉVY, 1996, P. 57). Assim, apoiado na argumentação de Deleuze (1996) o autor francês Pierre Lévy nos propõe um interessante procedimento analítico e metodológico em que possibilita concentrar a análise do objeto investigado partindo do atual para o virtual.

## 3 Cinema de Invenção, Agrippino e *Hitler IIIº Mundo*

Cinema de Invenção é o nome usado pelo cineasta, escritor e jornalista Jairo Ferreira para se referir ao cinema experimental brasileiro dos anos 70 em que ele fazia parte. A palavra invenção vem do Latim *inventio* que significa "achado, descoberta"[143], Ferreira (2016) usa o termo como sinônimo de criação e inovação de uma nova estética, como ele mesmo diz: "Invenção de uma outra estética". Invenção de música de outra ordem. Cinematografia: invenção permanente" (FERREIRA, 2016. pg. 15). Neste sentido, a invenção que nunca deixa de ser inovadora, aberrante, onde não se tem receita, é resultado sempre singular do processo criativo de cada autor.

> Quanto a esta palavra experimental, não ia ser utilizada por mim nunca, teve uma época que eu abominava esta palavra. Experimental era sinônimo de amador, diletante, eram aqueles caras que não tinham talento nenhum. Geralmente tinham um bom emprego e falavam *ah, vou comprar uma câmera para brincar* e aí botavam nos festivais e não salvava quase nada.(...) Tanto é que o título do meu livro era *O Experimental no Cinema Brasileiro*. Eu acabei abolindo esse título (...). Ai eu botei o termo invenção. (FERREIRA, 2016, p. 322)

Para Ferreira, não se deve confundir o trabalho de um produtor audiovisual amador que experimenta como meio de se divertir com um novo brinquedo, com a atividade de cineastas com "consciência profissional" que "não brincavam em serviço" (*Gurus e Guris,* 1973, 3 min) como era o caso dos inventores do cinema marginal, cinema do tudo ou nada, cinema do absurdo, de um cinema brasileiro que é um problema de Terra em Transe e Deus e Diabo e Glauber Rocha e muito outros como: Ozualdo Cadeias, Rogério Sganzerla, Júlio Bressane, Neville d'Almeida, Zé Celso e outros.

Entre os "criadores" do cinema de Invenção está "um dos maiores artistas independentes"(FERREIRA, 2016, pág. 141) José Agrippino de Paula (1937-2007) escritor, cineasta e roteirista que escreveu o famoso livro símbolo do movimento tropicalista e representante da pop-arte brasileira chamado *Panamérica* (1967) e outro menos conhecido, mas igualmente genial como o *Lugar Público* (1965). Na época do Regime Militar no Brasil fez o filme longa marginal, performático e experimental: *Hitler III° Mundo* (1968) e realizou em parceria com a sua companheira Maria Esther Stocker trabalhos inovadores que misturavam teatro, dança, musical e performance como em o *Tarzan no III° Mundo* (1968) , *O Planeta dos Mutantes*(1969) e *Ritmo do Amor Selvagem* (1969-1970). Depois do Ato Institucional número cinco (AI-5), Agrippino partiu em retirada para seu autoexílio na África onde criou três curta

[143] Expressa no cinema novo em trabalhos de diretores como Glauber Rocha

metragens, *Candomblé no Togo* (1971), *Candomblé do Dahomey* (1971), *Timbuctu e Moptil* (1972) e um média-metragem: Maria Esther *Dança na África* (1972). Filmes fundamentais para analisar seu processo de aprimoramento na sua escrita cinematográfica que terá como consequência o seu último curta intitulado, *Céu sobre a água* (1978).

O trabalho *Hitler IIIº Mundo* de Agrippino de Paula é *"*sem dúvida um dos filmes mais corajosos do experimental em nosso cinema"(idem). Foi produzido em 1968, no período mais duro da ditadura militar brasileira, porém ele só foi exibido 18 anos depois, em 1984 em uma mostra de cinema alternativo no Centro de Cultura em São Paulo. Este "não é um filme militante: é um filme poeticamente político" (idem). Um poema de imagens e sons em forma de cacos, fragmentos, como se fossem vários curtas, ocasionalmente espalhados, às vezes únicos, raramente tem relação entre si.

## 4 Imagens malditas, memórias malditas

Encontramos dois fragmentos do filme pesquisado onde a tortura é apresentada, a primeira em que um jovem doente é torturado por militares engravatados em um hospital e a segunda em que o mesmo jovem é torturado por gorilas militares e assistido por Hitler. Nesta sessão faremos as descrições das duas cenas de tortura no filme *Hitler IIIº Mundo.*

A primeira sequência[144] que vamos descrever começa com um jovem bigodudo andando em um corredor de hospital enquanto umas pessoas com saco de pão na cabeça estão se arrastando pelo chão. Esse jovem é abordado por dois policiais vestidos de ternos, um com óculos escuro e o outro não. Ao mesmo tempo em que se ouve a sua voz gaga narrando: *a porta estava fechada, na grade o pessoal entrou, abriu o cadeado, depois segui foi indo, indo... Aí abriu outra porta aí apareceu o outro mas não era o guarda ele pegou olhou o documento, olhou olhou anotou.* O jovem entra na porta do apartamento acompanhado por dois policiais trajados de terno. Lá dentro está um jovem de cama e mais dois jovens bigodudos em pé perto do leito do doente. O policial de óculos saca a arma e aponta para os jovens. Outro policial pega o telefone e liga. Ouvi-se a voz do policial sem sic com a imagem: *Fascismo integral. Não fazer pronunciamento de atos pseudo democrático, Opinião pública é um por cento de fascistas e noventa e nove por cento de indiferenças. Fartas distribuição de emblemas com o bigodinho. Futebol, samba patriótico, loteria esportista. Relações sexuais duas vezes por dia e masturbação a tarde.*

[144] Cena 1: corresponde a parte do filme no tempo de 27m28s até 28m40s

Detalhe do jovem doente abrindo a boca com expressão de dor. Começa a se ouvir a música da Hora do Brasil (música: Guarani de Carlos Gomes). Ao mesmo tempo em que se vê um policial de óculos pegar um alicate e outro pegar uma serrinha elétrica. E eles começam a torturar o jovem na cama, com alicate um aperta o pênis do doente, com a serrinha elétrica o outro policial corta o rosto do rapaz. Depois os dois policiais carregam o jovem nu como se fosse jogar pela janela.

A segunda cena[145] começa em um porão escuro, onde o corpo de um jovem está estirado sobre a mesa e três macacos dançam ao redor dela, como se fosse uma roda de um ritual ao som de uma batida frenética, a porta se abre e entra Hitler, ele começa a assistir os macacos dançando e batendo no corpo sobre a mesa, dando choque com fios elétricos ao mesmo tempo que enfiam o pau grosso de ferro na bunda do jovem torturado . Ouvi-se a voz sem sic de Hitler que diz: *Dois mais um? Igual ao desconhecido, eu sou um ser fantástico e real. Pedaço de matéria solta no espaço... Os ditadores têm um dia de descanso por semana onde ver o trabalho do seu povo. Sentei na varanda do meu palácio e não vi nada, a não ser o carnaval, miséria e morte.*

A cena segue com as mãos dos macacos pegando os pelos pubianos do jovem torturado, e enfiando a navalha nesses pelos e no seu pênis, gotas de sangue caem no chão acompanhadas pelos cabelos pubianos. Paralelo a isso o som experimental do solo de guitarra de Jimi Hendrix dando uma sensação de alucinação. Depois aparece um olho esbugalhado do jovem torturado. O macaco veste sua roupa de militar, a calça, a jaqueta e o chapéu. Depois vai bater um papo indecifrável com Hitler falando "alemão" e o macaco guinchando.

Essas duas cenas da tortura do filme *Hitler III Mundo* são muito parecidas com as memórias das torturas sofrida por Cecilia Coimbra no mesmo contexto do AI5, como podemos ver na descrição abaixo tiradas do seu livro *Fragmentos de Memorias Malditas:*

> [...] fui levada a uma sala (...) de tortura, denominada por eles como "sala roxa", pois era totalmente dessa cor. Ainda de capuz, tive minhas roupas arrancadas e meu corpo molhado. Fios foram colocados em mim e senti os choques elétricos no bico dos seios, na vagina, na boca, na orelha e por todo o corpo."Fui novamente despida (…) Fui amarrada a uma cadeira, e colocaram um filhote de jacaré sobre meu corpo nu. Imediatamente desmaiei. Os choques elétricos no meu corpo nu e molhado eram cada vez mais intensos e eu me sentia desintegrar, com a bexiga e o anus sem nenhum controle." (COIMBRA, 2021 pág. 118)

Contudo podemos dizer a partir do conceito de virtualização em Levy que *Hitler III*º *mundo* foi a virtualização da tortura que a Cecilia e assim como muitos outros na sofreram pele a dor do processo de repressão pós AI5. E essa virtualização do filme é esteticamente revolucionária

[145] Cena 2: corresponde a parte do filme no tempo de 43m01s até 40m

à medida que provoca experiência além da própria representação como por exemplo, na primeira cena quando começa a tortura e a música Guarani toca, essa composição é símbolo nacional, fazendo com que se ligue a tortura com a cultura brasileira. E também na segunda cena a parte mais cruel da tortura que toca a guitarra de Jimi Hendrixx, ao mesmo tempo que sentimos a dor com as imagens cruéis, temos uma sensação de liberdade com o solo da guitarra.

## 5 Conclusão

As cenas descritas neste trabalho, apresentam imagens de tortura que causam desconforto em quem as assiste, essas imagens são resultado de um trabalho de composição onde os diversos recursos técnicos da linguagem audiovisual como trilha sonora, ruídos, cortes e enquadramentos são utilizados de forma a incitar as nossas sensações e percepções. Ao fazer isso o filme *Hitler IIIº Mundo* virtualiza a tortura e se utiliza da estrutura que conforma a própria tortura ( dor, medo, terror e etc... ) para problematizá-la, ou seja, as imagens do filme virtualizam a virtualização como define Pierre Lévy.

Desta maneira, O filme nos faz passar por outro processo de virtualização sensorial, conceitual e histórico que chegamos a sentir na pele a partir da imagem e do som as construções que fazemos do conceito de humanidade, da nossa experiência com a dor, mas sobretudo da nossa experiência sensorial e perceptiva singular que reage e nos transforma de maneira que não temos e nem poderemos ter noção de alteridade que podem passar essas imagens das memórias malditas do filme *Hitler IIIº Mundo*.

Por fim, a obra de José Agrippino de Paula carrega a estética do cinema marginal dos anos 1970. O trabalho deste diretor assim como o de outros desta mesma vertente, nos ajuda a compreender através da arte, como a ditadura militar impactou a vida da sociedade brasileira, e como estes filmes marginalizados por sua estética e seus temas apresentam formas de resistência a elementos autoritários que persistem sob institucionalidades do nosso cotidiano. Assim, as discussões empreendidas neste trabalho, não são apenas atuais, mas também urgentes. Pois o autoritarismo arraigado às entranhas da sociedade brasileira no momento presente, toma forma de uma ameaça neofascista. E portanto, as cenas de *Hitler IIIº Mundo* mesmo depois de décadas segue virtualizando uma forma atual de autoritarismo que persiste a nos sufocar.

## Referências

COELHO, Frederico. **Eu, brasileiro, confesso minha culpa e meu pecado**: cultura marginal no Brasil das décadas de 1960 e 1970. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

COIMBRA, Cecília. **Fragmentos de memórias malditas**: invenção de si e do mundo. São Paulo: N-1, 2021.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 2 - A imgem-tempo**. São Paulo: 34, 2018.

_____. **O atual e o virtual**. In: ALLIEZ, Éric. Deleuze: filosofia virtual. Trad. de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996

FERREIRA, Jairo. **Cinema de Invenção**. Rio de Janeiro: Azougue, 2016.

**HITLER do IIIº MUNDO.** Direção de José Agrippino de Paula. São Paulo: Sem Produtora, 1968. P&B. Disponível em: HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=BX-URVV8ZEE. Acesso em: 28 jun. 2021.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1996.

**O GURU e os Guris.** Direção de Jairo Ferreira. São Paulo: Sem Produtora, 1973. P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DtXE3HF_wRY&t=635s. Acesso em: 02 jul. 2021.

XAVIER, Ismail. **O Cinema Brasileiro Moderno.** São Paulo: Paz e Terra, 2001.

# Eixo 2

## Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação

# ENSINO SUPERIOR E CINEMA NUMA PERSPECTIVA DELEUZIANA

Cecília Eduarda dos Santos Perri
Mestranda em Cultura e Sociedade
ceciliadudaperri@gmail.com
UFMA

Domingos de Jesus Costa Pereira Filho
Mestrando em Cultura e Sociedade
domingos.filho@ufma.br
UFMA

Nildo Francisco da Silva
Mestrando em Cultura e Sociedade
numenic@hotmail.com
UFMA

João Batista Bottentuit Junior
Doutor em Ciências da Educação
joao.batista@ufma.br
UFMA

**RESUMO:** O presente artigo visa investigar a relação entre o cinema e o ensino superior numa perspectiva deleuziana a partir do conceito de imagem-tempo. Para isso, empreende um estudo comparativo de trabalhos acadêmicos diversos sobre o tema, a saber, três artigos e duas teses. No primeiro artigo *Cinema e Deleuze: atravessamentos no Ensino Superior e na Educação Básica*, as autoras, num trabalho de pós-graduação, descrevem experiências no ensino fundamental a partir de uma abordagem do cinema como meio de provocar o pensamento. O segundo artigo intitulado *Cinema e educação: o que pode o cinema?* destaca três usos da imagem na perspectiva deleuziana, utilizando também o pensamento de Hannah Arendt e analisando o filme Ken Park. O terceiro artigo *Cinema como arte na escola: uma experiência de alteridade* investiga, através do pensamento de Deleuze e de outros autores como Fresquet, Bergala e Bresson, a função da alteridade do cinema na educação. A primeira tese denominada *O jardim das veredas que se bifurcam* aborda a possibilidade de um exercício fílmico dentro da sala de aula que incentiva a criação a partir da experiência inspiradora com fragmentos de filmes variados. A última tese *Do Intolerável Ao Impensável: Potências educativas de um cinema cruel* propõe a utilização do cinema através das potências da crueldade, analisando seis filmes de dois diretores: Pedro Costa e Cláudio Assis e buscando problematizar o modo representativo através do qual os educadores e instituições de ensino têm utilizado o cinema e apresentando, através da filosofia da diferença, uma nova forma de abordagem em que o cinema é experimentado como provocador de criação e de pensamento. Por fim, conclui-se que é de grande relevância a prática educativa do ensino superior a compreensão do cinema como imagem-tempo que incita o estudante à criatividade, à autonomia e ao pensamento crítico

**Palavras-chave:** Ensino Superior; Deleuze; Cinema; Criação; Pensamento.

## 1 Introdução

A utilização do cinema no âmbito educacional nos remete ao papel da imagem ou de como a imagem, de maneira geral, tem sido relacionada ao processo educativo. Essa relação imagem-educação é algo bastante antigo se pensarmos que as imagens poéticas ou os mitos já

eram usados na Antiguidade como meios pedagógicos, primeiro pelos poetas (aedos) e rapsodo, tidos como os educadores, por excelência, na "época trágica dos gregos"146 e depois pelos próprios filósofos com o escopo de veicular suas ideias e seus conceitos. No medievo, a função pedagógica da imagem continua com vigor presente na vida cultural, agora como meio de educar os membros da sociedade cristã no seu modo de existir no âmbito da fé. Na modernidade o papel pedagógico da imagem segue sua marcha chegando a nós, no mundo contemporâneo e fazendo-se presente no agir dos educadores mais criativos que seguem usando as imagens como meios para atingir um fim, como modo mais “sensível” ou menos abstrato de transmitir conteúdos necessários ao itinerário dos educandos.

É precisamente essa concepção que está presente no modo como os educadores costumam lidar com filmes ou cinema no processo educacional. Comumente utiliza-se um filme ou uma obra cinematográfica com a finalidade de ilustrar um tema ou assunto estudado. Dessa forma ficaria mais claro aquele tema ou assunto que, em seus conceitos científicos próprios, parecem mais árduos e trabalhosos para o entendimento dos estudantes.

Neste trabalho pretendemos apresentar uma problematização desse modo um tanto comum de pensar a imagem - e precisamente obras audiovisuais - em suas relações com a educação. A perspectiva que escolhemos é a da filosofia da diferença, particularmente, do pensamento de Gilles Deleuze. Com efeito, para o filósofo francês há que se distinguir o campo das significações e das representações do campo da criação e da produção. Nesse sentido, a imagem passa a ter um papel bem diverso de uma mera função representativa e passa a ser concebida como uma oportunidade ou ocasião para a criação e o pensamento inventivo. Se a filosofia é concebida por Deleuze como um processo criativo para gerar novos conceitos, o encontro entre cinema e educação deve ser visto não numa perspectiva de representação e da reprodução mas desde o ponto de vista da criação e da expansão. No processo educativo o papel da imagem passa a exercer-se como força produtiva que leva o pensamento a pensar o impensado.

Optamos pela perspectiva acima descrita pelo pensamento poderoso que traz consigo, pensamento que pode contribuir para nossa abertura ao novo e à uma pedagogia de cunho mais aberto e libertador num momento em que nossa política educacional adota uma pedagogia tecnicista e utilitarista e, portanto, carente de crítica e de autêntica criatividade.

Assim, empreenderemos uma apresentação de cinco trabalhos - três artigos e duas teses - que abordam a relação entre cinema e educação. Esses trabalhos serão apresentados com suas

146 Expressão utilizada por Nietzsche em uma de suas obras para expressar o período histórico e cultural da Grécia ainda não regido pela busca socrática do conceito.

respectivas fundamentações teóricas na filosofia da diferença, com a forma como trabalharam o encontro entre cinema e ensino e com os resultados a que chegaram a partir dos seus respectivos métodos e experimentos.

## 2 Propostas de uso do cinema em sala de aula

Neuscharank e Oliveira (2019) em seu texto *Cinema e Deleuze: atravessamentos no Ensino Superior e na Educação Básica* procuram pensar os sujeitos envolvidos com filmes como mais ativos e propositivos do que passivos e passionais em relação àquilo que veem. Abordando o cinema na perspectiva das filosofias da diferença, traçam como objetivo o olhar para a produção de sentidos ao assistir aos filmes e escrever sobre eles. Está presente a ideia de Deleuze do "pensamento sem imagem" que leva a perguntar: como o pensamento é acionado a pensar e que implicações tem o cinema nesse modo de acionar o pensamento?

A partir da Disciplina de Artes Visuais num Programa de pós-graduação em educação (doutorado), as autoras propuseram um trabalho com um grupo de colegas doutorando com o objetivo de realizar experimentações numa escola de Ensino Fundamental. As questões que nortearam esse trabalho foram como os pós-graduandos experienciavam e escolhiam os filmes, como problematizavam esses filmes na escola e como as imagens poderiam acionar o pensamento e produzir escritos para pensar a educação (NEUSCHARANK; OLIVEIRA, 2019).

As autoras partem da possibilidade de acolher a imagem não como aquilo que representa algo, mas como o que pode levar à produção de sentidos. Aqui é evocado o pensamento deleuziano referente à relação da imagem com o tempo. Com efeito, Deleuze apresenta a ideia de imagem-movimento e de imagem-tempo. Na primeira, há a subordinação do tempo ao movimento, o que se traduz nas narrativas lineares. Na segunda, há a subordinação do movimento ao tempo, o que se faz presente nas narrativas fragmentadas, com cortes e coexistência de cenas (NEUSCHARANK; OLIVEIRA, 2019).

Foram escolhidos três filmes para essa reflexão: O preço do amanhã (2011), Medianeras (2011) e O doador de memórias (2014).

A pesquisa foi realizada a partir de três instrumentos de análise: a aproximação individual como discussão em grupo e escrita individual; a elaboração de perguntas sobre o filme no momento da aula; as perguntas elaboradas pela professora, distribuídas e discutidas em duplas.

O que se apresentou como resposta, em primeiro lugar, foi a necessidade de uma desconstrução do costumeiro olhar mecânico sobre o cinema, como uma mera amostragem

representativa e ilustrativa para conteúdos apresentados em disciplinas. O cinema visto dessa forma não produz força sobre o pensamento, mas tão somente inércia e repetição do mesmo.

Foi proposta uma produção de escritas a partir das seguintes problematizações: "o que o filme diz de mim? que mundos são apresentados pelo filme? quais as relações que eu faço com o mundo que eu vivo?" (NEUSCHARANK; OLIVEIRA, 2019, p. 64) Segundo as autoras, o resultado geral foi uma escrita linear sobre os filmes, o que ocorreu devido às propostas costumeiras de abordar filmes nas escolas. Não obstante, tenha-se constatado elementos de experiência e de criação. A dinâmica proposta, com efeito, não foi escrever sobre o filme, mas sobre os afetos, experiências, pensamentos que ele poderia provocar em quem o assiste.

Essa experimentação levou a problematizar certas abordagens e pré-conceitos relacionados ao cinema na educação, como, por exemplo, a concepção de que o filme é mero lazer ou recreação, o que não movimenta o pensamento, não o faz funcionar, não produz aprendizagem. Assim, as autoras trabalham com a perspectiva deleuziana que contrapõe o cinema clássico ao cinema moderno. De acordo com essa contraposição, o cinema clássico está voltado para a contemplação, a compreensão, a ordem do entendimento, acentuando o que o filme quis evidenciar ou transmitir. Por outro lado, o cinema moderno visa a uma desacomodação, um estranhamento, levando a pensar o que eu produzo com ele. Ao acentuar a ruptura e a fragmentação das imagens ou das narrativas, o cinema moderno força o sujeito a pensar, a produzir outras relações uma vez que as informações não estão dadas.

Com essa abordagem do cinema na educação a partir de uma concepção do cinema moderno, as autoras visam a uma desconstrução da visão segundo a qual o cinema não teria muita utilidade sobre a aprendizagem. A grande contribuição dessa pesquisa, portanto, foi pensar as próprias imagens nas suas distorções, naquilo que elas têm de incipiente, não visando buscar uma essência, mas permitindo ir além do compreensível, movimentar o pensamento e criar.

Freitas e Coutinho (2013), em seu texto *Cinema e educação: o que pode o cinema?* Empreendem uma crítica à função didática do cinema, na qual a associação que se faz entre "cinema" e "educação" pertence a uma matriz discursiva utilitarista, repetida e hegemônica. Lembram os autores que a ideia de utilizar o cinema como um instrumento didático para transmitir uma mensagem é, no mínimo, ambíguo já que "o cinema foi um dos mais importantes e um dos mais utilizados recursos didáticos para pregar a moral nazista" (FREITAS; COUTINHO, 2013, p. 479)[147].

[147] o documentário "Arquitetura da destruição" de Peter Cohen, que aborda a relação do nazismo com a arte, mostra de maneira bem clara a utilização do cinema como meio de propaganda para os ideais nazistas.

De acordo com os autores, a questão fundamental a se colocar é: o que pode o cinema quando usado na educação, para além dessa prisão didático-metodológica?

Para explicitar essa questão, eles recorrem ao conceito de imagem-tempo de Deleuze que distingue três usos desse conceito: o uso transgressor para fazer "bem pensar", o uso visionário que faz devir o pensamento e o uso problematizador da vida contemporânea (FREITAS; COUTINHO, 2013). Esses usos serviram como ponto de partida para duas atividades extensionistas, no ano de 2011, junto ao Centro de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

A partir desses usos, pergunta-se: o que pode a educação frente aos sujeitos contemporâneos da educação? O que pode um professor? O que pode uma aula?

Segundo os autores, o uso propagandístico, doutrinador, normalizador e didático das artes visuais aparece no período barroco. Elas passam a ter uma finalidade retórica e persuasiva. Quando se usa o cinema para convocar determinado modo de ser, agir, se comportar está-se inscrito nessa mesma perspectiva. Daí decorre o uso do cinema na educação como metáfora ou transposição didática de alguma coisa. E temos, assim, o aprisionamento da imagem visual, numa perspectiva didático-pedagógica voltada para a otimização do ensino-aprendizagem, também para normalizar e corrigir condutas, como um uso já indicado na Didática Magna de Comenius de 1657 (FREITAS; COUTINHO, 2013).

Divergindo desse uso que se tornou comum no ocidente e que até hoje é o modo predominante de pensar a relação da educação com as artes visuais, os autores apresentam os três usos da imagem na perspectiva deleuziana.

Em primeiro lugar, apresentam o uso transgressor para fazer "bem" pensar. Esse uso objetiva produzir um choque no pensamento (FREITAS; COUTINHO, 2013). Comunicando-nos esse choque, o cinema nos dá a potência de pensar e não a mera possibilidade lógica. Ele proporciona abalo e violência ao pensamento. Para Deleuze, pensar não é algo natural e corriqueiro, mas um evento raro, improvável e difícil, é algo produzido e forçado pela necessidade de inventar, fabricar, criar. O cinema é o agente privilegiado da experimentação do pensamento. O cinema, a partir do choque ou da violência, não nos conduz ao ato de pensar, mas nos expõe à fragilidade do nosso pensamento, à nossa debilidade enquanto sujeitos pensantes (FREITAS; COUTINHO, 2013).

Em segundo lugar, é-nos apresentado o uso visionário que faz devir o pensamento. Nessa perspectiva, a obra de arte cria e inventa um povo por vir, um povo que não existe, daí a sua função visionária. O cinema tem essa função de vidência e resistência, criadora de uma

realidade impensada e impensável. Ao apresentar um mundo e um universo impensável – justamente aquilo em que "falta" o povo –, o cinema pode abrir brechas e fissuras nas representações que nos impedem de pensar.

Em terceiro lugar, os autores apresentam o uso problematizador da vida contemporânea. Esse uso destaca o inesquecível compromisso com o presente, a condição de percebermos o que se passa conosco, o que nos tornamos e o que estamos nos tornando. O poder do cinema moderno é restituir-nos a crença no mundo. O cinema, assim, pode ser visto como tática e estratégia para "surfar na superfície do contemporâneo" (FREITAS; COUTINHO, 2013, p. 489), levando-nos a perguntar: o que é isso a que denominamos de contemporaneidade ou de atualidade? Esse uso orienta-se na ferramenta de investigação conhecida como cartografia. Nesse ínterim, lembram os autores que "ao cartógrafo interessam os acidentes, as singularidades, as mutações, os agenciamentos, as densidades, as intensidades, as efemeridades" (FREITAS; COUTINHO, 2013, p. 490).

Descritos esses três usos do cinema decorrentes do conceito deleuziano de imagem-tempo, os autores recorrem ao pensamento de Hannah Arendt, segundo a qual, as atitudes monstruosas de Eichmann são produto da sua incapacidade de pensar, ele reproduz o discurso instituído e dominante, profere clichês o tempo todo. Em Eichmann está presente o discurso padronizado sem pensamento, sem alteridade, que leva à negação da realidade. Tudo isso faz dele um escravo obediente e servil do terceiro Reich.

Com essa base teórica, os autores, por fim, analisam o Filme *Ken Park* a fim de cartografar os sujeitos da educação. A partir do filme, experimentam o cinema como violentador, que força e que cria a necessidade, o interesse e o desejo pela escrita cartográfica. São utilizados dois princípios metodológicos: a intempestividade, no sentido da necessidade de algo nos perturbe, nos coloque "junto" e "fora" do nosso tempo; e a força do "entre", entendendo o cinema como tática que deflagra, incita e possibilita uma escrita "entre". O texto termina com a cartografia dos sujeitos contemporâneos pela descrição do filme *Ken Park*.

Para Ana Iara Silva de Deus (2014), no artigo *Cinema como arte na escola: uma experiência de alteridade*, o cinema na escola não deve ser visto apenas como ato pedagógico, mas sobretudo como ato criativo. Os filmes são gestos de criação, não objetos de leitura decodificada. Desse modo, o objetivo da autora é deslocar o foco de leitura analítica e crítica dos filmes, que os concebe como meios pedagógicos estritamente ligados a conteúdos de ensino, para uma leitura criativa que os concebe como criação, invenção, imaginação e experiência estética. Ela pretende pensar o cinema na escola como "pedagogia da diferença ou

pedagogia do não dito, do não explicado, do obscuro, da descoberta" (DEUS, 2014, p. 7). Para isso, ela utiliza o recurso teórico de Deleuze, juntamente com Fresquet, Bergala, Bresson e mais alguns autores.

A linguagem cinematográfica é vista pela autora com uma função de alteridade, que promove a união da emoção com o pensamento. Visto desse modo, o cinema na escola descentraliza o papel do professor, que normalmente é concebido como figura central do processo de aprendizagem. A escola segue a ideia de exibir os filmes para posteriormente debater com os alunos. Sendo o filme apenas um pretexto para dialogar sobre determinado tema. O cinema como arte na escola pretende justamente romper com essa concepção, chamada pela autora de "pedagogismo", ou seja, assistir um filme com uma intenção pedagógica e moralizadora.

Para inserir concretamente na prática pedagógica as ideias acima expostas, a autora usa na escola o filme *A cor do paraíso* buscando suas significações estéticas. A partir do filme, pensa-se o cinema como o que viabiliza esse processo de educação do olhar das crianças e jovens para a beleza do que existe ao redor de si, potencializa o olhar nos olhos do outro que revelam um mundo inteiro a ser descoberto, promovendo uma pedagogia da criação, da imaginação, da reinvenção de muitos possíveis imaginários e inúmeros devires. Aqui se transcende uma pedagogia da explicação rumo a uma pedagogia do risco, da descoberta e criação conjunta com os alunos. Segundo a autora, Majid enche a tela de emoção por meio de gestos, que são as essências da linguagem cinematográfica, enquadramentos que revelam, ocultam e mostram outros mundos possíveis.

Para a autora, uma verdadeira obra de arte "não pretende ensinar ou convencer ninguém": apenas apresenta experiências, sentimentos, pensamentos e valores (DEUS, 2014, p. 8). Pensar o cinema como arte na escola possibilita esse espaço para o deslocamento do lugar da ordem, da regra, da informação, para a possibilidade de repensar o próprio ato de "ensinar". O cinema como arte adentra os espaços da escola como um "outro" que instiga e provoca experiências de alteridade: modifica, faz pensar, desestabiliza.

A autora aventura-se a aproximar o cinema na educação com o projeto "A linguagem cinematográfica na ação educativa", iniciado em 2013 com uma turma de 2º. ano que se expandiu para toda a escola durante 2014, ano em que publicou o artigo (DEUS, 2014, p. 9).

O que se pretendeu foi não partir somente do que as crianças gostam até porque o que elas gostam "não se criou espontaneamente, mas a partir de um intenso e constante bombardeio publicitário dos meios de comunicação" (DEUS, 2014, p. 10). Para cumprir os objetivos almejados, havia de se provocar o contato com um tipo de cinema não comercial, "propiciando o contato direto com a alteridade e, mais ainda, provocar a imaginação, a curiosidade" (id.).

Esse modo de proceder se inscreve numa *pedagogia do fragmento* que instiga a criança a pensar sobre a produção do filme, o roteiro, algo da vida do autor, uma vez que cria curiosidade.

A partir da experiência com as crianças na escola, professores e alunos descobriram juntos que o trabalho com o cinema no ambiente escolar não requer conhecimentos prévios, mas somente o desejo de descoberta. O importante é o processo criativo com um rastro de aprendizagem e não com ênfase no produto acabado, como o lugar comum da apresentação de um espetáculo de fim de ano.

Com a turma do 2º. ano com a qual se fez a experiência, ocorreu com os alunos que além de se reverem em suas produções, também puderam se tornar protagonistas de suas próprias ideias. A ação, segundo a exposição da autora, mobilizou a escola inteira e transbordou para todo o Ensino Fundamental e para os anos iniciais. Os professores se envolveram e descobriram que a arte não se ensina, mas se encontra, se experimenta e transita em outro lugar além do discurso da transmissão.

Rechia (2013), em sua tese *O jardim das veredas que se bifurcam*, defende que o sujeito-professor pode transformar-se em outro durante o processo de ensino, assim como pensa Deleuze (1997) sobre compor o real com o sonho, "que se pode justapor ou superpor, de uma mesma trajetória, duas faces que não param de intercambiar-se, espelho móvel" (RECHIA apud DELEUZE, 2013, p. 22).

A fim de comprovar ou experienciar esta hipótese que norteia a tese de doutorado, a autora elaborou um curso de quatro dias intitulado *O Cinema Neo-Realista italiano e uma noção de vidência*, a princípio fora pensado em abrir inscrição apenas para professores, mas devido a experiência que a autora propunha, o público-alvo ficou em aberto. Mais de 30 pessoas se inscreveram e pouco menos do que isso compareceu na primeira aula. Rechia destaca que era um grupo heterogêneo em termos de procedência, geração, interesses e trajetória, configurando-se em um desafio que levou a autora a pensar que "o problema, talvez, seja a 'necessidade' que temos, como educadores, de fornecer respostas. Numa situação dessas a gente perde o fôlego. Literalmente" (RECHIA, 2013, p. 74).

Para o curso, a autora utilizou imagens cinematográficas e não o filme por completo como um caminho metodológico por considerar a imagem em sua atemporalidade e devido ao conceito de vidência que "é o que está em evidência nesta pesquisa e não a historicidade da filmografia" (RECHIA, 2013, p. 26). Dessa forma, o intuito era selecionar cenas de filmes que possibilitassem experiências de vidência por meio de situações e personagens como apontado

por Deleuze (2007): "o que há para se ver na imagem? (e não mais 'o que veremos na próxima imagem?')" (RECHIA apud DELEUZE, 2013, p. 26). A autora ressalta:

> Iniciar por uma das imagens-momento do curso decididamente não é começar por algo aleatório. Como apresentar sistematicamente o que se passa num encontro com diferentes pessoas em torno de uma temática comum? A ideia do fragmento, já apontada anteriormente, pode servir para descrever também o curso. Um dos aforismos que poderia enunciar para esta tese é: tudo já estava ali, só precisava ser revelado. Foi trabalhosa a montagem do curso, no entanto as pistas eram apresentadas no labirinto de símbolos. (RECHIA, 2013, p.71)

Sobre a escolha das imagens e filmes, a autora destaca que ao se escolher alguns materiais exclui-se outros que continuam orbitando neste universo. Dessa forma, "a ideia era discutir com o grupo alguns conceitos importantes no campo do cinema e das imagens e ao término propor um exercício fílmico no espaço urbano" (RECHIA, 2013, p.72). A autora ressalta que em sua trajetória na formação de professores considera as saídas de campo como uma potente ferramenta metodológica.

Esse exercício prático foi realizado no último dia do curso. Cada participante tinha uma câmera na mão e a proposta de lançar um novo olhar ao espaço urbano associando as imagens abordadas nas aulas anteriores às noções acerca da vidência, "não era apenas colocar em prática o aprendizado do curso, mas criar problemas e acionar o pensamento, olhar a cidade como um enigma" (RECHIA, 2013, p.73). A autora explica também que considera, em sua pesquisa, o plano cinematográfico como uma unidade técnica de tomada e montagem. "O plano não é a imagem, ele produz imagens" (RECHIA, 2013, p.74). Dessa forma, as filmagens produzidas durante o exercício de campo devem ser consideradas em estado bruto, portanto o plano inclui as imagens e sons do momento de sua captura, sem uma montagem técnica. (apud GARDIÉS, 2008, p. 17-18).

Em sua tese, a autora deixa transparecer a insegurança por estar ocupando o lugar de professor - aquele que possui todas as respostas. E é a partir de Deleuze que ela encontra suporte: "Deleuze surge como uma aparição: 'dá-se um curso sobre aquilo que se busca e não sobre o que se sabe' proporcionando uma experiência de descoberta" (RECHIA, 2013, p.75). Ao fim do exercício, as imagens foram divididas em temas, sendo eles: o plano-sequência; um personagem em cena; a fechadura e emaranhados urbanos. Rechia também dedica uma parte da tese às coisas que se deixou pelo caminho, isto é, "daquilo que não se chegou a lapidar, ou mesmo que se tem dúvidas sobre a sua conexão com o corpo da tese. Talvez seja mais uma conversa com os leitores tentando explicar os sentidos de cada texto na trajetória desta pesquisa" (RECHIA, 2013, p.101).

Para a autora, todo o percurso utilizado - leituras, experimentações, escrituras etc.- foram essenciais para que as relações entre cinema e educação propostas na pesquisa ganhassem uma consistência. A autora destaca que "qualquer processo de modificação é um processo educativo: premissa que vale tanto para as imagens em análise neste percurso e os sujeitos envolvidos em sua produção, quanto para o meu próprio tornar-se neste movimento" (RECHIA, 2013, p.127).

Vale ressaltar que em sua tese a palavra educação quase não é empregada, isso porque a autora entende a educação como um processo de transformação ou modificação, tema que esteve presente em toda sua pesquisa, onde se privilegiou a experiência do aprendizado. A tese inicia com a escolha dos filmes, passa pela experiência dela com os mesmos, a relação com sua infância e desencadeia na elaboração do curso e que a partir da interação com os alunos, evidencia um processo educativo infinito que se constrói a partir das diversas combinações que fazemos.

> [...] a educação tem muito mais a ver com aprendizagens em processo do que com o ensino de; com a produção de sentidos do que com o conhecimento de definições; que solicita a vidência e sua legibilidade, mais do que um olhar sobre as coisas; que pode usar a escola, mas não é mobilizada necessariamente a partir dela. Os esquecidos agiram mais em mim do que os repetidos à exaustão da educação escolarizada. O escolarizado tende a produzir o repetitivo, o mnemônico, o informado... A escola ocupa um tempo e um espaço importante das nossas vidas e, ao mesmo tempo, pode sufocar o que pode um corpo. (RECHIA, 2013, p.128)

Ao citar Dinis, a autora aponta alguns equívocos na relação entre o cinema e a educação que se refere principalmente ao cinema como instrumento didático, como função de informação/comunicação, entre outros. Para ela, utilizar o cinema e a educação da arte, na perspectiva apontada acima, não é de interesse na ordem do campo educacional, uma vez que comunicar é repetir o mesmo.

Dessa forma, os exercícios fílmicos propostos dentro do curso funcionaram como um "campo de possíveis", a tornar palpável a diferença "entre o possível que se realiza e o possível que se cria" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 337), proporcionando a partir de sensações e sentidos, gerados por uma experiência estética, servindo "como atividade de experimentação do pensamento a partir dos materiais sensíveis que são o que finalmente nos faz pensar" (ONETO, 2004, p. 207).

> Posso crer em coisas que provoquem mudanças e é isso que faz com que muitos de nós continuemos a encher nossos bolsos, nossas mochilas, nossas cabeças de ideias e compartilhá-las por aí, em cursos, oficinas, em perambulações pela cidade. Sem poder medi-las também não posso apresentar modelos. Mas esta questão só foi compreendida à medida que o trabalho foi se desenvolvendo. Somos impulsionados à criação de fórmulas para dar conta de um possível realizável. Destarte escapar de processos massivos de formação implica a negação de atividades modelares assim como torna difícil o encontro com o novo, este inesperado que irrompe. (RECHIA, 2013, p.132)

Já na tese de Flávia Guidotti (2013) Do Intolerável Ao Impensável: Potências Educativas De Um Cinema Cruel, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, observamos três objetivos principais: sondar o que está sendo escrito sobre educação e cinema (a partir de análise dos trabalhos apresentados na ANPED entre os anos de 2000 a 2010), problematizar teoricamente a relação do cinema com o pensamento (a partir da perspectiva de Deleuze), investigar a potência fílmica analisando seis filmes (Amarelo Manga, Baixio das Bestas, Febre do Rato, Ossos, No quarto da Vanda e Juventude em Marcha) e problematizar a potência educativa que tem o aspecto da crueldade no cinema.

Para alcançar esses objetivos, a autora utilizou o método cartográfico que tem como característica mapear os fluxos de intensidades subjetivas, em que o binômio cartesiano de sujeito e objeto se faz questionável, pois o mapeamento descreve as transformações das subjetividades que resultam da própria experiência que o pesquisador teve com seu "objeto".

A autora utilizou três tipos de referencial teórico: um para pensar o cinema, a experiência e a educação; outro para pensar o cinema e o pensamento; e um terceiro para pensar cinema e crueldade. Para o primeiro tipo - em relação ao cinema, experiência e a educação - Guidotti destaca três autores: Jorge Larrosa, Bergala e Rancière. A partir de Larrosa, a autora destaca o pensamento de que o cinema é um meio de experiência de novos modos de existência; utiliza a ideia Bergala de que o cinema desperta no aluno a alteridade e com Rancière, ela apresenta a percepção do cinema como emancipador do aluno, que tem possibilidade de uma autoeducação a partir dos filmes.

Para pensar o cinema moderno e o pensamento a autora utiliza Deleuze e seu livro *Cinema 2: Imagem-tempo,* onde Deleuze defende a ideia do cinema que rompeu com os vínculos sensório-motores para experimentar situações óticas e sonoras puras. Este cinema não apresenta mais uma narrativa, mas desenvolve problemas que forçam pensamento a pensar.

Agora, para pensar o cinema e a crueldade, ela utiliza Nietzsche, Artaud, Derrida e Deleuze. Para esses autores, a crueldade não tem a ver com o mal, mas sim com a experiência da dor que a consciência passa para se transformar em vida. "É a partir da dor que se dá a transfiguração da existência: transformar-se é sofrer. Crueldade é a dureza, isto é, a ausência de compaixão que permite destruir o já estabelecido, a forma, em prol do devir, da transfiguração da vida" (GUIDOTTI apud MOTTA, 2013, p.52).

Ela assevera que a crueldade envolve esforço, treinamento e exercício, e que o conceito de crueldade está relacionado com os modos de fazer dos cineastas e também com o seu modo de ser como pesquisadora, pois essas crueldades se expressam nela como experimentadora dos filmes.

Com o intuito de investigar como estava sendo utilizado o cinema na educação, a autora analisou trinta e quatro trabalhos apresentados nas Reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped) entre os anos de 2000 e 2010 com a temática cinema e educação. O resultado dessa análise foi que todos os trabalhos tratavam o cinema como representação de um tema como infância, gênero, juventude e etc. Nenhum trata o cinema na perspectiva deleuziana como um meio de provocar o pensamento.

Para investigar potências de crueldade fílmica, a autora analisa dois blocos de filmes. O primeiro, são três filmes de Cláudio Assis: *Amarelo Manga* (2002), *Baixio das Bestas* (2007) e *Febre do Rato* (2011); o segundo, são três filmes de Pedro Costa: *Ossos* (1997), *No quarto da Vanda* (2000) e *Juventude em Marcha* (2006). Para Guidotti, a crueldade nos filmes de Assis é relacionada à estética da violência ou uma poesia de violência que causam estranheza e doloridas rupturas; enquanto nos filmes de Pedro Costa a crueldade está na própria proximidade com a destruição e com

> Mundos que não estamos acostumados a ver tão de perto, mundos cruéis e de resistências, de pessoas que se mostram com suas singularidades, e expressam-se como imagens-tempo, que fissuram o plano narrativo e propõem linhas de fuga à nossa subjetividade. [...] não apenas no tempo de suas narrativas, mas também no tempo que passa a habitar dentro de nós a partir desses encontros. (GUIDOTTI, 2013, p.157)

## 3 Considerações finais

Com a leitura e comparação das duas teses de doutorado e dos três artigos que abordam o cinema na educação, na perspectiva de Gilles Deleuze, percebemos que a imagem-tempo tem muito a oferecer ao campo educacional, sobretudo se pensarmos para além da matriz discursiva utilitarista e repetitiva que entende o cinema como suporte para conteúdos. Boa parte dos trabalhos mencionados no presente artigo, apresentam um exercício prático com os alunos, fazendo uso de trechos de filmes ou filmes completos, mas apresentando essas obras audiovisuais não como algo pronto a ser interpretado e decodificado, com pretensas respostas erradas ou corretas por partes dos alunos - mas como algo que permite uma maior autonomia do sujeito, incitando o pensamento crítico e a imaginação.

O que motivou os exercícios que os autores apresentaram foi a produção de sentidos, a partir do que Deleuze compreende como imagem-movimento, ou seja, a imagem que não dá ou que não transmite um sentido pronto. Ao invés de resumir o que foi assistido, os alunos foram desafiados a problematizar o que foi visto, a partir da sua subjetividade, predominando a ideia da educação como criação, como produção, como invenção de sentidos e não como repetição do já dito e do já pensado, isto é, como mera reprodução. o que nos faz lembrar as palavras do

grande educador Paulo Freire ao afirmar que "saber ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua própria produção ou a sua construção" (FREIRE, 1996, p. 47)

Os trabalhos que apresentamos aqui nos desafiam como educadores, portanto, a lidar com os educandos como protagonistas na esfera do saber e nos convidam a rever nossa maneira de entender a atividade do pensamento. O modo costumeiro de entender o pensamento como algo natural, espontâneo e corriqueiro há que ser questionado frente às provocações das filosofias da diferença com seu conceito de pensamento como algo incomum, como fruto de esforços. Assim, entende-se o pensamento como algo em nós que precisa ser ativado, motivado, mobilizado por circunstâncias, por forças e "violências", por choques que o empurrem a tornar-se o que é, realizando-se, desse modo, o ato educativo por excelência que, dizer de Juliana Merçon consiste no ato que "permite que cada um expresse sua própria potência de pensar e agir" (MERÇON, 2016, p. 18-19). E esse papel provocativo é justamente aquele que é próprio da imagem, e de maneira especial, do cinema.

As propostas pedagógicas que vimos, com seus referenciais teóricos, seus métodos e suas experimentações, nos incitam a uma prática pedagógica em que o educador não desempenha o mero papel de quem possui e oferece respostas e fala sobre o que sabe, mas como quem procura respostas e fala sobre o que se busca. Os educandos, por sua vez, passam a ser vistos e tratados como atores e não simples espectadores, como produtores e criadores e não reprodutores e repetidores de discursos e temas.

Essas experiências com seu aparato teórico, pode se mostrar muito apropriado à prática pedagógica do ensino superior do qual, de maneira especial, se espera mais autonomia, mais criatividade, mais criticidade, sobretudo em tempos de desvalorização do ensino superior, neste contexto de recuos democráticos e tentativa de tolhimento do pensamento crítico.

## Referências

DEUS, Ana Iara Silva de. **Cinema como arte na escola: uma experiência de alteridade**. X ANPED Sul. Florianópolis, outubro de 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREITAS, Alexander de e COUTINHO, Karyne Dias. **Cinema e educação: o que pode o cinema? Educação e filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 477-502, jul./dez. 2013. ISSN 0102-6801

GUIDOTTI, Flávia Garcia. **Do Intolerável ao Impensável: Potências Educativas de um Cinema Cruel**. 2013. 185 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Educação Curso de Doutorado em Educação, Universidade Federal de Pelotas Faculdade de

Educação, Pelotas, 2013. Disponível em: < http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/123456789/1685>. Acesso em: 11 jun. 2021.

MERÇON, Juliana. **Prefácio**. In: RABENORT, William Louis. Spinoza como educador. Tradução: Fernando Bonadia de Oliveira. Fortaleza: EdUECE, 2016.

NEUSCHARANK, Ângela e OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. **Cinema e Deleuze: atravessamentos no Ensino Superior e na Educação Básica.** Educação em Revista, v. 20, n. 1, p. 55-68, Jan.-Jun., 2019.

RECHIA, Karen. **O jardim das Veredas que se bifurcam [cinema e educação]**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, área de Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte. Campinas, 2013. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/250768/1/Rechia_KarenChristine_D.pdf>. Acesso: 11 de junho de 2021.

# FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE EDUCAÇÃO FÍSICA: CONCEITOS HISTÓRICOS E PROCESSOS FORMATIVOS DE FORMAÇÃO CONTINUADA

Ana Raquel Moraes Pereira
Pós graduanda em Gestão Educacional: Supervisão, Inspeção e Orientação
moraesraquel009@gmail.com
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais

Lúcio Carlos Dias Oliveira
Mestre em Ciências da Educação
oliveira_luciodias@hotmail.com
Professor do curso de Educação Física-Universidade Federal do Maranhão/ Campus Pinheiro

**RESUMO:**O presente estudo buscou apontar a relevância da formação continuada para a docência e especificamente para os professores de Educação Física. A formação de professores está ligada com todo o desenvolvimento profissional, durante o período em que o docente se dedica a sua formação. É importante que os professores se mantenham atualizados, visando à construção de novos métodos que o auxiliem na sua prática diária. A formação continuada refere-se a todo o processo realizado, após a formação inicial, através da participação em eventos acadêmicos, como: oficinas, cursos e projetos coletivos, ou cursos de curta e longa duração como Especialização, Mestrado e Doutorado. Para a realização do trabalho optamos por uma revisão de literatura com a utilização de método descritivo. As buscas foram realizadas no portal Scielo, Google acadêmico. Por meio deste estudo, podemos verificar que os professores tem procurado investir em sua atualização profissional, buscando cursos de formações que os capacitam para atender as demandas educacionais e o mercado de trabalho. Os Professores dedicam-se a formações que não para a sua total ausência do seu local de trabalho, assim observamos que eles buscam em especial a cursos de curta duração e que possibilita aos docentes um conhecimento voltado para as suas práticas metodológicas.

**Palavras-chave:** Educação física, Contexto histórico, Formação de Professores, Formação continuada

## 1 Introdução

Introduzindo a abordagem sobre a formação em Educação Física, apresentamos às perspectivas de formação ocorridas no Brasil. A formação de professores em Educação Física surge no âmbito Militar, cuja formação era altamente tecnicista. Em momentos pouco estáveis foram surgindo vários caminhos, para incorporar novos incentivos para as formações. Aos poucos, novas perspectivas foram se concretizando e sendo incorporadas ao perfil especifico da área de formação da Educação Física, por exemplo, a inserção de conhecimentos pedagógicos no currículo. A formação continuada é um dos grandes pilares, para a renovação do conhecimento do professor. Mesmo sendo de fundamental importância para sua formação, ainda existe uma lacuna entre os professores e a busca da qualificação profissional, que maioria das vezes é justificada pela falta de tempo, pelos baixos salários, pelas longas jornadas de trabalho entre outros aspectos, que o incapacita de ir a busca de sua atualização profissional. A atualização

profissional se torna necessária e relevante, para que o docente possa desenvolver um bom trabalho e manter-se atualizado e atuante diante das demandas educacionais, das políticas educacionais e das exigências do mercado, que vão sendo modificadas. Destacamos como meio de atualização profissional cursos de curta duração (Especialização), participação em eventos acadêmicos, por exemplo, oficinas, cursos, congressos e seminários, até atualizações em cursos mais prolongados como Mestrado e Doutorado. Alguns autores ressaltam a sobre a importância da atualização docente para com a sociedade. Segundo Salles et al (2015) o mercado de trabalho tem se tornado cada mais exigente e é imprescindível que o profissional acompanhe as demandas em vigor, por este motivo o principal objetivo em procurar uma formação continuada é melhorar e dar continuidade a todo o conhecimento adquirido ainda na formação inicial, além do suporte para o aperfeiçoamento profissional. Para Saviani (2009) é necessário entender que as políticas educacionais vigentes são importantes, mas é inviável o discurso da importância da educação, em suas diversas áreas, com a falta de investimentos em medidas educacionais. Diante do exposto, o presente artigo tem como objetivo apresentar a relevância da formação continuada para a docência e especificamente para os professores de Educação Física.

