

Desafios para a Docência em Filosofia: Teoria e Prática

unesp 



**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

Lúcio Lourenço Prado (Coord.)

Desafios Para a Docência em Filosofia: Teoria e Prática

COORDENADOR

Lúcio Lourenço Prado

AUTORES

Alcibides José Steffenon

Dominique André Hatoun

Elaine Mussi Hunzecher Quaglio

Gilson dos Santos

Imerson Alves Barbosa

Marcos Goulart dos Santos

Odimar Domingos Gonçalves

Robério Honorato dos Santos

Rogério do Amaral

© BY UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Pró-Reitoria de Pós-Graduação – UNESP

Rua Quirino de Andrade, 215

CEP 01049-010 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 5627-0561

www.unesp.br

Preparação e Revisão: Gabriela Alias Rios

Projeto Gráfico e Diagramação: Marco Aurélio Casson

D441

Desafios para a docência em filosofia : teoria e prática / Coordenador

Lucio Lourenço Prado ; Autores Alcibides José Steffenon, Dominique André

Hatoun, Elaine Mussi Hunzecher Quaglio, Gilson dos Santos, Imerson Alves

Barbosa, Marcos Goulart dos Santos, Odimar Domingos Gonçalves, Robério

Honorato dos Santos, Rogério do Amaral. – São Paulo : Universidade Estadual

Paulista : Núcleo de Educação a Distância, [2013]

Disponível em www.acervodigital.unesp.br

Resumo: Trata-se dos melhores trabalhos de Conclusão de Curso, provenientes da segunda edição do Programa Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor).

ISBN:

ISBN 978-85-7983-509-4



9 788579 835094

1. Filosofia – Estudo e Ensino. 2. Professores – Educação Continuada.
 - I. Prado, Lúcio Lourenço. II. Steffenon, Alcibides José. III. Oliveira, Claudeni Rodrigues. IV. Hatoun, Dominique André. V. Quaglio, Elaine Mussi Hunzecher. VI. Santos, Gilson dos. VII. Barbosa, Imerson Alves. VIII. Santos, Marcos Goulart dos. IX. Gonçalves, Odimar Domingos. X. Santos, Robério Honorato. XI. Amaral, Rogério do. XII. Universidade Estadual Paulista. Núcleo de Educação a Distância.

CDD 107

Ficha catalográfica elaborada pela Coordenadoria Geral de Bibliotecas da Unesp

Todos os direitos reservados. Não é permitida a reprodução sem autorização desta obra de acordo com a Lei de Direitos Autorais (Lei 9.610/1998).

unesp 

nead Núcleo de
Educação a
Distância

**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora



**GOVERNO DO ESTADO
DE SÃO PAULO**

Governador
Geraldo Alckmin



SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Secretário
Herman Jacobus Cornelis Voorwald



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Chefe de Gabinete

Roberval Daiton Vieira

Pró-Reitor de Graduação

Laurence Duarte Colvara

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Eduardo Kokubun

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Pró-Reitora de Extensão Universitária

Mariângela Spotti Lopes Fujita

Pró-Reitor de Administração

Carlos Antonio Gamero

Secretária Geral

Maria Dalva Silva Pagotto



NÚCLEO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA UNESP - NEaD

Coordenador

Klaus Schlünzen Junior

Coordenação Acadêmica - Redefor

Elisa Tomoe Moriya Schlünzen

Sumário

Prefácio	6
A essencialidade da forma para a experiência estética Dominique André Hatoun	8
Obsolescência da psicanálise e conceito de indivíduo em Hebert Marcuse Marcos Goulart dos Santos	20
Direitos humanos e sua evolução histórica: a necessidade da superação do egoísmo Imerson Alves Barbosa	29
Epistemologia genética versus eugenia: um estudo sobre a construção do sujeito epistêmico Elaine Mussi Hunzecher Quaglio	37
Da vontade particular à vontade geral Odimar Domingos Gonçalves	51
O conceito de poder em Michel Foucault Rogério do Amaral	61
Filosofia e totalitarismo Robério Honorato dos Santos	68
O ideal ético do homem grego: de Homero a Sócrates Alcibides José Steffenon	82
A indústria cultural e a fruição estética Gilson dos Santos	94

PREFÁCIO

O presente volume contém alguns artigos que foram selecionados entre os trabalhos apresentados como exigência para a conclusão do curso de especialização em Filosofia do Programa Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor), voltado para os professores da rede pública estadual paulista e oferecido pela Universidade Estadual Paulista (Unesp) em convênio com a Secretaria de Educação do estado de São Paulo. Ao final das duas edições do curso, realizadas entre 2010 e 2013, mais de quatro dezenas de artigos foram produzidos por nossos alunos, constituindo uma significativa produção filosófica e um importante patrimônio intelectual, dos quais os trabalhos mais destacados são agora premiados com esta publicação.