## 2 Métodos

Para a realização deste estudo optamos por uma pesquisa de revisão de literatura, para nos ajudar a compreender e descrever sobre a importância da formação continuada do professor de Educação Física. O levantamento dos trabalhos sobre a temática em estudo foi realizado por meio de buscas através do Google Acadêmico, portal Scielo, como a utilização da combinação dos seguintes descritores: Formação inicial e continuada, formação de professores e profissão docente, formação de professores e Educação Física, Educação Física e escola e, formação continuada e professores. Como critério de inclusão optou-se por trabalhos realizados entre os anos 2000 a 2019, todos em língua portuguesa, publicados em revistas especializadas na área da Educação ou área da Educação Física. Como critério de exclusão foram descartadas as obras, que não estavam relacionadas diretamente com a formação continuada do professor. O número de trabalhos encontrados inicialmente foi composto por 9980, resultado este obtido através da primeira palavra utilizada para a busca, após filtrarmos as buscas e adotando os critérios de inclusão e exclusão, selecionamos 23 obras, que subsidiaram nossa investigação. Após a seleção das obras, passamos a organizar as informações, através de fichamento de citações indiretas que foi fundamental, para a elaboração, estruturação e redação do estudo.

## 3 Referencial teórico

### 3.1 Formação docente e a Educação física

As discussões sobre a Educação Física, como uma área de estudos e componente curricular, tem sido foco de investigação de vários autores ao longo dos anos. Os debates sobre a Educação Física escolar são apresentados deste o século XX e, perpassou por vários momentos históricos e sociais no país até a sua abordagem na sociedade moderna (MARIN et al., 2011). Segundo Benites, Souza Neto e Hunger (2008) a formação inicial do professor de Educação Física, tem seu início em meados do século XX e as primeiras escolas formadoras estavam vinculados a Marinha, a Força Pública e ao Exército. No ano de 1929 foi instituído o curso provisório de Educação Física, ministrado pelo exército e em 1933 surge a Escola de Educação Física do Exército (EsEFEx) na cidade do Rio de Janeiro. Nesta ocasião, o curso de formação em 17 Educação Física era exclusividade dos militares. A proposta era formar homens fortes, obedientes e preparados para os combates. Com relação aos conteúdos tinha como base os métodos ginásticos, com ênfase nos métodos Alemão e Francês e toda estrutura curricular do curso era voltada para a formação de militares. As primeiras escolas de formação superior em Educação Física são criadas entre o final da década de 1920 e o princípio da década de 1930, durante o governo do presidente Getúlio Vargas. Apesar de estar bem distante das demais licenciaturas, no que diz respeito ao currículo, aos poucos ela vai se ampliando. Segundo Benites, Souza Neto e Hunger (2008) a primeira reformulação no currículo ocorre em 1945, após o fim do Estado Novo, através do Decreto-Lei 8270/45, que estabelecia a revisão no tempo de formação dos cursos de Educação Física, passando de dois para três anos e, consequentemente mudanças na carga horária e no quadro de disciplinas. No ano de 1953, agora sob o comando de Juscelino Kubistchek, o Decreto 1921/53 determina a obrigatoriedade do término do segundo ciclo, atualmente ensino médio, como condição para ingressar no curso. No ano de 1957 a Educação Física abandona sua característica de curso técnico. A partir de 1969 os cursos de formação passam a incluir em seus currículos disciplinas de cunho pedagógico, entre elas, Psicologia da Educação, Didática, Estrutura e Funcionamento do Ensino, Prática de Ensino/Estágio Supervisionado que deveriam ser atrelados aos conhecimentos inerentes da formação. Esta mudança resultou em várias críticas, pois naquela ocasião preparava-se um profissional com conhecimento puramente técnico e com a implantação das disciplinas pedagógicas, o aluno passaria a usufruir, também, destas aprendizagens (SOUZA NETO; BENITES, 2005). O decênio entre 1970-1980 é marcado por uma grande ascensão da Educação Física, devido a proliferação das academias de ginastica e a criação das escolinhas esportivas (BENITES; SOUZA NETO; HUNGER, 2008).

### 3.2 Formação continuada

O debate em torno da Educação Física escolar não se limita apenas em práticas adquiridas pelos professores, mas também pela falta de oportunidades de qualificação profissional e de recursos didáticos oferecidos pela escola. Grande parte dos professores, ao longo da sua jornada, não tem buscado melhorar a sua formação inicial. Esta lacuna na sua qualificação profissional pode ser justificada pela falta de tempo, de dinheiro e de oportunidades. De acordo com Cruz (2019) os estudos sobre formação de professores no Brasil perpassaram não apenas como temática de estudo, mas referem-se a um amplo campo de medidas que envolvem propostas e legislações, que darão suporte a formação dos professores elevando o nível da Educação Básica. As medidas adotadas para a formação docente são analisadas sobre perspectivas diferentes e colocadas como modelos formativos. É compromisso do professor construir a sua própria identidade profissional de acordo com o espaço em que ele se encontra. A formação docente é dividida em duas etapas, formação inicial, aquela que corresponde a primeira formação a ser desenvolvida pelo profissional que pretende iniciar a sua carreira, e a formação continuada, que corresponde as demais formações a serem realizadas, o que discorremos ao longo do trabalho. É correto afirma que a formação continuada possui uma forte concretização de todo o conhecimento a ser repassado no local em que o profissional da educação está inserido. O mesmo autor ainda remete sobre a esperança de formar e certificar professores capazes de se integrar no mercado de trabalho, as futuras formações são necessárias para atualizar a formação anterior. É necessário compreender a relação que envolve a formação inicial, como teoria e pratica e experiências anteriores. As Diretrizes Nacionais Curriculares, que é o documento responsável em regular as formações docentes, ressalta que a formação continuada deve ocorrer pela oferta de atividades formativas e cursos de atualização, extensão, aperfeiçoamento, especialização, mestrado e doutorado que agreguem novos saberes e práticas, articulados às políticas e gestão da educação, à área de atuação do profissional e às instituições de educação básica, em suas diferentes etapas e modalidades da educação (BRASIL, 2015). Sobre as Diretrizes Curriculares dos cursos de graduação em Educação Física, destacamos o seu papel de orientar as propostas sobre as formações docentes. A formação inicial e continuada do professor de Educação Física, tem a função de qualificar esses profissionais para que sejam capazes de contextualizar, problematizar e sistematizar conhecimentos teóricos e práticos, referente a motricidade humana, movimento humano, cultura do movimento corporal, atividade física nas suas diversas manifestações percebidas no jogo, no esporte, no exercício, na ginástica, nas lutas e na dança dentro do e ambiente escolar (BRASIL, 2018). Mileo e Kogut (2009) apontam a importância da atualização profissional, ao enfatizar que o docente precisa estar sempre se

atualizando, pois, a sociedade atual vive em constantes transformações e o mercado trabalho torna-se cada vez mais exigente. O mercado de trabalho necessita de profissionais bem qualificados e que saiba lidar com as demandas educacionais. Brasil (2004) enfatiza nas atribuições na área da Educação Física sobre o desenvolvimento do trabalho profissional. Consiste como uma área de formação que entre as suas abordagens encontra-se o objetivo de estudar sobre o movimento humano, o exercício físico, esportes, promoção da saúde entre outras ramificações, sendo assim, todo profissional no início de sua formação deverá se qualificar para analisar e intervir na realidade em que ele se encontra. Realizando essas intervenções por meio do conhecimento corporal. Sobre as instituições formadoras e o seu projeto pedagógico, o conhecimento dos professores em educação física deve estar pautado em autonomia do profissional, processos formativos, conhecimentos teóricos e práticos. De acordo com Rossi e Hurger (2012) tem se percebido um avanço na formação continuada dos professores, mas ainda é vista como um processo em construção.

### 3.3 Atualização profissional

Na busca pela atualização profissional, que possa ser realizada em pouco espaço de tempo, os professores têm recorrido aos cursos de curta duração. Segundo Melo (2008) a procura por este tipo de formação continuada, visa se apropriar de um conhecimento imediato que acompanhe o mercado de trabalho. Este é um dos motivos pela procura e o aumento de ofertas de cursos desta modalidade, além da economia de tempo. Grande parte dos professores, buscam principalmente por conhecimentos metodológicos, para trazer contribuições para a sua prática diária. Segundo Alvarado-Prada, et al (2010), os professores que aderem a eventos de formação a consideram importante, pois através dela existe a possibilidade de compartilhar, por intermédio de um trabalho coletivo, experiências que contribuem para a sua formação. A maioria dos docentes que buscam um curso de especialização tem como objetivo principal a busca de informações, que preencham as lacunas da formação inicial. O propósito da formação continuada é garantir, aos professores, informações atualizadas e que tragam contribuições para a formação do aluno. É importante ressaltar a relevância dos cursos de longa duração como Mestrado e o Doutorado. Ambos fornecem contribuições essenciais, para a formação continuada dos professores, pois proporcionam a eles capacitação e um novo sentindo para sua trajetória de formação, favorecendo um olhar crítico mediante reflexões e produção de novas práticas (AMBROSETTI; CALIL, 2016).

## 4 Considerações finais

O estudo nos permitiu apontar a trajetória da formação de professores, especificamente os da Educação Física, que durante várias décadas permaneceu instável no cenário educacional. As primeiras tentativas de formulações curriculares apresentavam modelos distintos, o que refletia no perfil do profissional que estava sendo qualificado e tão pouco era valorizado. Atualmente, o Professor por sua vez compreende a relevância do seu trabalho e passa a investir em sua atualização profissional, o que compreendemos por formação continuada, deixamos claro o papel das diretrizes curriculares nacionais em permitir a formação continuada do professor, bem como o seu conhecimento sobre conteúdos afins da sua área o que contribui para as suas futuras formações a fim de construir a sua identidade profissional. É notável o avanço na formação continuada de professores de Educação Física, e como ela é significativa para o processo educacional, ressaltamos também a contribuição de um profissional bem preparado para atender demandas educacionais. No entanto, ainda precisamos oferecer qualidade nas escolas assim como melhores condições de trabalho para os professores.

## 4 Referências

ALVARADO-PRADA, Luis Eduardo; FREITAS, Thaís Campos; FREITAS, Cinara Aline. **Formação continuada de professores: alguns conceitos, interesses, necessidades e propostas**. Revista Diálogo Educacional, v. 10, n. 30, p. 367-387, 2010.

AMBROSETTI, Neusa Banhara; CALIL, Ana Maria Gimenes Corrêa. **Contribuições do Mestrado Profissional em Educação para a formação docente**. Reflexão e Ação, v. 24, n. 3, p. 85-104, 2016.

BENITES, Larissa Cerignoni; DE SOUZA NETO, Samuel; HUNGER, Dagmar. **O processo de constituição histórica das diretrizes curriculares na formação de professores de Educação Física**. Educação e Pesquisa, v. 34, n. 2, p. 343-360, 2008.

BRASIL, Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Educação Física**. Brasília, MEC, 2018.

BRASIL, Ministerio da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Educação Física, em nível superior de graduação plena**. Brasilia, MEC, 2004.

BRASIL, Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação**

CAROLINA MARIN, Elizara et al. **Formação continuada em educação física: relação entre mundo do trabalho, políticas educacionais e educação**. Movimento, v. 17, n. 2, 2011.

CRUZ, Marlon Messias Santana et al. **Formação profissional em educação física: história, avanços, limites e desafios**. Caderno de Educação Física e Esporte, v. 17, n. 1, 2019.

DE ALMEIDA AMORIM, Rejane Maria. **A Formação Inicial e a Continuada: diferenças 24 conceituais que legitimam um espaço de formação permanente de vida**. Cad. Cedes, v. 35, n. 95, p. 37-55, 2015.

DAS NEVES SALLES, William; FARIAS, Gelcemar Oliveira; DO NASCIMENTO, Juarez Vieira. **Inserção profissional e formação continuada de egressos de cursos de graduação em Educação Física**. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, v. 29, n. 3, p. 475-486, 2015.

DE SOUZA NETO, Samuel; BENITES, Larissa Cerignoni. **Educação Física e formação profissional. Lecturas: Educación física y deportes**, n. 81, p. 15, 2005.

MELO, Maria Alice. **Desafios pedagógicos: na formação inicial e trabalho docente e na avaliação**. (Maria Alice Melo Org.) São Luís: EDUFMA 2008. (Coleção diálogos contemporâneos 2)

MILEO, Thaisa Rodbard; KOGUT, Maria Cristina. **A importância da formação continuada do professor de educação física e a influência na prática pedagógica**. In: IX Congresso Nacional de Educação–EDUCERE. 2009.

NUNES, Célia Maria Fernandes. **Saberes docentes e formação de professores: um breve panorama da pesquisa brasileira**. 2001.

ROSSI, Fernanda; HUNGER, Dagmar. As etapas da carreira docente e o processo de formação continuada de professores de Educação Física. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, v. 26, n. 2, p. 323-338, 2012.

SAVIANI, Dermeval. Formação de professores: aspectos históricos e teóricos do problema no contexto brasileiro. 2009.

# A HERMENEUTICA DE EMÍLIO BETTI APLICADA À ALFABETIZAÇÃO FUNCIONAL NO ENSINO FUNDAMENTAL

Fredson Luis de Paiva Brito e Lima
Graduando no curso de Licenciatura em Filosofia
ffredsonpaiva@gmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Ediel dos Anjos Araújo
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão
E-mail: araujo_ediel@yahoo.com.br
Universidade Estadual do Maranhão

**RESUMO**: Prática discente é ler um texto até declamá-lo e assim considerá-lo aprendido. Isto desconfigura o aprendizado, pois passado o momento para o qual foi decorado, é esquecido. É objetiva a ideia de autonomia, assim como sua valorização, a partir dos desafios lançados pelo relatório Delors: ajudar o aluno a se edificar como ser através de quatro pilares: aprender a conhecer, fazer, conviver e a ser. Na busca por uma educação integral, é crucial que o ensino da língua pátria dote-os com competências para a apropriação dos demais saberes. A metodologia será a análise das competências interpretativas a partir dos princípios da hermenêutica de Emílio Betti: 1 – autonomia hermenêutica do objeto; 2 – totalidade e coerência da consideração hermenêutica; 3 – atualidade do compreender; 4 – adequação da intelecção; das matrizes do Inaf; e da sequência didática desenvolvida pelo autor pautados na interpretação e reconstrução textual.

**Palavras-chaves**: Educação. Alfabetização funcional. Sequência didática. Hermenêutica.

## 1 Introdução

Uma prática comum entre os alunos brasileiros têm sido a de ler um texto até poder repeti-lo a ponto de o considerar aprendido, ou melhor, pronto para um teste ou exame. Esse costume desconfigura o aprendizado ou o ilude, uma vez que tão logo passe o momento específico para o qual o texto foi decorado, ele é esquecido quase por completo. Não leva a aprendizado real, portanto, não prepara os jovens para o mundo pós escola, o mundo do trabalho, e isso alimenta os índices de evasão no ensino médio.

Este modelo de comportamento reflete um descompasso entre o que é ser jovem frente ao mundo e sua visão de que a escola não conseguirá servir de ponte para realizar as suas expectativas. Esse descompasso é demonstrado de forma clara no Anuário Estatístico de Educação Básica 2021. O Indicador de Alfabetismo Funcional (INAF) mostra que 71% da população brasileira é funcionalmente alfabetizada. Contudo, apenas 12% está em nível proficiente, sendo capaz de elaborar textos de diferentes tipos e interpretar tabelas e gráficos. Apesar da redução numérica, a série histórica mostra que aqueles considerados alfabetizados funcionais estão se acumulando na faixa intermediária ou elementar em vez de haver um

"crescimento em cascata", expressão utilizada pelo INAF. Isso só vai ser conseguido com a qualidade da educação.

Dessa forma, o aluno da Educação Básica brasileira, em grande número, tem adotado uma posição passiva frente à retransmissão de saberes desenvolvidos e acumulados pelas gerações anteriores a sua. Citando uma situação bem específica, o MEC envia livros didáticos aos alunos, mas esses têm se tornado instrumentos fechados a estudantes que aprendem a decorar, mas não a pensar a informação escrita. E, como esclarece o especialista em educação Castro (PISA, 2000, p. 84) no anexo "A penosa evolução do ensino e seu encontro com o PISA" no Relatório Nacional PISA, 2002:

> Receitas de remédio requerem uma interpretação fiel, contratos pela mesma forma e instruções de uso de computador não requerem interpretações menos rigorosas. O manejo rigoroso e analítico da linguagem é pré-condição para se operar em uma economia moderna (PISA, 2000, p. 84).

Podendo ser entendido, assim, até mesmo para montar uma simples barraca ou aparelho doméstico. Em outras palavras, autonomia. E a valorização da autonomia é exatamente o desafio que lança às escolas de todo o mundo o Relatório Delors*: Educação: um tesouro a descobrir. Relatório para a Unesco da comissão internacional sobre educação para o século 21*: ajudar o aluno a se edificar enquanto ser através de diretrizes preconizadas em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser. Este último pilar é uma síntese de tudo o que se deseja e assim a comissão o explica: "a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa – espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade" (Delors, 2006, p. 99).

Esse documento, uma diretriz e não método, deitou influências sobre a construção de muitos documentos norteadores da educação de países por todo o mundo.

No Brasil suas marcas são nítidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) e nas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's).

Eis o ponto em que tocam nos PCN's:

> Essas exigências apontam a relevância de discussões sobre a dignidade do ser humano, a igualdade de direitos, a recusa categórica das formas de discriminação, a importância da solidariedade e do respeito. Cabe ao campo educacional propiciar aos alunos a capacidade de vivenciar diferentes formas de inserção sócio-políticas e culturais. Apresenta-se para escola, hoje mais do que nunca, a necessidade de assumir-se como espaço social de construção de significados éticos necessários e construtivos a toda e qualquer ação de cidadania (MEC; SEB, 1997, p. 27).

Os mesmos princípios podem ser encontrados nas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's):

> Compreender e realizar a educação entendida como direito individual e coletivo, implica considerar o seu poder de habilitar para o exercício de outros direitos, isto é, para potencializar o ser humano como cidadão pleno e de tal modo que se torne apto para viver e conviver em determinado ambiente, em sua dimensão planetária. A educação é, pois, processo e prática que se concretiza nas relações sociais que transcendem espaço e tempo escolares. tendo em vista os sujeitos que a demandam (MEC; SEB; DICE, 2013, p. 16).

Ademais, a realidade imposta pela homologação da BNCC consolida um processo que há mais de uma década vem se construído na educação nacional e a há muito nos países que desfrutam de educação desenvolvida em alto nível: retirar a centralidade que sempre se atribuiu aos conteúdos na educação tradicional e levá-la ao universo das habilidades e competências, ou seja, não mais o que é o objeto do saber, mas o quê com ele fazer, para que serve, que utilidade lhe atribuir no tempo presente.

Nessa busca por uma educação integral do homem, uma evolução do sentido grego da PAIDEIA é questão *sine qua non* à escola que o ensino da língua pátria instrumentalize os educandos com as competências básicas necessárias para se apropriarem de saberes de todas as demais disciplinas.

Na busca por um processo eficaz para tal, o autor desenvolveu uma sequência didática amadurecida ao longo dos últimos dezesseis anos de docência no ensino fundamental maior da Escola Caminho das Estrelas, uma escola da Aeronáutica brasileira em funcionamento dentro das instalações do Centro de Lançamento de Alcântara. Esta referida sequência é apoiada nos princípios da hermenêutica do filósofo italiano Emilio Betti e nas matrizes de referência do INAF.

## 2 Princípios da hermenêutica bettiana

Emilio Betti foi um filósofo italiano do século XX que escreveu a obra *Teoria Geral da Interpretação* e a publicou em 1955. Uma noção capital da obra é o conceito de forma representativa. Esta é concebida como uma forma sensível através da qual um espírito lança a outro um desafio e um convite para interpretar uma mensagem, ou melhor, “é em presença de formas sensíveis através das quais outro espírito, objetivado nelas, fala ao nosso, fazendo apelo à nossa inteligência” (VARGIU, 2020, p. 240). Esta seria ainda uma combinação de som e signo, de dotação espiritual e suporte material.

Assim, a forma sensível demandaria uma função representativa que poria em comunicação espíritos afins, ainda que diferentes, de criador e interprete que desencadearia um processor triádico envolvendo o interprete, uma espiritualidade alheia ou criador e uma forma representativa.

Contudo nem todo encontro no processo hermenêutico bettiano seria claro, pois a obra poderá trazer algum valor representativo implícito ou sintomático que se define por não ter uma

finalidade clara nem um valor declarado, mas um "valor representativo implícito, ou seja, sintomático" (VARGIU, 2020, p. 241). Este valor representativo implícito ou sintomático se faz presente em manifestações comunicativas sem finalidade explícitas, mas dotadas de um sentido que pode ser percebido.

O objeto de interpretação ou forma representativa nunca traz um significado puro, ou seja, a pura encarnação da vontade ou intenção do criador. Estes estão apenas encarnados na obra. São o resultado do processo hermenêutico e não a forma representativa em si. Betti rejeita o dogma da vontade por condicionar o processo hermenêutico a seguir a vontade ou intenção do criador.

Contudo, esta vontade, traz em si um sentido, uma identidade, que é objeto do processo hermenêutico. Este sentido não é a pura vontade do seu autor ainda que esta possa ser o resultado do processo hermenêutico. O dogma da vontade não conduz necessariamente ao sentido do texto. A vontade do autor não é o caminho para a interpretação eficaz, para a essência do sentido da forma representativa ainda que eventualmente possa a isto conduzir.

As formas representativas são trans subjetivas, ou seja, são pontes comunicativas entre o sujeito criador e o sujeito interpretante que permitem a comunicação entre duas inteligências entre o tempo e o espaço. E esta comunicação não é retilínea, posto que, uma vez produzida deixa de pertencer ao seu criador e passa a pertencer a todos que sejam capazes de interpreta-la.

Neste princípio, quando aplicado a recriação textual em forma de sínteses de textos jornalísticos por alunos do ensino fundamental, há que se considerar que o texto produto deste processo é uma reconstrução textual com o léxico de um aluno do fundamental e de um repertório cultural idem. Portanto, traz a limitação própria da idade e do amadurecimento intelectual do jovem estudante deste nível, bem como das dificuldades estilísticas e gramaticais próprias que, no entanto, oferecem excelente oportunidade do ensino de gramática e estilo não só pontual, mas em um nível personalíssimo.

Acresça-se a isto o fato de que a leitura de um texto envolve a recriação deste mesmo texto:

> Por estas razões, na hermenêutica de Betti, a interpretação não pode esgotar a sua tarefa na ligação da obra ao seu autor e na investigação das condições objetivas da sua configuração, mas deve também abordar outros aspetos, tais como a relação com os destinatários e a necessidade de explicitar o que no objeto de interpretação permanece apenas como pressuposto, em primeiro lugar pelo possível valor implícito ou sintomático da forma representativa. Isto implica a necessidade de um trabalho de integração que, pelo menos para os aspetos relativos a estes últimos fatores, não pode deixar de ir além do reconhecimento da intenção autoral (VARGIU, 2020, p. 244).

Contudo, esta recriação não pode ser totalmente livre, sob pena de adulterar o texto que interpreta. Ela precisar ser construída calcada nos elementos textuais e não na vontade livre do intérprete.

Liberdade não é a tônica da interpretação, posto que o intérprete deve gozar de liberdade em um grau bem menor que o criador, pois o processo interpretativo é diferente do processo criativo. Este goza de uma liberdade ampla, mas não absoluta. E aquele desenvolve-se vinculado ao sentido da obra, portanto, goza de pouca liberdade, pois, trata-se de um mergulho na subjetividade do sujeito criador.

Este processo, que aparenta ares de amarras, é o que pode permitir ao interprete assumir-se como sujeito do processo via mergulho na gênese do processo criativo para entender a forma representativa específica como objetivação do espírito criador.

A interpretação seria então um processo de comunicação que uniria dois espíritos separados no tempo e no espaço, uma vez que, a voz criadora possa não apenas estar fisicamente distante, mas mesmo não estando mais corporificada permanece viva a emitir sua mensagem, sua cultura e seus valores. Portanto, a interpretação traz em si um valor ético e educativo à medida em que propõe a compreensão do outro culturalmente próximo ou distante de forma a semear a tolerância.

Para entender este princípio de tolerância é preciso ter em vista que Betti distingue o ato de entender do ato de interpretar. Entender, envolver a compreensão dos fenômenos naturais e o interpretar envolve uma compreensão aplicada às formas representativas com uma manifestação comunicativas entre espíritos distintos.

A hermenêutica bettiana compreende o processo interpretativo, a partir das seguintes características: a existência de uma ligação entre a obra e seu autor, um esmiuçar das condições subjetivas que a configuraram, a existência de uma relação com a quem se destina e uma necessidade de explicitar o que está implícito. E, isto, seria aplicável a três tipos possíveis de interpretação: recognitiva, reprodutiva e normativa.

A função recognitiva se caracterizaria por buscar reconstruir e integrar um sentido intransitivo contido em seu próprio ínterim, ou seja, seu sentido não tergiversaria, não permitiria múltiplas interpretações ou compreensões pessoais. Exemplos seus seriam a interpretação filológica, histórica e as interpretações de cunho técnico morfológico, artístico, literário, científico, jurídico, sociológico e econômico.

A função representativa, por sua vez, possui um caráter transitivo compreendendo o interprete como um elo entre a forma representativa e o público a que se destina, e a comunicação assume um aspecto de essencialidade. Seriam exemplos seus a tradução, a interpretação dramática e a interpretação musical.

E a função normativa se debruçaria sobre normas concretas de ação ou preceitos e normas que visam orientar a vida social. E entre os seus exemplos estariam a interpretação jurídica, psicológica e teológica.

Desta forma, o ato de interpretar seria marcado pelas seguintes características: seria possível devido a uma existência comum, carregaria valores éticos e educativos, estabeleceria uma relação com os outros e com o passado ao compreender seus aspectos, difundiria a tolerância, proporia um convite a uma nova vida e contribuiria com a formação e perpetuação da tradição.

E finalmente, Betti propõe quatro cânones em sua hermenêutica de modo a respeitar a forma representativa impedindo que o interprete atribuísse a esta tudo o que lhe conviesse, fosse simpático ou mais afim ao seu repertório cultural ou idiossincrasias culturais:

1) cânon da autonomia: o sentido do texto está contido no texto e dele deve ser extraído, não sendo válido atribuir-lhe o que não tem;

2) cânon da totalidade: a interpretação é uma via de mão dupla na qual as partes e o todo se comunicam e iluminam mutuamente;

3) cânon da atualidade do compreender: a subjetividade do sujeito não pode ser eliminada no processo interpretativo, contribui para o processo, mas não deve desformar o objeto;

4) cânon da adequação do compreender: o sujeito deve lançar-se ao objeto com boa vontade e estar no nível intelectual do objeto (REALE, ANTISERI, 2003).

Parte das contribuições de Betti estão já um tanto quanto diluídas no senso geral sobre interpretação textual e são aplicadas pelos docentes ainda que nunca o tenham lido, entretanto convertê-las em estratégias didáticas não tem sido ainda um processo eficaz, dado os índices de alfabetismo funcional da população brasileira.

## 3 As contribuições do Índice Nacional de Alfabetização Funcional (INAF)

O INAF avalia as habilidades de alfabetismo na população brasileira de 15 a 64 anos nos domínios de letramento e numeramento. Para atender aos interesses deste artigo, abordar-se-á apenas os domínios do letramento, ainda que eles sejam concebidos como partícipes do processo de alfabetização funcional posto que há paralelismos entre os níveis de leitura e as habilidades matemáticas.

Sua importância reside no fato de que a moderna educação não deve mais se prestar apenas transmitir o legado cultural de uma geração a outra, pois, dado o volume de conhecimento disponível atualmente, esta transmissão, que foi buscada como missão da escola

nos últimos séculos, já não é possível. A educação atual precisa ser direcionada para o desenvolvimento de habilidades e competências. Entretanto, fazê-lo não é tão fácil quanto trabalhar apenas conteúdos, conforme escrevem Ribeiro; Fonseca:

> A nosso ver, as dificuldades de disseminar de forma massiva esse tipo de orientação pedagógica não advém somente de um suposto conservadorismo dos professores, mas principalmente das dificuldades inerentes a essa perspectiva no que se refere à didatização dos conteúdos de aprendizagem. Diferente das listas de conteúdos conceituais a serem ensinados, as habilidades são menos facilmente desmontáveis e sua progressão, em termos de dificuldades, muito pouco nítidas (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 149).

A sequência didática que envolve este trabalho busca exatamente didatizar as habilidades de letramento de forma a capacitar o aluno dos anos finais do ensino fundamental para compreender e produzir textos condizentes com seu nível de formação. Para tal observa-se a matriz de referência do INAF, que por sua vez observa as matrizes de referência da OCDE e da UNESCO.

A matriz de referência para medir habilidades de letramento envolve definições conceituais, tipos de texto e descritores das habilidades.

A primeira destas definições diz respeito ao conceito de alfabetismo:

> Segundo a definição operacional utilizada no Inaf, o alfabetismo refere-se à capacidade de compreender, utilizar e refletir sobre informações contidas em materiais escritos de uso corrente – impressos, manuscritos ou eletrônicos –, para alcançar objetivos, ampliar conhecimentos e participar da sociedade (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 151).

Alfabetização funcional, portanto, está intimamente ligada ao exercício da cidadania e não se fecha em torno do texto em si, mas envolve uma intercomunicação deste com o mundo através do repertório cultural do leitor:

> A capacidade de compreender, utilizar e refletir sobre a informação escrita é vista como um contínuo que abrange desde o conhecimento rudimentar de elementos da linguagem escrita até operações cognitivas complexas que envolvem a integração de informações textuais complexas e dessas com os conhecimentos e visão de mundo aportados pelo leitor (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 151).

No que concerne aos tipos de texto, classificam-se em ficcionais e não ficcionais. Quanto aos textos não ficcionais caracterizam-se em sua relação com o mundo por abordar como as coisas são ou foram e porquê; quanto aos objetivos por buscar informação, conhecimento, orientação para ações e reflexão; tem como como elementos facilitadores os subtítulos, imagens, gráficos, diagramas e ilustrações; e, no contexto educacional oferece o estudo de conhecimento, a leitura analítica, a busca de relações, a memorização e exige

sucessivas retomadas. A leitura literária trabalha e desenvolve o imaginário através de fatos, cenários, ações, reações, personagens, atmosferas, sentimentos, ideias e linguagem.

Os descritores das habilidades envolvem dois conjuntos de habilidades: as funcionais e as elementares. Embora o INAF avalie estas habilidades na população de 15 a 64 anos e os anos finais do ensino fundamental compreendam os 14 anos de idade como o esperado para a conclusão do 9º ano, as habilidades elementares devem ser desenvolvidas ainda durante os anos iniciais: "2.1 reconhecimento de letras, algarismos e sinais gráficos usuais; 2.2 leitura de números e palavras, fluência; 2.3 reconhecimento do assunto, tipo ou finalidade de textos ou instrumentos; 2.4 registro escrito" (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 154).

As habilidades funcionais envolvem a informação textual em grau de localização, integração, elaboração e avaliação, e assim se nomeiam. Por outro lado, a localização envolve a habilidade de identificar uma ou mais informação explícitas ou implícitas, em grau mais fácil (quantidade clara) ou mais difícil (quantidade não determinada). De acordo com Ribeiro e Fonseca, seus descritores envolvem:

> Localizar uma informação cuja disposição no texto é saliente ou canônica (título, autor, remetente, destinatário). Localizar uma ou mais unidades de informação explícita, expressa de forma literal ou realizando pequenas inferências (a informação do texto não corresponde literalmente à forma da consigna). Selecionar uma ou mais unidades de informação, observando uma ou múltiplas condições (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 155).

A elaboração, como o próprio nome sugere, envolve a habilidade de elaboração, criação ou recriação textual com base nos elementos do texto fornecido (a recriação é a tônica que envolve quase todo o trabalho desenvolvido segundo a metodologia da sequência didática abordada neste trabalho). Conforme escrevem, seus descritores envolvem:

> Preencher formulários. Elaborar síntese de texto. Elaborar um texto (mensagem, descrição, exposição ou argumentação) com base em elementos do texto ou contexto dado. Reescrever um trecho de uma narrativa, modificando ação ou reação de um personagem, ou desfecho (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 159, 160).

A integração diz respeito a comparar elementos (maior/menos, antes/depois, etc.), encontrar nexos lógicos (referenciação, sinonímia, causa/efeito, parte/todo, fonte/dado/opinião) e perceber a progressão textual (informação dada e informação nova). Os autores dizem que seus descritores envolvem um rol longo, tais como:

> Identificar posição de nome ou palavra em lista ordenada alfabeticamente. Reconhecer o referente de termo substituto (pronomes, sinônimos, expressões anafóricas, siglas, nomenclatura científica ou popular). Reconhecer e utilizar elementos de referência externos ao corpo do texto (índice, sumário, glossário, nota de rodapé, nota

> bibliográfica). Identificar relações de causa/consequência quando não explícitas. Comparar afirmações, proposições, argumentos, fatos, características de coisas ou processos, acontecimentos, prescrições, etc. (por exemplo, qual dos comentários é o menos favorável, qual remédio tem mais contraindicações, etc.). Identificar semelhanças ou diferenças entre aspectos descritos, argumentos, orientações, processos, etc. Identificar evidências que fundamentam afirmação ou argumento. Relacionar regra ou generalização com caso(s) particular(es). Inferir o sentido de uma palavra ou expressão pelo contexto. Identificar relações entre personagens de uma narrativa. Reconhecer características do personagem com base em suas ações. Sintetizar acontecimentos que constituem o conflito ou o desfecho de uma narrativa. Reconhecer os motivos das ações dos personagens. Identificar o foco narrativo (quem conta a história). Reconhecer o efeito de sentido ou estético de certas escolhas lexicais ou sintáticas, do uso de figuras de linguagem ou sinais de pontuação. Identificar posicionamento implícito do autor ou narrador ou a moral implícita de uma historieta ou fábula. (RIBEIRO; FONSECA, 2010, p. 157).

E por último a avaliação, que se define pelo confrontar da informação textual com a informação extratextual, tantas vezes colhida no próprio repertório cultural do leitor. Seus descritores envolvem:

> Confrontar ideias do texto ou a moral da história com sua própria opinião, vivência ou visão de mundo, ou ainda com padrões morais ou ideias de senso comum. Julgar a clareza e a sufi ciência das informações do texto. Avaliar a veracidade de uma narrativa, aplicabilidade de uma prescrição, coerência de uma argumentação. Opinar sobre o posicionamento ou estilo do autor do texto (RIBEIRO; FONSECA, 2010,p. 160,161).

Embora pareça simples, dominá-los enquanto população não tem se mostrado tarefa fácil, conforme mostra a tabela abaixo:

Os dados empíricos – níveis de alfabetização funcional no Brasil, retirados do INAF (2021).

***Tendência dos níveis***

| ***Níveis*** | **2007 (%)** | **2009 (%)** | **2011 (%)** | **2015 (%)** | **2018 (%)** |
|---|---|---|---|---|---|
| ***Analfabeto*** | 9,34066 | 7,04296 | 5,94406 | 4,3956 | 7,74226 |
| ***Rudimentar*** | 24,92507 | 19,88012 | 21,17882 | 22,82717 | 21,62837 |
| ***Elementar*** | 32,31768 | 35,06494 | 36,71329 | 42,10789 | 34,36563 |
| ***Intermediário*** | 20,57942 | 26,77323 | 24,87512 | 22,62737 | 24,72527 |
| ***Proficiente*** | 12,83716 | 11,23876 | 11,28871 | 8,04196 | 11,53846 |
| | | | | | |

Fonte: Inaf, 2021

Tanto Emilio Betti quanto as matrizes do INAF reconhecem a liberdade do intérprete frente ao objeto de interpretação, reconhecem-no como sujeito do processo hermenêutico, mas reconhecem sobretudo a autonomia do objeto, posto que nada a este possa ser atribuído sem que os elementos textuais explícitos ou implícitos o autorizem.

## 4 A metodologia aplicada

Estes fundamentos teóricos são aplicados através de uma sequência didática desenvolvida pelo autor ao longo 16 anos de docência na Escola Caminho das Estrelas (escola da Aeronáutica no Centro de Lançamento de Alcântara) e aplicada aos alunos dos anos finais do ensino fundamental: as onze primeiras etapas no 7º ano; as treze primeiras etapas no 8º ano; e todas as quinze etapas no 9º ano. A aplicação desta sequência didática permite ao aluno desenvolver a sua competência de produção e interpretação de texto vastamente sem que o professor se ocupe extrassala de aula com correções. A sequência envolve os procedimentos de leitura, interpretação, oralização, reconstrução textual, gramática e estilística pontual, síntese, enriquecimento vocabular e outros.

As etapas da sequência didática consistem:

PRIMEIRA ETAPA - apresentar aos alunos a temática a ser abordada pelo texto. Instigá-los por meio de questionamentos, fomentando debates de seus entendimentos e a exploração de seus repertórios culturais;

SEGUNDA ETAPA - apresentar um texto escolhido sobre o assunto, oriundo de revistas de atualidades semanais como Veja, Isto é, Carta Capital, ou de divulgação científica popular como Super Interessante, Galileu, ou outras que se mostrarem interessantes aos objetivos pretendidos;

TERCEIRA ETAPA – propor a primeira leitura do texto (leitura de contato), silenciosa e sublinhando todas as palavras desconhecidas;

QUARTA ETAPA - realizar a segunda leitura do texto (leitura de apreensão de ideias) feita pelo professor para que a pronúncia correta das palavras seja aprendida de forma a evitar silabadas;

QUINTA ETAPA - um aluno voluntário lê o primeiro parágrafo, levanta as palavras desconhecidas, se houver, intui o significado textual, seus campos semânticos denotativos conotativos, seus sentidos específicos e genérico, sua polissemia (o professor auxilia com perguntas pontuais para que este as descubra ou propõe a análise dos elementos mórficos, e se tal não for suficiente, explica o sentido);

SEXTA ETAPA - esse aluno busca identificar a ideia chave do parágrafo e a explica a todos os demais. O professor deve, então, corrigir os eventuais desvios interpretativos, esclarecendo que exemplos e ilustrações não são ideias chave (erro por redução), tão pouco a estas se chegará associando uma informação ao próprio repertório cultural de forma aleatória

ou forçada (erro de extrapolação), ou desprezando por desatenção um advérbio de negação ou oposição, ou um prefixo de negação no início de uma palavra (erro de contradição);

SÉTIMA ETAPA - todos os alunos sintetizam a ideia chave do parágrafo com suas palavras em orações impessoais com sujeito e predicado e as apresentam ao professor, que faz as correções pontuais e as explica;

OITAVA ETAPA - um mapa mental ou tabela da construção da coesão do texto é apresentado ao aluno:

NONA ETAPA – os alunos reconstroem as suas sínteses e reapresentam até que estejam aceitáveis;

DÉCIMA ETAPA - o aluno, que leu o primeiro parágrafo, escolhe o colega que lhe seguirá e as etapas de 5 a 8 se repetirão até que todos os parágrafos tenham sido trabalhados;

DÉCIMA PRIMEIRA ETAPA - o aluno deve reunir todos os parágrafos criados em um só texto resumo com título, que deve ser significativo e carregar a essência do texto, depois unir todos os parágrafos soltos com coesão textual em um processo igualmente observado e corrigido pelo professor;

DÉCIMA SEGUNDA ETAPA - pronto o texto-síntese, o aluno deve proceder à construção de um texto opinativo dissertativo com seu repertório cultural enriquecido pela temática do gênero;

DÉCIMA TERCEIRA ETAPA - esses textos são corrigidos em sala e reconstruídos pelos alunos;

DÉCIMA QUARTA ETAPA - os alunos devem cruzar suas reconstruções textuais com textos outros de mesma temática e encontrados por pesquisa bibliográfica, com seus repertórios culturais e produzir um texto opinativo de próprio punho;

DÉCIMA QUINTA ETAPA - os alunos apresentam seus textos em leituras orais na sala.

Todos os desvios gramaticais e estilísticos, bem como a quantidade de pequenos textos (parágrafos) enviados pelos alunos são registrados em tabela trimestral. A quantidade de envios constitui uma das notas trimestrais, a quantidade de acertos ou erros, não.

## 5 Considerações finais

A aplicação desta sequência didática tem propiciado aos alunos um nível de desenvolvimento escolar superior à média conforme comprova o SAEB de 2019.

**Pontuação dos estudantes da ECE por Nível de Proficiência - Língua Portuguesa no 9º ano**

| CATEGORIAS | MÉDIAS |
|---|---|
| Escolas municipais em ALK | 220,56 |
| Total ALK | 223,41 |
| Escolas municipais no MA | 232,95 |
| Total MA | 238,02 |
| Escolas estaduais do MA | 244,51 |
| Escolas municipais do BR | 250,84 |
| Escolas estaduais do BR | 256,05 |
| Total BR | 260,13 |
| ECE | 282, 25 |
| CBNB | 282,99 (+ 0,74) |
| CTRB | 295,45 (+ 13,20) |
| Escolas federais do BR | 304,80 (+ 22,55) |

Fonte: SAEB, 2019

Os dados mostram que a média de desempenho dos alunos da ECE é superior às médias das escolas municipais de Alcântara, do Maranhão e do Brasil; superior às médias das escolas estaduais em Alcântara, do Maranhão e do Brasil: superior à média das escolas brasileiras. Entretanto 22,55 pontos inferior à média das escolas federais do Brasil; 0,74 ponto inferior à média do Colégio Brigadeiro Newton Braga e 13,20 pontos inferior à média do Colégio Tenente Rêgo Barros.

Há que se observar nestes últimos índices o fato de que Alcântara é uma das cidades mais pobres do Maranhão e do Brasil, e o CBNB, situado no Rio de Janeiro e o CTRB localizado em Belém funcionam dentro de metrópoles nacionais e recebem a maioria de seus alunos entre os filhos de servidores civis e militares da Aeronáutica. Enquanto a ECE recebe apenas 30 por cento de seus alunos deste contingente, os demais são oriundos da comunidade de Alcântara, uma cidade que não conta com muitos espaços de cultura erudita, desde uma simples banca de revista, uma biblioteca pública atualizada (a única, conta com acervo doado pela comunidade), teatro, cinema ou outros.

Ainda assim, a ECE tem se mostrado uma obra e agente de grande alcance social do Centro de lançamento de Alcântara para os moradores da cidade e uma oportunidade determinante para o futuro dos moradores que lá ingressam como alunos.

**REFERÊNCIAS:**

COLOMER, Tereza. **Andar entre livros.** São Paulo: Global, 2007.

DELORS, Jacques. **Educação**. **Um tesouro a descobrir**. 10ºed. São Paulo, MEC/UNESCO/Cortez., 2006.

FOUCABERT, Jean. **A leitura em questão**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

GESSER, Verônica. **O planejamento educacional**: **da gênese histórico-filosófica aos pressupostos da prática**. Curitiba: CRV, 2011.

INAF. https://alfabetismofuncional.org.br/alfabetismo-no-brasil/ Acessado em 16 de novembro de 2021.

KAUFMAN, Ana Maria, RODRIGUEZ, Maria Elena. **Escola, leitura e produção de textos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

MENEGOLLA, Maximiliano, SANT'ANNA, Ilza Martins. **Por que planejar? Como planejar?** Currículo. Área. Aula. 15º ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MIRANDA, Simão de. **Estratégias Didáticas para Aulas Práticas.** Campinas: Papirus, 2016.

PISA. **Relatório Nacional PISA**, 2000. MEC

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia. De Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Vol. 6. São Paulo: Paulus, 2005.

RIBEIRO, Vera Masagão. (org.) **Letramento no Brasil**. Ação educativa. 2º ed, São Paulo: Global, 2004.

RIBEIRO, Vera Masagão, FONSECA, Maria da Conceição Ferreira Reis. **Matriz de referência para a medição do alfabetismo nos domínios do letramento e do numeramento**. 2010. Acessado em 16 de novembro de 2021.

SENNA, Luiz Antonio Gomes. **Letramento**. **Princípios e processos**. Curitiba: Ibpex, 2007.

SIM-SIM, Inês. **O ensino da leitura: a compreensão de textos**. Lisboa: PNEP, 2007.

SOARES, Magda. **Alfabetização e letramento**. São Paulo: Contexto, 2010.

SOLÉ, Isabel. **Estratégias de leitura**. 6º ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

VASCONCELLOS, Celso dos S. **Planejamento**. **Projeto de Ensino-Aprendizagem e Projeto Político-Pedagógico**.18º ed. São Paulo: Libertad, 2008.

VARGIU, Luca. Emilio Betti. A teoria geral da interpretação. https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/46472/1/55-56_Luca_Vargiu-239-253.pdf 2020. Acessado em 16 de novembro de 2021.

VASCONCELLOS, Celso dos S. **Avaliação da Aprendizagem. Práticas de Mudança por uma Práxis Transformadora**.,10º ed. São Paulo: Libertad, 2010.

# O ENSINO DA FILOSOFIA PARA CRIANÇAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE POSSIBILIDADES E SUA IMPORTÂNCIA NOS ANOS INICIAIS DA EDUCAÇÃO

Elaine Maria Mendes Soares
elaine.pink@hotmail.com
Estudante do curso de Licenciatura em Filosofia da Uema

Elizabeth Shallyda Cantanhede Santos
elizabeth.cantanhede@ifma.edu.br
Estudante do curso de Licenciatura em Filosofia da Uema

Ediel dos Anjos Araújo
E-mail: araujo_ediel@yahoo.com.br
Tutor do curso de Licenciatura em Filosofia da Uema

**RESUMO:** O presente artigo é uma análise acerca do ensino da filosofia para crianças nos anos iniciais da educação básica, fazendo um recorte acerca de sua importância e possibilidades metodológicas. Para realizar o estudo no que diz respeito à abordagem será realizada uma pesquisa qualitativa. No que se refere aos procedimentos à pesquisa será realizada por meio de levantamento bibliográfico, tendo como referência principal os estudos de Lipman, Vygotsky e Freire, além de documentos oficiais. Temos como objetivos analisar a importância do ensino da filosofia para crianças dos anos iniciais, compreender a trajetória do ensino da filosofia a luz dos documentos oficiais da educação brasileira e construir possibilidades para o desenvolvimento de uma prática pedagógica que possibilite uma base para o pensamento filosófico, dando ênfase ao papel do professor no processo de ensino-aprendizagem.

**Palavras-chave:** Ensino; Crianças; LDB; BNCC.

## 1 Introdução

Historicamente, a Filosofia tem papel importante no desenvolvimento do pensamento crítico. Contudo é um trabalho que requer tempo e estratégias que possam garantir bons resultados. Para se pensar no Ensino da Filosofia para as crianças é preciso compreender o processo de desenvolvimento do processo de aprendizagem considerando a faixa etária que será ensinada, sua compreensão pode trazer pontes para sistematizar as propostas didáticas. Uma coisa é certa, promover o ensino da filosofia já nas séries iniciais pode colaborar com os seguimentos de ensino posteriores, inclusive o ensino acadêmico.

A presente pesquisa nasce como o objetivo principal de conceber o ensino da filosofia para as crianças nas séries iniciais da educação básica, analisando a construção histórica dos documentos que normatizam a educação brasileira e trazendo algumas possibilidades.

Desse modo, discutir acerca da temática requer trazer os estudos de alguns teóricos como Lipman, Freire, Vygotsky. Nesse contexto, a pesquisa está dividida em uma análise acerca da aprendizagem com o foco na infância, uma reflexão sobre o Ensino da Filosofia nos anos iniciais da Educação Básica, história e reflexões a luz das legislações da educação

brasileira e a proposta do ensino de filosofia para as crianças de Lipman. Ao término é realizada uma conclusão sobre o que foi estudado destacando os pontos de maior relevância para a pesquisa.

## 2 Desenvolvimento

### 2.1 Uma análise acerca da aprendizagem

Ao adentrar ao universo da criança nos anos iniciais do ensino fundamental é relevante compreender como se dá a fase do desenvolvimento e quais as inferências podem ser realizadas. Diante do exposto, o educador está diante de um público que está no processo de apropriação da leitura que acontece por intermédio da relação do sujeito com o meio. Desse modo, é um momento onde as estratégias didáticas podem trazer contribuições significativas para conhecer o meio no qual a criança está inserida como também desenvolver o seu cognitivo.

De acordo com as ideias de Vygotsky e Piaget, o indivíduo constrói sua aprendizagem, a partir da interação entre os sujeitos, os objetos que estão em sua volta. Sendo assim, estes teóricos buscaram trazer elementos que ajudam a compreender o indivíduo de acordo com a cada fase de desenvolvimento.

Destaca-se o trabalho desenvolvido na escola, não por se pensar que a aprendizagem só ocorre no espaço escolar, mas pelo fato da pesquisa ter nascido da inquietação de como a filosofia é ensinada no processo da educação escolar. Salienta-se a aprendizagem como uma possibilidade de construção sistematizada e intencional, onde o mediador possibilitará o acesso ao conhecimento que é ofertado em sala de aula.

> Vygotsky dá um lugar de destaque para as relações de desenvolvimento e aprendizagem dentro de suas obras. Para ele a criança inicia seu aprendizado muito antes de chegar à escola, mas o aprendizado escolar vai introduzir elementos novos no seu desenvolvimento. A aprendizagem é um processo contínuo e a educação é caracterizada por saltos qualitativos de um nível de aprendizagem a outro, daí a importância das relações sociais (COELHO; PISONI, 2012, p. 148).

A criança constrói sua aprendizagem em contato com o meio, o professor nesse processo é um mediador que irá ajudar para que ao longo do seu trabalho novas possibilidades de aprendizagem possam surgir.

Ao chegar à escola o aluno traz consigo conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida, desde o seu nascimento. Contudo, na escola o conhecimento não se dar ao acaso, mas em um processo planejado que requer domínio didático do professor, com objetivos bem definidos de

modo sistematizado. De acordo com COELHO e PISONI, o conhecimento pode ser dividido em dois grupos:

> O desenvolvimento e a aprendizagem estão inter-relacionados desde o momento do nascimento, o meio físico ou social influenciam no aprendizado das crianças de modo que chegam as escolas com uma série de conhecimentos adquiridos. Na escola a criança desenvolverá outro tipo de conhecimento. Assim se divide o conhecimento em dois grupos: aqueles adquiridos da experiência pessoal, concreta e cotidiana em que são chamados de 'conceitos cotidianos ou espontâneos' em que são caracterizados por observações, manipulações e vivências diretas da criança já os 'conceitos científicos' adquiridos em sala de aula se relacionam àqueles não diretamente acessíveis à observação ou ação imediata da criança. A escola tem papel fundamental na formação dos conceitos científicos, proporcionando à criança um conhecimento sistemático de algo que não está associado a sua vivência direta principalmente na fase de amadurecimento (COELHO; PISONI, 2012, p. 149).

Quando a criança nasce é exposta as vivências do cotidiano, dando início as suas relações sociais e com o espaço físico, à medida que interage a aprendizagem vai acontecendo. Seria uma espécie de despertar para o mundo, sendo um ser que se relaciona com o outro ser ou com um objeto e vai avançando naquilo que lhe é ensinado.

O que mostra que o indivíduo tem potencialidades para aprender, mas sua aprendizagem se dá através da sua interação. Conhecer o aluno, explorar suas potencialidades, é uma proposta pedagógica que necessária, que demanda tempo e que tenha intencionalidade, sendo necessário compreender de onde se está e para onde se quer chegar. O processo educativo de ensino-aprendizagem é uma relação em que o mediador precisa perceber o conhecimento de mundo do qual tanto falava Freire e aproveitá-lo para estabelecer um processo de aprendizagem contínua, significativa e que traga novos conhecimentos.

## 2.2 Ensino da Filosofia nos anos iniciais da Educação Básica, história e reflexões a luz das legislações da educação brasileira.

O pensamento é uma atividade realizada pelo ser humano em todo seu processo de vivência, é algo natural, uma atividade que ocorre de modo até involuntário. Contudo, é na escola que o ensino do pensar ganha uma sistematização, que se pode promover situações para qualificar o pensamento. O ensino da Filosofia traz a possibilidade de logo na infância possibilitar ações reflexivas, que colaborem para uma socialização com valores, tornando nossa sociedade mais justa e humanizada. No universo contemporâneo, diante da disseminação do ódio, das "famosas fakes News", dos discursos que negam o valor à vida. É preciso pensar e repensar o processo.

Como já falado anteriormente, a criança tem um potencial para desenvolver suas potencialidades, mas isso só se torna possível com a sua interação com o meio. Conforme Ribeiro é necessário qualificar o pensamento.

> Qualificar o pensamento é um dos papéis que a escola do século XXI tende a se preocupar, pois é fundamental gerirmos uma sociedade de pessoas que reflitam e atuem de modo significativo e produtivo, cultivando valores, aprimorando nossas relações humanas e construindo um mundo melhor. É fato que a educação escolar é um dos cernes para que estas ações possam vir a tornar-se cada vez mais presente em nossa sociedade: "É preciso pensar bem, para agir melhor" (RIBEIRO, 2017, on-line).

Destaque para o pensar bem, pois diante das realidades vivenciadas é urgente promover já nas séries iniciais o ensino da filosofia. É preciso romper com práticas que não valorizam a qualificação do pensamento, que o aluno mesmo diante de tanta informação não construa pontes para o pensar bem. Não é à toa que dentro dos sistemas de educação, o ensino da filosofia incomode tanto. Formar alunos mais conscientes e como habilidades de um pensamento qualificado favorece a atuação do aluno enquanto cidadão deixa de ser um sujeito passivo para ganhar o lugar de protagonista como já sugere a Base Nacional Comum Curricular- BNCC. Um aluno protagonista se constrói quando se rompe com as barreiras de um ensino que mais amordaça do que dá voz.

Historicamente, o ensino da Filosofia é tão recorrente que observa sua existência já na Grécia Antiga seguindo até os dias atuais, ainda que constantemente perceba-se algumas ameaças de sua exclusão no sistema de ensino brasileiro. Ter a Filosofia como disciplina é resultado de uma luta para sua manutenção no ensino escolar. Durante o Golpe Civil- Militar em 64 logo foi excluída da grade curricular. Quando foi publicada a versão da Base Nacional Comum Curricular no ano de 2018, a disciplina deixou de ser obrigatória e passou a ser optativa. O que enfraquece ainda mais a possibilidade de inserir a filosofia como disciplina obrigatória nos anos iniciais do ensino fundamental.

Quando se apresentam uma proposta de ensino filosofia nos anos iniciais é notória a necessidade de compreender o papel e a própria importância da disciplina como elemento curricular. Em alguns lugares do Brasil, como é o caso de São Luís, capital do Maranhão, na educação municipal pública não há na estrutura curricular a disciplina, nem mesmo quando houve uma nova organização curricular no final do ano de 2019 e início de 2020. Já na rede privada, vamos observar a disciplina como o uso do livro didático, em alguns casos com o nome de Ética (Sistema Sucesso), Formação Humana (Sistema Ari de Sá). Há de se questionar por qual motivo o ensino de filosofia não faz parte da estrutura curricular de um sistema público quando na rede privada segue como disciplina curricular?

Em meio à tão importante reflexão não se pode esquecer a figura do professor, o modo como encaminha o seu modo de ensinar definirá ou não um trabalho de excelência para construção do conhecimento filosófico. Os conteúdos a serem trabalhados devem possibilitar a complexidade considerando cada etapa de ensino, uma rotina planejada, ciente dos resultados que podem ser alcançados. Observa-se que nos anos iniciais o trabalho docente geralmente é desenvolvido pelo docente que tem graduação em Pedagogia, sabe-se que a riqueza de seu trabalho deve ter como ponto de partida a compreensão o conhecimento acerca das questões filosóficas que podem ser trabalhadas com as crianças.

> Em virtude de todas essas competências e habilidades, gradativamente desenvolvidas, justifica-se o fato de que a Filosofia deve estar presente na escola, nas abordagens diárias realizadas pelos professores e professoras, desde os anos iniciais da escolarização, mesmo sendo permeada por distintos níveis de complexidade nos assuntos que aborda (STEINHORST, 2021, p. 21).

Na verdade, o que se deve entender no sistema educacional brasileiro é o potencial da filosofia no trabalho na escola, pontuando as adaptações necessárias. Pensar sobre o uso do livro didático, bem como na ausência ou presença da disciplina no espaço escolar nos revela certa desvalorização e até uma controversa da própria BNCC que diz que o aluno tem que ser protagonista e sua formação deve permitir que seja desenvolvido de modo integral. Como pensar em formação integral sem dar uma valorização ao ensino da filosofia?

Diante do documento da BNCC observa-se a importância de todas as competências gerais que devem ser estruturadas da educação infantil até o ensino médio, contudo embora traga a legitimidade das competências, o que é concedido a filosofia representa uma desvalorização de um componente curricular que nortearia de modo especial as seguintes competências: Conhecimento, Pensamento Científico, Crítico e Criativo, Argumentação, Empatia e Cooperação e Responsabilidade e Cidadania. A filosofia além de ser um conhecimento que segue dando origem ou fortalecendo outros conhecimentos, requer o desenvolvimento do pensamento de modo crítico, criativo, construindo argumentos que consequentemente servirão para uma postura mais empática, responsável e cidadã.

### 2.3 A proposta do ensino de filosofia para as crianças de Lipman

Uma proposta interessante para o ensino de filosofia para as crianças se deu quando Matteuw Lipman formulou um programa específico para ensiná-las, sua ideia teve início a partir de sua experiência enquanto professor universitário na Columbia University. Diante de suas análises percebeu que era possível receber alunos universitários com um desenvolvimento mais

amplo nas questões filosóficas, pois a partir da experiência filosófica já na infância, construiriam o saber filosófico a partir da vivência escolar. Aproveitando assim, a curiosidade e a disposição da criança para aprender o que lhe é novo, a construção de problemas, o desenvolvimento da lógica.

Da iniciativa de Lipman outras inspirações foram nascendo, inclusive no Brasil. Desse modo, a proposta de Lipman era trazer o conhecimento filosófico tendo como preocupação o que poderia ser ensinado dado o nível de compreensão na infância. Conforme sugere Dinis acerca da Filosofia para Crianças:

> A FpC inicia as crianças no mundo da filosofia, e trata-se bem de uma iniciação, a partir dos quatro anos. Claro, e desde logo, não se trata de ensinar Hegel ou Descartes às crianças mal elas acabem de aprender a andar, isso seria destruir ou adulterar a filosofia. Nesta perspectiva a FpC muito longe de querer adulterar a filosofia, a filosofia guarda muito bem a sua integridade, mesmo tendo de reformular os seus conteúdos e a tornar mais acessível aos mais novos. Aliás, essa atracção entre filosofia e crianças é de certa forma natural. As crianças desde a sua mais tenra idade, quando já possuem um certo domínio da linguagem, manifestam uma enorme curiosidade por saber, e não se cansam de interrogar infinitamente os pais ou conhecidos para colmatarem a sua desenfreada demanda pelo desconhecido. Essa atitude faz, queremos nós, deles uns pequenos filósofos (DINIS, 2011, p. 20) .

Ainda nos dias atuais, a Filosofia para Crianças (FpC) é um projeto que valoriza o papel de seu estudo, trazendo adequações, mas sem perder a intencionalidade e a cientificidade que a filosofia possui. É caminhar para sistematizar a curiosidade que é algo natural na infância, estabelecendo sentido. Um trabalho desafiador, porém, com resultados promissores, aquecendo a reflexão, desenvolvendo a capacidade de pensamento mais organizado e construindo pontes para o autoconhecimento.

Diante do exposto, a proposta de Lipman é colocar a criança diante de situações-problemas, exigindo que busquem soluções, desenvolvendo o espírito crítico e a autonomia na construção do conhecimento. É transitar pela formação da criança tanto no aspecto emocional como também mentalmente. Um ensino que não se encerra na sala de aula, mas possibilitando a participação ativa na efetivação de uma sociedade mais justa e responsável consigo e com o outro.

## 3 Considerações finais

A presente pesquisa trouxe como tema o ensino da filosofia para as crianças nos anos iniciais da educação básica, dado a grande relevância e necessidade de se pensar em propostas para ensinar as crianças. Em um momento que observamos uma tentativa de desmonte do universo científico do nosso país trazer uma reflexão tão necessária permite colaborar com a luta para a manutenção do ensino da filosofia no contexto escolar.

Desse modo, alguns trabalhos de monografia e dissertação de mestrado foram estudados, além do documento da versão da BNCC e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação 9394/96. Ao se analisar o programa de Lipman foi possível compreender as propostas de ensinar trazendo uma abordagem dialógica do mundo que a cerca, trazendo possibilidade de desenvolver o pensamento de modo sistematizado. De fato, não se pode pensar no ensino sem pensar na figura do professor que deve compreender que o ensino da filosofia para crianças deve considerar a fase desenvolvimento do público a ser trabalhado e a sistematização do processo através do planejamento.

Do exposto, conclui-se que ensinar filosofia para as crianças é uma necessidade para formação integral do aluno e quanto mais cedo acontecer melhores serão os resultados. E ainda, a necessidade de resistir a um modelo político e econômico que reduz a relevância da filosofia, o que demonstra a necessidade e a história de resistência diante das tentativas de cancelar o ensino escolar da disciplina. Diante do estudo, faz-se primordial o papel do professor que não pode está distante do fazer filosófico.

**Referências**

BRZEZINK, Iria (org). **LDB Interpretada: diversos olhares se entrecruzam**. São Paulo: Cortez, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. **Base Nacional Comum Curricular: educação é a base: Ensino Médio**. Brasília: Secretaria de Educação Básica, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf . Acesso em: 01 de dezembro de 2021.

COELHO, Luana; PISONI, Silene**. Vygotsky: sua teoria e a influência na educação.** Revista E-PED- FACOS Conecte Osório. Agosto de 2012.

DINIS, Carlos Manuel dos Santos Jacinto. **O Que É A Filosofia Para Crianças: Programa De Matthew Lipman.** Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia-Ética e Política na Universidade Da Beira Interior Artes e Letras. Covilhã, 2011.

RIBEIRO, Thiago. **O pensar na educação: O desenvolvimento do pensar bem na infância.** Disponível em: https://instituto.cancaonova.com/o-pensar-na-educacao-o-desenvolvimento-pensar-bem-na-infancia/**.** Acesso em: 15 de novembro de 2021.

STEINHORST, Kelly Karoline. **O Ensino De Filosofia Na Infância: Relevância, Problemas E Desafios.** Trabalho de conclusão de curso de graduação em Filosofia na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2021.

# A CONSTRUÇÃO DO HOMEM NA PERSPECTIVA DE JEAN-PAUL SARTRE, APONTAMENTOS PARA UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

João Victor Oliveira dos Santos
Graduando em Filosofia
jjvictorsantos21@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

**Resumo:** O homem certamente é o principal problema da antropologia filosófica, defini-lo em sua totalidade ou partícula essencial é uma tarefa que perpassa toda história da própria filosofia, assim, neste presente artigo, firmar-nos-emos no filósofo existencialista Jean-Paul Sartre para o pormos em questão de análise. Para Sartre, "O homem não é nada além daquilo que ele faz de si mesmo" (SARTRE, 1946), por isso, pensar a questão da educação já é pensar a própria questão antropológica do homem. Portanto, objetiva-se neste trabalho, apontar possíveis contribuições da filosofia sartreana para a discussão acerca da educação. O homem é um ser que está no mundo com os outros, por isso, somente pode-se apreendê-lo enquanto conceito, pensando-o em sociedade, pois, o homem que existe é o homem que se fez e se educou, ao se fazer homem, gera o homem que se faz e que se educa com os outros.

**Palavras-chave:** Sartre. Homem. Educação. Sociedade. Cultura.

## 1 Introdução

Ao debruçar-se sobre o conceito de liberdade sartreana, encontra-se nele uma nova perspectiva, um tanto que diferente dos modernos, pois, se estes compreendiam-na como algo que os homens pudessem possuir, para aquele, diferentemente destes, ela encontra-se introjetada à essência do homem, desse modo, o homem não possuindo uma essência ínfima, mas possuindo a possibilidade de sê-lo a partir do seu projeto de ser, a liberdade faz-se juntamente a essa possibilidade de vir a ser, assim, lê-se o homem como liberdade, tudo o que ele faz de si mesmo, faze-o por meio da liberdade.

Decerto, muito embora Sartre não tenha escrito uma obra que tematize diretamente a educação, há estudos de pesquisadores pensando a educação a partir da filosofia sartreana, uns deles, considerando ter este filósofo tratado sobre liberdade, estão pensando uma pedagogia progressista centrada no sujeito, tendo como base uma filosofia da liberdade. Por um lado, evidentemente, é mais coerente usar como fundamento de uma pedagogia progressista à luz de Sartre, haja visto que não seria tão coerente pensar uma pedagogia repressiva que, de alguma forma, tente minimizar as liberdades individuais, à uma filosofia que pensa o homem como sendo livre.

No entanto, apesar dos esforços em construir/pensar uma pedagogia com base teórica em Sartre, neste presente trabalho, não se pretende seguir a mesma linha de pesquisa, mas a presentar um novo olhar sobre a discussão, assim, não se trata, portanto, de pensar uma pedagogia no sentido norteadora de uma prática docente de ensino-aprendizagem, mas sim pensar as possibilidades de compreender uma filosofia da educação a partir de Jean-Paul Sartre.

Nesse intento, o epicentro deste trabalho concerne o entendimento da condição ontológica do ser do aparente no mundo como liberdade, certamente a realidade humana não é marcada por uma liberdade absoluta, uma vez que ela se dá sempre por uma situação, desse modo, Sartre cita Dostoiévski: "se Deus não existisse, tudo seria permitido", assim, o francês entende o homem enquanto condenado a uma liberdade ao mundo, sem um Deus que o delimite. Ainda, o mesmo viveu durante as duas guerras, conheceu o nazismo, holocausto, inclusive escreveu "O Ser e o Nada" em uma prisão, como contradição às guerras, ainda gritou em sua obra "o homem está condenado a ser livre", mesmo tendo vivo as consequências dessa liberdade que o constitui.

Desse modo, a questão da liberdade é um tanto que problemática, como tudo que o homem faz de si mesmo. As guerras, consequência do ódio ao outro, certamente é algo que parte da humanidade não deseja novamente, muito embora se grite o ódio ao outro constantemente em alguns contextos da nossa história recente. Por isso, é preciso refletir sobre as implicações da construção desse homem que se cria livremente a partir do nada.

## 2 A questão da construção do Homem

Antes de mais nada, é preciso se esvair o entendimento de um conceito fechado de homem, ele é um ser em aberto a uma possibilidade de ser o que projetar de si mesmo. Portanto, em Sartre, não existe uma essência universal comum a todos os homens, ele é o único ser ao qual sua essência procede a existência, assim, não há como o definir enquanto uma totalidade, é sempre algo que se está para fora do próprio entendimento, entender, parafraseando Clarice Lispector em seu conto "O Ovo e a Galinha", é fixar um conceito, petrificar uma ideia, fechar a coisa em si mesma. Similarmente ao entendimento, o homem é sempre para além de si mesmo, nunca chega a um ponto final para que se possa imperativar "isto é o homem!", ele é, portanto, uma eterna construção do si mesmo, puramente devir, "o homem não é a soma do que tem, mas a totalidade do que ainda não tem, do que poderia ter". (SARTRE, 1997).

Assim, o homem é projeto:

> O homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz o homem existir e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentes

> que ele é capaz de existir. Esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista. (SARTRE, p. 21, 1970).

Sartre apresenta o homem como um *ser-para-si*, este *para-si* no sentido tal que torna-se um *ser* a partir de si mesmo, e somente ele concebe toda amplitude do sentido de existência, logo, o *ser-para-si* constitui-se desse modo pela consciência, em contraste ao *ser-em-si*, que *em-si* (ensimesmado) mesmo é sólido, auto-idêntico, passivo, inerte, simplesmente "*é"*, enquanto o *para-si* é fluido, não-auto-idêntico, dinâmico, inclinado para o horizonte de suas potencialidades.

A partir disso, a análise sartreana em torno do fenômeno de ser conduziu o filósofo a buscar o ser mesmo do fenômeno, daí a proposta em pensar uma ontologia por uma fenomenologia, ou, por assim dizer, ontofenomenologia, em sua exímia obra *O ser e o Nada*. Ademais, para delimitar aqui o seu ponto de partida, Sartre irá recorrer à fenomenologia husserliana, especificamente ao seu conceito de consciência:

Sartre citando Edmund Husserl, diz:

> Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo (...) contudo, a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. Se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é absurdo. (SARTRE, p. 22 - 23, 1997).

Notoriamente, observa-se que o conceito de consciência husserliana é o ponto inicial para Sartre desenvolver sua análise existencialista buscando o ser do fenômeno. Sendo assim, ele irá tentar apreender o ser do fenômeno sem cair nas reentrâncias do idealismo e do realismo.

Desse modo, ele diz:

> O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certos números de dualismos que embaçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? Certo é que se eliminou em primeiro lugar esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior (SARTRE, p. 15, 1997).

A pergunta pela razão de algo no mundo é, certamente, a pergunta pela sua essência. Então, Sartre não apresenta a *essência* do homem similarmente ao *ser* dos outros *entes* no mundo, neles, a essência é constitutiva daquilo que os são, no *ser-para-si*, ele é algo que não possui uma essência predefinida, sua existência dá-se por uma contingência, sem uma ração prévia que o defina. Por certo, Sartre assim nega a noção de uma natureza humana, entende-se natureza como um núcleo fixo que corresponde a essência.

É importante salientar, existe natureza de algo nele próprio, no sentido de aspectos biológicos, porém não precisamente uma natureza que possa se dizer *humana*, nesse sentido, não há nele mesmo uma força impulsionadora que o leve a se tornar humano, mas sua condição ontológica de liberdade no mundo possibilita a humanizar-se, o *ser-para-si* é um ser em potencial humano.

Assim, o ser enquanto aparição, Silva revela:

> Até aqui o que se fez foi assinalar o êxito da modernidade em reduzir o existente a sua série de manifestação. Ocorre que o existente pode manifestar-se de diversas formas, ou melhor, nunca se manifesta plenamente em todas as suas possibilidades. Isto quer dizer que sua aparência, apesar de apontar a própria essência do existente, não o revela plenamente. (SILVA, p. 18, 2006).

Dado isso, ressalta-se: *ser é aparência de ser*, isto é, o que se revela por meio de si mesmo, revela-se no instante fluido que se faz, sua aparência não é fixa, assim como o homem, sendo o ser que se revela, também fixo não o é.

Desse modo, é apenas pela realidade humana que o transcender se torna possível:

> Mas esta aparição do si-mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é uma emergência da "realidade humana" no nada. É somente no nada que pode ser transcendido o ser. Ao mesmo tempo, o ser se organiza em mundo do ponto de vista trans-mundano, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha "em suspenso" no nada. (SARTRE, p. 59 - 60, 1997).

Assim, o ser do homem está despido de uma natureza, nele paira o vazio, muito embora nisso se configura também sua angústia, há nisso um caráter que não se pode desconsiderar, nessa configuração angustiante há uma gratuidade, por ela entende-se a condição tal, a partir da qual, o homem, possuindo a característica de não ser nada, é a partir do nada que pode ser tudo, como Sartre disse: "o homem é um ser pelo qual o nada vem ao mundo." (SARTRE, 1997).

Nessa concepção, em *"O Ser e o Nada"*, Sartre apresenta o *"ter, fazer e ser"*, como categorias cardeais da realidade humana, assim, os valores, a própria moralidade, ou até mesmo o conhecimento, existem enquanto essência humana a partir do instante que os homens os constroem, partindo da premissa do existencialismo sartreano "a existência precede a essência", essa essência por ele construída, como supracitado as categorias, não se constituem enquanto critérios predefinidos para nortear a conduta humana, antes, o surgir ao mundo (ou, condenado ao mundo) precede a toda constituição da realidade humana.

Ou seja, não existe nele, tampouco fora dele, algo ao qual possa apresentar-se enquanto uma espécie de direcionamento para o levar a fazer-se enquanto humanidade, assim, qualquer que seja o critério que ele escolher, entende-se, em última instância, sua escolha será algo que

sempre partirá dele próprio, por certo e inclusive, ao agir sobre o mundo, escolhe também o valor a partir do qual ele próprio efetua o ato. Se pensarmos uma seta saindo do homem em direção a algo ao qual possa encontrar um firmamento, essa seta certamente retornará para o próprio homem.

Sartre diz, em *O Existencialismo é um Humanismo*:

> Todos conhecem a história: um anjo ordena a Abraão que sacrifique seu filho. Está tudo certo se realmente um anjo que veio e disse: tu és Abraão e sacrificarás teu filho. Porém, para começar, cada qual pode perguntar-se: será que era verdadeiramente um anjo? Ou; será que sou mesmo Abraão? Que provas tenho? Havia uma louca que tinha alucinações: falavam-lhe pelo telefone dando-lhe ordens. O médico pergunta: "Mas, afinal, quem fala com você? Ela responde: "Ele diz que é Deus". Que provas a tinha que, de fato, era Deus? Se um anjo aparece, como saberei que é um anjo? E se escuto vozes, o que me prova que elas vêm do céu e não do inferno, ou do subconsciente ou de um estado patológico? O que prova que elas se dirigem a mim? Quem pode provar-me que fui eu, efetivamente, o escolhido para impor a minha concepção de homem e a minha própria escolha a humanidade? Não encontrarei jamais prova alguma, nenhum sinal que possa convencer-me. Se uma voz dirige a mim, sou sempre eu mesmo que terei de decidir que essa voz é a voz do anjo; se considero que determinada ação é boa, sou eu mesmo que escolho afirmar que ela é boa e não má. (SARTRE, p. 8, 1970).

Desse modo, não havendo, assim, esses critérios preexistentes norteadores de uma ação humana, ele não tem direção fixa que nãos seja apenas o horizonte, este o é enquanto possibilidade de ser, logo, não há para onde ir naturalmente, sua angústia expressa-se quando a criatura se confunde com o próprio criador, assim, é ele mesmo quem cria seu horizonte bem como também o caminho que leva a ele.

Nesse ínterim, em Sartre, o noção de angústia dá-se na medida que o homem está preso nele mesmo, ainda que tente ser algo que se escapa de sua condição no mundo, em primeira instância, independente do que seja, somente será algo se for a partir de si próprio, em última instância, o que ele se tornar, isso será ele próprio, não pode inventar algo para si em uma tentativa de fugir dessa condição, pois, o que criar para si, estará criando a partir de si, para si e si criando.

Por esse aspecto de sua condição, para entender-se a questão da construção do homem, é necessário antes compreender sobre o conceito de liberdade: *condição primordial da ação humana*. A saber, ela, por sua vez, é o que caracteriza o modo de ser do homem no mundo. Em Sartre, falar sobre a liberdade confunde-se em falar já do próprio homem, não em um sentido banal da ideia de que somente os homens são livres, contudo, no sentido que ambos são a mesma coisa.

Assim, a liberdade tão somente existe no homem tanto quanto ele somente pode vir a ser por meio de uma liberdade, SARTRE (1997, p. 543) diz:

> Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móbeis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia

> encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que são somos livres para deixar de ser livres. Na medida em que o Para-si quer esconder de si seu próprio nada e incorporar o Em-si como seu verdadeiro modo de ser, também tenta esconder de si sua liberdade.

Como dito na introdução, é importante diferenciar que a liberdade, em Sartre, não é como compreendiam os modernos, ela, portanto, não é algo que os homens a possuem enquanto uma propriedade privada que lhes é própria. De certo modo, talvez o conceito de liberdade em Sartre seja o mais emblemático, nota-se o próprio autor tendo uma expressiva cautela quando apresenta-a em *O Ser e o Nada*.

Adiante, o homem é liberdade, no entanto, talvez esteja contido na estrutura lógica da expressão a amplitude máxima da contradição dessa liberdade, pois liberdade não é um conceito que define o homem, mas é ela que abre a possibilidade para vir a ser homem:

> A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. (...) assim, a liberdade não é *um ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos a conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria o mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. (SARTRE, p. 545, 1997).

A noção de liberdade é um tanto que paradoxal, pois ela concentra-se sempre a partir de alguma situação-humana, Sartre diz: “o homem está condenado a ser livre, condenado porque ele não criou a si, e ainda assim é livre. Pois tão logo é atirado ao mundo, torna-se responsável por tudo que faz.” (SARTRE, 1997). Assim, o ato de agir no mundo e sobre ele, somente é possível a partir da determinação de se estar condenado ao mundo, ou seja, a ação é sempre situada em algo já dado, é sempre a partir de alguma coisa, talvez esteja nisso a ideia por ele dita “o importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós.” (SARTRE, 1997).

É pertinente focar nessa questão, sendo o homem liberdade, no entanto, não sendo a liberdade algo que define o homem, como entender essa relação? Ressalta-se que falar em uma “relação dual”, de certo modo, é uma expressão um tanto que comprometedora a filosofia sartreana, pois, incorre no equívoco de entendê-los como se fossem duas entidades distintas. Dito isso, certamente o entendimento dessa liberdade nele somente é possível a partir de concepção-dual-inseparável, logo, a liberdade existe no homem, na medida-instante em que o próprio homem também existe por essa situação em liberdade. Reiterando, a liberdade não o define como um conceito fechado, pois, inclusive, a liberdade não possui significados fechados intrínsecos nela mesma, liberdade é ação, é movimento, como o homem também o é, é na ação que ela se manifesta tanto quanto o homem por meio dela se faz.

## 3 A questão da educação: o homem diante dele mesmo.

Se o homem procura um critério para conduzir-se a partir dele, precisará entender que é ele mesmo quem cria o critério para nortear sua conduta, se escolher um critério de humanidade, precisa inventar essa humanidade, as noções de valores e ideias que a formam, além disso, esse critério de humanidade vai existir somente no seu próprio ato "o homem não é nada além daquilo que ele faz de si mesmo." (SARTRE, 1970), é a partir da sua própria escolha, isto é, se não age no mundo por considerar determinada ação inadequada, em primeira instância, é ele mesmo quem cria a noção de inadequado, errado ou impróprio.

> Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os outros homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser (SARTRE, p. 6, 1970).

Nesse ensejo, há uma concordância da concepção de liberdade com o *Homo Faber* de Bergson, para o último, o homem é um animal que transforma a natureza, para aquele, o homem cria as coisas para si, mas, não tão-somente, cria também a si mesmo. Ou seja, existe uma linha tênue entre o que o homem modifica na natureza para si e o que ele cria de si mesmo a partir dessa modificação, quer dizer, o que o homem cria para si, enquanto transformação do meio, também simultaneamente cria um homem para essa modificação criada para si.

> O existencialismo não pensará nunca, também, que o homem pode conseguir o auxílio de um sinal qualquer que o oriente no mundo, pois considera que é o próprio homem quem decifra o sinal como bem entende. Pensa, portanto, que o homem, sem apoio e sem ajuda, está condenado a inventar o homem a cada instante. (SARTRE, p. 9, 1970).

Por demais, o homem inventado é sempre um ser histórico, pois sempre está permeado por uma situação no mundo, assim, a sua liberdade é sempre dada por uma situação. É relevante considerar a relação entre o homem-história, Sartre concorda com o marxismo, os seres humanos fazem a história ao mesmo tempo em que são produzidos por ela, isso justamente porque um não se diferencia do outro, se não há indissociabilidade entre ambos, o homem é histórico e a história existe porque os homens a fazem.

Assim, a sociedade, enquanto totalidade das formações do próprio homem-histórico, certamente forma este homem, mas não tão-somente isso, ela nada mais é do que uma delimitação de uma situação-realidade a partir da qual o homem, e diante dela, precisa agir sobre ela, isto é, todo fato histórico é sempre algo já dado, ou melhor, já está feito, mas "o que importa é o que o homem faz com isso." (SARTRE, 1970).

Na situação-realidade, cada um vive a seu modo subjetivamente, pois, se o *para-si* existe enquanto um ser que se criou a si mesmo, isto é, significa que ele existe para si mesmo, a sua consciência é o que caracteriza o *ser-para-si*, a consciência possui uma natureza ontológica negativa e radicalmente diferente do *ser-em-si*.

O *para-si*, portanto, existirá por meio de relação entre ele e o externo, assim, uma subjetividade que não se revela em uma objetividade não existe, é na vida objetiva que essas subjetividades distintas se chocam e se revelam, é no mundo concreto que os *ser-para-o-outro* se encontram, as liberdades chocam-se, o projeto de ser do homem conflita com o projeto de ser do outro, desse modo, "*o inferno são os outros.*" (SARTRE, 1944). A liberdade corresponde uma responsabilidade autoaplicável, o homem é responsável pelo mundo que cria como o horizonte de sentido em que cria ele próprio, portanto, por tudo que está nele, seu significado e valor são atribuídos pela força de sua escolha fundamental de orientação da vida.

A respeito da responsabilidade, Sartre diz:

> A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. (...) tal responsabilidade absoluta não é ressignificação: é simples reinvindicação lógica das consequências de nossa liberdade. O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. (SARTRE, p. 678, 1997).

De igual como com a história bem como com a liberdade, pensar em uma filosofia da educação, em Sartre, coincide com a própria questão da construção do homem, pois, a educação somente existe enquanto resultado de um sujeito-construído, haja vista também seja existente aquilo que dela precisam, os homens, ao fazerem-se, já estão definindo uma educação, ao escolherem-se, estão dizendo no seu ato de escolha uma possibilidade de um modo de ser no mundo, o nascimento da educação coincide com o nascimento do homem.

Se em outros filósofos a educação é aquilo que define o homem, como em Kant "o homem não é nada além daquilo que a educação o faz dele." (KANT, 1999), em Sartre, a questão da educação não se apresentaria como algo anterior ao homem, de forma que, a partir dela, os homens surgiriam ao mundo, decerto, não se desconsidera que ela é uma situação-realidade-humana e, como tal, delimita uma ação humana, isto é, os homens veem ao mundo com situações já dadas, como contexto social em que vive à época e as questões que perpassa seu tempo e, pelas quais, agem no mundo, no entanto, esses fatores não formaram o homem a partir delas mesmas, quer dizer, o homem não é o resultado último delas próprias dado enquanto a partir si mesmas, pelo contrário, o homem é o resultado último de si mesmo sobre as situações-realidades já estabelecidas no mundo histórico, por meio dessas determinações, o ser age por sua liberdade e faz-se diante delas: "Sou

responsável por mim mesmo e por todos, e crio uma certa imagem do homem que eu escolho: escolhendo a mim, escolho o homem." (SARTRE, 1970).

Ademais, como citado na introdução sobre uma possível pedagogia progressista centrada no sujeito a partir do Sartre, aponta-se aqui que há uma certa redundância implícita em pensar uma pedagogia progressista, apesar de soar coerente, e de certo modo é, pensar uma pedagogia progressista que conduzirá os sujeitos para a liberdade fundamentada em um autor que tem a liberdade como base do seu pensamento, e, contrastando, que seria assim incoerente usá-lo como tal à uma pedagogia repressiva, que se propõe a minimizar as liberdades individuais e o processo não é centrado no sujeito da aprendizagem, ambas as duas propostas implicam redundâncias e inconsistências na própria noção de liberdade em Sartre.

Prolongando a questão, a primeira pedagogia citada soa mais coerente, no entanto, à luz de Sartre, ela é mais contraditória que a segunda apresentada, no sentido que, se uma pedagogia progressista é proposta de forma tal que ela seja ponte para tornar os sujeitos livres, portanto, impera nela uma proposta para a autonomia, ela certamente deve considerar que seus sujeitos não sejam livres, visto que seria desnecessário propor uma educação para tornar livres os homens já livres. E nisto concerne o epicentro da redundância, pois, se ela considera os homens não livres, já há aí uma desconexa necessidade de fundamentar-se em Sartre, haja vista que nele, os homens são livres.

Assim, percebe-se que há um entendimento sobre liberdade diferente da noção de liberdade em Sartre, por esse aspecto, incorre erroneamente em pensar uma pedagogia que conduza para a liberdade, pois, nesse modelo, a liberdade apresenta-se como algo fora do homem e a qual ele deve buscá-la, como se ela fosse ferramenta para o tornar livre, mas esse é um noção de liberdade como os modernos compreendiam, na filosofia sartreana, a liberdade não uma entidade externa ao homem, e sim, ela é condição ontológica do ser no mundo.

Ademais, não se critica a existência de uma pedagogia progressista, mas apresenta-se a contradição em ela ser fundamentada em Sartre. Desse modo, apesar dele não ter escrito especificamente sobre educação, há nele possibilidades para se ter um olhar sobre ela. O *ser* e *ter*, e o conhecimento é uma posse, somente é possível por uma liberdade, assim, se uma educação propõe a possibilitar o homem a *ser* e/ou *ter*, ela já parte por uma liberdade, pois a própria existência dela, já revela que veio a ser como tal proposta considerando que a possibilidade dela ser, essa possibilidade nada mais é do que a liberdade do homem em fazê-la.

## 4 Considerações Finais

Se o homem não possui fórmulas para se fazer no mundo, sua condição no mundo apresenta-se pelo *desamparo*, por assim dizer, algo será construído por meio dele, em Sartre, isso denota uma consequência inevitável de sua liberdade, pois o homem está condenado a ser livre, ou seja, ainda que não queira, agirá sobre o mundo, e, ao agir, estará criando um homem que age. Sendo assim, o homem se encontra frente a situação que precisa criar um homem, o caráter doloroso de ser existencialista talvez esteja concentrado pela noção de que não há regras prontas, elas são mais um elemento da realidade humana que virá ao mundo pela ação humana.

Enfatiza-se, a questão problemática de própria construção se concerne justamente na questão de que ele, sendo o *ser-para-si*, responsável do *para-si*, precisa fazer-se, no entanto, não pode construir um ser que seja a própria contradição de si mesmo, assim, o homem precisa construir um caminho para percorrer, já que não há destinos para o fazer homem enquanto algo já dado e finalizado no mundo, mas, é preciso questionar para onde conduzirá este caminho, qual seu fim? Qual o destino dessa humanidade que se inventou? Se é ele quem decide seu progresso, pergunta-se: progredir para onde? E, para quem? ... Para o próprio homem!? Quais homens?

Se há uma problemática na questão da construção do homem, talvez uma certa implicação ética, mesmo que antes do homem propriamente dito não seja possível pensar em uma ética, certamente essa problemática aplica-se também a uma filosofia da educação, visto que pensar uma filosofia da educação já é pensar a própria questão problemática da construção do homem, notoriamente a educação ser juntamente o homem, sendo assim, a nível de uma melhor compreensão, transferindo-se a problemática da construção do homem para a educação, pode-se questionar: como é possível criar um modelo de homem que não o conduza para a sua própria contradição? Dessa mesma podemos fazer diversos desdobramentos, concentrando-se na questão de um “modelo” ou de um “não-modelo” para todos. Para tanto, como pensar um homem que não escravize, domestique, civilize o outro?

Certamente, todas essas questões são implicações da própria construção do homem, por isso, as respostas somente dar-se-ão a partir dele mesmo. Retornando, não há modelos predefinidos, por esse aspecto, aponta-se que as respostas para essas questões precisam ser pensadas por uma alteridade, o homem que se cria precisa considerar o *outro* que se cria a partir de si mesmo e a partir de outrem. Ademais, aponta-se ainda que a educação precisa propor-se para a não criação de um homem antitético, logo, ela precisar-se-á ser pensada por uma alteridade, pois o *ser-para-si* não é tão-somente um *ser-para-si*, mas também um *ser-para-o-*

*outro* de outrem. Assim, isso significa que essa construção de si mesmo sempre se dá por uma relação entre o que ele faz de si mesmo e o que ele faz com o que os outros fizerem dele.

Portanto, percebe-se que o homem está no escuro, e por assim dizer, pode-se atirar os dados para todos os lados, no entanto, jamais atingirá lugar qualquer, pois não há alvos predefinidos, a escuridão é uma massa densa que encobre este homem, dessa forma, sua angústia se configura na medida em ele precisa atirar-se em si mesmo, ele é o seu alvo, um alvo não acabado, jamais pronto totalmente. Reiterando, o homem é livre, portanto, escolhe, ele está a todo instante fazendo-se, mas entende-se que seu fazer-se no mundo precisa considerar o outro que também se faz.

## 5 Metodologia de Pesquisa

Toda pesquisa científica tem uma causa final, isto é, pretende chegar a algum lugar, desse modo, ao mirar o final, precisa-se ter em mente o caminho a ser percorrido. Desse modo, observou-se a relevância do problema antropológico da construção do homem enquanto uma construção antitética a partir das consequências dos desdobramentos das últimas guerras, como nazismo e as barbáries dos holocaustos. Por isso, há-se aqui uma tentativa de levantar hipóteses pensando as implicações éticas da construção do homem em um sentido de uma filosofia da educação a partir do filósofo Jean-Paul Sartre. Na questão do método, a presente pesquisa de caráter teórica, constrói-se por meio de uma análise interpretativa-hermenêutica e qualitativa do material bibliográfico, resultando em considerações hipotético-dedutivas das questões problemáticas apresentadas na justificativa do tema. Em um primeiro momento, esquematizou-se de forma a apresentar como é pensada a construção do homem em Sartre, em segundo, em que sentido é possível interpretar uma filosofia da educação a partir da própria obra filosófica sartriana, expondo-se em como esses dois momentos são interligados de modo a servir como base teórica para as conclusões indutivas das análises das implicações problemáticas supracitadas.

## Referências

ALVES, Igor. **O drama da existência:** estudos sobre o pensamento de Sartre. São Paulo. Humanitas, 2003.

BENHAMIDA, Khemais. **O existencialismo de Sartre e a educação:** A falta de fundamentação para as relações humanas. Educational Theory 23, pp. 230-239.

BORNHEIM, G. A. **Sartre** – metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana.** In: Questões de Filosofia Contemporânea. Discurso. Org. São Paulo, 2006.

_____. **Sartre, existencialismo e liberdade.** 2a. Ed. São Paulo. Moderna. 1995.

PERDIGÃO. Paulo. **Existência e liberdade:** introdução à filosofia de Sartre**.** L&PM. Porto Alegre. 1995.

ROGRIGUES, Malcon R. **Consciência e má-fé no jovem Sartre.** A trajetória dos conceitos. Editora Unesp. São Paulo. 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética.** Tradução de Guilherme João de Fritas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Diário de uma guerra estranha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. **O existencialismo é um humanismo.** Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores, v. Sartre).

_____. **O imaginário**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **O ser e o nada –** ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SASS, Simeão Donizete. **Consciência e conhecimento na fenomenologia de Sartre.** In Ensaios Sobre a filosofia francesa contemporânea. Editora Alameda. São Paulo. Org. Debora Morato Pinto. 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo. Unesp. 2005.

_____. **A Transcendência do ego.** Subjetividade e Narrabilidade em Sartre. Revista Síntese – Volume 27, 2000. Centro de Estudos Superiores – SJ (BH).

SILVA, Luciano Donizzete. **A filosofia de Sartre entre a Liberdade e a História.** In Ensaios sobre a filosofia francesa contemporânea. Editora Alameda. São Paulo. Org. Debora Morato Pinto. 2009.

YAZBEK, André C. **A "desorganização interna" do Ser e o surgimento da "realidade humana" em O Ser e o nada.** Doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p. 37-51, outubro, 2006.

SILVA, Geraldo Euclides da. **A consciência sartreana do ser:** sobre a ontologia do Para-si em O ser e o Nada. Recife: UFPE, 2006. (Dissertação de Mestrado)

# CRÍTICA AOS ESPETÁCULOS TEATRAIS: NA CONCEPÇÃO MODERNA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Etienne Santos Costa
Graduanda de Filosofia
etienne.santos@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Luciano da Silva Façanha
luciano.facanha@ufma.br

**RESUMO:** *Na Carta a D'Alembert*, Rousseau critica o teatro clássico francês como forma de arte inadequada no louvor ao progresso proferido pela maioria dos representantes do Iluminismo. D'Alembert, sugere no verbete *Genebra* da *Enciclopédia*, que o acesso aos espetáculos produziria o refinamento dos gostos e modos, atribuindo-lhe uma função pedagógica. No entanto, para Rousseau, o teatro não tem nenhum compromisso com a moralidade dos homens, o teatro é, antes de tudo, uma diversão. É uma quimera, pois, ao agradar, o espetáculo não ensina e ao ensinar, não agrada. Sendo assim, objetiva-se neste artigo, fazer uma análise da perspectiva negativa do teatro como instrumento pedagógico. A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste trabalho é a de pesquisa bibliográfica, tendo como obra principal a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, publicada em 1758. Para sustentar as discussões, utilizaremos alguns comentadores como fundamento teórico, como Garcia (1999), Franklin de Matos (2005), e Salinas Fortes (1997). Conclui-se que a crítica de Rousseau ao teatro, enquanto representação, se insere no contexto da função social das artes associada às particularidades de cada civilização, o mesmo não pode fazer nada para corrigir os costumes, mas pode fazer bastante para corrompê-los.

**Palavras-chave:** Rousseau. Teatro. Costumes. Diversão. Educação.

## 1 Introdução

O século XVIII é marcado por profundas transformações históricas, sociais, políticas e culturais na Europa. Com a afirmação do Iluminismo, Jeans Jacques Rousseau reconhece o papel prioritário que a razão natural tem na busca de esclarecer o sentido da existência humana.

Em seus *Discurso* que alcançou o prêmio da Academia de Dijon, em 1750, sobre a seguinte questão, proposta pela mesma: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar ou corromper os costumes?". Rousseau responde de maneira negativa, quando se esperava uma resposta positiva. Ainda no Prefácio ao seu *Discurso*, afirma que dificilmente será perdoado pelo partido, ferirá tudo que até o momento era motivo de admiração, mas não pretende agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda, afirma estar certo de que não se deve escrever para os leitores de seu tempo, mas para aquele que quiser viver para além deste. Segundo o filósofo, não houve nenhum aprimoramento dos costumes com o restabelecimento das ciências e das artes. Ao contrário, cada vez mais presenciamos a degradação humana, e as ciências e as artes somente fortaleceram esta

degradação. É inegável o elogio ao progresso que o filósofo faz nas primeiras palavras do seu *Discurso*, elogiando o mérito dos homens em revolucionar as ciências, as letras e as artes, que foi alcançado graças às luzes da sua razão, mas sua preocupação é com o comportamento moral dos homens, que ofuscados pelo encantamento das luzes, esqueceram suas virtudes.

De igual modo, na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, Rousseau critica o teatro clássico francês como forma de arte inadequada no louvor ao progresso proferido pela maioria dos representantes do Iluminismo. D'Alembert, sugere no verbete *Genebra da Enciclopédia* que a instalação de uma companhia de teatro em Genebra produziria o refinamento dos gostos e modos, segundo ele, acredita que "Genebra teria espetáculos e bons costumes e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimentos muito difícil de adquirir sem esse auxílio". No entanto, Rousseau se mostra cético quanto a função educativa do comportamento da sociedade genebrina por meio do teatro, pois, segundo ele, o teatro não tem nenhum compromisso com a moralidade dos homens, o teatro é, antes de tudo, uma quimera, ao agradar o espetáculo não ensina, e ao ensinar o espetáculo não agrada. Seu principal papel é o de entreter. Sendo assim, objetiva-se neste artigo, fazer uma análise da perspectiva negativa do teatro como instrumento pedagógico.

## 2 Representação teatral: Formação ou diversão?

D'Alembert ao escrever o verbete Genebra para a Enciclopédia sugere que aceitasse a instalação de uma companhia de teatro pública, algo interditado devido a uma lei do século XVIII, baseado na ideia de que, o teatro poderia ser uma escola de virtude, a representação teatral ajudaria a educar os cidadãos. Nesse sentido, o seu objetivo era adequar os espetáculos para a tragédia e a comédia. Assim, a tragédia daria exemplos de grandeza da virtude e do revés conduzido pelos vícios humanos, e a comédia, seria estruturada de modo que evidenciasse o ridículo dos nossos vícios.

> Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difíceis de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas (ROUSSEAU, 1993, p. 27).

As intenções de D'Alembert eram benéficas e proveitosas. Para o enciclopedista, o teatro elevaria a alma de seu estado de selvageria e impolidez. Sob esse ponto de vista, atribui-lhe uma função pedagógica; os espetáculos passariam a ter não só uma conduta puramente estética como também moral, o teatro, portanto, passa a ter a dupla função de divertir e instruir.

Acerca disso, aponta Salinas Fortes:

> Para eles, não há dúvida: os espetáculos – assim como as artes e as ciências em geral – são um instrumento civilizatório e os resultados da sua promoção e disseminação só poderão ser benéficos. Rousseau não foge do terreno, a questão é a mesma. Ao contrário dos philosophes, porém, o que ele quer demonstrar é a ineficácia do teatro como instrumento 'pedagógico', e, por conseguinte, sua 'inutilidade', de um lado; de outro, por sua própria inutilidade, o seu caráter pernicioso, sua eficácia puramente negativa (SALINAS FORTES, 1997, p. 156).

Era comum entre os iluministas a ideia de que o acesso ao teatro produziria o refinamento dos modos e gostos. Para filósofos como Voltaire e Diderot, o teatro não é apenas uma diversão, mas um poderoso instrumento de instrução, eles discordam apenas dos meios que devem ser postos para potencializar esse instrumento. Franklin de Matos (2005), aponta que Voltaire foi considerado o maior dramaturgo francês do século XVIII, segundo ele, "a arte era imitação da natureza, contando que logo se acrescente, da bela natureza". O interesse da instalação de uma companhia de teatro em Genebra aparenta um desejo muito mais a Voltaire do que de D'Alembert, conforme aponta Franklin de Matos:

> Em 1757, no mesmo ano em que Diderot iniciou sua campanha pela renovação do teatro, d'Alembert escreveu para o sétimo volume da Enciclopédia um verbete intitulado "Genebra". Neste artigo, em nome dos "bons costumes" e do "progresso das artes", exortava os genebrinos a reverem a decisão que proibia a instalação do teatro de comédia na cidade. Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra, achou que atrás de d'Alembert se escondia Voltaire, que já em algum tempo procurava burlar as leis genebrinas relativas ao teatro. Quem diz Voltaire, diz teatro aristocrático francês… Inquieto com a perspectiva de que com os valores da monarquia francesa introduzidos em Genebra, Rousseau reagiu e no ano seguinte, publicou a Carta a d'Alembert. (MATOS, 2001, p. 174).

Rousseau, mesmo estando nas fileiras do Iluminismo, levanta-se contra as afirmações de que Genebra se beneficiaria com a presença de um teatro, segundo o genebrino, os espetáculos causariam uma ruptura entre o homem e seu verdadeiro ser político e moral, o que caminha na direção oposta aos ideais artísticos do progresso defendido pela maioria dos representantes iluministas. Segundo essa perspectiva, afirma:

> Quantas questões por discutir encontro na questão que V. Sa. parece resolver! Se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos? Se podem aliar-se aos bons costumes? Se a austeridade republicana pode comportá-los? Se devem ser tolerados numa cidade pequena? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as comediantes podem ser tão recatadas quanto as outras mulheres? Se boas leis bastam para reprimir os

> abusos? Se essas leis podem ser observadas? etc. Tudo é problema também acerca dos verdadeiros efeitos do teatro, pois já que as discussões que ele provoca apenas separam o clero e os leigos, cada qual só o encara através de seus preconceitos. Eis aí, senhor, investigações que não seriam indignas da pena de V. Sa. (ROUSSEAU, 1993, p. 39).

Para ele, o principal papel do teatro é o de o entreter, é uma diversão. Não possui compromisso com a virtude dos homens, mas com as paixões humanas, não tem o poder de instruir sobre a moralidade; o mesmo não pode fazer nada para corrigir os costumes, mas pode fazer bastante para corrompê-los.

> Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam, e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é de agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado. [...] O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, não se atribua ao teatro o poder de modificar os sentimentos nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar. (ROUSSEAU, 1993, p. 41).

É Importante notar que o argumento defendido por Rousseau acerca do disfarce de civilidade por meio do teatro é um prolongamento da sua preocupação no seu primeiro Discurso, pois, o homem, ao deixar seu estado de natureza, com toda sua probidade, honradez, força, e energia para se dedicar às ciências e as artes não teria se corrompido no que possuía de mais puro? Quanto a isso, Rousseau comenta no prefácio da comédia "Narciso ou o amante de si mesmo".

> Mas, quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será possível bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor ou impedi-lo de tornar-se ainda pior? Esta é outra questão, em relação à qual me declarei positivamente pela negativa. Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta a virtude, não se trata de tomar bons aqueles que não são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção maior. (ROUSSEAU, 1999, p. 300).

## 3 Entre o universal e particular

A Carta é apresentada sob dois aspectos importantes que se dá a crítica de Rousseau, a princípio, o teor das peças teatrais, ou seja, a representação, e o segundo está relacionado aos efeitos produzidos por intermédio das cenas. Sob essa perspectiva, o sentido da crítica ao teatro é dado numa questão antropológica, isto é, da construção cultural própria a cada sociedade, conjugado a um ponto de referência universal.