Concebido e produzido por uma equipe de professores do Departamento de Filosofia da Unesp de Marília atendendo a demanda apresentada pela pró-reitoria de pós-graduação da Unesp, o curso Redefor teve como principal característica ser um fator de incentivo ao professor de filosofia da rede pública para que ele se volte de forma mais aguda à pesquisa, à produção filosófica e à reflexão. Partimos da premissa metodológica elementar de que o professor de filosofia jamais pode deixar de ser um estudante, pois o saber filosófico é algo que se constrói e se reconstrói de forma dinâmica por meio do debate, da reflexão e da troca de opiniões. O professor de filosofia deve ter sempre interlocutores capazes de levá-lo ‘adiante’ em sua própria formação que se dá de forma continuada e permanente. Nesse sentido, a importância dos trabalhos de conclusão de curso (TCC) apresentados ao final de cada edição do curso é inestimável, uma vez que foi ali, na redação de um artigo filosófico, que seguiu normas compatíveis com as principais revistas especializadas do Brasil, e na produção que contou com a orientação de profissionais competentes e experientes, que todo o processo que se iniciara quase um ano antes com as oito disciplinas que constituem a grade curricular do curso teve seu momento de culminação: os professores da rede estadual produziram e produziram de forma sistemática, organizada, com metodologias rigorosas aplicadas e com resultados, embora muito heterogêneos, bastante positivos.

Antes de iniciarem a rotina de trabalho que culminou na produção e redação dos TCCs, os alunos cursaram e foram aprovados nas oito disciplinas que compõem a grade curricular do curso: *Problemas Metafísicos, Teoria do Conhecimento, Filosofia Política, Ética, Estética, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Lógica e Filosofia da Ciência*. Ao final, os alunos puderam escolher entre quatro opções temáticas ligadas a cada uma das disciplinas cursadas, perfazendo um total de 32 temas disponíveis. Num primeiro momento, os alunos tiveram que escolher seu tema e encaminhar um pequeno subprojeto a partir do qual todo trabalho se iniciou. Foi com base nos subprojetos que a coordenação do curso pode indicar os orientadores para cada trabalho. Em conjunto com os orientadores, os alunos tiveram três meses para concluir seu texto, que foi submetido ao final a uma banca composta por um

especialista indicado pela Unesp e outro indicado pela Secretaria da Educação. Diferentemente do que costuma ocorrer nas defesas de trabalhos científicos, o modelo adotado foi o de uma “clássica” mesa de comunicações. Os cursistas tiveram 30 minutos para apresentar o trabalho oralmente à banca, que, ao final, fez perguntas e observações sobre o que foi apresentado, seguido pela atribuição de nota. De posse da nota do orientador previamente atribuída e com peso maior, foi tirada a média final do trabalho. Todos os trabalhos que aqui se apresentam obtiveram notas finais superiores a 9,5.

Várias áreas e ramos da filosofia foram contemplados nos trabalhos do presente volume: temas clássicos da filosofia antiga, como o trabalho Alcibides José Steffenon (*O ideal ético do home grego: de Homero a Sócrates*); temas de estética apresentados por Dominique André Hatoun (*A essencialidade da forma para a experiência estética*) e Gilson dos Santos (*Indústria cultural e fruição estética*); temas de filosofia política apresentados por Robério Honorato dos Santos (*Filosofia e totalitarismo*), Imerson Alves Barbosa (*Direitos humanos e sua dimensão histórica*), Odimar Domingos Gonçalves (*Da vontade popular à vontade geral*) e Rogério do Amaral (*O conceito de poder em Michel Foucault*); além de trabalhos voltados à reflexão sobre a psicanálise e epistemologia genética, como os textos de Marcos Goulart dos Santos (*Obsolescência da psicanálise e o conceito de indivíduo em Herbert Marcuse*) e Elaine Mussi Hunzecher Quaglio (*Epistemologia genética versus eugenia: um estudo sobre a construção do sujeito epistêmico*).