A antropologia de Rousseau está inserida no contexto de que é necessário preservar as diferenças e as particularidades de cada povo. Em outras palavras, não existe um modelo padrão

que se adeque a uma sociedade, o homem é moldado pela sociedade que vive e sua construção cultural de progresso dependem de um conjunto de fatores. O teatro francês não representa o modo de ser do povo genebrino, ao contrário do que o teatro grego conseguia proporcionar, seus mitos, religiões, civilização, divindades e etc; há diversidades entre o homem francês e o homem grego, seus costumes são diferentes, e, portanto, as cenas teatrais não podem ser as mesmas.

> Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre eles podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies, de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem é modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim, o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

Assim, o genebrino alerta que as manifestações de uma cultura são retratadas suas características próprias, sociais, políticas e morais, e que universalizar interfere nos seus costumes.

Conforme lembra Garcia:

> (...) Nesse nível, os pressupostos a partir dos quais a crítica se desdobra podem ser assim enunciados: é possível, de fato, pensar a condição genérica do homem, e por isso uma condição particular de um povo não pode se pretender medida, tampouco se colocar no lugar da medida para todos; as formas culturais são expressões de experiências de sociabilidade ímpares, as quais resultam das combinações especiais entre os vários fatores que as tornam possíveis. Donde iniciativas que visem transplantar a cena de Paris para Genebra implicarem – se bem sucedidas – a dissolução da peculiaridade de Genebra. (GARCIA, 1999, p. 36).

Nesse sentido, o homem cria, em sociedade, a si mesmo e as condições de sua existência. O teatro, que é um instrumento da cultura, demonstra o avanço de aperfeiçoamento de habilidades e técnicas por meio da arte, deve ser construído sob suas particularidades, para retratar as emoções e sentimentos de cada civilização, o que demonstra a aproximação do homem com a natureza, pois, ao se afastar dela, torna-se vulnerável a ser corrompido e perder suas virtudes. Fica claro em Rousseau que o processo cultural foi inversamente, em vez de promover uma verdadeira civilidade, causou a reificação do homem e seu afastamento da natureza.

> Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria e, se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. Preferiria, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o

> tempo jogando pelas, pois pelo menos o corpo estaria mais bem-disposto. Sei que é preciso ocupar as crianças e que a ociosidade constitui para elas o maior dos perigos a evitar. Que deverão, pois, aprender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer (Discurso sobre as ciências e as artes, 1999, p. 209).

Outro aspecto discutido na Carta por Rousseau é se o teatro tem a capacidade de propor a virtude amável e o vício odioso. Para ele, o teatro não produz nenhum sentimento que o homem já não conheça.

> O teatro, dizem-me, dirigido como pode e deve ser, torna a virtude amável e o vício odioso. Como assim? Antes de haver comédias as pessoas não amavam o bem, não odiavam os maus, e será que esses sentimentos são mais fracos nos lugares que não têm espetáculos? O teatro torna a virtude amável …realiza então um grande prodígio ao fazer o que a natureza e a razão fazem antes dele! Os maus são odiados no palco… E será que são amados na sociedade, quando reconhecidos como tais? Será certo que a mera narrativa desses crimes nos daria menos horror a eles do que todas as cores com que são pintados? Se toda a sua arte consiste em nos mostrar malfeitores para que eles nos tornam odiosos, não vejo o que essa arte tem de tão admirável, e recebemos a este respeito demasiadas outras lições além dela (ROUSSEAU, 1993, p. 44).

Assim, a intenção do público ao ir ao teatro seria de experimentar o sentimento de piedade que as cenas retratam, porém, esse mesmo sentimento seria esquecido quando as luzes das cortinas se fecharem. Rousseau aponta:

> Ele ama a virtude, sem dúvida, mas ama-a nos outros, porque espera lucrar com ela; não quer a si mesmo, pois mesmo, pois lhe sairia cara. Que vai a ele no espetáculo, então? Precisamente o que gostaria de encontrar por toda parte; aulas de virtude para o público, de que se executa, e pessoas imolando tudo a seus deveres, enquanto que dele nada se exige. Ouço dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror; seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade. Assim chorava o sanguinário Sila ao ouvir a narrativa dos males que ele próprio não cometera. Assim se escondia o tirano de Fedra diante do espetáculo, de medo de que o vissem gemer com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos desgraçados que eram degolados todos os dias por ordem sua (ROUSSEAU, 1993, p. 46).

## 4 Considerações finais

Através deste artigo, buscou-se refletir acerca da crítica levantada por Rousseau sobre os efeitos nocivos que o teatro pode causar. Desde sua primeira obra, intitulada, Discurso sobre as ciências e as artes, é notório a crítica do filósofo às produções artísticas de uma maneira geral. O Iluminismo trouxe um progresso significativo para a modernidade, porém, Rousseau chama a atenção para o cuidado produzido pelos efeitos das ciências, as letras e as artes.

Acerca disso, comenta Jean Starobinski:

> O Discurso sobre as ciências e as artes começa pomposamente por fazer um elogio da cultura. Nobres frases se desdobram, descrevendo em resumo a história inteira do progresso das luzes. Mas uma súbita reviravolta nos põe em presença da discordância do ser e do parecer: "As ciências, as letras e as artes… estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que eles (os homens) são esmagados". Belo efeito de retórica: um toque de varinha mágica inverte os valores, e a imagem brilhante que Rousseau propusera sob os nossos olhos não é mais que um cenário mentiroso — belo demais para ser verdadeiro (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

Ao levantar a crítica sobre os efeitos que o teatro poderia causar, Rousseau evidencia sua preocupação com a república de Genebra e o afastamento do homem com a natureza. Seu principal objetivo foi demonstrar que o teatro, ao contrário do que os enciclopedistas defendiam, não é um instrumento pedagógico, não tem o compromisso de educar o povo, é uma diversão; pelo contrário, ele pode causar efeitos inversos, levando o homem a corromper seus costumes e esquecer suas virtudes.

Além disso, o Genebrino aponta sobre a importância de preservar as diferenças na organização de cada civilização. O teatro, enquanto representação, deve retratar a emoção e os sentimentos de sua sociedade, aplicar os costumes de outra civilização, segundo Rousseau, pode levar à degeneração dos gostos e modos.

A respeito disso, observa Cláudio Boeira:

> Quando Rousseau argumenta que os benefícios e os prejuízos do teatro e dos espetáculos não devem ser avaliados em relação ao 'homem em geral', mas em relação 'aos povos para as quais são efeitos' visa,em primeiro momento, a realçar a perspectiva da observação da pluralidade e das diferenças, não a negação da possibilidade de estudar o 'homem em si mesmo'. Ou seja, ele está interessado em deslocar o debate do teatro para o plano em que pode observar os espetáculos em relação aos espectadores e aos diferentes povos para as quais são feitos (GARCIA, 1999, p. 58).

Dessa forma, não é o teatro que Rousseau critica, mas os efeitos produzidos por meio dele, de maneira análoga ao seu primeiro Discurso, afirma, "Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos. É mais cara a probidade às pessoas de bem do que a erudição aos doutos".

## Referências

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Genebra**. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.

GARCIA, Cláudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Editora UNIJUÍ, Rio Grande do Sul, 1999.

MATOS, Luiz Fernando Franklin. **A filosofia no palco**. In: I Curso Livre de Humanidades: Filosofia. Iluminismo e ilustração. Direção: Norma Freire [São Paulo]: Editora Abril, [ca. 2005].

_____.Luiz Fernando Franklin . **O filósofo e o Comediante: Ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração**. Prefácio de Bento Prado Júnior. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ROUSSEAU. **"Discurso sobre as ciências e as artes"**. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo:Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores; Vol. II).

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau; a transparência e o obstáculo**, Trad. de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

# OS DESAFIOS DO ENSINO DE FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE

Reinaldo Freitas Soares Junior
mestrereinaldo10@gmail.com
Estudante do Curso de licenciatura em filosofia da UEMA

Ediel dos Anjos Araújo
araujo_ediel@yahoo.co.br
Tutor do curso de Licenciatura em filosofia da UEMA

**RESUMO:** A pesquisa aborda os desafios do ensino da disciplina de filosofia na contemporaneidade. Descreve alguns fatos dos quais o docente da área se depara na atualidade, como: a falta de motivação de alunos pela disciplina, questões políticas educacionais, como a retirada do currículo escolar da educação básica, por desinteresse dos nossos representantes políticos, o imediatismo tecnológico, assim como o conhecimento técnico científico, que leva a erronia associação que o saber filosófico é de pouco retorno material.

**Palavras-chave:** Filosofia; Educação; Ferramenta de libertação; Formação da cidadania.

## 1 Breve histórico do descaso

Há um histórico de desinteresse pelo ensino de filosofia por parte de nossos representantes políticos a algum tempo. Em 1961 início da Lei de Diretrizes e Bases Nacional da Educação 4.024/61, ela deixa de ser obrigatória e em 1971, com a lei n. 5.692/71 a disciplina foi excluída da educação básica por não atender critérios de tipo objetivo burocrático-tecnicistas, período da ditadura militar. A disciplina que supostamente ocupava seu lugar era intitulada de Educação Moral Cívica, que estava adequada a política da época.

Mais precisamente a disciplina de Moral Cívica foi retomada em 1960, e possuía como objetivo “doutrinar” a juventude com a finalidade de inibir as contestações dos estudantes quanto o regime político da época.

Só em 1996 a Lei de Diretrizes e Bases propõe a volta da filosofia a educação básica, porém de forma genérica. Mas somente em 2 de junho de 2008, foi sancionado a Lei 11,684, que de fato insere a filosofia e a sociologia como componente curricular no ensino médio, com o requisito de quem fosse leciona-las deveria ter formação universitária devida em suas especificas áreas. No entanto, a luta desta disciplina é constante, pois no governo do Presidente Temer, foi proposto o fim das disciplinas e alguns de seus conteúdos deveriam ser ministrados como temas transversais, que poderiam ser lecionados pela disciplina de história.

Ficando claro o descaso com o profissional que passou anos de sua vida dedicando-se a formação. Assim como, acabando com o sonho de possibilitar a realização de um ofício e mesmo carreira na qual escolheu para dedicar sua vida. Além de impossibilitar o sonho da

atuação de muitos futuros profissionais, que já não poderão contar com a possibilidade de exercer a docência em filosofia na educação básica.

Não há dúvida que o descaso político reflete no social, se a filosofia é apresentada como uma disciplina de pouca importância, retorno econômico por uma parcela da sociedade, mesmo que ainda em pequeno número os representantes políticos detêm o "poder", a luta para inculcar no imaginário da população uma falsa improdutividade do conhecimento filosófico é perceptível no histórico educacional de nosso país.

Fora associações pejorativas a formação em docente do curso de filosofia, como maconheiros, vagabundos dentre outros preconceitos que revelam o gral de ignorância e o temor pelo desenvolver reflexivo que a disciplina proporciona, com a possibilidade de inclusive levar o indivíduo ao esclarecimento, o que obviamente não é interesse de quem quer dominar o cidadão.

Sabemos que o saber filosófico questiona tais meios ou até mesmo mecanismos de dominação. O conhecimento filosófico propõe o esclarecimento, a saída da menoridade para maioridade como propõe Kant. Havendo a possibilidade de o sujeito tomar decisões com sua plena consciência e não por indução, sugestão ou mesmo coação por outro.

> Para o esclarecimento, porém, nada exigido além da *liberdade;* e mais especificamente a liberdade menos danosa de todas, a saber: utilizar *publicamente* sua razão em todas as dimensões. Mas agra escuto em odos os cantos: não *raciocineis*! Oficial diz: não racionais, exercitai-vos! O conselho de Finanças: não *raciocineis* pagai! O líder espiritual: não raciocineis, crede! (Um único senhor no mundo pode dizer: *raciocinai* o quanto quiser, e sobre o que quiser; mas obedecei!) Por todo canto há restrição da liberdade (MARCONDES apud KANT, 2007, p. 96).

Ter a capacidade de pensar por si próprio não é algo agradável para aqueles que possuem o interesse de dominar os semelhantes, e se saber é poder, este pode tornar-se a ferramenta para derrubar estruturas já a muito fixadas.

## 2 Constatações empíricas

Estabelecendo conversas informais com alguns alunos do ensino médio, de uma escola do Estado do Maranhão, localizada no município de Cururupu. Houve a constatação como a falta de interesse de um percentual razoável de alunos para com a disciplina Filosofia. Frases como do tipo: "Filosofia é chata! "; "Não entendo porque temos de estudar esse bando de gente morto" (fala de dois alunos) em agosto (2021). Assim como, outras de natureza semelhante eram proferidas por esses estudantes.

Um dos primeiros elementos percebidos nestas falas descritas acima. É a falta de identificação com o saber filosófico, que acredito ser consequência de o desconhecimento com

o próprio saber que é produzido pela filosofia. Outra questão seria a própria falta de um habito pela leitura, que não há dúvida pode ser um desafio não só a filosofia, mas a todas as demais disciplinas. Uma outra questão capital é quem leciona a filosofia.

Na escola onde realizamos essas observações, também foi percebido que não havia um professor de filosofia de formação, a disciplina era dividida entre vários professores para completarem a carga horaria, das mais diferentes áreas, ciências humanas, linguagem, ciências da natureza.

Tal situação julgamos prejudicial, por revelar uma falta de dedicação ao ensino de filosofia. Se a disciplina já se torna um desafio para o profissional da área, imagine o professor que pertence a uma área distante das ciências humanas. Fora a existência de profissionais que já possuem preconceito com a disciplina, como poderá leciona-la, sem deixar transparecer esse sentimento, como um aluno terá expectativa por ela, ou mesmo identificar-se com a mesma, se quem a leciona não tem.

Pois, até mesmo o professor de formação precisa ter seriedade como constata Paulo Freire:

> O professor que não leve a sério sua formação, que não estude, se esforce para estar à altura de sua tarefa não tem força moral para coordenar as atividades de sua classe. Isto não significa, porém, que a opção e a prática democrática do professor ou da professora sejam determinadas por sua competência científica. Há professores e professores cientificamente preparados, mas autoritários a toda prova. O que quero dizer é que a incompetência profissional desqualifica a autoridade do professor (FREIRE, 1996, p. 92).

A análise do Educador nos revela a necessidade da dedicação, identificação e responsabilidade que o professor precisa ter com seu oficio. Com o propósito de alcançar um resultado positivo em seu trabalho. A questão não é que os profissionais da escola do município observado, não sejam bons profissionais, pelo contrário, não houve crítica de seu desempenho profissional em suas respectivas disciplinas de formação.

Mas foi perceptível que as disciplinas assumidas para complementação da carga horária, não havia a mesma dedicação. O que acaba sendo fator para desinteresse de ambos: docente e por consequência o discente. Se na abordagem de Paulo Freire é imprescindível ao professor o desenvolvimento com excelência de seu oficio de formação. Imagine um sujeito que não aborda um olhar crítico-reflexivo de sua própria condição de professor de filosofia, porque independente da formação, se lhe foi cogitado ou delegado ensinar filosofia em uma turma, nesta turma ele é um professor de filosofia.

Com essa realidade que provavelmente não é de uma única escola, fica a questão a refletir, até que ponto isso é prejudicial ao ensino de filosofia na educação básica?

Não há dúvidas que esse é mais um colaborador para os desafios do ensino de filosofia na atualidade, embora se possa alegar que não é um problema da atualidade, mas que já persiste por anos.

Mas não apenas alunos foram ouvidos, professores também na construção da pesquisa. E houve quem disse: "não é fácil lecionar filosofia, por haver temas muito complexos" agosto, de 2021 (professora de língua Inglesa). Também houve aqueles que disseram que não viam dificuldade para ensinar a disciplina no ensino básico.

Ter no currículo de uma formação universitária uma única ou mesmo duas disciplinas de filosofia constatada no histórico, com carga horaria de 60 horas, não é suficiente para outorgar a autoridade para lecionar os diferentes temas e suscitar o problema filosófico. Por essa razão a formação em filosofia é o ponto inicial para desenvolver essa tarefa, ainda que saibamos que o mundo é constituído de bons e maus profissionais, e que simplesmente ter a formação não assegure a excelência de um profissional. No entanto, este é um risco que pode ser constatado em qualquer profissão, mas ainda assim, nenhum hospital irá permitir que um dentista faça uma cesariana.

É fato que para tornar-se um filosofo necessariamente o sujeito pensante não precisa possuir um bacharelado ou licenciatura em filosofia, mas a formação é sem dúvida um caminho para aquele que deseje conhecer a história da filosofia e a forma de construção do problema e mesmo exercício filosófico, assim como, fazer da mesma uma carreira de vida.

## 3 A importância do saber filosófico

O conhecimento filosófico resiste mesmo as adversidades impostas a ele. E, na atualidade é capaz de se fazer vivo e atuante, isto, porque a filosofia não possui um aspecto puramente pragmático. A filosofia problematiza a se própria, dá sentido à vida, e busca responder as grandes questões sobre a existência humana.

Quando o filósofo Jean Paul Sartre propõe que a existência precede a essência e afirma que o homem é um ser condicionado a liberdade. Pressupõe que o mesmo está em construção, não é uma obra acabada, ou mesmo possui dentro de si algo que não pode ser mudado. Mas, que tem a liberdade de escolher o que fazer de si mesmo.

> O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo s só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. (...) O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo (SARTRE, 1970, p. 10).

Vemos assim, a possibilidade de um saber que propõe o despertar da consciência de si próprio. E, o que poderia ser mais atual do que a necessidade de se auto conhecer, algo que se torna cada vez mais distante em nossa realidade técnico-virtual, onde todos devem construir perfis imaginários segundo as demandas das redes virtuais, e alimentá-los constantemente.

A alienação transcende aquela da produção já mencionada por Marx (1986, p. 9): "A produção não produz unicamente o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só o objetiva como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor".

Pois, antes a produção estabelecia criar o objeto de consumo, o sujeito que consome e a forma como o mesmo consumiria o produto, porém, o sujeito se alto produz para ser consumido por outros que realizam o mesmo exercício de produção no mundo virtual.

A filosofia permite também a construção do homem, mas não de forma superficial, ela estabelece como objetivo a autoconsciência de sua existência. Além de, colaborar para construção de significados da mesma.

## 4 Reflexões acerca do desafio de se ensinar Filosofia

Ensinar filosofia, contudo para a educação básica: Fundamental e Médio, não é uma das tarefas mais fáceis. É preciso, antes de tudo, comprometimento e entusiasmo para com a docência e um encontro ou amor com a filosofia. Por essa razão, os autores Pimentel e Monteiro (2010) parafraseiam autores, que citam a importância do professor ser ou tornar-se filósofo, como Renata Aspis, por exemplo, para assim desempenhar bem o seu ofício.

Os autores mencionados, iniciam seu texto apontando três aspectos capitais em relação ao ensino da filosofia, que seria: o objetivo ou finalidade do ensino de filosofia, o público o qual será dirigido o saber, e o professor que o ensina. É por meio desses três elementos que todo o processo será pensado e desenvolvido, tanto o que se diz respeito a metodologia de ensino trabalhada, quanto a uma superação de uma visão tecnicista, por uma mais abrangente, que contemple uma visão de mundo, sem amarras ou restrições. O que possibilitará ao profissional que desempenhará o trabalho pedagógico da forma mais "assertiva" possível, e o discente que irá ser apresentado um novo olhar de si mesmo e das coisas.

Dentre os principais objetivos do ensino em filosofia está o da produção de uma visão ou concepção problematizadora e reflexiva do mundo e de si mesmo, tanto discente, quanto professor precisam estar conscientes de sua importância e atuação no processo da formação do conhecimento. Por essa razão, é enfocado não só a filosofia, mas a sociologia, que estejam relacionadas a discussão de questões contemporâneas.

Ainda que, para isso seja "evocado" pensadores clássicos, que tratavam de questões que ainda hoje são contemporâneas, como por exemplo, as de cunho moral ou ético, bem discutidas pela filosofia. O que não impossibilita a alunos e professores de construírem conceitos próprios para explicar ou compreender a realidade ou outro objeto proposto para análise e estudo.

Por esse motivo, a importância de a disciplina ser lecionada por profissionais do campo da filosofia, e, não de outras formações, que acabam possuindo um olhar mais limitado sobre a disciplina. Ou mesmo, o professor que tenha apenas a preocupação de ministrar o conteúdo, preso aos moldes de uma pedagogia tradicional, é necessário provocar-se e provocar o outro, construir metodologias que o permitam aprender como ensinar aqueles que estão aprendendo, e nesse percurso aprender junto. O pesquisador Paulo Freire, nos que diz respeito ao ofício do educador, nos deixou um importante legado a esse respeito:

> É preciso que, pelo contrário, desde o começo do processo, vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. É nesse sentido que ensinar não é transferir conhecimentos, conteúdos, nem *formar* é ação pela qual o sujeito criador dá forma, estilo ou alma a um corpo indeciso e acomodado. Não há docência sem deiscência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem a condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem ensina, ensina alguma coisa a alguém (FREIRE, 1996, p. 23).

Podemos perceber que tais objetivos ou elemento educacional não divergem das teorias da didática, contudo de uma perspectiva crítica e libertadora, de uma visão que não negligencia a teoria, mais a soma com a prática. Objetivando, assim, uma práxis no processo do docente.

Esta práxis, por sua vez, objetiva o desenvolvimento do discente com um olhar mais amplo da realidade ou estrutura social na qual pertence. Não como mero espectador do ensino, mas como um produtor de saber, que, assim como, o professor está em um processo de aprender a aprender, seja por meio da dialogicidade, ou mesmo outros recursos do saber.

Para o alcance eficaz desse olhar crítico-reflexivo, assim como, de uma possível práxis educacional, é preciso contextualizar a realidade ou situação social na qual o aluno se encontra. É compreendendo sua origem ou pertencimento social, que, o mesmo pode ser incluso nas atividades e no processo de aprendizagem como um todo.

Expurgar a visão de que a filosofia, assim como, outras disciplinas do campo das humanas são decorativas é necessário e preciso, pois, tais áreas do conhecimento são instrumentos eficazes para retirar homens das cavernas da ignorância. E, possibilitar aos mesmos não apenas mudar sua realidade como se construir ou reconstruir em sua trajetória, enquanto um ser, ser social ou mesmo vivente, somente o professor compromissado com o que caracteriza esse campo do saber pode mudar esse quadro.

O professor em filosofia que prime por um ensino transformador, tem a possibilidade de fazer uso ou construir uma práxis educacional, que não se vincule a uma concepção tradicional ou tecnicista de educação, mas como nas palavras do filosofo alemão:

> É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno, do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento, que se isola da práxis, é uma questão puramente escolástica (MARX, 2002, p. 122).

É preciso vivenciar o ensinado, por essa razão, apenas transmitir teorias pode apresentar-se como ineficaz, quando o objetivo é uma formação mais completa ou transformadora. Que possibilite a experiência e a consciência do sujeito como peça integradora da realidade que pertence, é preciso ação e atuação.

Dentre os motivos que distanciam ou levam alunos a terem aversão ao ensino de filosofia, e atribuírem a disciplina como chata, ou de pouco valor. Estaria na forma tradicional e tecnicista de ensinar dos professores. A primeira, com a preocupação de apenas transmitir conteúdos, sem preocupar-se com a contextualização da realidade e contexto no qual encontra-se o educando. A segunda, como simplesmente um meio para se alcançar um fim, ou seja, mais uma disciplina que deve ser cumprida no currículo, ou um conhecimento necessário para realizar uma prova de ENEM ou vestibular. Deixando, dessa forma, todo um exercício de pensar a própria forma de pensar a si e ao outro.

O professor de filosofia também não pode ser uma espécie de faz tudo ou sabe tudo como menciona Hannah Arendt (2005, *apud* PIMENTEL E MONTEIRO, 2010) referindo-se a crise da educação. Mas, sim, alguém que se identifica com a formação, os conceitos e sabe como trabalhar os mesmos.

A filosofia é das poucas disciplinas que possibilitam o indivíduo a uma reflexão de si mesmo. E, é esse o caminho que o docente precisa trilhar, para alcançar um "perfil" necessário, que o possibilite saber quem é dentro deste processo. Tendo consciência do papel transformador que a educação possui, assim, mais uma vez, a ênfase do docente ser formado na área em questão. Porque não apenas pode pressupor o amor ou mais afinidade com o oficio, como uma possível maior "autoridade" em questão, em termos de propriedade do determinado saber em seu exercício.

É claro que ser formado em filosofia assegura ao docente a maestria em seu exercício, é um fator importante, mas é preciso que seus saberes estejam em conjunto com métodos e formas pedagógicas de ensino. Tendo em vista que a sociedade e o indivíduo mudam, também

o professor precisa acompanhar as mudanças que estão diretamente relacionadas com ele, e, o seu principal objetivo, deve ser colaborar com a aprendizagem dos alunos.

## 5 Considerações finais

Durante esse percurso a constatação da importância da filosofia e sua resistência e luta por reconhecimento, já faz parte da história de nosso país. Mesmo com o descaso da sociedade, seja pela esfera econômica, política, o desconhecimento dos discentes de sua importância e outros fatores já abordados. A filosofia continua presente e atuante, seja, na formação epistemológica das ciências, na hermenêutica da linguagem, na arte e até mesmo na formação do indivíduo.

É perceptível sua importância para a formação de cidadãos pensantes, que não se deixem levar ou mesmo controlar, como em uma matrix, que embora seja um filme de ficção tem muito a nos revelar como analisado por Marilena Chauí em *Convite a Filosofia*, com o mito Platônico, até que ponto não estamos vendo sombras da realidade e as associando a própria realidade. Até que ponto nossos jovens estão tomando a realidade virtual como o próprio real. E, assim como, em matrix e no mito da caverna, a saída é a dúvida, o questionamento, pressuposto que leva ao conhecimento e a reflexão filosófica.

O saber filosófico possui em si a capacidade libertadora por meio da análise critico-reflexiva. Podemos apontar que é através deste saber que o sujeito terá capacidade de tornar-se de fato um cidadão cultural e socialmente humano aos moldes do que nos apresentou o filósofo prussiano, Kant. Pensar é uma capacidade dotada aos humanos, no entanto, essa capacidade pode e deve ser estimulada pela Filosofia, não obstante, apenas a esta, mas, em especial. Por entendermos que devemos dar o devido valor à Filosofia e aos docentes com formações específicas, apontamos que apenas estes, estarão aptos a lecionar a disciplina, para assim quem sabe, melhorar o interesse dos discentes pela mesma.

## Referências

**Educação Moral e Cívica: doutrinação ou autonomia?** Disponível em: http://novaescola.org.br. Acesso em dezembro de 2021.

FREIRE, Paulo**. Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa** – (Coleção Leitura). São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LARCHERT, Jeanes Martins. **Docência e fundamentos da educação – Pedagogia: didática e tecnologia I** – EAD, módulo 2. Volume 5/ - [ilhéus, BA]: UAB/ UESC. [2010]. 80p.

MARCONDES, Danilo. **Kant, Resposta a pergunta: o que é esclarecimento? - Textos Básicos de Ética** - 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007 2.ed.

MARX, Karl. **A ideologia Alemã**, **1° capitulo: seguido das Teses sobre Feuerbach / Karl Marx, Friedrich Engels**. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Para a Crítica da Economia Política**. – (Os economistas). 2. Ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1986.

PIMENTEL, Anderson Magno da Silva; MONTEIRO, Dawson de Barros. **O professor de filosofia: limites e possibilidades – dinâmica e problematização do ensino – aprendizagem.** Ver. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 325 – 338, jan./abr. 2010. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ep/article/download/28234/30066/0. Acesso em dezembro de 2021.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Fonte: L'Existentialisme est um Humanisme, Les Éditions Nagel, Paris, 1970. (Tradutora: Rita Correia Guedes. Disponível em: https://we.riseup.net.pdf. Acesso em dezembro de 2021.

# O EXERCÍCIO DOCENTE EM TEMPO PANDÊMICO: OS EFEITOS DO NOVO NORMAL NOS PROFESSORES E PROFESSORAS DE FILOSOFIA

Jôina Oliveira Pereira
joynamaranhao@hotmail.com
Estudante do curso de licenciatura em filosofia da Uemanet

Maria Gleyciane Lima
gleyclima2@gmail.com
Estudante do curso de licenciatura em filosofia da Uemanet

Simey Fernanda Furtado Teixeira
simeyfurtado@hotmail.com
Tutor do curso de Licenciatura em filosofia da Uemanet

**RESUMO:** É fato que o ano de 2020 compeliu várias modificações no cenário mundial, isto se deve ao surgimento da pandemia da Covid-19, que impactou diversos segmentos dentre eles o da educação, sendo necessário encontrar alternativas ao novo cenário posto. Mediante a isso, objetiva-se nesse artigo refletir sobre como os (as) professores (as) de filosofia da educação básicaatravessaram esse momento. Tomando o Brasil como exemplo, vale ressaltar que, sempre houve o predomínio de uma educação presencial com suas estratégias e procedimentos bem definidos por lei (LDB). Entretanto, mediante ao caos pandêmico instalado, se fez necessário ressignificar novas estratégias criando possibilidades que ganharam rapidamente o espaço educacional brasileiro. Nesse sentindo, mediante ao contexto pandêmico, surgem novas diretrizes de ensino a serem implementadas de modo abrupto, e talvez sem o preparo adequado a saúde física e psicológica dosprofessores, em particular os professores (as) de filosofia.

**Palavras-chave**: Pandemia; Novas metodologias; Docência; Filosofia.

## 1 Introdução

É notório que a partir da pandemia da Covid-19, pudemos observar e vivenciar uma série de modificações no cenário mundial. As medidas tomadas a fim de controlar essa situação, sendo o distanciamento social a principal delas, impactaram os mais diversos segmentos, dentre eles o daeducação e tornaram necessária a busca por alternativas ao novo cenário estabelecido ao campo educativo.

Tomando o Brasil como ponto a ser observado, ressaltarmos que desde a instituição da Educação Básica, com toda sua segmentação legal, entre elas a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), sempre tivemos como predominância o ensino com ofertas na modalidade presencial, com estratégias e procedimentos estritamente definidos nas referidas leis educativas.

Entretanto, mediante ao caos pandêmico instalado, fez-se necessário ressignificar novas estratégias, criando possibilidades que ganharam rapidamente o espaço educacional brasileiro, principalmente entorno de metodologias com base nas tecnologias digitais de informação e comunicação (TDIC). Nesse sentindo, nosso contexto educativo é sucumbido a novas diretrizes de

ensino a serem implementadas de modo abrupto, e consequentemente sem o preparo adequado a saúde física e psicológica dos professores, em particular os professores (as) de filosofia.

Todavia, é sabido que o uso da tecnologia em nossos sistemas de ensino sempre se manteve no sentindo secundário, principalmente nas redes públicas de ensino, mediante a falha de políticas públicas educativas que proporcionassem formações significativos aos membros da comunidade escolar nesse segmento. Contudo, a crise no novo contexto trouxe a urgência de habilidades e competências para centenas de professores da educação brasileira, conforme o momento exigia.

Na esteira desse sentindo, os (as) professores (as) tiveram que rapidamente e talvez solitariamente se reinventarem, a fim de buscarem desenvolver habilidades tanto metodológicas quanto tecnológicas a fim de adaptar-se as novas exigências dos sistemas de ensino brasileiro.

Assim, nasce e se desenvolvem nos últimos tempos uma corrida docente de readapção, ressignificação e recondução dos professores e professoras de nossas instituições de ensino. Mediante a nova troca espacial educativa e autoaprendizagem recorde de alguns instrumentos tecnológicos que começam a fazer parte da rotina diária das aulas. Ademais, reformular novas metodologias de aula, produzir materiais didáticos, gravar aulas, mudar procedimentos avaliativos, e se debruçar em busca ativa de alunos e familiares, também fizeram parte desse delicado momento.

> [...] há muito se debate também sobre o aprimoramento de políticas educacionais específicas para as novas TIC. Sabe-se que o acesso a computadores é insuficiente para o êxito dos recursos de tecnologia. Sabe-se, igualmente, que as condições inadequadas de trabalho de professores da Educação Básica são impeditivas de seu aprimoramento como agente para o uso dela. Enfim, pode-se argumentar que falta uma política pública abrangente, que perpasse recursos materiais para as escolas e, sobretudo, a melhoria das condições de trabalhodos professores para a sua adequada preparação para o uso de recursos que altera o ensino e a aprendizagem. (MENDOÇA, 2021, p.12-13)

Nesse sentindo, Mendonça reforça os desafios enfrentados pelos professores e professoras, e que a pandemia só veio reforçar. Assim, a presente escrita visa refletir sobre esse exercício docente, em particular docentes de filosofia, durante esse momento pandêmica. Para tal, buscaremos nas próprias pesquisas já realizadas no Brasil, nesses dois últimos anos, para fluírem em nosso texto.

## 2 A pandemia e o exercício docente: a ressignificação profissional

Em 11 de março de 2020 é declarada oficialmente pela Organização Mundial da Saúde (OMS) a pandemia do novo coronavírus (Sars-Cov-2). A circulação de pessoas foi compulsoriamente dificultada e estabeleceu-se o “distanciamento social”. As instituições de

ensino pararam por tempo indeterminado e tiveram suas atividades interrompidas, o que se assemelhou ligeiramente a um recesso escolar.

Durante essa pausa o principal questionamento foi: “E agora, como ficará o ano letivo?”A Portaria Nº 343, de 17 de março de 2020 como resposta a tal indagação estabelece a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais enquanto durar a situação de pandemia. Diante deste cenário, pais e professores veem-se alocados a uma realidade bastante desafiadora: dar suporte aos alunos que agora terão que aprender o conteúdo a distância, atravésde lives, plataformas, webnários, vídeo aulas e inúmeros programas e aplicativos para adaptar todas as partes envolvidas. Todavia, muitos professores e alunos não tinham nenhuma experiência com o ensino à distância.

> A mudança das aulas presenciais para a modalidade remota foi permeada por inúmeros desafios, principalmente porque não houve tempo hábil para organização e preparo, tanto das escolas quanto das famílias dos(as) estudantes. Além dos aspectos referentes às aulas, também foi necessário um processo de adaptação e reorganização na vida pessoal e familiar dos(as) docentes, já que o espaço de trabalho foi transposto para o domicílio. (COELHO, 2021,p. 25)

Assim, como já mencionado, a pandemia nos obrigou ao isolamento social, o que nos preocupou pelo rompimento de processos historicamente repetidos em nossos convívio social, como por exemplo, ir à escola. Contudo, a articulação entre estratégias pedagógicas e tecnologias digitais foram decisivas para a reinvenção de espaços não-físicos, onde a interação entre aluno e professor foi exigida de forma ainda mais intensa e a função professoral ainda mais exigida.

> Que é ser professor hoje? Ser professor hoje é viver intensamente o seu tempo com consciência e sensibilidade. Não se pode imaginar um futuro para a humanidade sem educadores. Os educadores, numa visão emancipadora, não só transformam a informação em conhecimento e em consciência crítica, mas também formam pessoas. Diante dos falsos pregadores da palavra, dos marqueteiros, eles são verdadeiros amantes da sabedoria, os filósofos de que os falava Sócrates. Eles fazem fluir o saber - não o dado, a informação, o puro conhecimento – porque constroem sentido para a vida das pessoas e para a humanidade e buscam, juntos, um mundo mais justo, mais produtivo e mais saudável para todos. Por isso eles são imprescindíveis. (GADOTTI, 2003, p.3).

Para tal, mesmo que se tenha certas consciências sobre a importância professoral, sabe-se que anterior a pandemia a jornada de trabalho de um professor não acabava junto ao término do expediente pois preparar materiais, corrigir provas e organizar os conteúdos das disciplinas são apenas alguns dos afazeres para além do espaço físico da sala de aula que esses profissionais precisam lidar constantemente. Além disso, os baixos salários, a carga horária excessiva e a falta de materiais de apoio didático no ambiente escolar sempre foram elementos trazidas pela literatura que atingiam significativamente sobre vida pessoal, quanto a saúde mental dos profissionais.

Nesse sentindo, percebemos que para além desses elementos supracitados, hoje com a pandemia novos elementos sugiram como contributivos a esse cenário, como por exemplo: a exigência repentina e excessiva dos meios tecnológicos, a atemporalidade do empo de aula, mediante as excessivas mensagem extra recebidas por professores por parte dos alunos ou familiares e a responsabilidade total da garantia do ensino já que todos os meios tecnológicos para o exercício de sua aula são financiados predominantemente pelo próprio professores (internet, computador, tablete, celular, etc), já que a adoção do auxílio dada aos professores em sua maioria não cobre a metade das despesas geradas pelas aulas. Através desse último elemento citado, temos o aumento da desvalorização profissional sentida por vários professores nesse período pandêmico.

Ademais, outra situação enfrentada pelo docentes foi a falta de acesso de seus discente , já que estudos realizados sobre o tema educação e pandemia, como o encontrado em Honorato (2020a, 2020b), a situação de distribuição de Internet banda larga no Brasil é altamente precária, osignificativo número de 4,3 milhões de estudantes sem acesso à internet, conforme dados do IBGEdemonstram isso, aponta o pesquisador. E, apesar de todo o esforço feito pela gestão das escolas e sobretudo pelos professores para manter os alunos conectados às aulas, isso inclui a distribuiçãode chips com internet e todo o processo de planejamento das aulas a fim de torná-las maisatrativas, o resultado não correspondeu de todo à expectativa.

Ainda nesse sentido, o fato de que há uma grande deficiência na garantia de formação continuada e que, portanto, o professorado não foi preparado para o ensino remoto é o retrato de um país que não prioriza a educação e consequentemente desvaloriza a atividade docente. Esta por sua vez, para continuar sendo exercida de modo satisfatório, contou com a iniciativa própria dos docentes para o desenvolvimento de uma didática ao contento das necessidades do ensino remoto.

Ademais, como menciona Coelho (2021), devemos perceber que a classe docente está vivenciando a intensificação das funções referentes ao seu trabalho, ou seja, a sua profissão, bem como há uma eclosão na demanda constante das escolas, dos pais e/ou cuidadores e dos(as) próprios(as) estudantes. Bem como, com a implantação do ensino remoto, não só o conteúdo a ser estudado foi transportado para o meio digital, mas também as práticas prejudiciais e os padrões de comportamento de cada um presente no espaço sala de aula, que os professores tiveram que lidar ereestruturar.

Ademais, a figura do professor, por ser sempre associada ao mestre da classe, aquele que está à frente e que, portanto, deve ser capaz de manter a ordem é a que mais sofre com tais comportamentos incoerentes, principalmente na instabilidade do cenário remoto. A

responsabilidade é muito grande, bem como o trabalho, que vai desde planejar as aulas a aprender como transmiti-las através dos mecanismos digitais dos quais dispõem.

Na esteira desses sentidos, pesquisas desenvolvidas por Coelho (2021) é sobressaltada que a "modalidade on-line de ensino trouxe consigo inúmeros desafios, pois muitos docentes tiveram que, em poucas semanas, aprender a usar os diversos dispositivos eletrônicos, gravar as aulas e adaptar os conteúdos para serem transmitidos por meio de uma tela" (COELHO, 2021, p.24).

## 3 A pandemia e o ensino de filosofia na educação básica

Sobre esse momento pandêmico podemos perceber que na rede pública, a sobrecarga dos docentes somou-se à preocupação e ao sentimento de impotência em relação às dificuldades de acesso dos estudantes às aulas online. A vulnerabilidade social já era existente, mas foi ainda maisexposta pela pandemia e não afetou apenas o ensino-aprendizagem.

Ademais, as escolas púbicas historicamente ainda estão amparadas com as tecnologias dogiz, pincel, quadro acrílico, datashow, ou vez, por outra vem uma formação sobre o uso de uma lousa digital em que se é pouco usada, enquanto os alunos possuem em suas mãos smartfones que se toram obsoletos a cada semana que passa. Entretanto, possuir a ferramenta não é significado preciso de que sabemos manusear e estamos de acordo em descobrir todas as suas potencialidades, porém tê-las e conhecê-las, mesmo que superficialmente, poderia ter amenizado vários problemas iniciais.

Ao pensarmos sobre as aulas de filosofia, percebemos que na modalidade remota se tornam ainda mais desafiadoras, onde costuma-se querer o contato direto através do diálogo, o quemuitas vezes é difícil de se conseguir, uma vez que os alunos nem sempre cooperam com os professores mesmo que seja apenas para ligar sua webcam, alguns (a maioria) deles, se recusam alegando não estarem bem para aparece ou pela exclusão digital gerada nesse contexto pandêmico como menciona Mendonça (2021).

> O ensino remoto de Filosofia no Ensino Médio é inviável por várias razões. Em primeiro lugar pela exclusão de inúmeros estudantes que não têm acesso à tecnologia. Esse motivo é suficiente para negar qualquer êxito do ensino da disciplina. Em segundo lugar pelos problemas sociais causados pelo governo federal na pandemia, tendo se aliado ao vírus, com destaque para a ausência de proteção social e, portanto, distanciando os estudantes das condições básicas para o estudo. (MEDONÇA, 2021, p.15)

Nesse sentindo, é percebido que apesar da necessidade do uso tecnológicos nas aulas, o uso dessa ferramenta nas aulas remotas não consegue garantir um desempenho na satisfação ensino-aprendizagem de acordo com os sujeitos participantes da pesquisa, à medida salienta-se

a complicação na promoção de debates, o distanciamento na acessibilidade e a dicotomia entre os que têm acesso daqueles que não tem nas aulas de filosofia. Ademais, o uso tecnológico reforçou as diferenças socioeconômicas do universo escolar e a escola com direito.

Outra reflexão no coloca Coelho (2021), quando aponta que o trabalho remoto e a pandemia trouxe implicações significativas em torno da saúde mental dos(as) docentes, e ainda salienta o destaque a relatos frequentes de sintomas associados a transtornos mentais como ansiedade, depressão e estresse. Por conseguinte, o ator indica também que alguns fatores como o reconhecimento, por parte das escolas, das famílias, estudantes e da sociedade como um todo, aparece como um importante balizador para continuar exercendo sua profissão.

> (...) mesmo que o ensino remoto de Filosofia pudesse ser adotado de forma ampla, os prejuízos estariam presentes, dada a necessidade no ensino de Filosofia do diálogo, do contato com o outro, do olhar, da observação dos gestos e atitudes. Assim, as especificidades do ensino remoto da Filosofia se igualam aos outros componentes curriculares e é preciso reafirmar a necessidade do ensino presencial, do investimento na Educação Básica e no Ensino Superior, na preparação para o uso de tecnologia para todos, com internet eficiente e computadores potentes. As necessidades devem incluir, como se sabe, a valorização da carreira do professor e, para isso, estabelecer a Educação como prioridade das agências de fomento é estratégia certa a ser adotada. (MENDOÇA, 2021 p.16)

Diante dessa conjuntura, também constatamos que nossas horas de trabalho triplicaram, pois se antes a jornada pré-estabelecida e dentro e um espaço físico definido, nas atuais circunstâncias temos uma sobrecarga de mensagens extra de alunos, coordenação, gestão e responsáveis e uma grande quantidade excessiva de planejamentos e planos a serem desenvolvidos. O trabalho está em todo o lugar, e com a pandemia percebemos que as necessidades multiplicaram-se. Como salienta Han:

> A sociedade do desempenho e a sociedade ativa geram um cansaço e esgotamento excessivos. Esses estados psíquicos são característicos de um mundo que se tornou pobre em negatividade e que é dominado por excesso de positividade. Não são reações imunológicas que pressuporiam uma negatividade do outro imunológico. Ao contrário, são causadas por um excesso de positividade. O excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma. (HAN, 2015, p. 70-71).

Então, a situação do professor, nesse contexto, deve ser repensada em suas múltiplas realidades, pois o deslocar-se do trabalho físico, ou seja, do ambiente escolar, este teve que se deslocar para o ambiente virtual, sendo agora o garantidor responsável pelo ensino. Energia elétrica, computadores, celulares e internet rápida, em tempos de pandemia seriam necessidades obrigatórias urgentes para que o professor estivesse equipado sem o risco de perder o seu emprego.

> [...] ao considerar um espaço dos conhecimentos no qual todos os indivíduos possuem zonas de competências, cada um pode se definir a partir de sua própria mestria. Essas

> zonas se tornam ilhas de confiança e servem de base para a exploração e a apropriação de novos conhecimentos. O indivíduo não mais é marcado a partir do que ele não sabe (atitude que tende a excluí-lo), mas a partir do que sabe. Esse reconhecimento instaura uma dinâmica psicológica e social positiva a partir da qual o excluído pode definir um projeto de formação, primeiro passo em direção à inserção (LÉVY; AUTHIER, 1995, p. 152).

Outro ponto reflexivo é que presenciamos uma profunda crise no âmbito educacional, em que ainda grande parte da população não tem acesso ao ensino público de qualidade e os que o têm, ainda assim, não são estimulados ao conhecimento das disciplinas teóricas e reflexivas, como a Filosofia, por não ser mercadologicamente satisfatória. A falta de investimentos em atualização do material escolar dessa área e a má remuneração aos docentes que nela atuam são apenas alguns dos obstáculos para a valorização da formação crítica e reflexiva propostas pela Filosofia. Esse aspecto ficou ainda mais evidente no atual contexto pandêmico.

Destarte, temos ainda a sinalização, a partir de pesquisas que se debruçaram nesses temas, sinalizando que as aulas remotas, no formato atual, não contemplam a relação ensino-aprendizagem nas aulas de filosofia pela variedade lacunar apresentada pelos mesmos. Já que, não promovem a relação dialogal.

## 4 Considerações finais

Assim, concluímos na esteira desse sentindo, temos a obrigação de resistir e contrariar todas as ameaças, em favor desse mundo melhor para todos. Pode ser um período mais ou menos longo, mas também é o que a sociedade espera de nós. A universidade e a escola no seu conjunto são instituições com responsabilidades acrescidas no mundo atual, pois a sua atividade visa o benefício de todas as camadas sociais. A tarefa da Filosofia, nas suas múltiplas vertentes e correntes, é sempre mostrar que o pensamento vale a pena, independente das circunstâncias que atualmente nos encontramos.

## Referências

COELHO, Elenise Abreu. **Saúde mental docente e intervenções da Psicologia durante a pandemia.** PSI UNISC, 5(2), 20-32. Disponível em: <https: https://doi.org/10.17058/psiunisc.v5i2.16458.> Acesso em: 20 dez. 2021.

GADOTTI, Moacir. **Boniteza de um sonho: ensinar e aprender com sentido**. São Paulo: Grubhas, 2003. Disponível em: <http://smeduquedecaxias.rj.gov.br/nead/Biblioteca.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2013.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2 ed. ampl. Petrópolis, Vozes, 2017.

HONORATO, H. G. Educação brasileira e a pandemia da COVID-19: alinhavos entre o ensino remoto e a aprendizagem dos estudantes In: SENHORAS, E. M. (org.). **COVID-19, Pedagogia eo Ambiente Escolar**. Boa Vista: EdUFRR, 2020a.

_____. Os meandros da educação e da aprendizagem em meio à pandemia deCOVID-19: os desafios e as lições". In: SENHORAS, E. M. (org.). **COVID-19 e Educação: Do Global ao local**. Boa Vista: EdUFRR, 2020b.

LÉVY, Pierre; AUTHIER, Michel., **As árvores de conhecimentos**. Escuta, 1995.

MENDONÇA. Samuel. **O ensino remoto e a Filosofia**. Revista Hunanitas, 145, ANO XV, 2021. Disponível em: <https://anpof.org.br/wlib/ckfinder/userfiles/files/Humanitas%20145.pdf.>. Acesso em: 19 dez. 2021

# Eixo 3

## Ciências Humanas e suas epistemologias

# TEORIA DO CONHECIMENTO E MÉTODO NAS INVESTIGAÇÕES MORAIS DE DAVID HUME

Pablo Carvalho Muniz
Estudante do Curso de Licenciatura em Filosofia
pablocmuniz@hotmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Ediel dos Anjos Araújo
Mestre em Filosofia
araujo_ediel@yahoo.com.br
Universidade Estadual do Maranhão

**RESUMO:** O artigo que se segue foi resultado de uma pesquisa bibliográfica focada nas obras *Tratado da natureza humana* e *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, do filósofo escocês David Hume (1711 – 1776), buscando esclarecer de que forma a epistemologia por ele desenvolvida influenciou no seu método de investigação sobre a moral. Para isso, foram analisados o projeto filosófico de Hume, a sua teoria do conhecimento e a sua teoria sobre as paixões como motivação para as ações humanas.

**Palavras-chave:** Entendimento humano. Método. Moral. Teoria do conhecimento.

## 1 Introdução

O texto que se segue foi resultado de uma pesquisa bibliográfica focada nas obras Tratado da natureza humana e Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral, de David Hume, buscando entender a lógica interna da doutrina filosófica do autor. A pesquisa foi motivada pela percepção do contraste que existe entre (1) o ceticismo apresentado por Hume em relação à razão nos seus estudos sobre o entendimento humano, e (2) a sua confiança na possibilidade de entender os princípios da moral através do método indutivo. De que forma ele faz a transição entre a primeira posição e a segunda, é o questionamento inicial desta pesquisa.

Para buscar uma solução para o problema em questão, tentaremos esclarecer de que forma a epistemologia desenvolvida por David Hume no seu estudo sobre o entendimento humano influenciou o seu método de investigação nas questões da moral. Primeiramente, será apresentado o projeto filosófico proposto por Hume. A seguir, serão abordados princípios epistemológicos que influenciarão no estudo da moral. Também será necessário fazer referência à sua teoria sobre as paixões, que revela uma das suas ideias fundamentais, que é a da primazia das paixões sobre a razão como motivação principal das ações humanas. Por último, serão apresentadas algumas das características gerais do método adotado por Hume nos seus estudos sobre a moral.

## 2 O autor e as obras

O filósofo escocês David Hume (1711-1776) foi o último grande empirista da Idade Moderna, e ficou bastante conhecido no campo da teoria do conhecimento pela sua crítica ao princípio da causalidade. Sua filosofia é marcada pela crítica à razão como fundamento do conhecimento, e também por considerar o sentimento como predominante à razão no campo da moral. Suas obras mais importantes são o *Tratado da natureza humana* e as *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

O *Tratado da natureza humana* (ao qual a partir de agora nos referiremos apenas como *Tratado*) é considerado por muitos a obra magna de David Hume. Ele se divide em três partes: a primeira, na qual o filósofo investiga o modo como opera o entendimento humano; a segunda, que trata sobre as paixões; e a terceira, que trata sobre a moral. As conclusões que Hume alcança nas duas primeiras partes da obra são fundamentais para entender os meios através dos quais ele realiza seus estudos sobre a moral (tanto no *Tratado* como em textos posteriores).

A obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (à qual a partir de agora nos referiremos apenas como *Investigações*) é uma espécie de compilação das principais ideias do *Tratado*, apresentadas de uma forma mais acessível. Quando o *Tratado* foi publicado, a sua repercussão foi mínima, fato ao qual Hume atribuiu como causa a extensão da obra e a complexidade dos raciocínios nela apresentados. As *Investigações* foram uma tentativa do autor em conseguir ser melhor compreendido pelo público da época. Hume considerava as *Investigações* como sendo a sua melhor obra, especialmente a segunda parte, que trata sobre os princípios da moral.

## 3 O projeto filosófico de David Hume

O projeto filosófico que David Hume apresenta na introdução do *Tratado* é o de fundar uma *ciência do homem* que explique os princípios da natureza humana, criando assim um alicerce sobre o qual as demais ciências possam se estruturar. Hume considera que todas as ciências se relacionam e dependem de alguma forma dessa ciência do homem, já que elas são objetos do entendimento humano. Para criar uma base sólida para as demais ciências, primeiro seria necessário conhecer os modos como opera a mente humana.

> Não existe nenhuma questão importante que cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências,

> construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (HUME, 2001, p. 22).

Sendo a chamada *natureza humana* o objeto de estudo da ciência do homem, torna-se necessário esclarecer o que esse termo significa dentro do pensamento humeano, para que seja possível entender em que sentido a ciência do homem busca a sua compreensão. Hume rejeita quaisquer hipóteses que tenham natureza metafísica ou que não sejam fundadas na observação, sejam elas sobre as causas últimas das percepções que chegam à mente humana, sejam elas sobre as causas últimas da própria mente. Portanto, ele não adota como ponto de partida uma essência ou um modelo de ser humano pré-determinado. Para o filósofo, o termo *natureza humana* diz respeito ao modo como operam o entendimento humano e o juízo moral, não no sentido de descobrir uma essência ou causa última da mente, mas no sentido de investigar e descobrir as suas tendências gerais através da observação de casos individuais. Na introdução do *Tratado*, Hume deixa esse ponto bem claro:

> Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possíveis, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica (HUME, 2009, p. 23).

Mesmo que exista uma natureza humana no sentido essencialista do termo, ou seja, pré-determinada e que tenha qualidades originais e últimas, David Hume não considera que elas estejam ao alcance do entendimento humano, rejeitando quaisquer hipóteses a esse respeito. A sua *ciência do homem* tem seus limites bem definidos: trata-se de uma investigação do entendimento humano e dos princípios da moral que considere apenas o que está ao alcance da experiência.

Como é possível perceber, o método adotado por Hume nos seus estudos é fortemente influenciado pelas ciências naturais. Essa inspiração também é evidenciada na introdução das *Investigações*, onde é possível perceber que Hume considera a física newtoniana um modelo de competência metodológica para as demais ciências (HUME, 1999). Quanto à intenção do filósofo em adequar seu método a esse modelo, veremos adiante que esse objetivo só foi alcançado em parte.

## 4 A base epistemológica

Sendo a ciência do homem uma proposta de fundamentação para as demais ciências, Hume primeiro se debruça sobre os modos como opera o entendimento humano, já que seria ele o ponto de partida para qualquer ciência. Partindo de uma perspectiva empirista, ele

considera que todos os "materiais" do pensamento humano são derivados da experiência: "(…) todo o poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência" (HUME, 1999, p. 36).

Esses "materiais" seriam derivados das percepções que nos chegam à mente, percepções estas que Hume divide em dois tipos diferentes (impressões e ideias), sobre as quais trataremos a seguir.

### 4.1 Impressões e ideias

Para Hume, as percepções podem ser de dois tipos: as mais fortes, chamadas de impressões, e as mais fracas, chamadas de ideias. As impressões são sentidas: as sensações, as paixões, as emoções e os desejos; já as ideias, são pensadas. As ideias podem ter duas origens. Podem ser cópias fracas das impressões, que ao serem sentidas pela primeira vez ficam guardadas na memória. Ao queimar a mão em uma vela, sinto através do tato o calor e a dor (impressões) causados pelo fogo, e a partir disso guardo na memória as ideias daquelas sensações. A outra origem possível das ideias é a imaginação, que, ao associar duas ou mais ideias diferentes, cria ideias novas que não necessariamente têm são derivadas diretamente de impressões. Hume usa um exemplo: "quando pensamos em uma montanha de ouro, apenas unimos duas ideias compatíveis, montanha e ouro, que outrora conhecêramos" (HUME, 1999, p. 36). Embora certa pessoa nunca tenha visto uma montanha de ouro, ela pode associar as ideias de montanha (acidente topográfico) e ouro (metal precioso) e assim chegar a essa ideia. Esse tipo de ideia, que deriva da união de duas ou mais ideias pela imaginação, David Hume denomina ideia complexa.

Já as impressões podem ser de sensação, no caso daquelas que captamos através dos sentidos externos, ou de reflexão, no caso das paixões, emoções e desejos.

> Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior (...). Impressões reflexivas ou secundárias são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja diretamente, seja pela interposição de ideias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos (...); do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes (HUME, 2009, p. 309).

Muitas das vezes um único fato pode causar ao mesmo tempo impressões dos dois tipos. Uma agressão física, por exemplo, causa uma impressão de sensação (a dor), que pode vir acompanhada por uma ou mais paixões (revolta, medo, humilhação, etc). As ideias que ficam impressas na memória, por sua vez, também podem dar origem a impressões. No caso do

exemplo acima, a lembrança da agressão sofrida pode fazer aflorar novamente as paixões que foram sentidas na ocasião.

É a partir da diferenciação entre impressões e ideias que David Hume desenvolve a maioria das suas investigações.

### 4.2 Conhecimento, probabilidade e crença

Hume considera que o entendimento humano opera de dois modos diferentes. O primeiro trata-se das *relações de ideias*, que seriam aquelas nas quais os juízos emitidos podem ser confirmados por demonstração, e cuja coerência não depende de nada além do raciocínio. As relações de ideias dizem respeito às afirmações da aritmética, da álgebra e da geometria, e seriam as únicas que "podem ser objetos de conhecimento e certeza" (HUME, 2009, p. 98). A ideia de que um triângulo tem três lados, ou de que a soma dos seus ângulos internos é igual a 180 graus, permanecem sempre inalteráveis, independente de fatores externos. O outro tipo de operação do entendimento descrito por Hume são as *relações de fatos*, que são concernentes ao campo da experiência. As suas afirmações não podem ser confirmadas com o mesmo grau de certeza das relações de ideias, pois estão sujeitas a variações causadas por alterações no tempo, no espaço e nos próprios objetos. Dessa forma, as relações de fatos não podem ser objeto de certeza e conhecimento, uma vez que a validade das suas afirmações está condicionada pela probabilidade. Por isso, David Hume considera que o oposto de uma proposição emitida a respeito das relações de fatos sempre é uma proposição válida. O exemplo que o filósofo usa nas suas Investigações é o de que afirmar "que *o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá"* (HUME, 1999, p. 48).

Assim, as proposições *2+2=4* (concernente às relações de ideias) e *o sol nascerá amanhã* (que diz respeito às relações de fatos), não têm o mesmo grau de certeza, já que a primeira pode ser demonstrada pelo raciocínio, e sua negação representa uma evidente contradição, enquanto a segunda depende da experiência e a sua negação não apresenta contradição evidente.

É a partir dessa diferenciação entre conhecimento e probabilidade que David Hume inicia sua crítica à razão como origem das crenças (inclusive da ideia de causalidade). Embora não possa ser demonstrado que o sol nascerá amanhã, como é possível que qualquer pessoa possa fazer uma afirmação desse tipo com toda a convicção?

Para Hume, é através das crenças que o entendimento humano se orienta no mundo. Uma crença seria uma "ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente"

(HUME, 2009, p. 125). Uma pessoa que vê o sol se pôr pela primeira vez na vida será incapaz de inferir através da razão que ele nascerá novamente amanhã; mas com a repetição do nascer do sol todos os dias, a crença na regularidade desse evento vai ficando cada vez mais forte até atingir um grau de certeza.

Já a ideia de causalidade é originada da conjunção constante entre impressões, que, ao se apresentarem aos sentidos constantemente juntas, levam a mente a criar a ideia de uma conexão necessária entre elas. As relações de causa e efeito não podem ser inferidas através da razão por si só; apenas a experiência é capaz de levar a mente a fazer tal associação. Ao ter contato com o fogo pela primeira vez, a mente recebe as impressões de luz e calor, e com a repetição dessa experiência, percebendo essa conjunção constante, ela cria a ideia de que o fogo é a causa, enquanto a luz e o calor são seus efeitos. Por isso, Hume considera que é o *hábito*, ou o *costume*, que dá origem à ideia de causalidade.

> Em todos os casos isolados de atividade dos corpos ou espíritos, não há nada que produza uma impressão, nem, por conseguinte, que possa sugerir uma ideia de poder ou conexão necessária. Mas quando aparecem vários casos uniformes, e o mesmo objeto é sempre seguido pelo mesmo evento, então começamos a admitir a noção de causa e de conexão (HUME, 1999, p. 88).

Para Hume, as crenças e a ideia de causa e efeito são fundamentais para que o ser humano possa se orientar e agir no mundo. A sua crítica à ideia de causalidade é direcionada apenas para a validade metafísica desse princípio e à ideia de que ele tenha origem na razão, mas não é questionada a sua validade como princípio de operação do entendimento humano. O mesmo vale para a crença.

> E na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações (HUME, 2009, p. 127).

Uma vez elucidado como a crença possibilita o entendimento sobre as relações de fatos, o próximo passo de Hume é mostrar em que medida a razão ou o sentimento atuam na sua origem.

### 4.3 A insuficiência da razão como origem da crença

A partir da impossibilidade da mente humana alcançar o conhecimento e a certeza no âmbito das *relações de fatos*, Hume inicia uma série de questionamentos sobre o papel da razão na formação das crenças. Ao elaborar sua crítica, em síntese ele traça os seguintes passos (HUME, 2009): (1) a mente emite um juízo inicialmente certo a respeito de determinado objeto;

(2) ao levar em conta a sua própria falibilidade, a mente reflete sobre o juízo anterior e a certeza inicial perde sua força; (3) esse novo juízo também está sujeito a um novo exame, e assim por diante; (4) dessa forma, a crença vai perdendo gradativamente a sua força, o que conduz a razão a uma total suspensão de juízo.

Entretanto, Hume admite que, embora tenha se esforçado em estabelecer tal argumento, considera impossível que alguém seja capaz de adotar seriamente tal opinião. Isso porque, independente de quão convincentes forem os argumentos dessa forma de ceticismo, "a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir" (HUME, 2009, p. 216). A forma como a mente humana se orienta no mundo seria originada de uma "faculdade que a natureza já havia implantado em nossa mente, tornando-a inevitável" (HUME, 2009, p. 216), na mesma linha de raciocínio, escreve:

> Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força ou vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão de juízo. Mas a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume; e, por isso, pode concluir com segurança que seu raciocínio e sua crença são apenas uma sensação ou maneira peculiar de conceber, que meras ideias e reflexões são incapazes de destruir (HUME, 2009, p. 217).

Hume, portanto, considera que a razão é incapaz de servir como base para as crenças, já que os "nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva da nossa natureza" (HUME, 2009, p. 217).

Todos os raciocínios de Hume em relação os modos de operação do entendimento acabam por levar a um esvaziamento da razão. Esta serviria apenas como modo de relacionar as ideias que são objetos de crença. A partir disso é possível concluir que, sendo as crenças a base do entendimento, é o sentimento que, em última instância, serve como esteio para que a razão possa operar. Essa falta de autossuficiência da razão vai influenciar no método de estudo que Hume adota para as suas investigações morais, conforme será possível concluir mais adiante.

### 4.4 Liberdade e necessidade

As reflexões de Hume acerca das ideias de *liberdade* e *necessidade* têm um peso importante na sua obra, pois elas servirão como base para a compreensão do agir humano. Ele considera que o entendimento acerca das ações humanas, da mesma forma que o entendimento sobre os eventos da natureza, está no campo das *relações de fatos*. Disso resulta que as

proposições a respeito das ações humanas, mesmo que estejam condicionadas pela probabilidade e não sejam objeto de certeza, podem, entretanto, ter suas tendências gerais inferidas a partir da observação. Embora reconheça que ações humanas sejam "inconstantes e irregulares" (HUME, 1999, p. 94-95), Hume considera que elas envolvem relações de causa e efeito que podem ser elucidadas.

Nas investigações da ciência natural, não é concebível a ideia de liberdade como causa de qualquer fenômeno. A ideia de *acaso* nos eventos da natureza nada mais é do que o mero desconhecimento das causas ocultas dos fatos. Da mesma forma, para Hume, aquilo a que chamamos de *liberdade*, esse elemento arbitrário que parece acompanhar as ações humanas, nada mais seria que uma *ideia* gerada pela incapacidade da mente em determinar as causas ocultas dessas ações.

Sendo esse acaso o elemento que diferencia a ideia de liberdade da ideia de necessidade, então esta última caracteriza-se pela sucessão de eventos conectados pela mente através de relações de causa e efeito: "eis aqui, portanto, dois pontos que devemos considerar essenciais à necessidade: a *união* constante e a *inferência* da mente" (HUME, 2009, p. 436-437). Se as ações humanas podem ter seus princípios gerais explicados através de relações de causa e efeito inferidas através da experiência e da observação, então, de acordo com Hume, elas são determinadas pela *necessidade*.

Essa concepção de *liberdade* e *necessidade*, direcionada ao estudo das ações humanas, é um reflexo da influência da física newtoniana sobre a filosofia de Hume. No *Tratado*, ele declara que "(...) ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos externos" (HUME, 2009, p. 441). Hume também se debruça sobre a questão da liberdade e da necessidade nas *Investigações* com uma perspectiva semelhante.

> (…) reconhecemos que, em geral, os caracteres humanos são até certo ponto irregulares. (…) Apesar destas aparentes irregularidades, os princípios e motivos internos devem atuar de modo uniforme, da mesma maneira que se supõe que os ventos, a chuva, as nuvens e outras variações do tempo são governados por princípios estáveis, embora a sagacidade e a investigação humana não os possam facilmente desvendar (HUME, 1999, p. 94-95).

Um pouco adiante, explica como essa regularidade presente nas nossas ações exerce influência sobre o modo como nos orientamos na vida social:

> À medida que os homens estendem suas relações e tornam mais complexas suas comunicações com outros homens, sempre compreendem em seus planos de vida uma maior variedade de atos voluntários que esperam, por motivos justos, que colaborem com a sua própria ação. Em todas essas conclusões tiram regras da experiência

> passada, do mesmo modo que em seus raciocínios sobre objetos externos; acreditam firmemente que tanto os homens como os elementos devem continuar em suas operações tal como foram sempre encontrados. (…) a inferência e o raciocínio experimental referentes aos atos de outrem incorporam-se tanto na vida humana, que nenhum homem, enquanto está desperto, deixa de utilizá-los por um momento sequer (HUME, 1999, p. 95-96).

Assim, entende-se que, da mesma forma que a mente se orienta em relação aos objetos através das crenças geradas pela regularidade dos eventos da natureza, a regularidade das ações humanas possibilita a formação de crenças que orientam o ser humano nas relações sociais.

## 5 A motivação das ações

No livro 2 do *Tratado*, Hume desenvolve suas ideias sobre o estudo das paixões. Conforme citado anteriormente, as paixões seriam impressões internas geradas pela reflexão, e estariam incluídas entre elas o desejo, a aversão, o orgulho, a humildade, a esperança, e as emoções em geral.

Em um capítulo breve, mas importante, do *Tratado* (Livro 2, parte 3, seção 3), David Hume explica de que forma as emoções predominam sobre a razão como impulso para as ações humanas. Esse princípio será fundamental para a posterior compreensão da sua filosofia moral.

Hume pretende defender dois argumentos: "*primeiramente*, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade" (HUME, 2009, p. 449).

Quando nos deparamos com a perspectiva de sentir dor ou prazer, sentimos aversão ou propensão ao objeto que seria a causa de tal sensação, e é da *paixão* gerada por essa possibilidade (esperança, medo, desejo, etc.), que surge o impulso para buscar ou evitar tal objeto. Aqui, o papel da razão seria apenas o de descobrir os meios para alcançar o objetivo impulsionado pela paixão gerada, através do reconhecimento das causas e efeitos relacionados ao objeto que viria a causar dor ou prazer. Essas relações seriam, naturalmente, apontadas pela experiência. Esse é o primeiro argumento de Hume, de acordo com o qual seriam as paixões, e não a razão, o impulso que motiva à vontade. O máximo que a razão poderia fazer, seria direcionar as ações de modo que seus resultados atendam ao impulso da paixão motivadora.

O segundo argumento é de que, sendo a razão incapaz de gerar qualquer ação, pode-se inferir que ela também não pode oferecer qualquer força contrária às paixões. A razão só pode ser contrária a uma paixão quando esta vier acompanhada de um juízo ou opinião. Isso pode acontecer em dois casos:

> Primeiro, quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente. Segundo, quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos (HUME, 2009, p. 451-452).

Ainda assim, nesses casos Hume considera que a razão só pode de fato fazer oposição ao juízo equivocado que acompanha a paixão, mas nunca a ela em si (HUME, 2009). Porém, pouco depois também afirma que, uma vez desfeito o equívoco, a razão seria capaz de direcionar a paixão para uma ação mais adequada aos seus fins. Portanto, embora Hume considere a razão como incapaz de gerar qualquer ação, reconhece que ela de alguma forma pode ser uma espécie de "guia" para as paixões.

A partir do exposto, é possível perceber que, assim como a razão não é capaz de fundamentar o entendimento humano, ela tampouco é capaz de gerar por si só qualquer tipo de influência sobre a vontade. Ou seja, ela não é nem o modo primordial de orientação do ser humano no mundo, e nem a força motriz das suas ações. Essas duas conclusões a que Hume chegou já antecipam a direção que ele tomará nos seus estudos sobre os *princípios* da moral.

## 6 O método na investigação sobre a moral

David Hume inicia as *Investigações* diferenciando duas formas possíveis de abordar o que ele chama de *ciência da natureza humana*. A primeira forma seria uma filosofia abstrata, que envolve raciocínios complexos e afastados da vida prática. Por sua complexidade e sua distância da vida cotidiana, seria objeto do interesse poucos. A segunda forma seria uma filosofia voltada para a vida prática, e que, por ter estreita relação com o cotidiano, seria uma filosofia de mais fácil assimilação e, consequentemente, mais popular.

Essa filosofia abstrata, apesar de sua pouca receptividade entre o público geral e de sua pouca relação com a vida cotidiana, teria como consequência positiva a criação de uma base segura para as filosofias da vida.

> (…) uma vantagem considerável que resulta da filosofia exata e abstrata é o auxílio que oferece à filosofia simples e humana, a qual, sem a primeira, jamais poderia atingir um grau suficiente de exatidão em suas opiniões, preceitos e raciocínios. (…) estará melhor qualificado o artista que, além de um gosto refinado e uma rápida compreensão, possua um conhecimento exato da constituição interna, das operações do entendimento, do funcionamento das paixões e das várias espécies de sentimentos que discriminam entre o vício e a virtude (HUME, 2004, p. 24).

Sobre quais seriam os objetos de estudo da filosofia abstrata e da filosofia simples dentro da sua obra, na advertência que consta no início do Livro 3 do *Tratado,* que tem como tema a moral, Hume deixa uma pista.

> Julgo conveniente informar ao público que, embora este seja um terceiro volume do *Tratado da natureza humana*, ele é de certo modo independente dos outros dois, e não requer que o leitor considere todos os raciocínios abstratos neles contidos. Espero que o leitor comum possa compreendê-lo, sem precisar dedicar a ele uma atenção maior que aquela que se costuma conceder a qualquer livro que envolva algum raciocínio (HUME, 2009, p. 493).

Dessa forma, é possível concluir que a filosofia abstrata seria a dos raciocínios longos e complexos que Hume elaborou nos livros 1 e 2 do *Tratado* - o primeiro sobre o entendimento e o segundo sobre as paixões – e que a do livro 3, sobre a moral, seria a filosofia simples e direcionada para a vida prática. Apesar dessa relativa independência que o autor declara a respeito do livro 3, a seguir será possível perceber a influência decisiva dos estudos do entendimento e das paixões sobre os seus estudos no campo da moral.

Uma vez elucidada a intenção do filósofo em utilizar o arcabouço criado pela sua *filosofia abstrata* como uma base para a *filosofia simples* da moral, será possível partir para a identificação das principais influências da primeira sobre esta última.

No início da segunda parte das *Investigações*, Hume apresenta o problema central das suas investigações sobre os princípios da moral, que seria descobrir em que medida a razão ou o sentimento servem como origem dos princípios da moral. Para alcançar esse objetivo, o filósofo adota como método a observação e comparação de casos particulares, a partir dos quais seria possível chegar aos princípios gerais da moral. Portanto, até aqui Hume tenta manter um dos seus princípios metodológicos fundamentais, que é a rejeição de hipóteses de natureza metafísica ou que não se baseiem na experiência.

> Os homens estão hoje curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a argumentos que não sejam derivados da experiência. Já é tempo que façam uma reforma semelhante em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação (HUME, 2004, p. 231-232).

Podemos observar que, da mesma forma que no projeto filosófico apresentado na introdução do *Tratado,* aqui Hume ressalta a necessidade de fundar um método apropriado para o estudo da moral. Método esse que, assim como aquele adotado nas investigações sobre o entendimento humano, também teria como referência principal as ciências naturais.

Contrastando com o rigor anteriormente proposto, surge um elemento que, embora seja apenas brevemente citado pelo filósofo, será percebido ao longo do seu estudo sobre a moral.

Na primeira seção das *Investigações sobre os princípios da moral*, Hume descreve de que forma pretende classificar cada tipo de atributo moral como sendo louvável ou reprovável, que seria através da própria impressão que lhe é causada pelo atributo a ser analisado: "(…) tudo o que ele (o filósofo) precisa é consultar por um momento seu próprio coração e considerar se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fossem atribuídas, e se essa atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo" (HUME, 2004, p. 231).

Assim, Hume insere um elemento *subjetivo* no seu método de investigação moral. Esse novo elemento afasta as investigações da pretensão de objetividade inicialmente proposta, porém esse afastamento parece ser inevitável. Embora ele tente equiparar o agir humano aos fenômenos da natureza em suas relações de causa e efeito, considerando que ambas são fruto da necessidade, as causas e efeitos que atuam nesses dois tipos de *relações de fatos* são de naturezas diferentes. Uma vez que os eventos da natureza ocorrem a partir de forças independentes do pensar e do sentir humano e têm relações de causa e efeito mais previsíveis, podem ser avaliados pela razão com alguma objetividade. Mas no caso das ações humanas, os elementos envolvidos nas possíveis relações de causa e efeito não podem ser compreendidos apenas através da razão, já que envolvem paixões. Portanto, para que se possa reconhecer um sentimento, não é suficiente refletir sobre ele; é necessário reconhecê-lo a partir do próprio sentir.

Além disso, ao se adotar uma perspectiva humeana, pode-se afirmar que a razão não é suficiente para justificar o que é moralmente louvável ou reprovável, já que não é ela, e sim as paixões, a origem das ações (e as virtudes e vícios são manifestados justamente através as ações). Portanto, pode-se considerar que, se por um lado a presença do elemento subjetivo no método de investigação da moral destoa da proposta inicial de Hume (ou seja, o método naturalista), por outro lado ela está em coerência com as conclusões posteriormente alcançadas pelo filósofo.

## 7 Considerações finais

Ao longo da presente pesquisa, foi possível perceber alguns dos elementos adotados por Hume na metodologia da sua filosofia da moral. A base deles vem da teoria do conhecimento humeana, mas também sofrem grande influência da sua teoria sobre as paixões. Os elementos percebidos durante a pesquisa são, em síntese: (1) a influência naturalista, aceitando apenas hipóteses derivadas da experiência e da observação de casos; (2) a doutrina da necessidade, negando o acaso nas ações humanas e buscando relações de causa e efeito nas suas origens; (3) critério subjetivo de classificação dos atributos morais devido à insuficiência da razão para tal fim, causando

um (4) afastamento do grau de objetividade proposto inicialmente pela influência naturalista. Podemos perceber que os dois primeiros itens são consequências do método naturalista, enquanto os dois últimos são frutos da insuficiência desse método para o estudo da moral.

A despeito dessa inadequação metodológica, se for avaliada a influência naturalista sobre a obra humeana como um todo, perceber-se-á que ela possibilitou resultados importantes para a história da filosofia. A rejeição de hipóteses metafísicas possibilitou que fosse negada a validade metafísica do princípio da causalidade, e que fosse descoberta no hábito a sua origem. E, ao tentar descrever o entendimento humano a partir da observação dos modos como a mente humana lida com as percepções, sem partir de uma abordagem essencialista do homem como ser primordialmente racional, Hume conseguiu explicar de que forma o sentimento atua na origem das crenças, e posteriormente, de que forma as paixões atuam como influência predominante sobre a vontade.

Podemos agora voltar ao problema apresentado na introdução, ou seja: de que forma David Hume passa de um ceticismo radical em relação à razão, para uma postura de confiança quanto à possibilidade da descoberta dos princípios da moral através do método indutivo. Ao longo da obra humeana, a razão sofre um esvaziamento quanto à sua possibilidade de fundamentar o entendimento, sendo, por meio do sentimento, resgatada da autodestruição. A transição se completa a partir da aceitação cada vez maior do sentimento de crença como base do entendimento humano, possibilitando que a experiência vivida e observada nas relações sociais dê, através do hábito, cada vez mais segurança aos juízos que envolvem a moral.

**Referências**

ANTISERI, Dario. REALE, Giovanni. **História da filosofia: de Spinoza a Kant, v.4**. São Paulo: Paulus, 2004.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Em: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

____ **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

____ **Tratado da Natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** Tradução de Débora Danowski – 2.ed. ver. e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MARCONDES, Danilo. **Introdução à história da filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2007.

# A AFETIVIDADE NA RELAÇÃO PROFESSOR /ALUNO COMO FACILITADORA DOPROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM

Lucianna Guterres Ferreira
Licenciada em Ciências Humanas
Luciannaguterres@gmail.com
UFMA

Doracy G. Pinto Lima
Mestre
doracypinto@yahoo.com.br
UFMA

**Resumo:** Este artigo objetiva analisar a efetivação da afetividade na relação professor-aluno e suas implicações no processo de ensino-aprendizagem, assentando-se na necessidade de compreender a afetividade entre esses sujeitos e como essa relação é primordial na prática educativa. Trata-se de uma pesquisa de natureza bibliográfica e de campo. A pesquisa bibliográfica foi esclarecida pelos pensamentos de autores como Henry Wallon, Jean Piaget e Lev Semionovitch Vygotsky, entre outros. A pesquisa de campo com uma abordagem qualitativa foi aplicada através de um questionário online com professores e alunos da rede privada. Evidencia-se, neste estudo, a importância de todo corpo social verificar o processo escolar do educando, de maneira a lhe dar maior segurança, levando à necessidade de repensar a prática pedagógica.

**Palavras-chave:** relação professor-aluno; afetividade; família; ambiente escolar; processo ensino-aprendizagem.

## 1 Introdução

Durante muito tempo a educação foi concebida como algo material, inalterável, onde o professor era o centro do processo de ensino e o aluno, seu banco de informações, cujo processo ficou conhecido como educação bancária, de acordo com Paulo Freire (1921). Os laços afetivos eram quase inexistentes nesse modelo de escola, com um ensino que pretendia unicamente transmitir os conhecimentos, centrado sempre no professor e focalizado nos conteúdos e nas técnicas de ensino utilizados, sem que se desse a atenção necessária nem ao educando, nem para aprendizagem, mas ao que se ensinava. Com o passar do tempo, teóricos como Wallon, Vygotsky, Piaget e Paulo Freire, entre outros, trouxeram, com os seus pensamentos, novas estratégias e propostas inovadoras para a educação.

Entre os elementos que favorecem o aprendizado do educando, há o afeto, campo de destaque na atualidade que contribui para a compreensão de quão importante pode ser a afetividade na relação entre professor e aluno. A conexão entremeada por laços afetivos entre tais atores e demais profissionais que atuam na comunidade educativa é demasiadamente relevante, visto que o papel do docente é mediar o processo educativo. Observa-se, também,

que o educador, ao demonstrar apreço e atenção ao aluno, facilita o seu progresso cognitivo e emocional, assegurando um maior equilíbrio de suas emoções e sentimentos, as quais, por seu tempo, são indissociáveis, fazendo com que o conhecimento adquirido passe a ter significativa influência na vida do educando.

O cenário educacional é dinâmico, estando sempre em desenvolvimento, e o universo da afetividade constitui temáticas estudadas por Henri Wallon, Lev Semionovitch Vygotsky e outros estudiosos, como Fernandéz (1991, p. 47), segundo o qual "[...] toda a aprendizagem é repleta de afetividade, já que ocorre a partir de interações sociais".A afetividade, de acordo com Antunes (2006, p. 5) é:

> Um conjunto de fenômenos psíquicos que se manifestam sob a forma de emoções que provocam sentimentos. A afetividade se encontra "escrita" na história genética da pessoa humana e deve-se a evolução biológica da espécie. Como o ser humano nasce extremamente imaturo, sua sobrevivência requer a necessidade do outro, e essa necessidade se traduz em amor.

Este estudo tem como objetivo analisar a efetivação da afetividade na relação professoraluno e suas implicações no processo de ensino-aprendizagem, com vistas à compreensão de como os laços afetivos se encadeiam na educação, por meio de um estudo teórico e pesquisa com educadores e educandos da rede privada. Além da revisão bibliográfica dos autores citados, realizou-se um questionário online no Google forms através da coleta de dados e informações de docentes e discentes, a fim de refletir como eles observam a afetividade no convívio escolar e como ela facilita e motiva todas as ações que permeiam o processo.

Nesta perspectiva, percebe-se como a afetividade vem ganhando relevância nas escolas, pois, em uma realidade em que os pais estão cada vez mais ausentes dos seus lares, pelos mais diversos motivos, os alunos chegam à escola com muitas carências afetivas e materiais. Diante disso, delega-se a este bojo, muitas vezes, assumir o papel da família, ainda que esta não seja a sua finalidade. Para desenvolver a temática, estruturou-se o trabalho do seguinte modo: no primeiro momento, fez-se um estudo da história e do conceito de afetividade. Em seguida, deu-se ênfase aos principais pensadores e, especialmente, às análises de Henry Wallon, Piaget e Paulo Freire e acerca da temática em questão, a relação professor-aluno, família-escola, o afeto na escola, o procedimento metodológico da pesquisa e as considerações finais.

No presente estudo, discorreu-se sobre a forma como a afetividade pode cooperar para levar o aluno a uma posição ativa na construção de saberes, levando os professores a olhar para o desenvolvimento integral dele. Essa nova ótica deve se consolidar em consonância com a sociedade, para que, assim, seja possível vislumbrar uma educação mais assertiva. Hoje, a

contextura docente revela como os vínculos que se estabelecem na ambiência escolar deixam marcas profundas no aluno, sejam elas positivas ou negativas, dando à afetividade um lugar merecedor de destaque no processo educativo.

## 2 Breve história da afetividade e sua conceituação

Embora tenha passado por muitas transformações ao longo dos anos, a afetividade, anteriormente, concebia do educador e do educando de uma forma diferente, havendo, de um lado, o professor que ensinava e, do outro, os alunos que adquiriam o conhecimento de forma pré-fabricada. Não havia comprometimento com os alunos, cujos pensamentos e indagações não eram valorizados, o ensino formal visava apenas a engessada transmissão de saberes e a conexão entre mestres e lecionandos era uma situação isolada e rara, o que mitigava ainda mais qualquer possibilidade de vínculo.

Importa mencionar que o conhecimento era absorvido de maneira automática e mecânica, sem que houvesse muito espaço para falar sobre dúvidas e ideias, tornando as aulas pouco atrativas. À medida que o tempo passou, contudo, passou-se a discutir um processo de ensino que intencionasse a autonomia, cujos conteúdos ministrados e aprendidos deveriam gerar emancipação. Como se sabe, o decurso de ensino que gera autonomia depende de muitos fatores, incluindo como ensinar, para quem e para quê, por exemplo.

Houve uma metamorfose histórica a que se submeteu a educação e, consequentemente, a afetividade. Os registros bibliotecários apontam que a educação na Grécia Antiga era, tal como seu povo, aristocrática, e, em Roma, voltada para o individualismo. Na Idade Média, o que se tinha era uma educação centrada nas massas e que servisse à doutrinação, enquanto, na Renascença, alguns acontecimentos históricos mudaram a apreciação sobre o ensino, entre eles a fuga dos bizantinos de Constantinopla por causa da repreensão dos turcos. Já no século XVIII, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa deram ao ensino um lugar proeminente, surgindo, a partir daí, educadores como Rousseau e Jonh Locke.

No presente, a escola assume um outro papel, agora como facilitadora no processo de construção de conhecimentos e propulsora de uma nova concepção do que seja educação, transformando, inevitavelmente, a ideia de afetividade. É inegável que os desafios na relação professor-aluno ainda sejam visíveis, mas é irrevogável como isso foi ressignificado, visto que oportunizou que as relações na sala de aula não se dissociem de momentos de reflexão e criticidade. Encarar tal fenômeno sob essa perspectiva otimiza a qualidade do ensino, repercute sobremaneira no papel desses sujeitos e, ainda, na maneira como a sociedade enxerga a escola.

É válido considerar que o afeto vai muito além da questão física, não podendo se confinar ao aspecto físico. Ele é, na verdade, as relações em si, o estabelecimento pautado no amor, respeito, inspiração e, necessariamente no campo da educação, na motivação, quando o educador desafia o aluno a se aperfeiçoar. A afetividade é, para Bueno (2000), vista como a qualidade daquilo que é afetivo; afeição; carinho e, para Freire (2013, p. 170), "o território das paixões, dos sentimentos e das emoções, espaços em que coexistem os medos, alegrias, interesses e sofrimentos."

## 3 A afetividade segundo os principais pensadores

A teoria Walloniana representa um marco importante no pensamento pedagógico, pois, até então, a afetividade era minimamente considerada no processo educativo. De acordo com Wallon, o conceito de afetividade, consiste em um conjunto funcional que emerge do orgânico, que adquire uma forma social na relação com o outro e que é uma dimensão fundante na formação integral do indivíduo. Os estudos deste pensador deixam evidente que a afetividade é uma ferramenta pedagógica, por isso os seus ensinamentos se concentram de forma excelente nas emoções.

A emoção ocupa um lugar de destaque nas concepções de Wallon (1968), posto que ela é peça primordial na evolução da consciência de si, sendo um fenômeno orgânico, psíquico e social. É elementar que a escola ofereça uma formação integral para crianças e jovens e que a sala de aula não seja um espaço para que eles estejam por estar, mas munidos de suas emoções, sentimentos e sensações. A prioridade que se deve dar à afetividade se respalda no fato de que é através dessas impressões que a criança se comunica e se relaciona com os outros indivíduos, o que viabiliza seu desenvolvimento pleno e concorre para a formação de sujeitos mais ativos, participativos, pensantes e independentes.

A teoria de Wallon (1968) sublinha o caráter social ao debater, também, os processos e espaços sociais nos quais vivem as crianças, sobretudo a escola, cujo estudo identificou que esses sujeitos precisam do convívio social com adultos e com outras crianças para experenciar situações diferentes dos familiares e aprender a lidar com sentimentos concatenados, como a aceitação, trabalho em grupo, superações de conflitos e frustrações. Segundo Wallon, a inteligência se desenvolve após a afetividade, pois aquela surge de dentro desta, indicando uma certa relação de conflito, uma vez que, para alimentar a inteligência, faz-se necessário mobilizar os afetos. Almeida (2012, p. 51) salienta que:

> [...] para Wallon, a inteligência tem no desenvolvimento a função de observar o mundo exterior para descobrir, explicar e transformar os seres e as coisas. Esse conhecimento do mundo decorre da transformação do real em mental, isto é, da capacidade do homem de representar o mundo concreto.

Estudiosos como Wallon (1968) propõem, ainda, três campos funcionais que, no início da vida, são indiferenciados e imaturos: a emoção (afetividade), o ato motor (psicomotricidade movimento) e a inteligência, cujo progresso se concilia com as relações sociais e a maturação neurológica. A integração desses três campos funcionais origina a pessoa integral que é, consoante Wallon, representada pelos âmbitos afetivo, motor, cognitivo e pela integração dinâmica entre o orgânico e o social. Percebe-se que os fundamentos de Wallon apontam para um aperfeiçoamento racional a partir de um estudo mais humanizado.

Para Freire (2003), o alto grau de dispersão, conflitos pessoais, familiares e comportamentos agressivos dos alunos não impede que as emoções suscitem o processo de aprendizagem, mesmo quando não há possibilidade acadêmica. É inconcebível que educação se concretize na ausência da capacidade de amorosidade, isto é, do vínculo afetivo com as pessoas. É necessário um amor de natureza, de vínculo, de respeito, de capacidade, de cuidado, e a práxis educativa não pode se dissociar disso.

Nos contextos educativos dentro da sala de aula, o educador não deve apenas conhecer a fisionomia do aluno, mas compreendê-lo. Aquele deve assimilar a capacidade emocional, aceitar os sentimentos, sejam eles chorar, sorrir, dormir e outras necessidades deste. Em conformidade com Ranghetti (2002, p. 87):

> Sentir e viver a afetividade na educação, [...], suscita que nosso eu adentre a sala de aula, inteiro, para desvelar, dês-cobrir e sentir as manifestações presentes nas interações, relações e reações que os sujeitos estabelecem/manifestam na ação de educar. É ampliar o olhar e a escuta na tentativa de captar da expressão/comunicação destes seres o revelar do seu eu, sua inquietude, dificuldade e possibilidade que expressa na ação de aprender e de ensinar. Uma ação consciente, partilhada e envolvente, visto que os sujeitos devem se apresentar inteiros para que esta ação seja significativa e com sentido à sua existência.

Fazer uso desses resultados obtidos para respaldar, analisar e avaliar a qualidade do seu trabalho é a decisão acertada que o docente deve considerar, pois o processo de autoavaliação enseja ajustes e mudanças expressivos no desempenho profissional. Na mesma medida, é interessante que o aluno também se permita conhecer, adequando seu comportamento às reais necessidades dentro da sala de aula.

Para Jean Piaget (1974, 1980), razão e emoção estão completamente correlacionadas, uma vez, na esfera educativa, os aspectos sociais, históricos e culturais do indivíduo têm um

padrão de desenvolvimento específico, que é a base para que cada pessoa influencie e atue à sua maneira. Isso indica que o desempenho emocional afeta o físico, porque possuem características orgânicas, o que explica por que as emoções ocupam uma posição complexa no universo simbólico. Como contam Davis e Oliveira (1994, p. 83-84):

> As emoções estão presentes quando se busca conhecer, quando se estabelece relações com objetos físicos, concepções de outros indivíduos. Afeto e cognição constituem aspectos inseparáveis, presentes em qualquer atividade, embora em proporções variáveis. A afetividade e a inteligência se estruturam nas ações e pelas ações dos indivíduos. O afeto pode, assim, ser entendido como uma energia necessária para que a estrutura cognitiva passe a operar. E mais: ele influencia a velocidade com que se constrói o conhecimento, pois quando as pessoas se sentem seguras, aprendem com mais facilidade.

Vygotsky (1998) defende a mesma ideia, segundo o qual é somente a partir do momento em que se compreende o fundamento emocional das pessoas que é possível ter uma visão ampla do pensamento humano. O autor acredita que existe uma relação direta entre os ambientes sociais, históricos e culturais com os processos cognitivos e emocionais, e eles se influenciam, ele também expõe que as funções psicológicas se baseiam na comunicação social do ser humano com o mundo, que é o espaço no qual ocorrem os processos históricos. O mundo cultural vê o sujeito como "outro", e o sujeito entende as influências externas como emoções que desencadeiam causas internas. Logo, a função mental humana é estabelecida através da conexão entre habilidades emocionais e afetivas. (COSTA; SOUZA, 2012). Piaget (*apud* VASCONCELLOS, 2009, p. 64), afirma que:

> A vida afetiva e a vida cognitiva são inseparáveis, embora distintas. Elas são inseparáveis porque qualquer troca com o meio supõe simultaneamente uma estruturação e uma valorização [...]. É por este motivo que é impossível pensar, mesmo em matemáticas puras, sem experimentar alguns sentimentos, e que, inversamente, não existem fenômenos afetivos sem um mínimo de compreensão ou de discriminação.

Em conformidade com os autores referenciados neste estudo, a emoção não deve ser separada da razão, ou seja, das funções cognitivas, já que atua como motivação, assim como a energia que melhora o comportamento humano. A escola, hoje, não é mais um ambiente restrito à sistematização de conteúdo, pois incorpora o desenvolvimento global do ser humano. A afetividade permite ao aluno demonstrar seus sentimentos e emoções, o que favorece as ações que são voltadas para tornar o ensino-aprendizagem sintomático.

## 4 Relação professor/aluno

O ato de ensinar é vivenciado na forma como o professor se comporta e se apresenta em sala de aula, seja na linguagem utilizada, nos exemplos escolhidos ou nas nas brincadeiras feitas, nada passa despercebido pelo aluno, que, por seu tempo, deve abraçar esse transcurso. A escola é, por excelência, um espaço de formação e, nesse sentido, o trabalho docente não se pautar em expressões de rancor, ofensa, rispidez, autoritarismo e cinismo, nada que desperte humilhação ou vergonha. Cabe ao estudante manter uma conduta civilizada dentro da sala de aula.

O processo de ensino é relacional, já que as pessoas são únicas, com pensamentos e atitudes diferentes, ainda que os contrastes de cada pessoa podem se complementar como um todo e formar um indivíduo completo. Para Ranghetti (2002, p. 87-88), vivenciar as diferenças "[...] é viver a própria afetividade sendo presença, acolhendo o outro para um renascer com-junto em meio à diversidade das singularidades." Para transformar as diferenças em possibilidades de aprendizagem, é necessário compreender que o ensino é um processo em que professores e alunos devem "entrar em aliança" na troca e na mediação de saberes. Esse "acordo" é condição básica e indispensável para o uso efetivo do conhecimento. Brandão (2002, p. 9) diz que "O saber é o que somos. Somos o saber que criamos e somos a experiência de partilharmos, o saber a cada momento de nossas vidas".

Na lógica professor-aluno, aquele também aprende com este, momento em que se institui uma relação mútua, em que uma pessoa aprende com a outra, gerando, assim, a troca de experiências e saberes. A interação é valiosa para alcançar um considerável desenvolvimento na construção e na troca de experiências, ficando notório que cada um é um universo. Ensinar é dinamicidade, parceria, troca e colaboração, com cada um desempenhando seu papel da melhor forma, a fim de propiciar um aprendizado com êxito.

O professor, na contemporaneidade, deve ser crítico, reflexivo, possuir autoridade, mas sem arbitrariedade, já que essa é uma característica da educação tradicional. Um docente detentor do conhecimento, que acredita deter verdades absolutas e transmite o conteúdo de forma passiva não satisfaz mais a educação atual, devendo dar espaço para aquele que almeja construir o conhecimento junto com o aluno, o qual, também, deve se encorajar e se esforçar para tornar grandioso o processo.

## 5 Relação família e escola

A família possui um papel de magnitude na formação do indivíduo, já que será a principal formadora dos princípios morais que permearão o comportamento do ser que com ela convive. Embora a escola seja uma instituição educacional oficial, não se trata da única responsável pelo sucesso e aprendizagem dos alunos. "No ambiente familiar, a criança aprende a administrar e resolver os conflitos, a controlar as emoções, a expressar os diferentes sentimentos que constituem as relações interpessoais, a lidar com as diversidades e adversidades da vida" (WAGNER *et al*., 1999 *apud* DESSEN; POLONIA, 2007, p. 23).

Nesse sentido, ainda que a escola disponha de mudanças e inovações tecnológicas, ela não é a única a garantir a efetividade do ensino, havendo, de um lado, os profissionais que atuam na educação e, do outro lado, a família, que é a primeira instituição social a que a criança pertence. Ambas devem caminhar, juntas, para fazer com que a escola tenha êxito, já que, segundo as observações e experiências da maioria dos professores, os alunos que são frequentemente monitorados por suas famílias mostram um desenvolvimento mais satisfatório do que os que não são.

Apesar de se tratar de um assunto controverso, grande parte dos professores observa que a influência que as famílias exercem na educação, ao participarem ativamente das atividades escolares dos seus filhos, torna-se um diferencial. No entanto, os pais de hoje parecem não ter percebido que a educação de seus filhos é uma tarefa compartilhada pela família e pela escola, e esta não é inteiramente responsável pelo sucesso ou fracasso desses alunos. O ambiente escolar é uma instituição formal de disseminação e aquisição de conhecimento, mas não é o único lugar.

A partir da infância, a autoestima é fundamentada pela afetividade, pois uma criança que ganha afeto se desenvolve com muito mais confiança e finalidade. Conforme Chalita (2004, p. 21), "A preparação para a vida, a formação da pessoa, a construção do ser são responsabilidades da família". Embora o papel da escola seja prestigiado na formação pessoal, o bojo familiar deve ser seu parceiro, tentando acompanhar todos os processos pelos quais seu filho passa e prestando mais atenção às suas necessidades e dificuldades. Se é nos pais que a criança encontra segurança e proteção, eles e a escola necessitam trilhar juntos, visto que, para Tiba (1996, p. 181), "[...] a escola, sozinha, não é responsável pela formação da personalidade, mas tem papel complementar ao da família".

Diante disso, fica claro que a família é encarada como parte indispensável na constituição e educação do ser humano, sendo responsável pela forma como esse sujeito interage com o mundo e dentro dele.

## 6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O presente trabalho trata de uma pesquisa bibliográfica e de campo com uma abordagem qualitativa, desenvolvida em uma instituição privada, na cidade de Pinheiro-Ma. Assim sendo, para o desenvolvimento desta pesquisa foi aplicado um questionário virtual construído por ferramentas do *Google Forms*. Essas interrogações foram voltadas para professores e alunos da educação básica da rede privada, selecionados aleatoriamente para compreender a percepção que cada um tem sobre a afetividade e como ela impacta a aprendizagem.

O questionário anexo consiste em cinco perguntas abertas específicas para os professores, havendo um outro, destinado aos alunos, dos quais se obteve um total de 30 (trinta) respostas de docentes e discentes. Entre as respostas, foram selecionadas algumas unânimes, o que corrobora o êxito do estudo. As respostas discursivas serão apresentadas sem a identificação do respondente, por isso a utilização da a letra "P" para identificar as respostas dos professores e a letra "A", a dos alunos.

No questionário remetido aos professores, indagou-se, inicialmente, sobre os vínculos entre eles e os alunos e qual seria a relevância deles.

**Quadro 1.** Você acha que é importante construir laços emocionais entre professores e alunos?

| PROFESSOR(A) | DEPOIMENTO |
|---|---|
| $P_1$ | Sim. É imprescindível que haja afetividade entre professor e aluno, porém com limites. Com o grau de afetividade dentro dos limites da profissão, o aprendizado flui de forma mais proveitosa. |
| $P_2$ | Não há como não haver laços afetivos (amizade, cuidado) entre alunos e professores, somos humanos. Mas é claro que precisa haver um limite para que a relação de superioridade seja mantida. |

Fonte: Própria autora (2021).

As respostas foram comungantes em afirmar que esses laços são importantes pois facilitam o bom desempenho do aluno dentro da sala de aula, e, quando há afeto, o clima dentro do espaço escolar fica mais leve. É conveniente que o a sala de aula seja promissora ao desenvolvimento do conhecimento, de forma que deve haver respeito aos limites, com o papel do professor sendo um e o do aluno, outro, com vistas à manutenção de uma relação saudável.

Logo depois, fez-se a seguinte pergunta:

Quadro 2. Como você costuma demonstrar afabilidade pelos alunos?

| PROFESSOR(A) | DEPOIMENTO |
|---|---|
| $P_3$ | Ao iniciar a aula, não pelo conteúdo e sim com uma boa conversa |
| $P_4$ | Conversando sobre todo tipo de assunto, demonstrando interesse pelos problemas dos alunos e proporcionando algumas brincadeiras. |

Fonte: Própria autora (2021)

Os professores responderam que algumas ações podem ser promovidas na sala de aula, de forma geral, entre elas as rodas de conversa, em que se dá crédito e importância à fala do aluno, elogios feitos após a realização de uma atividade, mostrar-se sensível quando o aluno não está bem no dia e ouvi-lo na exposição de um problema familiar ou pessoal. Tudo isso foi pontuado nas respostas, testificando que a afetividade pode ser aplicada em vários momentos durante as aulas. Apoiado nisso, Freire (1983 p. 29) afirma que não existe educação sem amor. "Ama-se na medida em que se busca comunicação, integração a partir da comunicação com os demais (...)".

Quadro 5. Em sua opinião, a ausência de afetividade no seio familiar interfere nas relações afetivas na escola?

| PROFESSOR(A) | DEPOIMENTO |
|---|---|
| $P_{10}$ | Totalmente. Os filhos são o reflexo dos pais. Se vivem em um ambiente conflituoso, tendem a viver conflitos. Se o ambiente é harmonioso, consegue-se ter harmonia em outros ambientes |
| $P_{11}$ | Sim. O aluno que não tem afeto é difícil de se ajustar no espaço. |
| $P_{12}$ | Sim, já até vivi isso. Alunos que não tinham o contato necessário com os pais acabavam tendo uma carência muito grande. |
| $P_{13}$ | Sem dúvidas. Pois, principalmente na fase inicial da criança na escola, a forma como ela é assistida em casa é fundamental para seu desempenho escolar. Isso influencia diretamente o seu desenvolvimento. |

Fonte: Própria autora (2021).

Esta interpelação, em especial, gera muita discussão e é motivo de muitas reflexões no corpo docente de toda escola. A unanimidade das respostas mostra que se as crianças não têm boas relações no ambiente familiar certamente terão seu desenvolvimento afetado na escola.

É na família que acontecem as primeiras manifestações de afeto. Se o aluno vive constantemente cercado de discussões, isso afetará o seu modo de enxergar as coisas e, consequentemente, o modo de tratar as pessoas. Como seus primeiros modelos são seus responsáveis, o aluno pode carregar, dentro de si, muitas feridas e traumas, cabendo à emotividade do professor observar se existe algo errado.

Por conta disso, a parceria família e escola é tão indispensável para que dialoguem em favor da resolução de problemas existentes. A arte da educação exige muita sabedoria, ou seja, auxilia as crianças a saberem decidir por si mesmas e a escolher o que é certo e errado. É na interação social dos relacionamentos afetivos, necessariamente no seio familiar, que se começa a desenvolver a personalidade humana, que ajudará a criança a estabelecer boas relações interpessoais, na escola e na sociedade em que se insere.