Esperamos que com a publicação deste volume esses trabalhos possam transcender os muros da universidade e os bites dos computadores da plataforma do Redefor para serem lidos e aproveitados por outros colegas, pesquisadores, estudantes e estudiosos da filosofia, e que a salutar prática de produzir e publicar textos filosóficos e acadêmicos se torne cada vez mais difundida entre os professores da rede pública estadual, pois entendemos que este é um processo não suficiente, mas certamente necessário para a formação continuada e sempre atualizada de nossos docentes. Nesse sentido, celebramos o presente livro torcendo para que, entre outras coisas, ele se constitua como um elemento incentivador e fomentador da pesquisa acadêmica entre o professorado paulista.

Lúcio Lourenço Prado
Coordenador do curso Redefor em Filosofia

A ESSENCIALIDADE DA FORMA PARA A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Dominique André Hatoun¹

Introdução

A Forma realiza o Belo e estimula a nossa capacidade de apreensão, de interesse, de contemplação (Barros, 2012, p.13), ou seja, possibilita a experiência estética. Esta formulação da estética kantiana por Barros impôs, imediatamente, a necessidade de elucidar a questão que se segue: uma vez que o Belo perdeu o seu lugar de *conceito-guia* na Estética Contemporânea e a noção de Forma sofreu profundas modificações, questiona-se quais seriam os fundamentos e a possibilidade da Experiência Estética, hoje, considerando-se a ruptura daquela relação intrínseca da tríade Forma – Belo – Experiência Estética.

Dentre os autores que elegemos, Adorno situa-se a quase dois séculos dos demais. Entretanto, não há como evitá-lo quando se pretende analisar a contemporaneidade. Nem mesmo as críticas dirigidas ao seu elitismo e à sua obsessão pela música conseguem obscurecer a lucidez e atualidade que encontramos, por exemplo, em *O Fetichismo Na Música*. Seleccionamos algumas sentenças a título de ilustração

A força de sedução do encanto e do prazer sobrevive somente onde as forças de renúncia são maiores, ou seja: na dissonância, que nega fé à fraude da harmonia existente. Os momentos de encanto e de prazer, ao se isolarem, embotam o espírito... como se na arte os valores dos sentidos não fossem portadores dos valores do espírito. (Adorno, 1974, p. 176)

Para Adorno, encanto e prazer são proporcionados por “momentos contraditórios”, por “tensões que surpreendem” e que formam a unidade sintética da obra. Isolar tais momentos para proporcionar o prazer passivo e fácil numa “falsa harmonia” significa furtar ao indivíduo a sua faculdade de fundamentar o gosto e o seu direito à liberdade de escolha (Adorno, 1974, p. 173). Ora, como compreender esta remissão ao gosto quando o próprio Adorno reconhece estar, este conceito, ultrapassado? A categoria de gosto não é descartada por Adorno, mas é relegada a um segundo plano (Bastos

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho” (Unesp). É graduada em Engenharia Química pela Escola Superior de Química Oswaldo Cruz em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Gonçalves Cachopo, 2011, p. 4). O problema, na crítica adorniana, está no fato da imposição do gosto pela Indústria Cultural que obstaculiza a possibilidade do seu desenvolvimento e, conseqüentemente, a conquista da autonomia.

Não é nosso intuito, neste artigo, explorar a Crítica adorniana, mas tão somente os fundamentos do potencial crítico da arte e a sua identificação com a Forma. Entretanto, compreender esta articulação requer recuperar o significado dos conceitos na matriz estética de Kant que, mesmo não pretendendo propor uma Estética, estabeleceu todas as categorias que, até hoje, atravessam o pensamento estético. Além disso, o redirecionamento de Schiller a estas mesmas categorias, o coloca entre Kant e Adorno, e por isso faz-se necessária, igualmente, a sua compreensão. Entretanto, o pensamento estético de Adorno não pode ser entendido apenas através das apropriações e críticas dirigidas a Kant e Schiller. Adorno posiciona-se a partir de, e pode-se dizer que constituem o fermento do seu pensamento, Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche e Benjamim. Como explicitar o significado das categorias estéticas deste autor em espaço tão exíguo e que, além disso, não pretende ser um estudo aprofundado de suas teses e argumentos? Encontrar uma estratégia de abordagem constituiu, para nós, um desafio. Decidimos afinal por apontar na *Teoria Estética* as suas categorias-chave, tendo em vista manter o foco na estrita explicitação dos novos significados que adquirem e do vínculo Forma-Experiência Estética. Esperamos que tal procedimento satisfaça o leitor.

Acompanharemos, inicialmente, a *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* (Kant, 1974), pois aí surgem todas as categorias em jogo, e as suas articulações. Vemos aí a razão do surgimento do Gosto e do Belo, e o seu papel na crítica kantiana, bem como a sua articulação com a noção de Forma. Na *Introdução*, Kant a ela apenas se refere sem mais, uma vez que já havia sido explicitada na sua *Crítica à Razão Pura*. Por outro lado, em sua Tese de Doutorado, *Forma e Gosto na Crítica do Juízo*, Castro Gonçalves (2006, p.153) justifica:

São dois os motivos que suscitam uma investigação acerca da noção de forma na *Crítica do Juízo*. O primeiro consiste no fato de tal noção, embora central para que se compreenda a própria possibilidade da experiência estética segundo Kant, não ser efetivamente definida por ele em nenhum momento, sendo, no lugar disso, ampliada ao longo de todo o texto, o que torna difícil apreendê-la...

Curiosamente, em sua *Teoria Estética* Adorno refere-se à noção de Forma da seguinte maneira: “Incontestavelmente, [...], a consonância das obras de arte é o que se pode chamar a sua *forma*. É espantoso quão pouco a estética refletiu sobre esta categoria, quão frequentemente esta, enquanto distinta da arte, lhe pareceu aproblemática...” (Adorno, 1970, p.162). Será, portanto, a leitura desta obra a fonte de explicitação desta noção.

Schiller aproxima-se de Adorno na defesa do potencial crítico e libertador da arte, e no ataque às imposições de uma sociedade cada vez mais cientificista. Schiller já temia a expansão unilateral da ciência que acaba por absorver todos os espíritos. Era preciso forjar o mundo político no mundo estético que tem o privilégio de poder mover-se em uma esfera autônoma. Era preciso formar o Homem Estético. Contudo, não podemos ignorar o vínculo que Kant estabeleceu entre a Estética e a Ética. No artigo A concepção Kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios, Santos (2010) explicita:

O filósofo reconhece que o cultivo do gosto prepara até o processo da moralização da humanidade, na medida em que leva os homens a superar os prazeres sensíveis e os interesses meramente privados e a partilhar os seus sentimentos, educando-os no sentido de abandonarem as formas rudes e bárbaras de convivência, próximas ainda da condição animal, para adotarem progressivamente formas de civilidade que promovem o agrado geral e que os antigos designavam pela expressão *humaniora*, isto é aquelas coisas ou assuntos que são «os mais humanos de todos» e por isso são capazes de interessar a todos os homens ou ao maior número possível de homens. O conjunto de competências que sob esse termo se designa não resulta de regras e preceitos, mas supõe o cultivo individual e livre das faculdades humanas estéticas, nomeadamente da imaginação e do juízo, e Kant relaciona-o expressamente com o universal sentimento de participação que é expresso pela palavra *Humanität* e com o poder que os seres humanos têm de comunicarem entre si e universalmente os respectivos sentimentos íntimos, e de se associarem e organizarem em formas de existência social e política, mormente naquela forma qualificada que compatibiliza a liberdade, a igualdade e a coerção legal, como é a forma da república. A cultura e educação estéticas constituem uma propedêutica para a cultura política.

Ora, para ambos – Kant e Schiller– o cultivo do gosto, a cultura estética, situa-se entre a natureza e a liberdade. Entretanto, Na *Teoria Estética*, Adorno atribui ao *crescente predomínio* do conceito de liberdade e dignidade humana inaugurado por Kant e “transplantado para a Estética por Schiller e Hegel”, o desaparecimento do Belo natural da Estética (Adorno, 1970, p.37). O Belo natural que, em Kant, fornece o paradigma do juízo de gosto.