O questionário destinado aos alunos surgiu da necessidade de investigar como eles se apresentam enquanto sujeitos ativos no processo de aprendizagem, o que justifica a necessidade de ouvi-los. Uma vez que a aprendizagem perpassa questões que os afetam diretamente, esses atores não podem se sentir coadjuvantes, mas empenhados na tarefa de aprender. A primeira pergunta atribuída a eles foi:

Quadro 1. De que forma é a sua ligação com seus professores?

| ALUNO(A) | DEPOIMENTO |
|---|---|
| $A_1$ | Mais ou menos, pois alguns professores têm seus preferidos. |
| $A_2$ | Com alguns eu me dou bem. |
| $A_3$ | É uma relação comum entre aluno e professor. |

Fonte: Própria autora (2021)

Percebe-se, nas respostas selecionadas, que o professor deve ter mais cautela com o aluno, tratando-o com zelo, posto que o processo de ensino-aprendizagem deve envolver todos. É relevante que tanto o professor quanto o aluno entendam suas respectivas atribuições na sala de aula, com ambos comprometidos com a missão de tornar essa relação mais compreensível e envolta de cumplicidade e respeito mútuo.

De outra parte, caso o professor não esteja disposto a estabelecer um vínculo harmônico, o resultado pode ser negativo, pois haverá alunos cada vez mais recolhidos e introspectivos, o que dificulta a aprendizagem. Esses discentes precisam se conhecer e saber o que pode melhorar, mas o educador tem um papel essencial nesse processo, e todos os envolvidos com a escola deverão se dispor a fazer deste ambiente um lugar equilibrado.

Na questão seguinte investigou-se:

Quadro 2. Seus educadores se demostram bem-humorados no decorrer das aulas?

| ALUNO(A) | DEPOIMENTO |
|---|---|
| $A_4$ | Sim, a maioria. Eu admiro isso deles, com certeza alguns deles estão tendo um dia ruim, mas, mesmo assim, demonstram bom humor. |
| $A_5$ | Alguns sim, outros, devido ao cansaço, mostram-se mais estressados. |
| $A_6$ | Sim. Admiro meus professores, pois estamos passando por um momento difícil, que afeta muito o nosso psicológico. |

Fonte: Própria autora (2021)

Para os alunos terem uma boa experiência de aprendizagem, a participação do professor é fundamental, considerando que, quando uma sala de aula é atrativa, quando há compreensão, respeito e companheirismo entre professores e alunos, as ações promovidas darão mais entusiasmo. Na mesma medida, quando estes são participativos, aqueles veem motivação em ensinar. Quanto mais positivo for o relacionamento com o aluno, maior será a probabilidade de ele ouvir com atenção e seguir sugestões.

## 7 Considerações finais

Ao se investigar a afetividade presente na relação professor-aluno, a pesquisa se propõe a refletir sobre sua relevância no desenvolvimento do processo de ensino-aprendizagem. É através do afeto que o educador derruba possíveis barreiras que o afastam do educando, permitindo que haja, entre ambos, uma aproximação saudável e harmônica. Aplicou-se uma pesquisa bibliográfica e qualitativa através da qual se buscou mostrar em que medida a emoção envolve toda a prática humana e, principalmente, enriquece o desenvolvimento da cognição e da aprendizagem.

A interação escolar deve ser prazerosa na relação sujeito e objeto, de modo que a emoção se configura como o fator decisivo neste processo ao trazer um real significado ao ato de aprender. Acredita-se que a marca emocional tem o poder de contagiar e que o professor, quando se apaixona por seu objeto de ensino, transmite essa mensagem aos alunos, tornando mais fácil a apreensão de novos saberes e experiências e mais efetivo o vínculo dentro da sala de aula.

A afetividade envolve toda a prática de ensino, compreendendo desde o sentido de pensar as condições, o conteúdo do ensino, sua relevância, clareza, como organizar o saber, promover a interação dos alunos com ele, o que deve ser feito no ensino e em sala de aula, até como avaliar e mediar a qualidade desse processo. É oportuno pensar a afetividade não apenas na sua conceituação, mas na sua aplicação, entendendo que ela é composta por vários fatores e

que é a partir disso que se pode traçar e propor uma mudança. A escola, a família e todo o corpo social devem participar do desenvolvimento do aluno, fazendo com que ele se sinta parte desse progresso.

O docente, diante de todo esse encadeamento educacional, precisa se sensibilizar com a realidade, única estratégia viável para que ele consiga ouvir as demandas dos seus discentes. De todas as interações que acontecem na comunidade educativa, a principal é, sem dúvida, a que perpassa professor e aluno, já que ela, quando devidamente definida, consegue captar as urgências de todos os nichos.

Sendo assim, entende-se que é necessário enfatizar, para os profissionais da educação, o quanto a relação afetiva em sala de aula é significativa e decisiva para que se mantenha um relacionamento cordial com os alunos e, ainda, para auferir qual é a melhor estratégia de trabalho a ser adotada. Com base no levantamento bibliográfico realizado e na pesquisa qualitativa desenvolvida, ficou nítido que as emoções podem interferir na aprendizagem e que o estudante, quando se vê imerso em uma convivência saudável e amistosa com o seu preceptor, terá mais incentivo para estudar.

Conforme relatado pelos professores da pesquisa, a relação professor-aluno se dá na confiança e no respeito mútuo. Não restam dúvidas de que o professor desempenha um papel medular na formação escolar e pessoal do aluno e no desenvolvimento de suas habilidades. A pesquisa permitiu concluir, a partir das respostas dos alunos e professores, o quanto a postura do professor impacta demasiadamente suas vidas, que esse profissional é ser um mediador na construção do conhecimento e que toda sociedade deve fortalecer e valorizar uma educação que favorece e possibilita mudanças expressivas e benéficas no meio social.

## Referências

ALMEIDA, Ana Rita Silva. **A emoção na sala da aula**. Campinas: Papirus, 2012.

ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. 28. ed. São Paulo: Cortez, 1993. (Coleção Questões da nossa época).

ANTUNES, Celso. **A afetividade na escola:** educando com firmeza. Londrina: Maxiprint, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Algumas ideias e alguns princípios em rascunho para pensar uma educação destinada à formar pessoas com uma vocação cidadã. *In*: SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO POPULAR, 3., 2002, Indaial. [**Anais**]. [*S.l.*]: Indaial, 2002.

BUENO, Belmira Oliveira. Pesquisa em colaboração na formação contínua de professores. *In*: BUENO, Belmira Oliveira; CATANI, Denice Barbara; SOUSA, Cynthia Pereira de. (orgs.). **A vida e o oficio dos professores**. 2. ed. São Paulo: Escrituras Editora, 2000. p. 7-22.

CHALITA, Gabriel. **Educação**: a solução está no afeto. 17. ed. São Paulo: Gente, 2004.

COSTA, Keyla Soares da. SOUZA, Rose Keila Melo de. O aspecto sócio-afetivo no processo ensino-aprendizagem na visão de Piaget, Vygotkky e Wallon. [*S.l.*: *s.n.*]: 1992 Disponível em: http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=299:o-aspecto-socio-afetivo-no-processo-ensino-aprendizagem-na-visao-de-piaget-vygotsky-e-wallon&catid=4:educacao&Itemid=15. Acesso em: 19 nov. 2012.

CUNHA, Antônio Eugenio. **Afeto e Aprendizagem, relação de amorosidade e saber na prática pedagógica**. Rio de Janeiro. Wak. 2008.

DAVIS, Cláudia; OLIVEIRA, Zilma de. **Psicologia na Educação**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

DESSEN, Maria Auxiliadora; POLONIA, Ana da Costa. A família e a escola como contextos de desenvolvimento humano. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 17, n. 36, p. 21-32, 2007.

DURKHEIM. E. **Educação e sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

FERNANDÉZ, Alicia. **A inteligência aprisionada**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

FREIRE, J. B. **Educação de corpo inteiro. Teorias e práticas da educação física**. São Paulo. Scipione. 2003.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários a prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 38. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GADOTTI, M. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1999.

GADOTTI, M. **Perspectivas atuais da educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

GALVÃO, I. **Henri Wallon:** uma concepção dialética do desenvolvimento infantil. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JARDIM, A. P. **Relação entre Família e Escola:** proposta de ação no processo ensino aprendizagem. Presidente Prudente: Unoeste, 2006.

KRAMER, Sonia. Direitos da criança e projeto político pedagógico de educação infantil. In: BASÍLIO, L. C.; KRAMER, S. Infância, educação e direitos humanos. São Paulo: Cortez, 2003.

PIAGET, J. **A psicologia da criança**. São Paulo: DIFEL, 1980.

PINO, A. O biológico e o cultural nos processos cognitivos, em Linguagem, cultura e cognição: reflexão para o ensino de ciências. *In*: ENCONTRO SOBRE TEORIA E PESQUISA EM ENSINO DE CIÊNCIAS, 11., 1997, Florianópolis. **Anais** [...]. Campinas: Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 1997. p. 5-24.

PUEBLA, Eugênia. **Educar com o coração**: uma educação que desenvolve a intuição. 4. ed. São Paulo: Peirópolis, 1997.

RANGHETTI, Diva Spezia. Afetividade. *In*: FAZENDA, Ivani. **Dicionário em Construção**: Interdisciplinaridade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 87-89.

REVISTA NOVA ESCOLA. Edição Especial: Grandes pensadores. São Paulo: Abril, n.25, jul. 2009.

TASSONI, E. C. M. Afetividade e aprendizagem: A relação professor-aluno. *In*: PSICOLOGIA, análise e crítica da prática educacional. Campinas: ANPED, 2000.

TIBA, I. **Disciplina, limite na medida certa**. São Paulo: Editora Gente, 1996.

VASCONCELLOS, Celso dos S. **Currículo**: a atividade humana como princípio educativo. 2. ed. São Paulo: Libertad, 2009.

VIGOTSKI, L. S; LURIA, A. R.; LEONTIEV, A. N. **Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem**. São Paulo: Icone, 1998.

WAGNER, A.; HALPERN, S. C.; BORNHOLDT, E.A. Configuração e estrutura familiar: um estudo comparativo entre famílias originais e reconstituídas. **PSICO**, [*s.l.*], n. 30, p. 63-74, 1999.

# PANDEMIA E SOFRIMENTO SOCIAL: OS IMPACTOS DO ISOLAMENTO NA VIDA DE MULHERES UNIVERSITÁRIAS, E TRABALHADORAS INFORMAIS, NA REGIÃO LESTE MARANHENSE

Amanda Gomes Pereira
Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ UERJ
agpereiramg@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Laiane Nunes Pereira
Licencianda em Ciências Humanas/ Sociologia pela Universidade Federal de Maranhão
laiane.np@discente.ufma.br
Universidade Federal do maranhão (UFMA)

Lucas Oliveira dos Santos
Licenciando em Ciências Humanas/ Sociologia pela Universidade Federal de Maranhão
lo.santos@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

**RESUMO:** O presente trabalho tem por objetivo compreender as novas dinâmicas de relações gendradas que surgiram no período da pandemia, ampliando um contexto de vulnerabilidade social, com maior exposição do corpo das mulheres, tornando-as mais suscetíveis a situações de precariedade financeira, emocional e física. Desse modo, a partir de uma pesquisa qualitativa, aplicada remotamente com alunas do campus UFMA de São Bernardo/MA, serão apresentados falas e depoimentos que elucidam o processo de precarização da vida, vivência do luto e sofrimento em decorrência da pandemia do vírus SARS-CoV-2. Essas questões fazem parte do cotidiano de universitários que, residindo nessa cidade localizada na região Leste do Maranhão – marcada pela escassez de acesso a emprego e renda antes mesmo da presença do vírus – como mães e, em alguns casos, únicas responsáveis pela subsistência de suas famílias, se veem obrigadas a trabalhar em setores informais – realidade presente em muitos municípios maranhenses –ou tendo que recorrer a algum auxílio estudantil. Ademais, esse cenário aprofundou o esgotamento devido a dupla carga de trabalho dessas mulheres, que possuem atividades tanto fora de casa e são as principais responsáveis dos afazeres domésticos. Neste trabalho, e durante toda a pesquisa, buscou-se um diálogo com autores para compreender essas questões, encarando os dilemas vivenciados por essas mulheres, mães, chefes de família, universitárias e trabalhadoras informais em um contexto em que a falta do básico leva-nos a indagar se, após a surgimento do vírus, ainda mais vidas deixaram de se tornar passíveis de luto (BUTLER, 2018). Cabe a nós depararmo-nos com a seguinte questão: “Há modos diferentes de falar do humano quando a existência humana é posta em ameaça”? (DAS, 2020).

**Palavras-chave:** Luto; Precariedade; SARS-CoV-2; Sofrimento.

## 1 Introdução

A pandemia da covid-19 ocasionou novas forma de relações e interação entre os indivíduos, levando, com o passar do todo tempo, ao surgimento de novas formas de comunicação e interação entre as pessoas. Nesse contexto, a internet desenvolve uma função relevante para essa nova

realidade, quando o isolamento social se torna necessário para a preservação da vida, permitido a continuidade das rotinas de trabalho de parte da população. Todavia, manter as rotinas frente à disseminação do vírus, adaptando o trabalho para o espaço da casa, não é uma realidade para a maioria dos brasileiros que não podem realizar seus trabalhos de modo remoto. Além disso, há uma sobrecarga de trabalho feminino e a dedicação a uma dupla jornada de trabalho por parte das mulheres, em especial, as que são chefes de família e que tem a obrigação de proverem seus lares. Assim, Colasante, Pereira (2020) destacam que:

> A difusão mundial do coronavírus tem mostrado as dificuldades da população em situação de vulnerabilidade social ao verificarmos que as medidas protetivas se distanciam da realidade de grande parte da população – principalmente quando observamos os municípios sem infraestrutura básica, como rede de água, esgoto, energia elétrica e coleta de lixo (p. 199).

Em virtude da pandemia do vírus SARS-CoV-2, optou-se por desenvolver o contato com as sujeitas da pesquisa de modo virtual, seguindo as medidas de segurança e a suspensão das aulas presenciais[148]. Dessa forma, elegeu-se para a realização dos encontros virtuais a plataforma do *google meet*[149]. Em contextos de crise, pensar novas estratégias de pesquisa torna-se imperativo, e a internet surge como uma ferramenta muito valiosa, sendo esta utilizada como um recurso para "superar" os desafios advindos com a COVID 19. Com suspensão de todas as atividades acadêmicas e pesquisa de forma presencial, os pesquisadores e pesquisadoras foram levades a se reinventar, realizando as atividades, agora, sob o formato online.

Nesse sentido, Lins, Parreiras, Freitas (2020, p. 1) enfatizam que os pesquisadores:

> [...] procuraram na pesquisa mediada pela internet respostas para os desafios colocados pelas restrições de circulação e de contato advindas da pandemia da Covid-19. Em princípio, tal cenário parece instrumentalizar a internet como ferramenta de pesquisa, além de possibilitar um olhar fresco e atual sobre suas potencialidades e limitações em investigações nas Ciências Sociais.

No primeiro encontro, logo após a suspensão dos encontros presenciais, já no formato online, a coordenadora do projeto professora Dr(a). Amanda Gomes Pereira fez as colocações

[148] Instrução Normativa Nº 02/2020, Pró-Reitoria de Ensino (PROEN), Universidade Federal do Maranhão - Estabelece os procedimentos para organização e operacionalização do retorno do Calendário Acadêmico referente ao período 2020.1 no que tange ao cronograma de oferta de componentes curriculares dos Projetos Pedagógicos dos Cursos de Graduação, por meio de Ensino Remoto Emergencial e Híbrido (EREH) na Universidade Federal do Maranhão em função da pandemia do COVID-19 e dá outras providências.

[149] O aplicativo foi utilizado para as reuniões virtuais, visando a segurança e a continuidade da pesquisa, pensando principalmente na saúde das participantes da pesquisa, uma vez que os casos da COVID-19 se encontravam em alta em todo país. No município de São Bernardo, local de desenvolvimento da pesquisa, os casos que ocorreram colocaram a cidade em alerta.

de como se daria a continuidade da pesquisa. A professora ressaltou que todas as reuniões do projeto seriam desenvolvidas no formato online, tanto por meio de reuniões ou através de diálogos estabelecidos pelo aplicativo WhatsApp ou por correio eletrônico (e-mail)[150]. No que se refere a continuidade das atividades e a coleta de dados, essas ocorreriam de modo remoto, por meio de aplicativos e plataformas digitais. Além disso, foi feito um aprimoramento no questionário, elaborado e utilizado durante a fase quantitativa em etapas anteriores.

Com o intuito de aprofundar os dados e compreender a nova "realidade" propiciada pela pandemia, tendo em vista a necessidade de nos adaptarmos a esta nova realidade social, foram buscadas novas maneiras para a permanência no campo, agora na modalidade virtual. Como ressalta o antropólogo Daniel Miller (2020), mesmo em uma realidade como a imposta pela pandemia – em que o isolamento social nos impede de realizar nossos trabalhos de campos etnográficos, invisibilizando sofrimentos generalizados, porém percebidos de modos particulares –, "é realmente possível conduzir uma etnografia tão original, significativa e perspicaz quanto qualquer outra"[151].

Contudo, para superar os desafios, a internet passou a ter um papel crucial como ferramenta indispensável para o desenvolvimento de pesquisas, coleta de dados, além de estar presente na mediação de práticas educativas em todos os níveis da educação, da básica ao ensino superior.

> [...] a pandemia da Covid-19 deixou claro o quanto as tecnologias, representadas por seus múltiplos dispositivos e pelas redes de conexões, são fundamentais para as relações que estabelecemos uns com outros e com o mundo. A partir da digitalização de boa parte de nossas atividades – ou migração para formas remotas de interação, se preferimos – fica patente a necessidade de complexificar nosso entendimento dos muitos usos e das muitas possibilidades oferecidas pela tecnologia e pelo digital (LINS, PARREIRAS, FREITAS, 2020, p.2).

Nota-se, segundo a citação acima, que a pandemia do Covid-19, nos submete a uma "nova" realidade em que relações de trabalho, de estudos e pesquisa sofrem um processo de migração para um novo formato. O formato virtual torna-se, nesta realidade, o "novo normal", tendo os pesquisadores e todos os setores de serviços e pesquisas que se adequarem as novas dinâmicas impostas pelas medidas sanitárias.

Com a pandemia do novo coronavírus, a continuação da pesquisa ganhou outros rumos e olhares, pois teve de ser repensada. Além disso, a pandemia nos fez repensar as problemáticas do

[150] No que tange aos diálogos através do e-mail, decidiu-se por usar o e-mail institucional para a construção desses diálogos quanto necessário.
[151] Transcrição de fala ministrada e registrada no Vídeo original disponível em: https://youtu.be/NSiTrYB-oso

projeto inicial, redirecionando o objetivo inicial de pensar a vulnerabilidade dos corpos subalternos e o a realidade de mulheres que constroem suas vidas no interior do interior do Maranhão, mesmo convivendo com adversidades em decorrência do descaso histórico com relação aos serviços públicos. Como habitar esses espaços de precariedade de serviços de saúde, saneamento básico e acesso a água potável em tempos de isolamento social e crescente desigualdade social? Os efeitos da pandemia ampliaram a percepção e as consequências da desigualdade.

Segundo Colasante e Pereira: "a partir da pandemia as condições de trabalho das mulheres passaram por transformações gerando maior sobrecarga" (2021. p. 205-206). As autoras destacam ainda que a um maior desgaste das mulheres entrevistadas durante a pesquisa, decorrente da carga horária de trabalho excessiva e exaustiva, uma vez que além de trabalhar fora elas ainda são responsáveis por realizar o trabalho doméstico. Uma realidade presente em quase todo país, se reproduz sem questionamentos em cidades de pequeno porte, como São Bernardo/MA – com seus cerca de 28 mil habitantes – em que as desigualdades de gênero se manifestam principalmente no âmbito privado. Essas mulheres, sujeitas a essas relações desiguais, em sua maioria, se definem como negras e pardas e possuem renda em torno de um salário mínimo – semelhante à renda média da cidade, em torno de um salário e meio. Isso proporciona um desgaste tanto físico quanto psicológico dessas mulheres, além dos problemas desenvolvidos por causa da Covid-19, tais como o medo de ir ao hospital, incertezas sobre o futuro e a familiaridade quase que diária com o luto e perdas.

Em sua obra intitulada, A cruel pedagogia do vírus, o autor Boaventura de Sousa Santos, aborda alguns pontos sobre a COVID-19, destacando como a pandemia mudou as relações sociais e expôs as relações desiguais que marcam o capitalismo. Em seu texto, percebe-se que os principais grupos afetados com a pandemia são aqueles que residem nas *comunidades marginalizadas*[152], e, por isso, não contam com o amparo do Estado ou políticas públicas capazes de mitigar os efeitos de medidas sanitárias pensadas para o Norte global e que não se adequam aos contextos sociais do Sul da pandemia. A autora Veena Das, por sua vez, sublinha que se as medidas foram eficazes para conter o vírus em Wuhan, foco inicial da doença, entretanto, em assentamentos urbanos precários na Índia: "a implementação do *lockdown* sem a infraestrutura necessária gerou dificuldades em massa que estamos ainda por avaliar (DAS, 2020, p. 5).

[152] Termo utilizado por Veena Das (2020) em seu texto "Encarando a Covid-19: meu lugar sem esperança e desespero", in. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 – pp. 1-8.

Apesar das restrições impactaram o cotidiano das comunidades marginalizadas de modo diferenciado, há o intrigante caso do estado do Maranhão que, apesar de concentrar os municípios com menores IDHM (Índice de Desenvolvimento Humano do Município), apresentou baixos índices de mortalidade por 100 mil habitantes. Marajá do Sena, cidade localizada no estado, que em 2008 ganhou o título de município mais pobre do Brasil, apesar dessa triste realidade, é um dos municípios em que menos morreu pessoas por causa da COVID-19[153]. Esses dados nos levam a considerar diferentes nuances, até o momento não apontadas. Algumas reflexões podem ser levantadas a respeito desse enigma, presente nos dados relacionados a pandemia em Marajá do Sena/MA – onde 86% das casas não possui banheiro e nem água encanada. A falta de infraestrutura no município representa um fato intrigante, visto que a higiene pessoal é importantíssima para a não proliferação do vírus. Água filtrada, seja para a higienização pessoal ou para a consumo próprio, representa um dos bens básicos e necessários, principalmente no contexto atual.

Os pontos aqui levantados compõem o pano de fundo para pensarmos a pandemia no estado do Maranhão e, em particular, nas regiões das imediações do Delta das Américas e Baixo Parnaíba Maranhense, tendo como ponto focal da pesquisa as vivências de mulheres, estudantes e beneficiárias de programas sociais e/ou bolsas estudantis, em sua maioria, mães e chefes de família. O intuito é descrever os sentidos da pandemia e consequências cotidianas da COVID 19 que levaram ao compartilhamento do luto e sofrimento social.

## 2 Justificativa

O Estado do Maranhão, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD), possui o pior percentual de analfabetismo do país, 16,6% da população do estado[154]. Dentro esse percentual, estão mulheres que interromperam os estudos devido à gravidez precoce e o casamento na adolescência. Com relação a essa triste realidade, infelizmente: "O Brasil ocupa o quarto lugar no mundo em números absolutos de mulheres casadas até os 15 anos. São 877 mil mulheres com idades entre 20 e 24 anos que se casaram na infância, segundo a Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher (PNAD)"[155]. Segundo dados

[153] Dados presentes na reportagem https://piaui.folha.uol.com.br/o-enigma-do-maranhao/, acessado em 10 de junho de 2021.
[154] Dados apresentados na reportagem: https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2020/07/15/maranhao-e-o-estado-do-brasil-com-maior-percentual-de-pessoas-sem-instrucao.ghtml, com base na pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, PNAD (2019), acessado dia 04 de setembro de 2021.
[155] Dados apresentados pela reportagem do Correio Braziliense, publicada no dia 21 de agosto de 2020, https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2020/08/4870011-brasil-e-4---pais-em-casamento-infantil.html, acessado no dia 04 de setembro.

dessa pesquisa, o estado do Maranhão novamente ocupa o primeiro lugar do ranking em casamento infantil no país. Esse quadro interfere no projeto de vida dessas mulheres, que possuem um campo de possibilidades e de experiências bem mais restrito do que os homens. As possibilidades dadas a elas de acessarem as universidades e carreiras profissionais se tornam mínimas e ainda se perpetua a percepção de que essas estão destinadas ao serviço doméstico, precário, informal e, muitas vezes, mal remunerado ou não remunerado.

A pandemia veio agravar a situação de vulnerabilidade e invisibilização das mulheres maranhenses que desde jovens se veem enredadas em relações conjugais pautadas em um modelo patriarcal. Uma das características fundamentais no processo de empoderamento feminino passa pelas práticas de visibilização da causa e da luta das minorias étnicas e de gênero que se contrapõem aos discursos homogeneizantes acerca de seus gêneros e corporeidades. Os silêncios seculares que submetem as mulheres aos espaços domésticos, deslocadas dos espaços públicos de decisão, impedem a formação de agendas que promovam a equidade de gênero em diferentes regiões do país (FERREIRA, 2007, p.158). "A socialização tradicional impõe às mulheres que abdiquem de certos prazeres e que fiquem confinadas a certos ambientes (CARDOSO, 1985, p.16). Sair do confinamento que lhes é imposto social e politicamente produz incômodos aos homens; pois, sentindo-se "ameaçados", tentam coibir os avanços das mulheres através de diferentes formas de violência" (FERREIRA, 2007, p.159).

> No momento atual de difusão do novo coronavírus, as mulheres de São Bernardo, Nordeste do Maranhão que, em meio a pandemia, se arriscam para garantir a manutenção e "sobrevivência de suas famílias, fazem porque por meio de uma opressão sistematizada, são obrigadas a se sentir supérfluas, ocupando o lugar do inferior desumanizado" (Audre Lorde, 2019) (PEREIRA; COLASANTE, 2020, LeMonde Diplomatique Brasil)[156].

O município de São Bernardo tem como estimativa populacional em torno de 28 mil habitantes, sendo que desses apenas 5,1% estão ocupados em trabalhos formais, ganhando em média 1 salário mínimo e meio. Por outro lado, o percentual da população que ganha até meio salário mínimo é de 53%. Segundo dados do último Censo, como destacam Pereira e Colsante (2020), 11,1% tem tratamento de esgoto adequado (IBGE, 2017). Com relação ao abastecimento de água, o atendimento é ofertado de maneira parcial pela Caema (Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão). No perímetro urbano, 56% da população tem acesso ao sistema de água encanada, um número muito abaixo do desejável. A situação se agrava

[156] Reportagem publicada no LeMonde Diplomatique Brasil, link: https://diplomatique.org.br/a-luta-de-mulheres-do-interior-do-interior-do-maranhao/, acessado no dia 1 de dezembro de 2020.

quando buscamos os dados da região campensina, em que apenas 47% da população possui acesso satisfatório através de poços coletivos e individuais[157].

O Maranhão foi o primeiro Estado a decretar *lockdown*, porém até mesmo as medidas adotadas para conter o agravamento do vírus acabaram por colocar os trabalhadores formais, e principalmente os informais, na linha de frente do COVID-19. Segundo Santos (2020):

> O que significa a quarentena para trabalhadores que ganham para viver dia-a-dia? Arriscarão desobedecer à quarentena para dar de comer à sua família? Como resolverão o conflito entre o dever de alimentar a família e o dever de proteger as suas vidas e a vida desta? Morrer de vírus ou morrer de fome, eis a opção (SANTOS, 2020, p. 17).

Essa é a realidade enfrentada por trabalhadoras e trabalhadores que se veem no meio de duas escolhas, morrer de fome ficando em casa para proteger sua família ou trabalhar correndo o risco de morrer por causa do vírus. Nesse cenário, se percebe que, em muitos casos, trabalhadoras, chefes de família e mães que vivem com receio de se expor e expor sua família ao vírus, não tem a escolha de não se exporem, uma vez que a necessidade de alimentar seus filhos e filhas é urgente. Essas mulheres se encontram no meio dessas duas e mais difíceis escolhas.

Esse pode ser o pensamento das pessoas que residem no município de Marajá do Sena, e também em São Bernardo, em que apenas 2% da população tem empregos formais e 98% de trabalhos informas – situação não muito distinta de São Bernardo/ MA, como apresentamos anteriormente a partir dos dados do IBGE e IPEA.

As desigualdades vivenciadas por mãe/mulheres no município de São Bernardo e cidades vizinhas, que adentraram no ensino superior, são múltiplas, tendo em vista que muitas dessas mulheres enfrentam inúmeros desafios e dificuldades tanto de cunho financeiro quanto acadêmico durante todo processo de sua graduação. Esses problemas incidem diretamente em suas escolhas de permanência no ensino superior. Pelo fato de muitas dessas estudantes serem mães de família e as principais – quando não única – provedoras de suas famílias, o sonho da formatura como uma etapa importante para ingresso em uma carreira se constrói a partir de inúmeros empecilhos. Nesse aspecto, é importante destacar as dificuldades enfrentadas por elas na conciliação entre trabalho doméstico[158], trabalho fora de casa e vida acadêmica. As tarefas domésticas são naturalizadas como sendo “dever” das mulheres. Durante a realização do grupo

[157] Dados da versão preliminar do Relatório Final do Plano Municipal de Saneamento Básico e Plano Municipal de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos (2020).

focal, uma das participantes, ao ser questionada sobre o trabalho doméstico e sobre a divisão entre os moradores das atividades, respondeu da seguinte maneira:

> Sim, é a minha a parte continua sendo, que aqui a gente dividiu o trabalho, eu fico na área de lavanderia e lavo a louça, acordo 4:00 horas, o que tiver sujo na cozinha é comigo. Bia[159] é na parte de arrumação na casa e minha mãe ajuda em algumas coisas, às vezes ela faz o almoço ou não, mas minha função ainda é a cozinha e a roupa. Mas, assim, minha mãe me ajudando. E e ainda tá sendo do mesmo jeito, o marido fica mais na rua. Isso quando ele não tá doente, tá dentro de casa e quando tá bom tá na rua, e é só isso! (Bárbara, branca, 47 anos).

O espaço doméstico é naturalizado como sendo responsabilidade da mulher, sendo este trabalho doméstico percebido como feminino, não sendo compreendido como trabalho como outros trabalhos realizados fora de casa, sendo naturalizado até mesmo pelas próprias mulheres. Nota-se que "o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas" (RIBEIRO, 2017, p. 71). Assim, compreende-se que o lugar e as relações estabelecidas por essas mulheres permitem a elas um olhar diferenciado sobre essas relações, entretanto, elas não necessariamente são críticas ao lugar que ocupam na trama de poderes engendradas no espaço doméstico.

Algumas dessas estudantes recebem bolsas e auxílios, possibilitando que essas dediquem um maior tempo aos seus estudos. Porém, essa não é uma realidade de todas as estudantes mães da Universidade Federal do Maranhão. O valor de algumas bolsas chega a 400 reais – valor considerável razoável, pensando na realidade de São Bernardo em que a média de ganho das pessoas é de até meio salário mínimo. Entretanto, com o aumento considerável dos alimentos tidos como fundamentais para a alimentação do brasileiro, como a carne bovina[160], e outros alimentos, fica difícil a manutenção da vida de maneira digna. Esse valor proveniente do auxílio apenas dá para comprar parte do necessário para sua subsistência e da sua família.

> Nos setores informais e nos serviços pouco valorizados no município de São Bernardo, no Maranhão/Brasil – local onde trabalhamos – encontramos mulheres que se dedicam ao trabalho doméstico como diaristas e que, por serem chefes de família, não podem abdicar de realizar esses serviços, se arriscando por uma diária de R$ 35,00 – média paga pelos moradores da cidade pela realização desse serviço, segundo relato da diarista Noélia que presta serviço para um grupo de professores e funcionários liberais que atuam na cidade (COLASANTE; PEREIRA. 2021, p. 199).

As mulheres se veem obrigadas a se expor frente ao vírus, vistos que em muitos casos elas são as provedoras, sendo delas a responsabilidade de colocar a "comida na mesa". Como

[159] Todos os nomes presentes neste relatório são fictícios, tanto para preservar a identidade das entrevistas como de seus familiares. Bia, aqui citada, é a filha de Bárbara, tendo sido os nomes trocados para garantir o anonimato.
[160] https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/05/25/alta-carne-ipca-15-ibge.htm

as autoras destacam, o valor da diária é de R$ 35,00, bem abaixo da gratificação que um trabalho tão exaustivo merece. As autoras sublinham ainda:

> Das mulheres que possuem emprego, 41% afirmaram estar trabalhando mais. No entanto, essa realidade não é a mesma para todas. Os dados mostram que as mulheres negras e residentes em áreas rurais assumiram mais responsabilidades de cuidado. Além disso, as mulheres negras parecem ter menos suporte nestas tarefas, ampliando os espaços, sentidos e experiências de cor. Para as que trabalham em *home office*, o estudo também indica que a jornada dupla igualmente aumentou, sem a ajuda de membros da família nas tarefas rotineiras (COLASANTE; PEREIRA, 2021, P. 206).

Nota-se que existe um grupo e classe cujas dinâmicas de poder os tonam ainda mais vulneráveis, especialmente em momentos de crise econômica e sanitária. Não há uma gama de alternativas destinadas a essas mulheres. Mesmo para mulheres que trabalham de forma online, sempre são elas que fazem o trabalho doméstico em casa, acumulando uma dupla jornada de trabalho. O trabalho doméstico realizado em casa por mulheres não é "trabalho remunerado", sendo considerado "dever" ou visto por elas como forma de demonstração de afeto por seus filhos, filhas e companheiros. Contudo, como destaca Silvia Federici (2004: 167) "Estado privou-as da condição fundamental de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de confinar as mulheres à atividade reprodutiva de um modo desconhecido por sociedades anteriores".

A pandemia criou meios propícios para o aumento de casos de violência [161], vulnerabilidades e desigualdades contra a mulher durante a quarentena. Com o isolamento social, as mulheres se viram confinadas dentro de suas próprias casas, estando, dessa forma, mais propensas a sofrerem violência doméstica. Dessa maneira, como se encontram mais dependentes financeiramente [162] dos seus companheiros, a exposição do corpo da mulher perante todas essas relações, acaba sendo mais uma violência somada ao silenciamento.

Neste sentido, Ribeiro (2017) enfatiza que:

---

[161] Os casos de violência doméstica duplicaram durante o período da pandemia, conforme dados do projeto 'Justiceiras', criado há um ano para o acolhimento de mulheres vítimas de violência doméstica. Segundo a entidade, em 2021, a quantidade de denúncias saiu de 340 casos por mês para 658 denúncias em março. O levantamento mostra que 35% das mulheres atendidas moram com o suspeito. Em 51% dos casos, o agressor é o atual companheiro e em 48%, um ex-namorado ou marido. Para maiores informações acessar, https://www.istoedinheiro.com.br/casos-de-violencia-domestica-dobram-durante-a-pandemia/.

[162] Crise da Covid tira 6,6 milhões de mulheres do emprego. Número de trabalhadoras que deixaram de exercer atividades remuneradas, por conta da pandemia, é bem maior do que o de homens. A taxa de desocupação entre mulheres (16,4%), no quarto trimestre de 2020, foi maior do que entre homens (11,9%), segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) Contínua, e apresentou aumento em relação ao início de 2020, quando era de 14,5%. Para maiores informações acessar, https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2021/05/4923182-crise-da-covid-tira-66-milhoes-de-mulheres-do emprego.html#:~:text=A%20taxa%20de%20desocupa%C3%A7%C3%A3o%20entre,era%20de%2014%2C5%25.

> Como explica Collins, quando falamos de pontos de partida, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades (RIBEIRO, 2017, p. 63).

Com a pandemia, veio o silenciamento das mulheres que historicamente sempre foram silenciadas e excluídas de locais em que lutavam por seus direitos. Por isso a urgência de propormos projetos de pesquisa e ações de extensão que contribuam para a reflexão das formas de exclusão e opressão que contribuem para a perpetuação das desigualdades de gênero.

## 3 Objetivos

A pesquisa busca compreender essas novas relações que surgiram durante a pandemia, criando novas vulnerabilidades sociais e exposição do corpo feminino, ampliando os tipos de violências físicas e simbólicas vivenciadas pelas mulheres tanto nos espaços públicos quanto no espaço doméstico. Sobretudo, a partir do desenvolvimento e aplicação de grupos focais, desenvolvidos de modo remoto, com um grupo de estudantes da UFMA/São Bernardo, procurou analisar como a pandemia transformou suas realidades, tanto na vida acadêmica como nas relações dentro de casa.

Ao refletir sobre a vulnerabilidade social, dos corpos femininos durante a pandemia, entendesse que as mulheres, se encontram mais suscetíveis, a relações de desigualdade dentro e fora de casa, uma vez que além do trabalho exercido fora, é naturalizado como "responsabilidade" da mulher, as tarefas de casa, enfrentado uma dupla jornada de trabalho. Com a pandemia, há um desenvolvimento de sentimentos, de luto e sofrimento social, causado pela pandemia e o impacto do contexto atual na manutenção das rotinas, sentimentos que começam a fazer parte da realidade dessas mulheres, com o desenvolvimento da pandemia e o isolamento social, fatores que marcam o surgimento desses sentimentos.

## 4 Metodologia

O projeto GÊNERO, VULNERABILIDADES E DESIGUALDADES: a construção de corpos subalternos na Região do Delta das Américas, coordenado pela professora Dra. Amanda Gomes Pereira teve atividades realizadas de forma remota, e contou com a parceria do projeto foco acadêmico do curso de Turismo, do campus-São Bernardo, sob a coordenação da professora Dra. Tatiana Colasante. Em um primeiro momento, foram elaboradas perguntas abertas e amplas com o intuito de mapear o impacto da pandemia na vida das estudantes de

maneira a abarcar uma multiplicidade de elementos. A colaboração entre os projetos levou a elaboração de um questionário com pautas ligadas às duas propostas de pesquisa. Esse questionário foi usado nas entrevistas e buscou compreender as mudanças na vida das participantes causada pela pandemia do novo coronavírus. Nesse sentido, foram levantadas questões sobre trabalho, renda, acesso à internet – fundamental para a manutenção dos estudos – e, de maneira sútil, violências cotidianas, principalmente físicas e simbólicas, presentes em suas rotinas (e que afetam sobremaneira a saúde mental dessas mulheres).

> A quarentena será particularmente difícil para as mulheres e, nalguns casos, pode mesmo ser perigosa. [...] São elas também que continuam a ter a seu cargo, exclusiva ou maioritariamente, o cuidado das famílias. Poderia imaginar-se que, havendo mais braços em casa durante a quarentena, as tarefas poderiam ser mais distribuídas. [...] Com as crianças e outros familiares em casa durante 24 horas, o stress será maior e certamente recairá mais nas mulheres. [...] Por outro lado, é sabido que a violência contra as mulheres tende a aumentar em tempos de guerras e de crise – e tem vindo a aumentar agora. Uma boa parte dessa violência ocorre no espaço doméstico. O confinamento das famílias em espaços exíguos e sem saída pode oferecer mais oportunidades para o exercício da violência contra as mulheres (SOUSA, 2020, p. 15-16).

Evidencia-se que com a pandemia as mulheres ficaram mais restritas a vida doméstica e, consequentemente, estão vulneráveis a todo tipo de violência. Elas passaram a ficar sobrecarregadas das atividades da casa, em virtude das tarefas domésticas, desempenhadas por elas, seja a mãe, esposa ou filha. A pandemia e a quarentena deixaram as mulheres expostas a violência doméstica e o acúmulo nas tarefas de casa, causando um esgotamento físico e mental.

A pandemia afetou a rotinha das mulheres nas relações domésticas, na vida econômica e com o passar da pandemia trouxe um sentimento de trauma/medo de hospital, luto e outros sentimentos que foram agravados com o isolamento e quarentena. O trauma do hospital, como está destacado abaixo, é causado por um sentimento de medo da doença, da morte e dos riscos de contaminação, bem como dos efeitos da vivência do luto coletivo. Assim, mesmo que a pessoa esteja doente, há uma rejeição de procurar o hospital, pelo medo de contrair a Covid-19 ou por demostrar sintomas de gripe, tirar conclusões que os médicos, ao perceberem esses sintomas, assumam determinados protocolos que, apesar de serem fundamentais para salvar vidas, são vistos pelas pessoas leigas como gatilhos da morte (como a intubação e respiração mecânica). Além da questão que foi colocada, a participante ressalta que foi uma sobrecarga para ela, visto que esses acontecimentos influenciaram diretamente a sua vida acadêmica. Na fala de Bárbara, é apontado que:

> [...] porque você tendo de escrever, tendo de ler, eu tive uma semana que, fui correr atrás dos livros, porque eu tava lendo uma coisa e era outra, eu tive uma semana pra arrumar livro pra ler e o marido doente gritando, falando que “tava morrendo”, não

> podendo ir para o hospital, porque no hospital a gente pensa, a gente aqui dentro de casa, a gente vê o que tá acontecendo no mundo. As pessoas que chegam no hospital, a pessoa vai com uma doença e já sai com outra. E é intubado... Já vem na mente, "se for intubado a gente não volta mais". Então isso tudo mexe. Eu falei: – "Meu Deus", por que quando ele fica doente? Ele também fica com falta de ar, entendeu... Pronto, se eu levo ele para um hospital, o que vai acontecer? Ele fala que não quer ir para o hospital. A gente, ao mesmo tempo, pensa, se ele for, ele, com falta de ar, ele já sente há um tempo atrás, vai piorar. Acredito que isso tudo tenha mexido comigo, nessa semana do primeiro capítulo (Está fazendo referência a escrita da sua monografia)

Além de Bárbara, outras quatros mulheres estudantes participaram da pesquisa que foi realizada em dois momentos. Um primeiro grupo focal foi realizado em 2020, meses após ser decretado *lockdown* e outro em julho deste ano. Ao realizar os grupos focais nesses dois tempos, o objetivo foi comparar os dados nesses dois momentos e mensurar se os impactos vivenciados pela pandemia se atenuaram com o tempo.

**Tabela 1:** informações sobre as participantes dos grupos focais

| NOME | IDADE | RAÇA | GÊNERO | ESTADO CIVIL | CIDADE | OCUPAÇÃO |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Mariana | 24 | Branca | Feminino | Solteira, sem filhos | São Bernardo | Emprego Informal |
| Simone | 26 | | Feminino | Solteira, sem filhos | São Bernardo | Emprego Informal |
| Iris | 28 | Parda | Feminino | Casada, sem filhos | Magalhães de Almeida – Povoado Melancias | Empregada |
| Bruna | 22 | Parda | Feminino | Casada, sem filhos | São Bernardo, - Povoado Baixa Grande | Agricultora e professora de catolicismo, bolsista |
| Flavia | 41 | Parda | Feminino | Casada, três filhos | São Bernardo | Auxiliar de sala de aula |
| Barbara | 47 | Branca | Feminino | Casada, dois filhos | São Bernardo | Auxiliar de sala de aula |

Nota-se que há um maior degaste na mulher, em virtude sobrecarga que fica sobre ela, além de ter de conciliar os estudos com a tarefa de casa, no caso da Bárbara, ainda tem de cuidar de um doente da casa. Há um acúmulo de funções e tarefas desenvolvidas pela mulher que, ao mesmo tempo, é estudante, dona de casa, mãe e cuidadora. Desse modo, a mulher se torna o

pilar da casa ao desempenhar todas essas funções. “Retirada dessas relações, ela não é mais companheira do homem do que o ouro, em si mesmo, é dinheiro” (RUBIN, 1993). Percebe-se que a sua importância é sempre relegada para segundo grupo. Em nossa sociedade, em suas relações diárias, a mulher sempre é tida como a companheira do homem.

> Essa situação vivida pelas mulheres é observada em estudantes da Universidade Federal do Maranhão do campus São Bernardo no interior do estado. Com a suspensão das aulas na primeira quinzena de março de 2020, percebeu-se uma ruptura dos laços de sociabilidade entre os alunos e uma ressignificação da sua rotina, resultando em quadros de depressão, tristeza, incertezas e falta de perspectivas em função de perdas materiais como trabalho e renda. Em uma cidade em que a maioria das pessoas trabalha na informalidade, a universidade, para essas pessoas, é vista como uma oportunidade de sair dessa situação, trazendo perspectivas de conseguir um emprego com carteira assinada e auxiliando os familiares financeiramente (COLASANTE; PEREIRA: 2021, p. 206).

O que as falas demonstram é que além da sobrecarga de trabalho vivenciada pelas mulheres, elas ainda passaram a conviver com a presença do luto diário, o medo de hospital e dos demais espaços destinados ao tratamento da doença. Incertezas que passaram a fazer parte da vida dessas mulheres, colocando vários elementos da manutenção dos seus projetos de vida em suspenso, impossibilitando planos futuros, questionamentos sobre a continuação dos estudos, sobre a garantia financeira – visto que a universidade é vista como uma oportunidade de buscar mudanças da sua realidade. Com as aulas sendo realizada de forma remota, fica complicado para essas alunas, já que elas não possuem ferramentas que possam auxiliar no acompanhamento das aulas, tais como: acesso à internet, celular ou notebook que permitam assistir os conteúdos na modalidade remota.

## 5 Conclusões

O projeto se iniciou de forma presencial, porém com a pandemia teve de ser realocado para a forma online, propiciando assim a continuidade da pesquisa na modalidade remota, sendo a utilização de questionário e grupos focais os recursos acessados para a continuidade dos trabalhos. No decorrer da pesquisa, constatou-se as desigualdades nas relações de gênero, sobretudo nas tarefas de casa que acabam ficando a cargo da mulher – além da maior exposição da mulher ao vírus, já que na região são elas em grande parte as responsáveis pela economia da casa.

No decorrer da pandemia, criou-se sentimento de incerteza em virtude da pandemia, principalmente no que se refere a procurar um hospital, causando medo, como destacado na fala de Bárbara, uma das participantes do grupo focal. Somado a isso, existem as incertezas sobre a continuação dos estudos, marcada por desigualdades socioeconômicas relacionadas aos índices de

evasão que impactam os projetos de vida dessas mulheres, diminuindo campo de possibilidades163. Nota-se que a pandemia além de agravar às desigualdades de gênero, ampliou a vulnerabilidade dessas mulheres, gerando incertezas sobre o futuro de suas vidas e de seus familiares.

Com o desenvolvimento do projeto, concluiu-se que, a vulnerabilidade dos corpos femininos, tanto nas relações dentro como fora de casa, proporcionada pela desigualdade de gênero e social, se tornaram ainda mais claras com a COVID-19. A pandemia expôs a verdadeira face do capitalismo, impactando a vida de grupos minoritários, localizados em *comunidades marginalizadas*. Mesmo as medidas de isolamento social privilegiam determinados grupos, e foram pensadas para eles, não estando de acordo com a realidade da maior parte das pessoas que não possuem acesso a serviço básicos como água potável, encanada e rede de saneamento básico. Mulheres, enquanto chefes de família, se veem obrigadas a exposição ao vírus, uma realidade muito diferente dos "chefes/patrões" delas que podem trabalhar e acompanhar tudo no conforto de suas residências, através do acesso a uma internet de qualidade, sem precisar se expor ou ter qualquer contato com outras pessoas. A elas cabe a difícil tarefa de escolher entre lutar para garantir o sustento diário de suas famílias ou se isolar e manter segura sua vida e de seus filhos e filhas. Uma luta diária pela (re)existência, com práticas cotidianas de resistência.

**Referências**

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARDOSO, Ruth. Prefácio. In: PERSPECTIVAS **antropológicas da mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. v. 4.

COLASANTE, Tatiana; PEREIRA, Amanda Gomes. **Gestão da vida e da morte no contexto da COVID 19 no Brasil**. Revista M. – issn 2525-3050 Rio de janeiro, v. 6, n. 11, p. 198-213, jan./jun.2021.

DAS, Veena. **Encarando a Covid-19: meu lugar sem esperança e desespero.** In. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 – pp. 1-8.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

FERREIRA, Mary. As caetanas vão à luta: feminismo e políticas públicas no Maranhão. São Luís: EDUFMA; Grupo de Mulheres da Ilha, 2007.

[163] VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose

LINS, Beatriz Accioy; PARREIRAS, Carolina. FREITAS, Eliane Tânia. Estratégias para pensar o digital. Cadernos de Campo (São Paulo, online) | vol, 29, n.2 | p.1-10. USP 2020.

MILLER, Daniel. Notas sobre a pandemia: como conduzir a pandemia durante o isolamento. Texto em: https://blogdolabemus.com/wp-content/uploads/2020/05/Miller_Como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-convertido.pdf, acessado no dia 03 de setembro de 2021.

PEREIRA, Amanda Gomes; COLASANTE, Tatiana. A luta de mulheres no interior do interior do Maranhão. Le Monde Diplomatique Brasil, 27 de novembro de 2020.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo, edição S.O.S CORPO, Recife – março de 1993.

SANTOS. Boaventura de Sousa. A cruel pedagogia do vírus. EDIÇÕES ALMEDINA, S.A. 2020.

RIBEIRO, Djamila. O que é: lugar de fala? – Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

# AFETIVIDADE HUMANA A PARTIR DOS SEUS PRESSUPOSTOS EM ESPINOSA

Isnara Maria Frazão Pestana
isnarafrazao@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão- UFMA (CNPq)

Flavio Luiz de Castro Freitas
f_lcf@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão- UFMA (CNPq)

**RESUMO**: O objetivo do presente artigo consiste em apresentar a afetividade humana a partir dos seus pressupostos, visto que a fundamentação e compreensão clara do conceito de afetividade em Espinosa depende de certos pressupostos que reverberam em toda sua obra. Portanto, trataremos das bases ontológicas e gnosiológicas que são fundamentais para o estudo da afetividade humana. O conatus, por exemplo, é um conceito central na vida afetiva que tem como base a ontologia Espinosana, assim também, a imanência e a relação entre atributos e modos. A afetividade humana consiste em uma ciência dos afetos que considera os corpos em sua relação, sendo assim ela também pressupõe o aspecto físico da filosofia Espinosana.

**Palavras-chave:** Benedictus de Espinosa. Ética. Pressupostos. Afetividade.

## 1 Introdução

Apresentaremos aqui os pressupostos ontológicos e gnosiológicos da afetividade em Espinosa, dado que, a fundamentação e compreensão clara do conceito de afetividade, depende de certos pressupostos do pensamento Espinosano, tais como, substância, atributos e modos bem como a relação entre os modos e a ontologia total, que são pressupostos ontológicos. Os modos expressam de maneira definida e determinada a potência de Deus, este não se separa daquilo que exprime, ou seja, é causa imanente. A essência desses modos participam do dinamismo causal da substância divina, produzindo efeitos proporcionais ao seu grau de potência, à potência que há em todas as coisas particulares, isto é, o próprio conatus, um conceito fundamental da Afetividade Espinosana, que auxilia na distinção da atividade e passividade. Portanto, trataremos aqui dessas ontológicas fundamentais para compreensão da afetividade humana.