Se em Kant o gosto está do lado da Natureza, em Schiller estará do lado da Liberdade. Esta nova inscrição do gosto levará consigo a modificação da compreensão do que seja o Juízo do Gosto e a Experiência Estética. Embora tenhamos nos referido às obras de Schiller *Kallias ou Sobre a Beleza*, e *Sobre a Graça e a Dignidade*, será a dissertação de mestrado *A Ideia de beleza Moral em Schiller*, de Surdi Junior que nos guiará nesta compreensão.

Adorno será radical em suas posições. Para ele, o juízo estético será reinscrito

num processo em que criação artística, experiência estética e crítica surgem inseparáveis[...] para Adorno, a experiência estética não deve ser entendida à maneira kantiana, enquanto jogo livre de faculdades transcendentais,[...] mas em Adorno estaria em causa uma visão da experiência estética em que se jogam as condições de possibilidade da experiência e, antes de mais, do pensamento. Que estas condições sejam concebidas como históricas – o que é inevitável na filosofia de Adorno – não diminui a radicalidade da concepção de experiência estética que assim se postula. (Bastos G. Cachopo, 2011, p. 94)

Ao final deste percurso, tentaremos tecer considerações sobre a possibilidade da Experiência Estética em consequência da perda de suas categorias fundamentais de gosto e de belo. Por último, não nos sentiríamos satisfeitos se não tentássemos responder sobre a importância do tema, qual seja, o de ser possível (ou não) a Experiência Estética. Desde o início, enunciámos o propósito *formal* desta investigação, mas temos de revelar o propósito último e não explicitado até o momento.

Vemos por toda parte, em nosso solo brasileiro – brasileiro porque a autora conhece apenas vagamente o que se passa em *outros* solos, uma apologia ao cultivo da liberdade artística. Não há o que questionar aí. Entretanto, é difícil não concordar com Prado Junior (2007), sobre a aniquilação do “gesto schilleriano”, pois sabemos ainda estar na *barbárie* e que nela permanecemos com a esperança única de seu recrudescimento e da impossibilidade da realização das liberdades.

Não é tarefa fácil debruçar-se sobre o trabalho de pensadores complexos, e eles mesmos à procura de respostas. Restringimo-nos, aqui, à relação Forma–Experiência Estética, pois consideramos a compreensão desta o fundamento e a propedêutica para a abertura posterior às questões que nos inquietam.

Kant

Dissemos anteriormente que Kant introduz as categorias que, até hoje, atravessam o pensamento estético, embora, ele próprio, não estivesse preocupado em fundar uma estética ou uma teoria sobre o belo e as artes. Daí a necessidade de bem compreendê-las para acompanharmos com clareza as críticas que a elas se sucederam e, então, atingirmos o objetivo a que nos propusemos.

A análise dos pressupostos transcendentais do Juízo Estético ou do Juízo de Gosto, inaugura a primeira parte da *Crítica do Juízo*. O lugar desta análise na totalidade da Terceira Crítica deixa entrever que não se trata, simplesmente, de uma modalidade de Juízo ou de um paradigma para a crítica da faculdade de julgar. Entretanto, perguntar-se como surge e qual o papel desta categoria – o gosto, e sua crítica ou, a crítica do gosto entendida como julgamento do belo, no interior do sistema kantiano, não encontra uma resposta simples. É preciso debruçar-se sobre a *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*.

A *Crítica do Juízo* nasce da necessidade de completar a investigação da *Ideia* da filosofia enquanto “*sistema* do conhecimento racional por conceitos”. A *Crítica da Razão Pura* contemplava a investigação da possibilidade deste conhecimento, não fazendo parte, entretanto, daquele *sistema*. Sua pretensão era a verificação daquela *Ideia* (Kant, 1974, p.262). O Juízo surgia na *Crítica da Razão Pura* enquanto parte da faculdade de pensar (seja na razão pura teórica, seja na razão pura prática), mais especificamente, a faculdade de “subsumir o particular ao universal”. Trata-se, agora, na *Crítica do Juízo*, de investigar o ato de julgar propriamente dito. Entretanto, é preciso, de início, fazer uma fundamental distinção e eleger o juízo reflexionante como alvo de investigação. Distinto do juízo determinante, que subsume um particular a um universal dado, o juízo reflexionante é a busca do fundamento da determinação. Este procedimento do juízo deve repousar em um princípio transcendental, *a priori*, que fundamente o seu próprio exercício (de busca) e lhe confira legalidade. Aqui, nos adverte Costa Rego (2004, p.231), acerca do juízo reflexionante

É um juízo, e não um ato comparativo preparatório para a formulação de um juízo em geral...
Se, na condição de busca de um universal, o juízo reflexionante já é um juízo, mesmo sem encontrar o universal buscado ele expressa a subsunção de algo sob um universal.