Na ontologia Espinosana, podemos compreender em que consiste o modo de ser do homem, compreendemos a causa eficiente, primeira, que determina o homem de forma essencial e existencial. Através do conatus, nos chegaremos ao ponto central da afetividade humana, pois, o conatus se configura como um esforço nos modos finitos, pois eles fazem parte de um conjunto infinito de idéias e corpos, em um nexo de causa e efeito que se determinam e se geram, se produzem. Portanto, o conatus é um elemento central para tratarmos da afetividade humana. Entretanto, surgem também outras questões sobre o indivíduo, sobre como se define

e se diferencia dos outros modos finitos, para tratarmos dessas questões utilizaremos a Física Espinosana que consiste na ciência geral dos corpos, e do seu embate com os outros corpos.

O aspecto gnosiológico nos capacita igualmente a uma melhor compreensão da afetividade através dos três gêneros de conhecimento, e ainda através das ideias adequadas e inadequadas, que são pressupostos para a distinção entre afetos ativos e passivos, sendo ativos quando se pode ser causa adequada das afecções do nosso corpo e passivos quando as sofremos essas afecções. Contudo, através desses pressupostos, ontológicos, físicos e gnosiológicos, seremos capazes de apresentar os principais aspectos da afetividade na filosofia Espinosana.

## 2 Pressupostos ontológicos

Para Espinosa tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa(E1A1), a substância é aquilo que existe em sim mesma, ela consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprimem uma essência eterna e infinita (E1D6). O nosso intelecto percebe dois dos seus infinitos atributos como constituindo sua essência, sendo eles, pensamento e extensão, estes dos quais somos maneiras de ser, é a partir deles que participamos e compreendemos a substância, cada atributo expressa a mesma essência eterna e infinita conforme o seu gênero, ou seja, eles expressam a mesma e única realidade da essência da substância, a sua potencia geradora, e não se separa daquilo que exprime. Separar a causa do efeito é conceber a natureza como um mistério incompreensível, sendo levado a superstição, já não sendo possível um conhecimento de Deus ausente de um antropomorfismo, pois o homem passa a imaginar esse criador transcendente e delirante, que age segundo suas inclinações. Ao contrário disso, a substância existe necessariamente pois age puramente conforme a necessidade de sua natureza como causa imanente, pois não se separa de seus efeitos. A substância é causa primeira, causa eficiente de tudo, põe a existência de todas as coisas e não se separa delas, Deus se encontra em seus efeitos, é causa imanente deles.

A essência da substância é a sua potência absoluta, inesgotável, e sendo os modos finitos, uma maneira de ser da substância, modificações, expressões certas e determinadas da potência de Deus de maneira definida e determinada. Dessa forma, é possível que os modos finitos através de sua essência participem em graus diversos dessa ontologia total, do dinamismo casal da natureza. Contudo, Deus é causa imanente daquilo que manifesta, e tudo aquilo que produz, reside nele mesmo.

Nesse sentido, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada, são coisas que exprimem de uma maneira

definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age(E3P6D). Por meio de sua essência singular, as coisas particulares participam em graus diversos dessa ontologia total, produzindo efeitos imanentes proporcionais ao seu grau de potência, proporcional à essa potência que há em todas as coisas particulares. Chegamos aqui, a um conceito central para tratarmos da afetividade humana, que é o conatus.

As coisas particulares, nós seres finitos expressamos em diferentes graus a potência absoluta da substância, entretanto, os modos finitos em sua produção e existência são determinados não só pela essência da substância, mas também, pelo conjunto infinito de corpos no qual ele está inserido, e por isso, se esforça para perseverar em seu próprio ser, ou seja, para não ser tomando por causas exteriores. Segundo Gleizer, este é o aspecto existencial da produção dos modos finitos, eles dependem essencialmente da substância mas depende também de forma existencial, de um nexo infinito de causas finitas, pelo qual as coisas singulares são determinadas, dado que, cada coisa finita só pode existir por meio de outras causas finitas, nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra. a qual também é finita e tem uma existência determinada. e assim por diante, até o infinito(E1P28), ou seja, os modos finitos não estão fora do conjunto infinito de corpos e ideais, do qual um corpo e a ideia desse corpo consistem, e dessa forma o finito se liga ao infinito, através de um encadeamento necessário.

Assim, a existência dos modos finitos está necessariamente entrelaçada com a dos outros modos, e portanto o exercício de sua potência será em grande parte condicionado pelos encontros oriundos desse entrelaçamento. Dessa forma, o conatus se configura como esforço, dado que, as coisas particulares não existem de forma isolada, é por meio da necessária interação causal, que elas se afetam de forma que venha a estimular ou restringir a sua potência de agir, de existir, sendo assim, as coisas finitas se afirmam por uma duração indefinida a preservar seu ser, buscando ser causa ativa dos seus efeitos.

Portanto, As essências, ou seja, o conatus das coisas particulares, expressam de forma definida e determinada a potência de Deus, e por meio da sua potência, as coisas finitas participam do dinamismo causal, no qual todas as coisas produzem efeitos(E1P36). na parte I da Ética, compreendemos como o conatus se exerce como esforço, através do conjunto infinito de modos finitos visto que cada coisa finita só pode existir por meio de outras causas finitas(E1P28). As coisas particulares não existem de forma isolada, é por meio da necessária interação causal, que elas se

afetam de forma que venha a estimular ou restringir a sua potência de agir, de existir, sendo assim, as coisas finitas se afirmam por uma duração indefinida a preservar seu ser, buscando ser causa ativa dos seus efeitos e não tomado por causas externas. Portanto, "existe uma interdependência causal que a potência da coisas finitas- ao contrário do que ocorre com a potência da substância absoluta- se exerce sob a forma de esforço" (GEIZER, 2013, Pág. 30).

Nesse sentido, o conatus é um conceito fundamental da afetividade humana Espinosana, visto que, consiste num esforço de conservar a nossa essência, a afetividade humana, que auxilia na distinção da ser ativo ou passivo, visto que, nós nos esforçamos sempre para a nossa auto conservação e expansão, que busca ser aumentada e não restringida, ou seja, nós nos esforçamos por aquilo que nos alegra, e não por aquilo que nos entristece, sendo a tristeza, e todos os afetos tristes contrários a nossa natureza, nos esforçamos para a nossa auto conservação e expansão, que busca ser aumentada e não restringida, logo, uma afetividade ativa consiste em um ganho de potência, e uma afetividade passiva em uma perda de potência.

## 3 Pressupostos gnosiológicos

Na ética II, intitulada "a natureza e a origem da mente" podemos encontrar a física Espinosana que envolve a noção de corpo, movimento e repouso, velocidade e desaceleração, estes são os elementos que constituem a ciência dos corpos na ética, esses elementos elucidam a respeito do que o corpo pode, a composição e diferenciação entre os corpos, e a sua relação com a mente, são importantes para a compreensão da afetividade humana.

O movimento e o repouso, bem como, a velocidade e desaceleração são comuns a todos os corpos, e é por meio desses elementos que os corpos se diferenciam. O individuo é um corpo composto formado por outros corpos compostos, essa união de corpos constituição a forma do individuo. Por conta dessa complexidade, o corpo humano pode ser afetado e afetar de diversas maneiras, se compor de diversas maneiras, da mesma forma a mente é altamente composta de várias ideias que podem se arranjar de diversas formas, tal como afirma Gleizer:

> A expressão mental, da composição corporal, exigida pelo paralelismo, implica a exclusão da tese clássica da simplicidade da alma, pois a ideia que constitui a alma humana será, necessariamente, composta de várias ideias. Assim, a alma é alta a perceber um grande número de coisas, numa aptidão proporcional à de seu corpo e afetar e ser afetado pelos outros corpos, pois suas percepções serão construídas a partir da idéias da afecções do corpo. (GLEIZER, 2005, Pág. 22).

A mente é ideia do corpo, em outras palavras o corpo é objeto da mente, essa identificação não consiste em afirmar que é uma mescla de coisas distintas, mas significa que

são expressões da mesma e única realidade, mas que devemos ser compreendidas cada uma segundo seu próprio gênero, são uma só modificação da substância absoluta expressando a mesma coisa, de duas maneiras diferentes, é dessa forma que devemos compreender a relação mente e corpo. Quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simplesmente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. (E1P13E).

Portanto, existe uma relação entre a Física Espinosana e sua gnosiologia, de forma que, quanto mais um corpo pode afetar e ser afetado, mais a mente pode perceber mais coisas, ter mais ideias, em outras palavras, a potência da mente se relaciona com a potência do corpo, existindo assim uma proporcionalidade entre eles, isto aponta não só para a relação entre física e gnosiologia, mas também faz alusão a afetividade humana, enquanto aponta para uma correspondência entre o corpo e a mente.

Nesse sentido, a tese do paralelismo nos auxilia desde a parte I, na compreensão dos atributos da substância, na parte II em sua física, tratando da relação mente e corpo, até à afetividade humana na parte III, em que Espinosa trata acerca dos afetos não como uma relação de submissão à razão, visto que, a razão não se separa da experiência afetiva e nem pode ser atingida sem esta, as ideias são igualmente afetos. Portanto, a razão não vence o afeto, um afeto só é vencido por outro mais forte e contrário.

## 4 Afetividade humana

A afetividade humana na ética se define e se caracteriza pelos seus pressupostos. Ela consiste em uma ciência dos afetos que considera os corpos em sua relação, dado que as coisas particulares se manifestam na forma de esforço, em um conjunto infinito de seres finitos, participando assim, de um nexo de causa e efeito, no qual lutamos para manter a integridade do nosso ser. A afetividade humana se constitui nas relações que compõem as coisas particulares, estas não se separam das leis gerais da natureza, ela considera as relações que nos compõem, como parte da totalidade, que consiste em uma potência absoluta, da qual somos graus de expressão. Essa rede de afetos, de expressão de diversos graus de potencias, formam um único plano de imanência. Os efeitos dos outros corpos sobre o nosso, chamamos de afecções, e quando essas afecções, fazem a nossa potência de existir variar, chamamos essa atualização em nosso corpo de afetos, os afetos podem ser ativos ou passivos.

Existem duas definições dos Afetos na Ética, no início da parte 3 da Ética, cujo título é A origem e a natureza das afecções, Espinosa estabelece a seguinte definição: Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação: Assim, quando, podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afecção compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (E3D3).

Além disso, outro aspecto relevante da afetividade espinosana está no final da parte 3, que trata da definição geral das afecções: O afeto, que se diz pathema [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra. (E3Def.geral dos afetos).

Através do estudo da relação entre afetos e afecções, compreendemos melhor a dinâmica da vida afetiva. A afetividade na parte III da ética manifesta de forma prática a potência da totalidade ontológica, através das coisas particulares que expressam essa potencia absoluta, entretanto, sendo modos finitos que se encontra em um nexo inesgotável de efeitos expressos de todas as outras coisas particulares, a potência das coisas finitas, se configuraram em graus de potência, que se esforçam para perseverar em seu próprio ser, se conservando das coisas externas que nos afetam, que nos irrompem e fazem nossa potência variar. Nesse sentido, nossa relação com o mundo nos modifica, as afecções são aquilo que faz com que a nossa potência, nossa capacidade de existir varie.

As afecções são aquilo que um corpo imprime sobre o outro, em um encontro, essa imagem envolve não só o estado em que o corpo afetado se encontrava, mas também o estado daquele que afetou. As imagens são produzidas pelos encontros entre os corpos, sendo assim a marca, o resíduo de um corpo sobre o outro, elas representam os corpos exteriores como presentes a nós. É somente através das ideais das afecções de seu próprio corpo, que a mente pode perceber os corpos exteriores, dizemos que a mente humana imagina quando ela considera os corpos externos através das ideias das afecções de seu próprio corpo (E2P26).

Entretanto essas imagens estão sempre ligadas ao nosso primeiro gênero de conhecimento, imaginativo no qual só temos ideias confusas e parciais, que envolvem a natureza dos corpos, mas não as explicam. Então, as imagens derivam do embate entre os corpos, e mantém a imagem acerca desse corpo, considerando o objeto externo a partir da sua relação com ele. Dessa forma, as afecções nos irrompem de forma que faz com que a nossa capacidade de existir no mundo varie, esta variação chamamos de afeto.

Os afetos são a atualização do nosso estado, no corpo e na mente de forma simultânea, uma passagem de um estado a outro, uma variação de perfeição, na qual não existe comparação entre os estados, dado que o nosso esforço, considera apenas a nossa essência atual, essa variação pode nos proporcionar mais ou menos realidade, perfeição, a realidade não pode ser comparada, no estado atual dos corpos só há afirmação. Os afetos podem ser ativos ou passivos, são ativos quando nos somos causa adequada, completa dos nossos efeitos, quando a nossa ação não depende de nenhuma causa externa a nós mesmo. E passivos quando somos causa inadequada, parcial dos nossos efeitos, quando não somos causa total e única das nossas afecções.

Assim passamos ao estudo dos afetos primários, o desejo é o próprio conatus na perspectiva da mente e do corpo, enquanto é consciente do seu apetite. Quando o nosso desejo é favorecido, ou seja, quando a potência de agir, de existir é aumentada, temos o afeto de alegria, que vai de encontro com o esforço de nos preservar, quando nosso desejo é constrangido, quando o exterior nos apequena, passamos a uma menor perfeição, temos assim a tristeza, esta é contrária a nossa natureza, visto que não nos esforçamos para nos limitar e sim para nos expandir, ou seja, nos esforçamos por aquilo que nos alegra, que nos trás um ganho de potência e não por aquilo que nos entristece, que nos trás uma perda de potência, sendo assim, a tristeza, e todos os afetos que derivam deste, contrários a nossa natureza, nós nos esforçamos para a nossa auto conservação e expansão, que busca ser aumentada e não restringida. E ainda o amor e o ódio, que são afetos secundários, são respectivamente a alegria e a tristeza referida a um objeto externo, ou seja, a alegria e a tristeza como afetos primários são a própria variação do nosso desejo, e o amor e o ódio são secundários, já que acontecem quando a alegria e a tristeza são referidas ou tem como causa um determinado objeto. Portanto, “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” e “o ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”. Dessa forma, Espinosa deriva vários outros afetos, há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, consequentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. (E3P56).

Portanto, a afetividade Espinosana envolve conceitos ontológicos, gnosiológicos e físicos, constituindo assim elementos práticos para a afetividade humana, visando não só a forma pela qual o homem é constituído, mas também a forma pela qual ele se compõe com o mundo, os corpos e ideias em uma constante afetação.

## 5 Consideracões finais

Contudo, apresentamos a afetividade em Espinosa, através dos pressupostos central de sua filosofia, que definem e caracterizam a afetividade humana na Ética de Espinosa. O conatus é um elemento central da ontologia espinosana para compreendermos a forma pela qual o homem consiste tanto de forma essencial, quanto de forma existencial, sendo que de forma essencial é determinado pela substância, visto que é um grau definido da potência dela, e de forma existencial é determinado pelo conjunto infinito de modos finitos da substância que por sua vez também expressam uma proporção da potência da substância, estando o homem a todo tempo vulnerável a ser determinado por esse encadeamento de corpos e idéias, a sua potência se configurar como esforço continuo. Dessa forma, é nesse nexo de determinação e encadeamentos que consiste na afetividade humana para Espinosa.

Na parte I e II da Ética de Espinosa, apresentamos os pressupostos ontológicos e gnosiológicos com o intuito de auxiliar o estudo acerca do conceito de afetividade na ética de Espinosa. Verificamos que a Afetividade Humana tem pressupostos fundamentais Ontológicos e gnosiológicos que são derivados o longo da Ética até formar as bases necessárias para Afetividade, que contribuem para a sua apresentação. Através do estudo da ontologia e gnosiologia consideramos certos pressupostos, que foram centrais para a compreensão da Afetividade. Através das bases ontológicas na Ética de Espinosa, destacamos alguns elementos centrais na vida afetiva, tais como, o conatus a imanência e a relação entre modos e atributos. Os modos finitos expressam de forma definida e determinada a potência de Deus, e por meio da sua potência, as coisas particulares participam do dinamismo causal, onde tudo produz efeitos imanentes na totalidade potente de produção incessante da natureza. As coisas particulares expressam em diferentes graus essa potência absoluta da substância, entretanto, os modos em sua produção e existência são determinados não só pela essência da substância, mas também, pelo conjunto infinito de corpos no qual ele está inserido, e por isso, se esforça para perseverar em seu próprio ser, ou seja, não ser tomando por causas exteriores.

Nas bases gnosiológicas, encontramos também elementos que interagem de forma direta com a afetividade. Os gêneros de conhecimento e ideias adequadas e inadequadas são pressupostos para a distinção entre causa adequada e inadequada, e, portanto atividade e passividade dado que agimos quando somos causa adequada dos nossos efeitos e padecemos quando somos causa inadequada, parcial dos nossos efeitos. Bem como, o gênero imaginativo, pelo qual só temos ideias inadequadas contribui também para a compreensão das imagens, que derivam do embate entre os corpos, das afecções do nosso corpo, é assim, uma base

fundamental para uma melhor compreensão da relação entre afetos e afecções. Além disso, há também uma distinção dos afetos que são ativos e os que são passivos, que se baseia na afetividade e passividade, sendo afetos ativos quando se pode ser causa completa das afecções do nosso corpo, e passivos quando as padecemos. A compreensão da gnosiologia espinosana envolve um conhecimento não só da forma pela qual o homem conhece mas também, da forma que o homem age, ou seja, envolve ideias e afetos, ambos são o mesmo mas em perspectivas diferentes e através afetividade isso está expresso de forma prática. Dessa forma, descrevemos as bases ontológicas e gnosiológicas centrais para assim tratarmos acerca da afetividade.

Contudo, na parte III da Ética, para a apresentação da Afetividade humana. Ela consiste em uma ciência dos afetos que considera os corpos em sua relação, dado que as coisas particulares manifestam a potência total, mas precisam se esforçar para perseverar em seu ser visto que, se encontra em um conjunto infinito de seres finitos, participando assim, de um nexo de causa e efeito, no qual lutamos para manter a integridade do nosso ser, sendo capaz de afetar e ser afetado, sem se destruir, tendo ideia de nosso próprio corpo através da relação com outros corpos. A afetividade humana se constitui nas relações que compõem as coisas particulares, estas não se separam das leis gerais da natureza. Essa rede de afetos, de expressão de diversos graus de potencias, formam um único plano de imanência. Os efeitos dos outros corpos sobre o nosso, chamamos de afecções, e quando essas afecções, fazem a nossa potencia de existir variar, chamamos essa atualização em nosso corpo de afetos. E ainda, quando nossas afecções só dependem de nós, temos uma ação, um afeto ativo, e quando somos causa apenas parcial, nos temos uma paixão, um afeto passivo. Dessa forma, apresentamos a afetividade humana na Ética de Espinosa.

**Referências**

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência.** São Paulo: Companhia das letras, 1999.

DELEUZE, Glides. **Espinosa e o problema da expressão.** São Paulo: editora 34, 2017.

_____. **Espinosa: Filosofia prática.** São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: EDUECE, 2011.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa & a afetividade humana.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GUINSBURG, CUNHA, ROMANO. **Spinoza - obra completa II: correspondência completa e vida.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. Benedictus de. **Ética**. Belo horizonte: Ed. Autêntica, 2013.

# LITERANDO A SOCIOLOGIA: CAMINHOS DE MÚLTIPLAS POSSIBILIDADES

Elisa Maria dos Anjos
Doutora em Memória Social
elisa.anjos@ufma.br
UFMA/DESOC

**RESUMO:** O presente artigo busca ilustrar a importância e legitimidade da literatura como repertório teórico e suporte didático na discussão sociológica por meio das interações, por meio de relatos ficcionais ou não, em que se constroem processos de sociabilidades. A literatura reflete a sociedade de seu tempo e expressa os limites e as estratégias que as pessoas individual ou coletivamente buscam implementar e os processos de mudança social. Por meio de dois gêneros literários: o romance de formação e o conto, expressos por duas escritoras − uma inglesa e uma brasileira − evidenciamos que diferentes temporalidades, gêneros e referências culturais podem se constituir como material rico para análise sociológica.

**Palavras-chave:** Literatura; Romance de formação; Conto; Reflexão sociológica.

## 1 Introdução

O sociólogo francês Maurice Halbwachs nos apresentou, desde a primeira metade do século XX, um novo campo de reflexão epistemológica: a memória social[164]. Este campo estabelece interfaces com muitas outras áreas sem, necessariamente, se prender a elas (GONDAR; DODEBEI, 2005) além de expressar a dicotomia entre as ações do "lembrar" e o "lembrar-se de", nas interações e enfrentamentos que o contato entre a memória individual e coletiva estabelecem (HALBWACHS, 2006). Essa é uma das características que faz da memória social um fenômeno tão interessante. Ela não se restringe a um recorte do passado ou uma imagem fixada em um determinado fragmento do tempo. A memória também pode ser ressignificada pela experiência do presente.

Quando rememoramos por meio de diálogos a reivindicação de uma memória significativa, é bastante comum, especialmente nos diálogos junto às pessoas com trajetórias marcadas pela formação em nível superior, o relato de algum momento paradigmático vivenciado quase sempre, no período da graduação.

Em conversas com colegas observo que o "meu momento", contudo, retrocede um pouco mais. Ele remonta até o ensino médio. Ocasião em que o professor de Língua Portuguesa,

[164] Maurice Halbwachs, por meio da obra "Os quadros sociais da memória", nos insere no conceito de "memória coletiva". Nas universidades brasileiras os cursos dessa temática recebem o nome de Memória Social.

José Antônio, apelidado carinhosamente de Zeca[165] nos apresentou, a mim e meus colegas, às aulas de literatura.

Como alguém que nasceu nos anos 60 do século XX, sendo representante de uma classe média "remediada", não fui apresentada durante o ensino médio, ao complexo escopo das teorias que discutem as relações sociais. Na sétima e oitava séries os estudantes desse período tiveram a disciplina Moral e Cívica e no ensino médio, antigo Segundo Grau, assistimos aulas de Organização Social e Política Brasileira - OSPB.

Ambas disciplinas possuíam um caráter ufanista, uma vez que nos apresentava o estado brasileiro de forma absolutamente acrítica. O tom "dourado" das narrativas não combinavam com as notícias − mesmo as censuradas e inclusive, também por causa delas − que passavam nos jornais impressos, nas rádios e na televisão e eram abordados, em algumas ocasiões, nas rodas de conversas.

## 2 A sociologia na literatura

As aulas de literatura nos apresentava fatos que, mesmo quando não se ambientavam em situações historicamente hodiernas, estabeleciam, contudo, um nexo causal factível. A realidade, ainda quando representação do passado, especialmente naquelas situações de um passado recente, nos oferecia elementos que preenchiam a nossa necessidade de sentido, encontrando eco em nossa realidade do presente.

Assim, o "Quinze" de Rachel de Queiroz, "Grandes sertão, veredas" de Guimarães Rosas, "Memórias do Cárcere" de Graciliano Ramos, as crônicas de Nelson Rodrigues e os contos de Lima Barreto, os textos da Clarice Lispector, entre outras discussões, nos apresentavam um Brasil de fato. Dessa forma, começamos a adentrar no mundo das relações sociais, dos contextos sócio-culturais, dos processos de sociabilidades, no *habitus*[166], no intrincado mundo das relações de poder e dos "donos do poder"[167], no reconhecimento acerca das dominações que são socialmente legitimadas, no fenômeno até então, um tanto intrincado para mim, das classes sociais: e que coisa extraordinária, todos esses são conceitos sociológicos. São ferramentas epistemológicas do campo das Ciências Sociais.

---

[165] Não existia nenhum demérito no apelido do professor. Pelo contrário, era uma expressão de apreço. No livro "Razões Mundanas" Melvin Polner expressa que os apelidos podem ser também percebidos como expressões da vida cotidiana e representam criatividade comunicativa.

[166] O sociólogo francês Pierre Bourdieu definiu o habitus como um conjunto de apropriações postos em prática dentro de uma determinada conjuntura.

[167] Referência ao livro de mesmo nome de Raymundo Faoro.

Nesse sentido, foi por meio das aulas de língua portuguesa que descobrimos o mundo da literatura e ao mergulhar nesse universo fomos imersos no macrocosmo das ciências sociais. Essa experiência talvez possa ser melhor traduzida naquilo que o historiador Marc Bloch definiu como "anos de análise para um dia de síntese" (MORETTI, p. 18, 2020).

É interessante pensar nisso uma vez que conceitos são estruturas amorfas e intangíveis. Eles não existem no mundo físico, são estratégias discursivas ou ferramentas constituídas para a facilitação ao entendimento de um dado fenômeno. A literatura, contudo, preencheu de corporeidade, mesmo que, paradoxalmente, uma corporeidade fictícia, a estrutura conceitual. Através da literatura essas estratégias discursivas ganham concretude por meio de personagens e suas vivências. Na experiência literária, muitas vezes, no processo da leitura, construímos uma comunicação cognitiva aproximando a realidade ficcional da leitura, da realidade concreta do nosso dia a dia.

## 3 Escritas do cotidiano

A literatura tem a capacidade de promover experiências não somente na perspectiva cultural, mas também do aprendizado já que também pode se constituir num "instrumento de refinamento da sensibilidade" (SILVA; PERUZZO, 2019).

A escritora Conceição Evaristo (2016) disse que as palavras lhe chegaram antes da escrita. Por isso ela chama de "escrevivência" o seu processo criativo. Tal processo implica na aquisição de uma determinada expertise, que pode, às vezes, pular ou alternar as etapas comumente oferecidas no processo de educação formal. Lembrando que nem a educação é constituída somente na esfera formal, nem a literatura se restringe somente ao que está redigido, manifestando também a capacidade de amalgamar outras formas expressivas como por exemplo, os contos africanos, caracterizados pela oralidade dentro do escopo da pedagogia Griô. Acrescente-se a isso a descrição que Terry Eagleton (2016) faz acerca da literatura como uma relação dialógica que envolve não apenas o que se faz do que está escrito, mas, também, o que essa escrita pode produzir nas pessoas.

O sociólogo e crítico literário Antonio Candido, uma das nossas inspirações há algum tempo, sempre defendeu a importância da literatura e chegou a afirmar no livro "Vários Escritos", no texto intitulado "Direito à Literatura" que ela deveria ser reconhecida como um direito humano. Segundo Candido, a interface direitos humanos/direito à literatura está na razão de entendermos que aquilo que julgamos ser indispensável, também pode ser assim considerado

para os outros. Tal premissa, expressa assim, uma postura democrática "para incluir o semelhante, no mesmo elenco de bens que reivindicamos" (p. 174, 2004).

Por esta razão, um e outro campo estão imbricados em nossa práxis e fornecem o escopo e o repertório tanto teórico quanto expressivo para ilustrar a epistemologia das ciências sociais. Tomemos, por exemplo, um gênero literário: o romance de formação. Seu nome original seria *Bildungsroman,* uma justaposição de palavras da língua alemã. A tradução simplista, contudo, subtrai o caráter sociológico imerso e constituinte do vocábulo uma vez que o termo expressa bem mais possibilidades e dimensões sociohistóricas.

A primeira parte da expressão *Bildung*, reflete não somente a noção de formação do indivíduo propriamente, mas, agrega também a construção do caráter, aquilo que vai estabelecer as bases do que será o indivíduo, na sociedade: o ser social. Nesse contexto, portanto, *Bildung* vai manifestar também a noção de crescimento, aperfeiçoamento e educação. A segunda parte desse construto, a palavra *romans*, refere-se ao gênero literário "romance". Esse gênero também é explorado pelo sociólogo britânico Anthony Giddens, especialmente no livro "A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas", onde esse autor discute como o advento do romance repercute no cotidiano reelaborando os modos de vida, tanto na esfera pública quanto privada.

Os primeiros romances de formação foram criados na Inglaterra e Alemanha. E cremos haver um consenso, no qual o livro mais representativo do gênero, seja a obra de Johann Wolfgang von Goethe "Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister". Goethe, nesta obra, está discutindo o amadurecimento do seu personagem. A passagem da adolescência para a vida adulta de um indivíduo, dentro de uma sociedade também em mudança, no processo da transformação da sociedade burguesa, na transição da modernidade para a contemporaneidade. Este contexto, traz elementos para refletirmos sobre um tema caro às ciências sociais: a noção de classe, a emergência da chamada classe média e o processo de construção de sociabilidades, bem como os conflitos entre as esferas pública e privada.

O pesquisador e especialista em crítica literária Franco Moretti (1987), traz também como exemplo desse tipo de literatura, a autora Jane Austen, particularmente, a personagem Elizabeth Bennet, do romance "Orgulho e preconceito".

Jane Austen nasceu na Inglaterra no século XVIII em 1775 e morreu na segunda década do século XIX, em 1817, com 41 anos de idade. Em seus textos, traz reflexões de caráter sociológico acerca da sociedade em que vive, especialmente, na forma como se instituíram as relações sociais nesse período. Sua escrita reflete um universo de interesse imediato tais como:

a condição da mulher, o sistema de justiça de seu tempo, o universo masculino, as normas sociais, as estratégias de fuga para uma condição de autonomia − em relação às mulheres −, as instituições sociais, o conjunto das sanções não necessariamente escritas mas corroboradas socialmente, aquilo que Émile Durkheim denominou a posteriori como a coerção da sociedade (DURKHEIM, 1997) ao definir o que era o "fato social".

Observando a escrita e a história dessa autora podemos fazer várias inferências acerca do papel social que se espera para a mulher, inclusive, com ponderações válidas para nossa atualidade no século XXI. Na obra "Orgulho e preconceito", Jane Austen não está produzindo uma leitura exclusiva para o público feminino, como se imaginava inicialmente. Ela rompe com a prática da idealização da mulher como alguém perfeita. Eliza Bennet é uma entre cinco outras mulheres. Todas dentro de uma faixa etária muito próxima. Ela não é a mais bonita, alta, divertida ou mesmo instruída. A autora busca fazer essa descrição e nos apresentar a personagem, não como uma heroína, mas alguém normal e que pode ser confundida com qualquer leitor/leitora, produzindo uma identificação com o interlocutor da leitura.

O escritor Mikhail Bakhtin, aponta no ensaio "romance de educação" (2011), a importância do gênero romance na história e na relação entre o que se perde e o que se constrói no processo. Por isso a superposição ou bricolagem de realidades reflete um ajuste similar ao da vida no cotidiano. Nesses ajustes, ficam caracterizadas as imperfeições e as potencialidades que nos definem, em nossa cotidianidade. Imperfeição que, embora seja algo difícil de se admitir, é frequente na história da cultura e constitui o processo de aprendizagem.

É nesse contexto que emerge no romance de Austen, uma característica que tanto a personagem Eliza Bennett, quanto o seu par romântico, o senhor Darcy possuem: ambos reconhecem que se equivocam, quebrando com a estrutura do clichê da mocinha ou do rapaz perfeitos. Eles representam o "lugar" do erro, do engano, mas, também, o espaço do aprendizado, e portanto, do crescimento pessoal. A autora expressa assim uma dimensão pedagógica.

Outro dado no texto de Austen que se afasta da concepção de idealização, diz respeito ao aprendizado que não acontece de uma forma mágica. A autora estabelece na narrativa a passagem do tempo, explicitando também o aspecto sociológico do aprendizado da vida em sociedade.

Esse aspecto da obra de Jane Austen é significativo uma vez que hoje, não apenas no Brasil, vivemos uma onda de retrocessos que, entre outras coisas, reivindica um papel não somente conservador, mas com aspectos maniqueístas do que é ser ou do que deve ser a mulher "de bem" na sociedade.

Particularmente em nosso país, figuras que possuem personalidades carismáticas, lideranças religiosas ou mesmo representantes de minorias comprometidos com um discurso de inspiração fascista, postulam uma presença marcada pela ausência da mulher na esfera pública. Sua presença só se justifica no sentido de ratificar os posicionamentos que outorgam às demais mulheres, um papel secundário fora da esfera privada. E nesta, o suposto papel de rainha, cuja principal finalidade é o cuidado.

Refletindo sobre esses aspectos, uma outra forma que vamos nos apropriar aqui para explicitar nossa proposta do uso da literatura como escopo de reflexão sociológica, é o gênero dos contos. O conto como gênero literário expressa o impacto das narrativas interseccionadas pela subjetividade do escritor, no processo de reconstrução dos mesmos. Uma das contistas atuais com grande protagonismo no cenário brasileiro é a escritora Conceição Evaristo.

Um fato ocorrido em novembro deste corrente ano, foi um dos motivadores dessa presente reflexão e essa é, inclusive, uma das contribuições que a associação entre sociologia e literatura pode propiciar: a reflexão em tempo real acerca do que nos afeta na sociedade.

O referido fato, começa com o afastamento de uma professora da regência de uma de suas turmas, em uma escola na Bahia. Esse fato foi motivado por esta docente haver apresentado um livro da escritora Conceição Evaristo para discussão em sala de aula. Apesar da maioria das pessoas chamarem a atenção para o fato desse ocorrido se dar, justamente, no mês da consciência negra em nossa país, e, no estado de maior população negra do Brasil, confessamos que a situação que mais nos chocou foi a justificativa de uma das estudantes, sobre não achar pertinente os textos deste livro, uma vez que o mesmo faz referência à muita dor e uma dor que não é dela. Imediatamente, recordamos o texto da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, sobre o perigo de uma história única, que produz uma exacerbação do sentimento de etnocentrismo e, em nossa percepção, neste presente caso, da emergência de um ultra-individualismo. Produz o que o Sociólogo português Boaventura de Souza Santos, denominou de facismo social (2007), em que é possível sermos democráticos do ponto de vista das instituições sociais, mas, ainda assim, fascistas, no que diz respeito às relações sociais entre os indivíduos de uma mesma sociedade.

Em relação ao texto de Evaristo é importante ressaltar que, sociologicamente falando, a dor, presente no texto “Olhos d'água" é, de fato, verdadeira. Dessa forma, a percepção da estudante está correta. O que infelizmente ela ficou privada, foi da mediação da professora para lhe explicar que essa dor presente no texto é factual no dia a dia de um grande número de

pessoas, especialmente, as que vivem à margem da nossa sociedade, alvo das reflexões de Evaristo, neste texto.

Os contos presentes no livro "Olhos d'água", de Conceição Evaristo, falam do cotidiano de personagens que vivem, quase todos, à margem da sociedade. Muitos deles, com suas vidas interrompidas precocemente, e mostram os diferentes processos de construção de sociabilidades e das relações sociais. Umas das questões sociológicas bem evidentes é a violência. Mas, mesmo esta, tem seus matizes, como por exemplo, a violência na esfera privada, que possui maior incidência junto ao público feminino, enquanto a violência que ocorre na esfera pública, fica mais evidente na população masculina.

A literatura tem a capacidade de fazer emergir várias reações e, nesse sentido, despertar reflexões acerca da política, da sociedade que nos cerca, e mesmo do anseio por uma sociedade ideal. Nesse processo, ela tem a potência de estimular o sentimento de liberdade bem como o de revolta em relação às injustiças que, como dizia Paulo Freire, em Pedagogia da Autonomia (2011), a manifestação da indignação é também uma forma de educar. A indignação é um traço, assim como a memória, a empatia e a racionalidade da natureza humana (BENEVIDES, 2000).

E aqui retornamos ao que afirmamos no início deste texto: a defesa do uso da literatura como aporte para reflexões sociológicas. Tal defesa não é inédita, é verdade, mas necessária. E como a tomamos a partir da perspectiva defendida por Cândido − de percebê-la com um direito −, cumpre evidenciarmos que todo e qualquer direito, não está posto na natureza, não é um dado, mas um projeto construído socialmente e, como tal, precisa também ser cotidianamente reforçado.

A sociedade não se constitui em um caminho reto, numa perspectiva teleológica, caminhando, necessariamente, rumo à "ordem e progresso". A situação do estado brasileiro nesse final do ano de 2021, reforça exatamente essas descontinuidades. Variadas compreensões, algumas que achávamos absolutamente estabelecidas dentro dos cânones científicos, como, por exemplo, as vacinas, passaram a ser questionadas. A noção de democracia é subvertida em defesa de intervenção. E quando um livro é censurado e a liberdade de cátedra é subjugada à demandas de natureza religiosa e de classe, precisamos mais do que nunca reforçar estratégias mais amplas de aprendizado, que possam dialogar com os meandros do pensamento complexo (2007), tal como postula o filósofo contemporâneo Edgar Morin, ao discutir que os modelos educacionais precisam ser ressignificados. Esta proposta tem por objetivo, responder de forma mais orgânica as dinâmicas que a sociedade atual expressa, nesse imbricado jogo em que não existe a noção ingênua da superação de um modelo por outro, mas a convivência de formas híbridas em uma copresença constante.

## 4 Considerações Finais

A literatura como objeto ou mesmo como aporte teórico não é novidade no cenário educacional nacional e internacional. Contudo, a sua defesa precisa ser continuamente justificada e reiterada. Como dizia Antonio Candido, a literatura deveria ser encarada como um direito e os direitos, como sabemos, são construídos dentro de um contexto que os referenciam e legitimam ou que os destroem. A literatura, assim como a memória, tem o potencial para impactar toda a existência da pessoa sendo difícil dimensionar a extensão dessa experiência. Contudo, o que podemos afirmar é que esse impacto não fica restrito nem fixado no momento inicial desse contato, ele acompanha a trajetória do indivíduo, sendo ressignificado por suas novas experiências vivenciadas no presente.

A literatura e os gêneros literários acompanham as formas de sociabilidades e as dinâmicas sociais sendo, portanto, ferramentas científicas que estabelecem um contato com a sensibilidade e racionalidade humanas, tornando o processo do aprendizado uma experiência muito mais integral.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AUSTEN, Jane. **Orgulho e Preconceito**. Rio de Janeiro: Editora Antofágica, 2021.

BAKHTIN, Mikhail. **O romance de educação na história do realismo**. In Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BENEVIDES, Maria Victoria. **A educação em direitos humanos**: do que se trata. Seminário de Educação em Direitos Humanos. São Paulo, 18 fev. 2000. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit6/victoria.htm> Acesso em: 10 dez. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo/Campinas: Papirus, 1996.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

CRUZ, Márcia Maria. **Livro vetado**: professora é afastada por indicar obra de Conceição Evaristo. Jornal Estado de Minas. Belo Horizonte, 22/11/2021. Diversidade. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2021/11/22/noticia-diversidade,1324744/livro-vetado-professora-e-afastada-por-indicar-obra-de-conceicao-evaristo.shtml> Acesso em: 10 dez. 2021.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Educação e sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2001.

EAGLETON, Terry. **O que é literatura?** In: EAGLETON, Terry. Teoria da literatura: uma introdução. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessário à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs). **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 2006.

MORETTI, Franco. **O romance de formação**. Tradução de Natasha Belfort Palmeira. Editora: Todavia, 2020.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza de. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais, 2007.

SILVA, Carolina Reis Theodora da; PERUZZO, Pedro Pulzatto. **A literatura como direito humano**. ANAMORPHOSIS, Revista Internacional de Direito e Literatura, n. 2, julho-dezembro, 2019. v. 5: p. 515-538.

# GEOGRAFIAS DO LUGAR: CONHECENDO O RELEVO NA BAIXADA MARANHENSE

Erik Bruno Monteiro Costa
erik.bruno@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Aldeir Araújo Soares
aldeir.araujo@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Alisson William Pimenta Soares
alisson.william@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Sandro Pimenta Galvão
sandro.galvao@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

José Raimundo Campelo Franco
jose.franco@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** A compreensão do sítio geográfico do próprio lugar é um componente fundamental para o exercício da cidadania no campo das ciências humanas, visto o caráter político-social que a geografia propicia. Para a população que reside na Baixada Maranhense, não seria diferente, levando em consideração a importância das construções históricas locais sob seu conjunto natural. Entretanto, é comum haver uma carência de materiais didáticos no que se refere ao entendimento das Geografias dos Lugares. Nessa perspectiva, a pesquisa *Atlas do Município: heterocartografias e pravdas didáticas para as geografias outras do lugar*, em interatividade de pesquisa, extensão e ensino com as disciplinas de Noções de Cartografia e Fundamentos de Geologia e Geomorfologia do Curso de Ciências Humanas (UFMA - Pinheiro), nos trouxe um despertar para esta reflexão, onde nos atemos de técnicas de cartografias manuais, percepções ambientais para constatações de verdades de campo e diálogos periódicos de orientação. Tomamos por base, três categorias morfológicas regionais, a saber: *as terras firmes*, *os campos inundáveis* e as *águas permanentes*, expressões estas, reveladas na maquete: *Representações do Relevo de Pinheiro-MA em 3D*. Dessa forma, através desse recurso, o grupo conheceu, refletiu e discutiu com seus pares sobre as peculiaridades do relevo de Pinheiro e da Baixada Maranhense. O trabalho encontra-se em ampliação e pretende ser submetido a análise de alunos nas escolas locais.

**Palavras-chave:** Geografias do Lugar. Baixada Maranhense. Sítio Geográfico. Relevo de Pinheiro.

## 1 Introdução

As primeiras inclinações deste trabalho aconteceram com a formação de equipes envolvendo as PECC's (Pratica de Ensino como Componente Curricular) de disciplinas acadêmicas da UFMA em Pinheiro-MA, ocasião em que culminou com a entrada de alguns destes autores no projeto de pesquisa mencionado. As PECC's contam com um ensejo particular nas duas disciplinas cursadas, as quais passam a se chamar APGeo's (Atividade Prática

Geográfica) e foram construídas durante todo o semestre do calendário da IES, ou seja, este trabalho foi um produto de angariações elaboradas nos semestres alternados de 2020.1 e 2021.1.

Além das técnicas de cartografia manual e observações de campo, uma das linhas que seguimos para o direcionamento das atividades foi a compreensão e orientação com o conceito de sítio geográfico (CORRÊA, 2004), assim como as considerações básicas que envolvem as geografias dos lugares para o contexto escolar (CALLAI, 2004; VIGOTSKI, 2009 e SIMIELLI, 2007; FRANCO, 2020) e o contexto das especificidades próprias do relevo da Baixada Maranhense (FRANCO, 2019).

Ao nos debruçarmos sobre estudos que dialogam sobre geografias do lugar percebemos certa carência de materiais didáticos no que se refere ao entendimento das geografias que enfoquem o decoro didático da Baixada Maranhense (FRANCO, 2020), região esta, que carrega peculiaridades de sua produção espacial específica, tendo em vista as vastas construções históricas e especificidades sob seu conjunto natural.

Nesse sentido, pensou-se primeiramente em elaborar protótipos que servissem de esquemas para a produção futura de materiais didáticos que pudessem suprir tal carência e que, aproximassem o lugar de vivência do aluno com o conhecimento geográfico comumente trabalhado em sala de aula com escalas geográficas maiores.

## 2 Experiências iniciais com as geografias do lugar

A primeira atividade desenvolvida que causou tamanho despertar desses assuntos foi a construção de um protótipo que pudesse inspirar um Mapa Político para o Município de Pinheiro-MA, proposição da disciplina “Noções de Cartografia” para o grupo cursante do semestre 2020.1, que culminou com as apresentações de produções cartográficas com vários enfoques sobre lugares na Baixada Maranhense, contexto este, que fez iniciar nossas reflexões com a geografia do lugar.

O trabalho se tornou importante em vários aspectos, principalmente para familiarizarmos com as representações dos principais elementos naturais e humanos da realidade de nossas vivências, os quais não tínhamos ideias mais detalhadas de seus funcionamentos.

Na disciplina “Fundamentos de Geologia e Geomorfologia” do semestre 2021.1, vimos entre as novas proposições, a oportunidade de dar continuidade ao trabalho com as geografias do lugar, desta vez, surgindo a possibilidade de trabalhar na construção de uma maquete que destacasse componentes do relevo do mesmo município.

O sítio do município, também pode ser denominado como localização absoluta, sendo, portanto, "o chão sobre o qual a cidade se estende, podendo ser natural, via de regra alterado pela ação humana, ou artificialmente produzido" (CORREA, p. 317), onde uma possível análise, poderá ser realizada com eficiência, por vias de escalas cartográficas grandes.

Pinheiro foi a unidade municipal escolhida para representar na maquete a partir dos seus aspectos comuns do relevo da Baixada Maranhense, isto é, as categorias de terras firmes, os campos inundáveis e os corpos de água permanentes, inspirações buscadas em Franco (2019, p. 93), as quais adaptamos para as três formas dispostas:

**Terras altas** - chamadas de terras firmes pela herança da popularidade e nomenclatura amazônica, onde se apresenta geralmente em terrenos ondulados ou pouco planos, com superfície de modestos tabuleiros e baixas colinas que funcionam como morros testemunhos, áreas que não estão sujeitas a inundações durante os meses de chuva, justamente por estarem situadas em relevos mais elevados.

**Campos inundáveis -** são grandes áreas que durante a estação chuvosa, ficam submersas, se ligando com o leito principal do rio (corpos de água permanentes), mas que durante a estação seca se mostram como grandes campos verdejantes, apresentando-se com uma vegetação rasteira composta principalmente por gramas e alguns arbustos.

**Corpos de águas permanentes** - esses corpos estão presentes no rio Pericumã, o principal rio do município objeto da maquete, que também banha outros municípios. A principal característica desses corpos, é exatamente a presença de água no vale principal do rio, independente do período do ano. Quando o saturamento ocorre ao pico das cheias (todas bacias lacustres se completam), tornam-se um recurso hídrico único nos limites da bacia hidrográfica do rio principal, com águas espraiadas e zonas de relativas profundidades.

A maquete aqui, por vezes chamada no meio profissional de *maqueta*, se configura no seio escolar, como um importante material pedagógico que possibilita ao estudante, melhor compreensão do espaço geográfico em que está situado, já que o recurso favorece uma representação tridimensional a partir de um modelo reduzido. Um conceito formal para esta ferramenta, pode ser verificado em Oliveira (1993, p. 338) como:

> Representação, em terceira dimensão de uma área, mostrando a conformação do terreno, modelado em escala e, em geral, pintada, a fim de representar, realisticamente, os detalhes artificiais e naturais. A escala vertical é, quase sempre, exagerada, mas não em demasia, no sentido de acentuar os aspectos do relevo.

Todavia, mesmo percebendo que tais reduções nem sempre podem seguir fielmente as medidas de comprimentos, área e volume da realidade, o objetivo da maquete idealizada é

viabilizar uma interação inicial do aluno com o espaço e, provocar reflexões sobre ele pelos princípios de imaginação e experiência pensadas em Vigotski (2009, p. 25), onde: "[...] há uma dependência dupla e mútua entre imaginação e experiência. Se no primeiro caso a imaginação apoia-se na experiência, no segundo é a própria experiência que se apoia na imaginação".

Nessa premissa, a construção se pautou primeiramente em destacar o relevo e hidrografia da Baixada, para evidenciar as três categorias morfológicas regionais. Nesse sentido, a maquete permite ao aluno uma compreensão de conceitos, fenômenos e sua relação com o lugar onde está inserido. Consoante a Simielle et al (2007, p. 147):

> A maquete contribui para a representação tridimensional do relevo à medida que registra e dá visibilidade às formas topográficas que são identificadas nas bases cartográficas pela distribuição diferenciada das curvas de nível. [...] Essa produção se faz a partir das informações que os elementos da maquete em si traduzem, [...] e trabalhadas para a elaboração de conceitos e para a compreensão de fenômenos em suas interações com o relevo

Faz-se mister salientar que estas abordagens não pretendem excluir o ensino da Geografia do contexto mundo, mas sim, buscar meios didáticos para enriquecer e valorizar as Geografias locais, para que o estudante possa compreender sua realidade e alimentar reflexões comparativas ao mundo em que vive, conforme seus conhecimentos geográficos anteriores e as imaginações que dessa experiência possam se desenvolver.

Reflexões como a de CALLAI (2005, p. 232), nos remete o tamanho da complexidade que os problemas com o didático na geografia, e, ao mesmo tempo, nos trazem todo um corpo de vontades em estabelecer novas atitudes:

> Como fazer, então, para superar um ensino tradicional, e um professor igualmente tradicional, trabalhando com conteúdos alheios ao mundo da vida? Como trabalhar com a realidade sem seguir de forma linear as escalas, mas superpondo-as, interligando-as, para conseguir dar conta da complexidade do mundo? Como olhar o local com os olhos do mundo, como ver o lugar do/no mundo?

O mapa que serviu de fonte-base para os trabalhos, foi o Mapa Estatístico do Município de Pinheiro do IBGE (2007) utilizado no Censo 2010 (Figura 01). Por esse motivo, pensando na possibilidade de criarmos um mapa didático, fez-se necessário que várias mudanças ocorressem para haver uma transposição de conteúdos que trouxessem representações importantes para uma geografia escolarizada, e por assim, tivessem o poder de mover a imaginação inicial das crianças em fazerem as primeiras relações de lugar com elementos fundamentais do relevo.

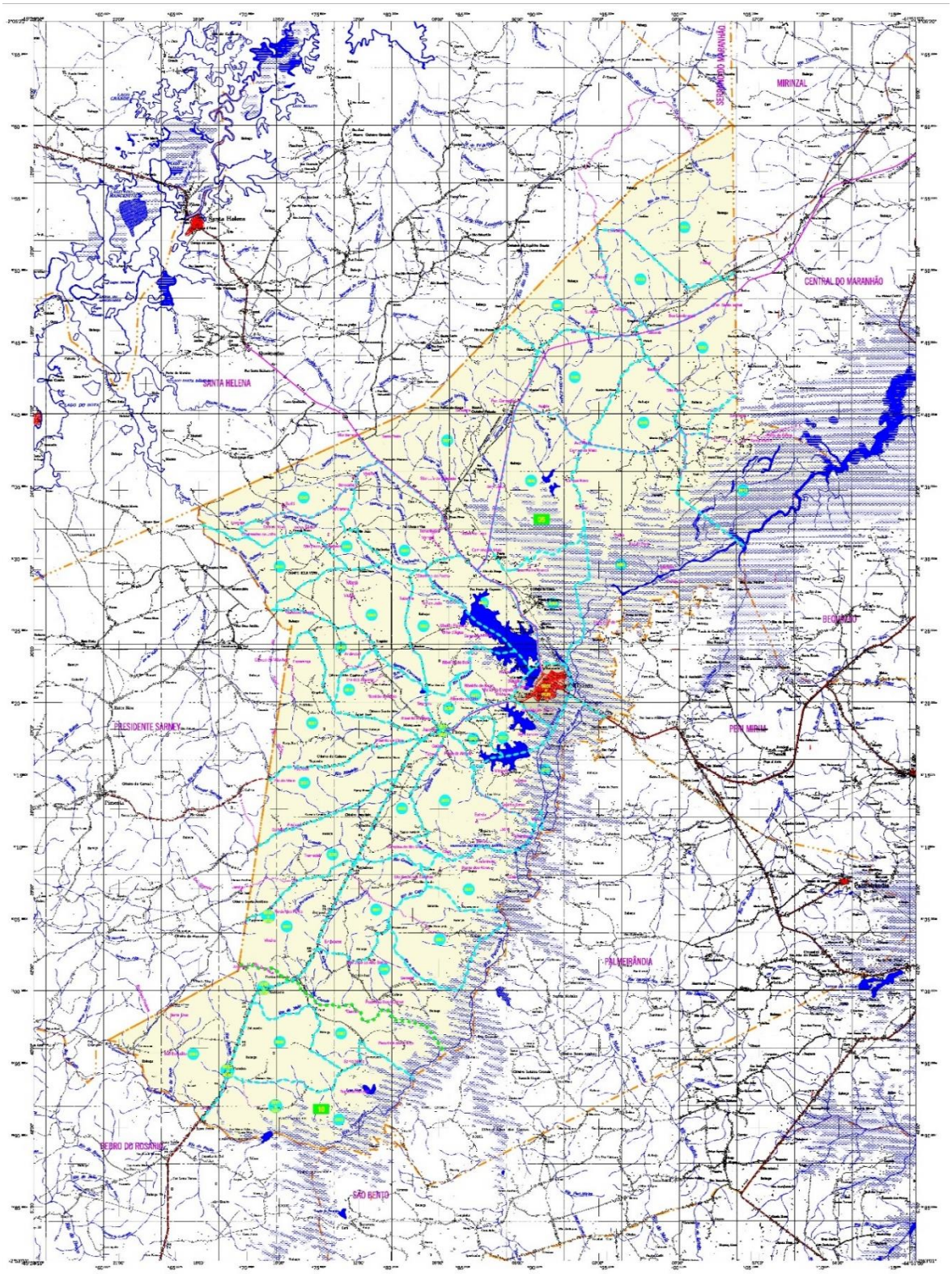
O primeiro passo, portanto, foi plotar uma impressão do mapa fonte em papel A0 (1189mm X 841mm) e investir em técnicas manuais, já que não tínhamos habilidades com nenhum aplicativo computacional que nos viabilizasse meios para execução de uma cartografia digital.

Dessa forma, desprezamos os setores censitários demarcados pelo IBGE e adotamos os polos administrativos utilizados pela Prefeitura Municipal como configuração principal do Mapa Político. Incluímos também colorações que tornaram visíveis, a divisa municipal, relações projetivas com os municípios vizinhos, legendas das toponímias, onde destacamos a composição de todos os povoados. O protótipo, ficou assim configurado (figura 02), com as pretensões futuras de uma reprodução do modelo que reorganizasse o mapa em um sistema digital para ser experimentado com crianças em uma projeção de banner.

A segunda etapa foi a criação da maquete intitulada *Representações do Relevo de Pinheiro-MA em 3D* (Figura 03), visando representar três faces do relevo da Baixada Maranhense, a saber: as terras firmes, os campos inundáveis e as águas permanentes. Por conseguinte, foi escolhido o mesmo mapa como fonte-base, além de outras fontes secundárias como o Google Maps, Google Earth, Cartas Topográficas de 1:100.000 (BRASIL, 1981) e pesquisas de campo. A partir das fontes coletadas partimos para construção utilizando os seguintes materiais: bases feitas de placas de isopor, serragem, corante líquido (verde e azul), tesoura, fita, cola branca, pincel, manta engessada e caneta.

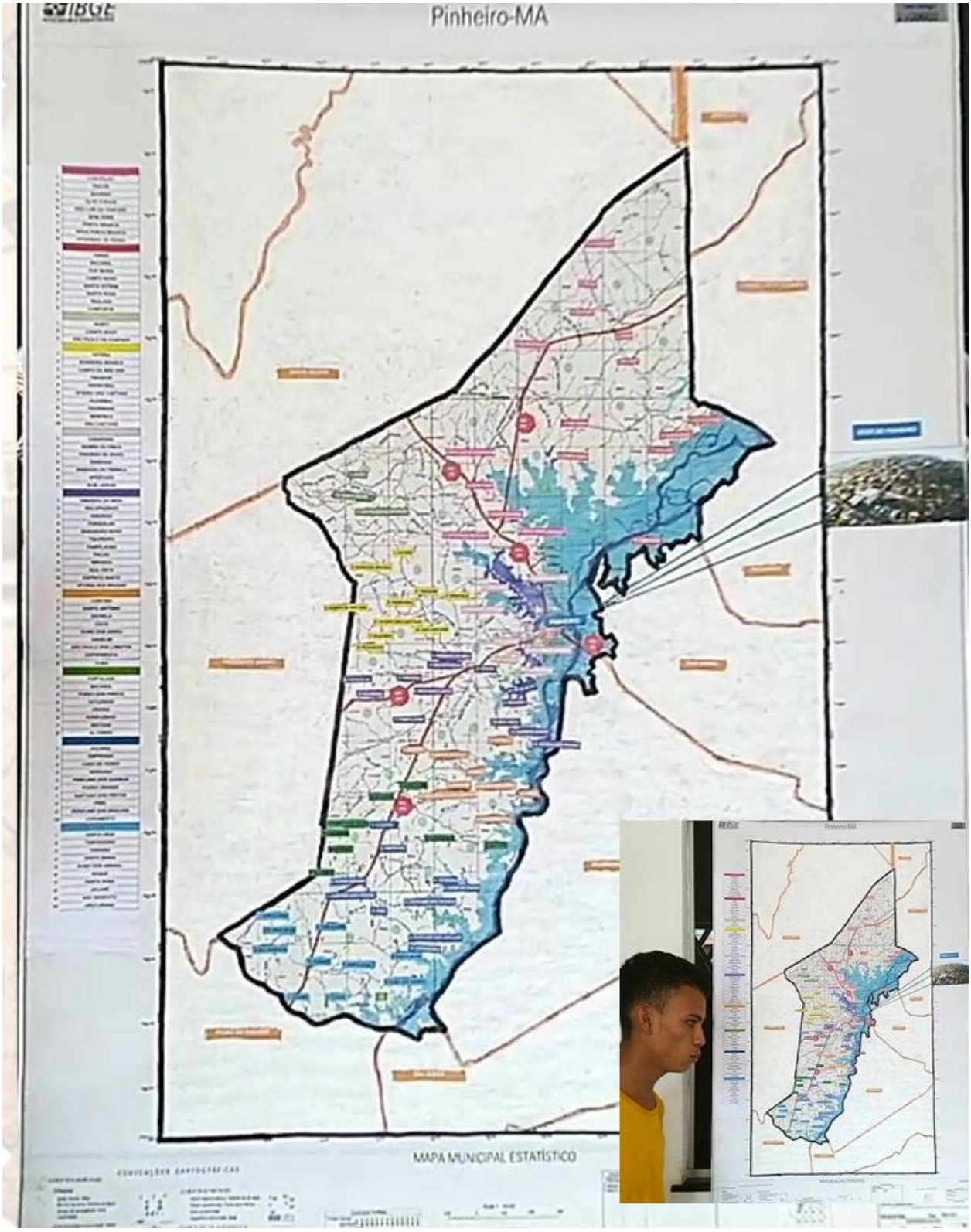
O próximo passo, foi a transposição das curvas do relevo para a placa de isopor, seguindo a escala gráfica do mapa estatístico, em seguida, utilizando uma tesoura para raspamos o isopor onde estavam demarcadas as curvas no sentido de começar a dar forma aos desníveis das categorias mais baixas adotadas (campos inundáveis e águas permanentes). Depois de alguns cortes nas placas, iniciamos a cobertura da base da maquete com a manta engessada com a finalidade de deixá-la mais resistente, como também dar-lhe um aspecto de continuidade da superfície, preenchendo todas as remendas e imperfeições entre as mudanças de categorias do relevo.

**Figura 01:** Configuração da malha municipal do Mapa Estatístico do Censo 2010, utilizado como fonte-base para confecção do protótipo do Mapa Político de Pinheiro-MA



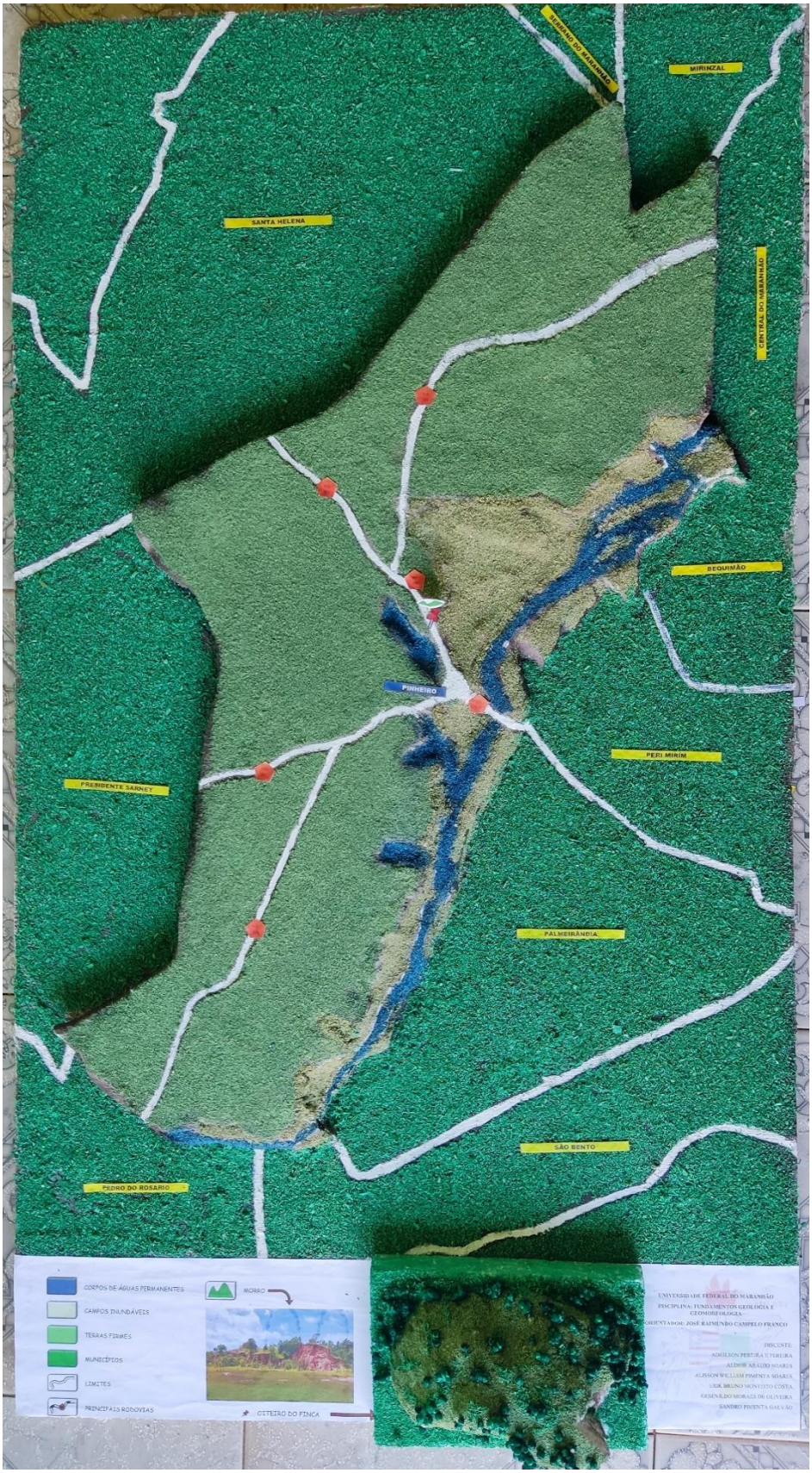

Fonte: IBGE (2007).

**Figura 02:** Configuração do protótipo do Mapa Político de Pinheiro-MA para o ensejo didático das Geografias do Lugar.




Fonte: Os Autores (2020). Adaptado do IBGE (2007).

**Figura 03:** Maquete Representações do Relevo de Pinheiro-MA em 3D




Fonte: Os autores (2021).

Após a secagem integral do gesso, passamos para a última etapa, a colagem da serragem já tingida com corante líquido nas cores necessárias. As diferentes tonalidades da cor verde se deram pelo processo de diluição referente a quantidade de corante na água. Assim, criamos os três tons do verde presentes na maquete para destacar os municípios que fazem divisa com Pinheiro, as terras firmes e os campos inundáveis (do verde mais escuro ao mais claro, respectivamente), enquanto a representação do rio foi ilustrada pela serragem tingida com corante azul, situada na localidade mais baixa do relevo. Tais ilustrações compuseram o papel das várzeas nas representações dos campos inundáveis e na simulação dos vales do rio Pericumã e, a partir daí, ficaram prontamente destacadas as três camadas representativas no relevo.

## 3 Considerações Finais

Pensando em melhorias que revessem velhos problemas referentes ao ensino de geografia da Baixada Maranhense, como a carência de materiais didáticas e as influências da metodologia tradicional de ensino, desenvolvemos um protótipo para ser seguido como Mapa Político Municipal e uma maquete intitulada *Representações do relevo de Pinheiro-MA em 3D*, para relevar a importância destes tipos de recursos didáticos que dialogam com o lugar dos discentes e agem como intermediários entre conhecimento e aluno.

Com tais encaminhamentos, chegamos à conclusão de que os materiais são potenciais colaboradores para incentivar uma formação cidadã crítica, com ênfase no valor dos debates sobre as questões políticas, socioeconômicas e ambientais inerentes ao lugar. Pelo lado do aspecto acadêmico, conseguimos ao longo deste percurso, considerável aproveitamento para reunir a tríade ensino, pesquisa e extensão.

Salientamos que o trabalho está em continuidade e pretende atingir novo foco de extensão quando conseguirmos submeter à análise de alunos em escolas locais. Portanto, essas e outras possibilidades serão discutidas e desenvolvidas em etapas futuras. Contudo, outras implementações serão feitas antes de levar à exposição escolar, a incluir: a escala gráfica convertida ao tamanho da representação, o nivelamento do relevo da malha do município ao contexto projetivo com os municípios vizinhos, revisão da configuração do sistema viário, inclusão das toponímias dos principais povoados e os contornos urbanos.

## Referências

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa municipal estatístico**. 2007. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/download/geociencias.shtm . Acesso em 12 mar. 2016.

BRASIL. Ministério do Exército. **Região Nordeste do Brasil 1:100.000**. Brasília: 1981. (Cartas topográficas 493 - SA.23-Y-B-III e 547 - SA.23-Y-B-VI).

CALLAI, Helena Copetti. Aprendendo a ler o mundo: a Geografia nos anos iniciais do Ensino Fundamental. **Cadernos Cedes**, Campinas, vol. 25, n. 66, p. 227-247, maio/ago. 2005.

CORRÊA, Roberto Lobato. Discutindo conceitos - Posição geográfica de cidades. **Revista Cidades**. UNESP, São Paulo. v. 1, n. 2, 2004, p. 317-323.

FRANCO, José Raimundo Campelo. A Baixada Maranhense e suas interfaces planícies e águas. In: NAVARRO, A.G. **A civilização lacustre da Baixada Maranhense**. Edufma, 2019. p. 89-109.

FRANCO, José Raimundo Campelo. Arquitetônicas do Atlas do Município: bases e fundamentos para o encontro de heterocartografias do lugar, Viana-MA, Brasil. *In:* SIMPÓSIO INTERNACIONAL (2) // SIMPÓSIO NACIONAL DE TECNOLOGIAS DIGITAIS. (4).// **Anais Eletrônico**. São Luís. UFMA. 2020. p. 752-768. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/16FP8g1cVGFP6n9o6F7lP-Tetc5yA2R81/view

OLIVEIRA, Cêurio de. **Dicionário cartográfico**. IBGE, Rio de Janeiro, 1993.

SIMIELLI, Maria Elena Ramos; GIRARDI, Gisele; MORONE, Rosemeire. Maquete de relevo: um recurso didático tridimensional. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 87, p. 131-148, 2007.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. **Imaginação e criação na infância**. Tradução de Zoia Prestes e Elizabeth Tunes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

# FILHOS DA SANTA BRANCA: ASPECTOS TEÓRICO-CULTURAIS DO FESTEJO DE SANTA TEREZA D'ÁVILA NO QUILOMBO ITAMATATIUA, ALCÂNTARA-MA

Danielle de Assis Araujo Alves
d.araujoalves@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Yuri Gabriel Lopes Fernandes
yuri.fernandes@ifma.edu.br
Universidade Federal do Maranhão

**RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo principal detalhar os aspectos teórico-culturais do festejo de Santa Tereza D'Ávila, no quilombo Itamatatiua em Alcântara-MA. Sob a luz das ideias de Clifford sobre metodologia etnográfica, pretende-se traçar relações entre os aspectos do festejo e as ideias de Giddens e Mauss. Este defende a dádiva como sistema de trocas e estabelecimento de laços entre os seres humanos, sendo tal instituição presente em todas as sociedades. Já aquele defende que a globalização revoluciona todos os aspectos da vida em comunidade, influenciando na formação de identidades culturais ao redor do mundo. Desta forma, tenciona-se construir uma argumentação que, através da metodologia defendida por Clifford, identifique aspectos do festejo como possibilidade de exemplo das concepções de Giddens e Mauss.

**Palavras-chave:** Festejo, Quilombo Itamatatiua – Alcântara, Etnografia, Dádiva, Globalização.

## 1 Introdução

O festejo de Santa Tereza D'Ávila ocorre anualmente no mês de outubro, no quilombo Itamatatiua (localizado no município de Alcântara, no estado do Maranhão). É uma festa cujo significado está associado ao processo de origem do próprio quilombo: este, diferente da maioria, não surgiu de um acampamento de escravizados em fuga, e sim, de uma fazenda de ordem carmelita. Tereza D'Ávila, padroeira do festejo, recebeu como doação terras (que mais tarde seriam ao território quilombola) e a posse de duas pessoas escravizadas (que gerariam filhos que formariam a população do quilombo). Com a recessão econômica e declínio da cidade de Alcântara, a fazenda foi abandonada, permanecendo nela os descendentes do primeiro casal cuja posse fora doada a Teresa.

Até a atualidade, os habitantes do quilombo - autodenominados filhos da Santa Branca - ainda veneram a santa dona das terras onde vivem e realizam o festejo como forma de reconhecimento, gratidão e reverência. Este se inicia com o levante de um mastro, que marca o início das novenas nas quais as caixeiras tocam músicas e rezam ladainhas. Comidas típicas são oferecidas aos presentes durante todos os dias de festa e, no 15 de outubro, é realizada uma missa pela manhã, ao passo que pela tarde realiza-se uma procissão, que passa pelas casas recolhendo "a joia" (uma doação ou presente para ajudar no festejo).

Este trabalho tem como objetivo principal analisar práticas tradicionais do quilombo Itamatatiua, especificamente o festejo de Santa Tereza D'ávila. Para isso, procederemos em duas etapas: primeiro, explanaremos a metodologia utilizada na pesquisa, baseada nas ideias de James Clifford. Este autor defende a ideia de uma "nova etnografia", que tem como pressuposto o reconhecimento de que o pesquisador não se encontra em uma situação privilegiada em relação à produção do conhecimento. Para Clifford (2002), a pesquisa deve ser uma interlocução que, a partir da dialogicidade, apresenta pontos de vista construídos através das relações entre alteridades.

Em segundo lugar, descreveremos a execução do festejo, ressaltando seus aspectos teórico-culturais sob a luz das ideias de Anthony Giddens e Marcel Mauss, que defendem, respectivamente, duas concepções principais: as mudanças nas relações sociais causadas pela globalização e o fenômeno da dádiva, do dar e receber como aspecto preponderante de comunidades tradicionais.

Assim, buscamos reconhecer aspectos das ideias de Giddens e Mauss através da aplicação da metodologia de Clifford, fornecendo evidências empíricas para tais teorias e, ao mesmo tempo, verificar o importante status de fenômeno cultural do festejo de Santa Tereza D'Ávila, objeto de estudo principal deste artigo.

## 2 A metodologia etnográfica sob a luz de James Clifford

A construção do método etnográfico de James Clifford pode ser encontrada na obra *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, especificamente no primeiro capítulo do livro, intitulado *Sobre a autoridade etnográfica*. O discurso de Clifford inicia-se com uma crítica aos etnógrafos clássicos, entre eles Malinowski e Said. Apesar de se alongar bastante descrevendo o trabalho de campo, o objetivo principal do texto é demarcar o percurso da etnografia na antropologia, desde seu estabelecimento até sua desintegração.

O ponto arquimediano para a instituição da etnografia pode ser localizado na obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de Bronisław Malinowski, uma vez que marca o surgimento da ideia do antropólogo como etnógrafo, do pesquisador como sujeito que, por ter experimentado diretamente seu objeto de estudo, pode dar provas de que seu discurso é legítimo. A partir dessa iniciativa, construiu-se a ideia de autoridade etnográfica, unindo as figuras do antropólogo e do pesquisador de campo num sujeito só.

Entretanto, Clifford (2002) afirma que os métodos de descrição cultural da atualidade ainda têm muitas limitações, que estão gradualmente sendo identificadas, na tentativa de

corrigi-las. Tais tentativas, porém, só podem acontecer se associadas a um debate político e epistêmico sobre a escrita e a noção de alteridade. Desta forma, Clifford (2002) denomina quatro formas de autoridade na observação de campo: experiencial, interpretativa, dialógica e a polifônica. A primeira, mais clássica, foi instituída por Malinowski, que tentou relatar sua experiência de campo através do envolvimento na intricada subjetividade dos nativos estudados, observando-os e ao mesmo tempo participando da vivência destes – para, então, servir de ponte entre o leitor e o nativo através do texto escrito. A autoridade experiencial se baseia na presença do etnógrafo no local a ser estudado além, é claro, da participação do mesmo com a comunidade pesquisada.

Clifford (2002) critica também a forma de autoridade interpretativa, que consiste na "tradução" da cultura de uma comunidade em um conjunto de textos: a textualização torna-se condição para a interpretação. Para ele, interpretar um texto não pode ser comparado a estar na presença de alguém que fala, pois o texto é uma via unidirecional. O discurso e o texto são seres diferentes: este é estático e pode ser movido – é levado com o etnógrafo ao sair da comunidade estudada; aquele, por sua vez, é um fenômeno único que não pode ser duplicado.

As formas dialógica e polifônica, segundo Clifford (2002), estão tomando o lugar das duas primeiras, pois buscam ser menos mutiladoras em suas construções, dando voz a outros pontos de vista que não o do pesquisador. A dialogicidade pretende que a etnografia seja uma "negociação" entre pelo menos dois sujeitos que terão igual importância na construção de significados, sendo conscientes e politicamente expressivos. O modelo polifônico, por sua vez, desfaz-se da ideia de que uma etnografia possa conter uma única voz (a do etnógrafo, normalmente), propondo a utilização de métodos colaborativos de construção de conhecimento, citando e reconhecendo os informantes: as falas dos sujeitos pesquisados têm importância reconhecida e função garantida, servindo de exemplos ou testemunhos dos fatos pesquisados.

Por fim, pode-se afirmar que, segundo Clifford (2002), a etnografia caminha no sentido de vencer o ocidentalocentrismo característico das metodologias clássicas, que separavam seu público leitor (o ocidental "civilizado") de seu objeto de estudo (as comunidades consideradas primitivas). Os povos antes estudados estão aumentando sua participação no estudo de si mesmos, tornando a etnografia unilateral obsoleta. Assim, os métodos atuais prezam pela multiplicação das visões de mundo na etnografia, uma vez que esta não é mais exclusiva do Ocidente. A autoridade etnográfica repousa na pluralidade de vozes, para que possa ser entendida, aceita e produzida por cada vez mais povos diferentes.

Tendo em mente tais ideias de Clifford, a pesquisa no quilombo Itamatatiua procedeu através da vivência no Festejo de Santa Tereza D'Ávila, acompanhando os principais momentos e conversando com os responsáveis pela organização da festa, além disso observou-se também os relatos dos moradores e visitantes. A liderança e os demais moradores da comunidade possuem conhecimento sobre a importância da sua cultura, religião, história, e acima de tudo, sobre os estudos realizados na comunidade, possuindo voz dentro das pesquisas acadêmicas.

Durante a permanência na comunidade, o pesquisador hospedou-se na casa de uma das lideranças, figura respeitada dentro do quilombo. Desse modo, pode-se acompanhar alguns preparativos junto com seus familiares, conversas sobre a organização da festa e possíveis contratempos, enriquecendo com detalhes a pesquisa e compreendendo de forma minuciosa a importância de Tereza D'Ávila para seus filhos.

## 3 Festejo da Santa Teresa D'ávila: Quilombo Itamatatiua

Alcântara está entre as mais antigas cidades maranhenses, precedendo até mesmo a capital do Estado – São Luís. Segundo o IBGE (2017) não se pode precisar a fundação de Alcântara, mas o certo é que em 1612 já havia um aglomerado de aldeias dentre as quais se destacava a de Tapuitapera (terra dos índios). Conforme Ferreira e Grijó (2009), antes da fundação viveram por lá os índios Tupinambás.

O progresso da aldeia só foi observado em 1648, quando foi elevada à categoria de vila, com o nome de Alcântara, sob a invocação do apóstolo São Matias (FERREIRA, 1959). Nessa época já existia uma igreja de pedra e cal dedicada a São Bartolomeu, e já estavam erguidos os primeiros engenhos de açúcar. Alcântara se transformou em importante centro produtor de arroz e algodão, graças à criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Ferreira (1959), os principais fatores responsáveis por um longo período de estagnação econômica foram o fim da exportação do algodão do Maranhão para o mercado europeu, a abolição da escravatura e o deslocamento da produção maranhense do litoral para os vales dos rios Itapecuru-Mirim, Mearim e Pindaré, se iniciando o período de decadência econômica da Vila de Alcântara.

Em 22 de dezembro de 1948, precisamente na data do tricentenário de sua elevação à condição de Vila, Alcântara é tombada como Cidade Histórica e Monumento Nacional, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IBGE, 2017). O município é marcado até os dias atuais pela arquitetura que expressa traços da relação de poder dos colonos baseado na escravidão indígena e africana.

A escravidão nas Américas foi responsável por retirar milhões de negros de suas terras. A utilização de mão de obra escrava foi introduzida no Maranhão juntamente com a colonização, pois muitos colonos já traziam consigo seus escravos, logo depois iniciaram a comercialização dos negros que durou mais de 300 anos, pois mesmo depois da abolição da escravatura ainda havia o comércio ilegal (MEIRELES, 1994).

A exploração da mão-de-obra escrava utilizou o corpo, a alma e a energia dos negros e índios presentes nas fazendas, casas e na vida dos brasileiros. O Maranhão foi um dos maiores importadores de negros africanos possuindo nos dias atuais quantidade significativa de comunidades quilombolas. Alcântara é um dos municípios segundo a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, que concentra 157 comunidades quilombolas certificadas no Brasil (BRASIL, 2018).

A permanência de comunidades de negros se traduz na resistência e na determinação de seus moradores, que, mesmo diante das mudanças contemporâneas e das ameaças, ainda mantêm seus traços identitários. Segundo Ferreira e Grijó (2009), os traços identitários demarcam fronteiras e territórios com características próprias, o que se verifica em uma dessas comunidades, denominada Itamatatiua ou Tamatatiua, que significa água, peixe e terra na língua indígena.

A comunidade quilombola Itamatatiua possui cerca de 321 anos, e é composta, conforme Bandeira (2017), por aproximadamente 450 habitantes. Entretanto, a data de sua fundação ainda é muito discutida. Oosterbeek e Reis (2012) e Bandeira (2017) afirmam que há documentação sobre a origem do povoamento da área que remete à existência de uma fazenda da Ordem Carmelita na região. Ferreira e Grijó (2009), complementam afirmando que a população foi originada a partir de um casal de negros doado a Santa Tereza D'Ávila.

As informações são reforçadas pela pedra de fundação do povoado (Figura 01), presente na comunidade, que atesta a existência da fazenda administrada pela ordem religiosa dos Carmelitas, denominada colônia de Santa Thereza, com data de fundação em agosto de 1878. A ordem Carmelita chegou ao Maranhão em 1615, através dos frades André da Natividade e Cosme da Anunciação, que integravam a esquadra portuguesa que expulsou os invasores franceses (MARQUES, 2008).

A colônia de Santa Tereza teve sua decadência atrelada ao declínio da exportação do algodão e as terras de seus domínios foram abandonadas, permanecendo nelas a população afrodescendente que já morava na área. Conforme Grijó, Berardo e Mendonça, (2009) Itamatatiua está inserida na categoria de "Terras de Pretos" e "Terras de Santo", pelo fato de

sua origem não estar associada aos chamados "escravos fujões", mas como já citado, a uma fazenda de ordem religiosa. Além disso, é considerada uma ‘Terra de Santo’ porque as terras pertenciam a Santa Tereza D'Ávila que se tornou padroeira da comunidade e todos se consideram filhos dela. Para a região foram trazidos africanos das etnias Banto e Mina-Jeje (OOSTERBEEK e REIS, 2012).

A denominação “Terras de Preto” compreende, segundo Almeida (1989), aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abrange também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante a prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-las e sem delas se apoderarem individualmente.

As denominadas “Terras de Santo”, segundo Almeida (1989), se referem à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à Igreja. A desorganização das fazendas de algodão, a partir do século XIX, levou, por exemplo, no Maranhão, a que grandes extensões exploradas por ordens religiosas (jesuítas e depois carmelitas, mercedários) fossem abandonadas ou entregues a moradores, agregados e índios destribalizados. Nessas terras, o santo aparece representado como proprietário legítimo, a despeito das formalidades legais requeridas pelo código da sociedade nacional.

A relação com o divino confere uma condição diferencial aos moradores do povoado, pois todos se declaram integrantes de uma grande família com sobrenome que os une denominado “de Jesus”. Como consequência desse passado religioso, a maioria é católica com significativa sincretização de costumes, o que explica a crença na cura de doenças através do benzimento e das ervas (FERREIRA e GRIJÓ, 2009).

Considerando-se filhos de Santa Tereza, os naturais de Itamatatiua se definem como um grupo de negros com características distintas, pois sua ascendência diferente dos demais é de uma santa branca. Esta narrativa é recorrente na comunidade passando de geração em geração. Para Ferreira e Grijó (2009, p.5), este “é um mito incorporado e necessário para os filhos de Santa Tereza se legitimarem com tal”.

A festa em homenagem a Santa Tereza é pública e se constitui como principal acontecimento social, cerimonial e ritual realizado dentro do território. É um momento de encontro dos fieis com a santa, de retribuir a visita, de agradecer uma graça, de pagar ou fazer uma promessa. A ocasião é crucial para perceber os diversos tipos de relações existentes entre as pessoas e a santa, engendrando a oportunidade para tentar compreender a dimensão das

relações e da devoção dos moradores, que podem ser associadas às ideias de Marcel Mauss. Para o sociólogo francês, o valor das coisas humanas é fortemente atrelado ao valor das relações que estas representam, tornando o simbolismo essencial para a vida em sociedade (MAUSS, 2003). Tal concepção vem da análise dos tipos de trocas nas comunidades tradicionais, cuja própria existência atesta que modalidades não mercantis não são passadas, mas coexistem atualmente com a lógica de mercado contemporânea, sendo responsáveis pela instituição de convenções e vínculos entre os seres humanos.

Estas modalidades de trocas se baseiam, segundo Mauss (2003), em duas concepções sobre a totalidade: primeiro, as sociedades humanas são compostas por todas as ordens de fenômenos – econômicos, culturais, políticos, religiosos, morais etc., não havendo qualquer justificativa para que um preceda em importância mais que os outros. Em segundo lugar, a noção de totalidade dos bens, que têm valor simbólico, preponderante até mesmo sobre o valor material dos mesmos, como observado no festejo.

O quilombo Itamatatiua atrai diversas pessoas dos municípios próximos, como Bequimão, Peri Mirim, São Bento, Pinheiro, moradores da sede de Alcântara e até mesmo de São Luís, movidos pela fé, geralmente com o intuito de pagar promessas, acompanhar a procissão ou para pesquisas científicas. Como proposto por Giddens (2007), aqui podemos notar as primeiras influências da globalização na comunidade tradicional: esta, antes menos acessível, agora é ponto de encontro entre diversos tipos de pessoas com vários objetivos que, mesmo morando longe, podem frequentar o festejo, graças à tecnologia do transporte.

Para a comunidade, a festa é especial, um momento de acolhimento, alegria, fé e gratidão, isso significa dizer que pessoas que vão chegando e precisam de um local para dormir certamente encontram. A maioria dos devotos constroem relações com moradores da comunidade ao longo do tempo, portanto, no período da festa tem lugar para se acomodar. Pessoas que não tem conhecidos na comunidade e vão pela primeira vez podem ficar na pousada comunitária ou no Centro de Produção de Cerâmica. Novamente nos deparamos com Mauss (2003) que, em sua crítica anti-utilitarista, busca delatar o erro cometido por muitos teóricos de resumir as explicações para o comportamento apenas a seus aspectos mercantilistas, alimentados pela ganância e pelo individualismo.

A festa de Santa Tereza movimenta toda a comunidade, os moradores se unem de forma coletiva para organizar as várias etapas da festa, o que transparece para quem presencia o festejo, é que está entre uma grande família trabalhando com dedicação para que todos os detalhes da festa ocorram como o planejado, desde a decoração da igreja, incluindo as toalhas

de mesa, cores de balões, as flores do altar, até a coreografia das caixeiras, das bandeiras, a comida e a festa dançante.

Os grandes responsáveis para que a festa ocorra são os festeiros, chamados também de Juiz e Juíza da festa. No último festejo ocorrido no ano 2019 os responsáveis foram a dona Irene e seu filho Ribinha, cabendo a eles fomentar da melhor maneira possível suas relações em seu próprio benefício, assim como cativar à rede de relações da santa. Este período é marcado fortemente por essa rede de relações que são estabelecidas entre os festeiros e os devotos.

Os festeiros são escolhidos na maioria das vezes "pela pessoa que fez a última festa em comum acordo com a encarregada da Santa, ou através de pedido a encarregada da Santa com a finalidade de pagamento de uma promessa. Em alguns casos, a própria Santa indica alguém para a encarregada através do sonho" (PEREIRA JÚNIOR, 2012 p. 73).

Na mesma ocasião também são escolhidos o juiz e a juíza do mastro, sete mordomos comuns e um mordomo régio ou também denominados novenários que serão responsáveis pela organização das novenas no intervalo entre o levantamento do mastro e a festa. Os novenários são sempre quatro pessoas do sexo masculino e quatro do sexo feminino.

O período da festa ocorre através de trabalhos coletivos liderados pelos festeiros e se constitui em várias etapas até chegar os dois dias principais da festa que ocorrem no dia 14 e 15 de outubro. O primeiro deles é a busca do mastro na mata, os juízes do mastro em comum acordo "contratam" uma pessoa para ser o encarregado do mastro, este fica responsável por escolher o pau que servirá de mastro, reunindo homens para tirar, além disso, comanda o cortejo que vai desde a busca do pau na mata até o levantamento. Os juízes do mastro ficam responsáveis pela orquestra para animar o cortejo, pela bebida e pela comida dos carregadores.

O mastro tem que ser retirado dentro do território da Santa, ou seja, dentro dos limites das terras doadas a Tereza D'ávila. Chegando ao local escolhido o encarregando acompanhando de outros homens limpam a área e cortam o pau com machados afiados, cantando e bebendo, vão em direção a casa da festa, onde os demais esperam o cortejo do mastro ao som das caixeiras, bandeiras e orquestra, o encontro é marcado por foguetes.

Conforme Pereira Júnior (2012 p. 76), ocorre da seguinte forma o cortejo do local de retirada do mastro até a casa da festa e igreja:

> Com alegria eles saem cantando toadas, bebendo, atirando foguetes em um esforço e alegrias coletivos. Durante trajeto o cortejo vai parando em casa de conhecidos para descansar em algumas ocasiões o dono da casa fornecem bebidas ao grupo. Nesse ínterim pessoas se juntam ao cortejo e a turma só aumenta. Juntam-se aos homens, significativo contingente de meninos que costumam como manda a tradição,

> montarem no mastro enquanto os homens carregam e assim seguem ao encontro da santa e sua procissão.

Durante todas as etapas do festejo existem os dois principais locais onde as pessoas se concentram, a casa da santa e a igreja, a casa é o local onde são feitas as comidas, o banquete servido pelos novenários, entre outros, é também um local de descanso para quem está acompanhando a festa.

A igreja é lavada, decorada e permanece aberta dia e noite durante todo o período do festejo, os moradores se revezam para vigia-la, os fiéis assim que chegam na comunidade visitam a igreja e a santa, acendem suas velas e pagam promessas. O cortejo do mastro percorre grande parte da comunidade, trazendo brincadeira e alegria, ao se aproximar da área central da comunidade é anunciado com foguetes para iniciar a procissão (PEREIRA JÚNIOR, 2012 p. 77):

> No povoado ficam reunidos a orquestra, o batuque juntamente com o casal de juízes da festa e os mordomos esperando o sinal da turma do mastro para saírem em procissão ao encontro do cortejo que carrega o mastro. O sinal é dado através dos foguetes, então as pessoas saem em procissão da casa da Santa em direção da igreja, mas antes batuque dá três voltas no sentido horário ao redor da santa cruz localizada em frente à igreja. Na igreja a juíza da festa pega a menor das três imagens da Santa do altar mor, coloca com uma das mãos junto ao peito e com outra mão segura um guarda sol e a procissão segue cantando ao encontro do cortejo que carrega o mastro.

Após a procissão o mastro é ornamentado com frutas, plantas e bebidas, depois é levantado no final da tarde junto a outra procissão, um ritual que reúne todos os envolvidos na organização da festa, moradores e visitantes. O levantamento do mastro dá início as novenas que ocorrem até o dia da missa e da procissão que percorre a comunidade.

Cabe ressaltar que há várias procissões ou cortejos no decorrer do festejo, cada uma em um momento distinto e com uma função: há a procissão da joia, que junto a santa, caixeiras, bandeiras, orquestra, entre outros integrantes do festejo, vão de casa em casa para receber a joia (são presentes recebidos na ocasião da visita) que auxilia nos custos do festejo. Tal momento exemplifica convenientemente a concepção de dádiva de Mauss (2003): para ele, em todas as sociedades humanas, há uma instituição que consiste num sistema de trocas e reciprocidades entre as pessoas, que se baseia na obrigação tripla de dar, receber e devolver bens simbólicos e materiais.

Tal universalidade rompe com o modelo contemporâneo ocidental, que dita que as sociedades são formadas pelas grandes instituições como o Estado ou o Mercado. Mais que isso, Estado e Mercado são apenas possibilidades de sistemas da dádiva, uma vez que são formas de estabelecer regras sobre a circulação de bens (simbólicos e materiais). Para Martins (2005), a dádiva pode ser exemplificada, no Brasil, pelas ideias da Igreja Católica de benção e

caridade, apesar de não coincidir totalmente com a noção instituída por Mauss. Esta tem significação ampla que não pode ser reduzida a uma só categoria, como a religiosa: assim, as adaptações feitas por diferentes comunidades do sistema da dádiva podem ser consideradas possibilidades do mesmo, dado seu caráter universalizante.

No festejo, há um calendário destinado aos dias de recolhimento, iniciando dia 2 de julho com o objetivo de criar um fundo cerimonial. Segundo Pereira Júnior (2012) há os outros tipos de procissão que consistem em:

> 1. Tem a procissão ou cortejo de joia. 2. Procissão que vai buscar o mastro. 3. Procissão que sai da casa da Santa trazendo a Santa e os festeiros para assistirem o levantamento do mastro e depois retorna a casa da Santa. 4. Nos dias das novenas a Santa Sai em procissão noturna junto com o batuque e os festeiros da casa da festa até a igreja para acompanharem a ladainha depois a procissão retorna para a casa da festa. 5. Na véspera da festa a noite a Santa também sai junto com a corte da festa em procissão até a igreja, depois da ladainha ela segue em procissão noturna recolhendo joia na comunidade de Itamatatiua e só volta para a casa da festa de pois de passa em todas as casas do povoado. 6. Tem a procissão que acontece no dia da festa do batuque procurando a santa que foi rouba no dia anterior essa procissão sai da casa da Santa roda o povoado até encontra a Santa voltar para a igreja e depois retorna a casa da Santa. 7. No dia da festa tem uma grande procissão solene onde a imagem média de Santa Teresa é carregada pelos fieis percorrendo as ruas do povoado.

Destacando as novenas, na festa de Santa de Tereza são realizadas 7 novenas comuns iniciando com o levantamento do mastro e uma novena régia, além disso, tem a novena realizada pelos festeiros. Os novenários também são escolhidos pelos festeiros da última festa ou pedem como promessa.

Os novenários se organizam durante o ano todo para a sua noite, estes contam com a ajuda de familiares e amigos para arrecadar fundo cerimonial. As principais despesas são com bolos, bebidas e foguetes, nesta noite o novenário ou mordomo são responsáveis por convidar as pessoas para a sua noite, saem em procissão da casa da santa em direção a igreja, terminando as orações eles retornam para a casa e servem um banquete luxuoso e farto em uma mesa decorada para os juízes e demais mordomos.

A novena régia possui um destaque diferenciado das demais, o responsável por essa novena, também denominado mordomo régio, é escolhido pelos últimos festeiros. É uma novena especial que não difere das demais nas etapas, mas no significado para os moradores da comunidade. Ser o mordomo régio é ocupar uma posição social de destaque, sendo muito desejada por todos os moradores.

Conforme Pereira Júnior (2012 p. 80) “a escolha desse mordomo é um ato de carinho, confiança é especial como se fosse a dádiva da festa, é a novena mais pedida em promessa para Santa Teresa”. Sendo assim, também torna-se a novena mais esperada, criando expectativas nos

moradores, pois a festa deve ser muito luxuosa e farta, quando isso não ocorre a comunidade faz muitos comentários.

No dia 14 de outubro, véspera do dia da santa, é mais um dia marcado por muito trabalho, os bolos continuam a ser preparados, assim como os demais alimentos como porco, boi, tortas, galinha, arroz, macarrão, entre outros, todas as atividades são feitas durante o dia. Nesse dia também ocorre o banho da santa, onde as mulheres se reúnem para banhar a imagem de santa Tereza com ervas cheirosas e essências.

No dia 15 de outubro, o dia da Santa, o movimento na comunidade começa cedo. Chegam muito devotos de povoados e municípios vizinhos para assistir à missa que ocorre às 9h na igreja. Mais uma vez exemplificando as ideias de Giddens (2007), podemos observar a propagação da tradição do festejo por conta da globalização: o padre vem de outra localidade e a igreja fica lotada de fieis e de pessoas pagando suas promessas, muitos ficam em pé ou nas portas por não ter espaço para todos. É um momento de muita devoção, agradecimento e fé, todos os detalhes são pensados para esse dia, a toalha da mesa, as cores dos balões, das flores, das bandeiras, a igreja tem que está limpa para este momento da santa.

Conforme Giddens (2007), tradições como a do festejo podem ser encaradas como mecanismos de controle, ajudando a formar a identidade de comunidades e grupos. Desta forma, o que define a tradição não é tanto sua idade, mas sim o ritual e a repetição que definem uma verdade, que por sua vez corresponde à estrutura básica da comunidade. No caso de Itamatatiua, o festejo tem como uma de suas funções lembrar a origem daquelas pessoas, que se consideram filhas da santa homenageada.

Entretanto, atualmente ocorrem transformações por conta da globalização, uma vez que na contemporaneidade os fenômenos não estão mais isolados geograficamente, ao contrário: tem consequências globais. No festejo de Santa Tereza, podemos verificar tanto a presença de pessoas de lugares distantes, com intenções diversas, como turismo e pesquisa, como também a influência de tecnologias na organização do festejo – o transporte em vans e ônibus, como já citamos, o uso de caixas de som para as celebrações, a decoração feita com materiais industrializados, etc.

Após a missa, as pessoas vão em direção a casa da santa para o almoço e passam o resto do dia na casa à espera da procissão que ocorre no final da tarde. Há relatos anteriores que afirmam que depois da missa ocorria o tambor de crioula, no ano de 2019, o qual foi presenciado, não ocorreu o tambor.

Durante a tarde, os devotos visitam o Centro de Cerâmica de Itamatatiua para comprar lembranças, outros ficam pelos bares, e alguns permanecem na casa da santa comendo bolo de tapioca. Aqui novamente podemos citar Giddens (2007, p. 54), que denuncia a infiltração do capitalismo nas tradições sociais: "com freqüência as tradições também sucumbem à modernidade, e em algumas situações isso vem ocorrendo para o mundo todo. Tradição que é esvaziada de seu conteúdo, e comercializada, torna-se kitsch – as bugigangas que se compram na loja do aeroporto". Apesar de não ser completamente – ainda – o caso de Itamatatiua, pode-se observar movimentos ainda embrionários nesse sentido.

Durante toda a tarde, as caixeiras e a orquestra se revezam para que a música não pare. Ao final da tarde, próximo do horário de saída da procissão é possível perceber muitas pessoas se concentrando na frente da igreja a espera e preparando-se para pagar suas promessas, são adultos, crianças, jovens, idosos, pessoas de todas as idades.

Aqui notamos novamente a presença de um sistema de dádiva, como proposto por Mauss (2003): nessa perspectiva, comunidade e indivíduo são ambos erupções de um mesmo fato total, são fenômenos que se retroalimentam por meio de uma continuidade de relações provocadas pelo "espírito da coisa dada", se alastrando por todos os aspectos do meio social. Diferente da lógica mercantil que preza pela equivalência entre pagar e receber, na dádiva o bem em circulação aumenta de valor sempre que é passado de mãos, uma vez que seu valor é simbólico e não material, qualitativo e não quantitativo.

A hospitalidade ou as comidas dadas no festejo não são pagas em moeda, conforme prescreve Mauss: se assim fosse, a relação construída entre os indivíduos nessa interação cessaria, não cumprindo seu papel social de unir. Em vez disso, esses "presentes" deverão ser retribuídos em outras ocasiões (no festejo, o papel de festeiros, juízes e mordomos é revezado a cada ano, de forma que o ato de dar/receber/retribuir pode ser completado ao longo de muito tempo). Assim, continua acontecendo o fenômeno de circulação de práticas sociais, relações e trocas de experiências entre os envolvidos.

Após a procissão a santa retorna para a igreja e em seguida as pessoas vão em direção a casa da santa, onde o mestre sala organiza o banquete para receber os festeiros. Os festeiros são servidos ao som das caixeiras e da orquestra, a mesa é farta de bolos, doces, bebidas e lembranças, exemplificando novamente o sistema de dádiva como prescrito por Mauss (2003).

Ao final do festejo, alguns vão em direção ao clube, local onde ocorre a festa dançante, como cita a dona Neide. A festa fica ao lado da casa da santa, os juízes contratam uma radiola de reggae que embala os últimos dias. Ao final de tudo, todos se reúnem para festejar e dançar

no clube de Santa Teresa. Este último ato demonstra novamente o pensamento de Giddens (2007): o pensador defende que as tradições, apesar de necessárias para dar continuidade à vida em sociedade, devem ser perpetuadas de maneiras não tradicionais, através dos mecanismos de comunicação entre comunidades e trocas culturais. Assim, na medida em que a tradição muda, novos hábitos são introduzidos nas sociedades, engendrando uma disputa entre o tradicional e cosmopolita. Tal disputa, longe de ser necessariamente maléfica, ajuda a alterar as estruturas sociais no mundo inteiro, afetando diretamente os indivíduos que se encontram no meio da peleja entre tradicionalismo e cosmopolitismo, num movimento perene que é a principal propriedade da globalização.

## 4 Conclusão

A comunidade quilombola Itamatatiua, localizada no município de Alcântara – MA, tem sua origem diferente dos demais quilombos não surgindo de escravos fujões, mas de uma fazenda de ordem carmelita. Foram doadas a Tereza D'Ávila as terras que atualmente está localizado o quilombo, também há relatos que foram doados 2 escravos que no decorrer dos anos, através das relações, geraram a população da área.

No período de declínio de Alcântara, devido à crise da exportação do algodão, a fazenda foi abandonada e permaneceram nelas os negros. O contexto histórico no qual os moradores do quilombo foram inseridos possuem uma relação composta de significados e devoção com a Santa Tereza D'Ávila, possuindo importância tanto pelos moradores do seu território que se consideram filhos dela como por quem está na fronteira ou na circunvizinhança. Todos os moradores possuem como sobrenome "de Jesus" e a vida no território está estruturada em torno de relações religiosos estabelecidas entre as famílias e a Santa, ela é o elemento fundamental para a coesão do sistema de relações sociais.

O Festejo de Santa Tereza D'ávila, foi presenciado no ano de 2019 iniciando com o levante do mastro e finalizado no dia 15 de outubro com a missa, procissão e festa. Nesse período os moradores e visitantes demonstram a fé, o respeito, a gratidão, o amor e a alegria dos filhos da santa, estes trabalham durante todo o ano para este momento, a festa simboliza devoção e gratidão pelas terras em que habitam, que construíram suas casas e suas famílias. Todas as etapas do festejo possuem detalhes e significados, neste trabalho não foi possível compreender e descrever a todas, foi dado destaque aos pontos principais vivenciados pelo pesquisador, em conjunção com o que podia ser relacionado às ideias de Giddens e Mauss.

**Referências**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito**. Belém: NAEA/UFPA, 1989. In. Brasil. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável. Brasil rural em debate: coletânea de artigos/ coord. de Nelson Giordano Delgado. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010.

BANDEIRA, Arkley. **Aproximações entre a Etnografia Arqueológica e os Modos de Fazer na Comunidade Quilombola de Itamatatiua, Alcântara – Maranhão.** Revista de Arqueologia Pública. Campinas, SP. 2017.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Certificação Quilombola**. 2018. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551> Acesso em: 10/12/2019.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

FERREIRA, Jurandyr. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de janeiro, 1959.

FERREIRA, Rosinete; GRIJÓ, Wesley. **Eu e Tu Em Itamatatiua: Traços De Uma Identidade Cultural.** XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. Rio de Janeiro, 2009.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

GRIJÓ, Wesley; BERARDO, Rosa; MENDONÇA, Maria. **A Identidade na Comunidade Negra de Itamatatiua sob a Perspectiva dos Estudos Pós-Coloniais.** Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia, 2009.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. **Cidades**. 2017.Disponível em: < https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/alcantara/historico> Acesso: 08/10/2019.

MARQUES, Cesar Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão.** 3° ed. São Luís: Edições AML, 2008.

MARTINS, Paulo Henrique. **A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação.** Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, v. 73, dez. 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRELES, M. M. **Os Negros no Maranhão**. In. Dez Estudos Históricos. São Luís: Alumar, 1994.

OOSTERBEEK, Luiz; REIS, Milena das Graças Oliveira. **Terras de preto em terras da santa: Itamatatiua e as suas dinâmicas quilombolas.** Cad. Pesq., São Luís, v. 19, n. 1, jan./abr. 2012.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Territorialidades e Identidades Coletivas: Uma Etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense**. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

jinterfil.shcomunicacao.com.br

@jinterfilufma2021