Assim, o princípio que subsume um particular a um universal não dado, será, dirá Kant, a “finalidade da natureza”. Isso significa que, se na faculdade de conhecer, a natureza se constitui como um conjunto de objetos da experiência possível segundo os conceitos do entendimento, no caso da indeterminação do conceito (o universal não dado) o juízo reflexionante deve pressupor que a natureza se oriente de acordo ou, em conformidade a uma finalidade (um conceito), mesmo quando esta não seja dada, em suma, a uma finalidade sem fim, sem um conceito dado (Kant, 1974, p. 265-266).

Por isso, ao contemplar um objeto – seja ele natural ou artístico –, a exibição de uma aparente unidade formal ou de uma finalidade é, na verdade, engendrada pelo próprio juízo reflexionante. É a imaginação que, ao unificar a multiplicidade de sensações, compõe o diverso da intuição. Destituída

da função cognitiva, a imaginação e o entendimento *jogam* livremente, promovendo, imaginando várias associações, várias relações. Por isso a finalidade é subjetiva, ou seja, repousa sobre as faculdades da reflexão.

Ora, neste momento, uma vez que o Juízo não tem em vista o conhecimento de um objeto, é preciso investigar *todas as faculdades da mente humana*: além das faculdades de conhecer e de desejar, encontra-se o sentimento de prazer e desprazer, quando a representação refere-se tão somente ao sujeito, ou melhor, ao efeito que tem sobre ele. Daí a satisfação ou insatisfação *desinteressada* (a representação é *desinteressada*) de uma relação de finalidade, ou seja, de uma conformidade ou adequação da Forma (a unidade de uma multiplicidade) com o livre jogo entre imaginação e entendimento (as faculdades da reflexão). A partir do vínculo estabelecido entre juízo – sentimento de prazer ou desprazer, Kant introduz a especificação *estético* para o juízo reflexionante, e isso significa

[...]que ele é produzido a partir da referência de uma representação dada ao sentimento de prazer ou desprazer do sujeito, sentimento pelo qual nada é conhecido no objeto, mas que somente oferece uma “consciência sensível” de seu próprio estado de ânimo (*Gemütszustand*) por ocasião de encontro com algo. (Costa Rego, 2004, p.234).

O Juízo reflexionante estético “que futuramente desdobraremos sob o nome de juízos-de-gosto”, nos diz Kant (1974, p.288), indica assim, a revelação desta categoria (o gosto) enquanto *desdobramento*. Mas, se o juízo-de-gosto será um *desdobramento* do juízo reflexionante estético, é preciso, antes, observar que este último é uma modalidade da faculdade de julgar que tem a particularidade de conter em si as condições de possibilidade de todo o juízo. O Juízo pode ser determinante ou reflexionante, sendo este último o que torna possível o conceito que desempenha o papel de princípio apriorístico do primeiro. O juízo reflexionante aparece como uma necessidade interna do próprio Juízo e daí a necessidade de um princípio próprio *a priori*, que será o de finalidade da natureza, condição de possibilidade de todo e qualquer juízo. O juízo reflexionante estético, juízo estético *em universal*, terá por fundamento de determinação a sensação, que, como todas, refere-se ao prazer ou desprazer, mas a única sensação “que jamais pode tornar-se conceito de um objeto” é “o sentimento de prazer ou desprazer” (Kant, 1974, p.288). Sentimento suscitado apenas pelo livre jogo das faculdades de reflexão e fundamento de determinação do juízo. Uma vez que aquelas faculdades são comuns a todos os homens, a universalidade desta faculdade de sentir repousa sobre a comunicabilidade deste sentimento. O acordo livre e indeterminado das faculdades “define um senso comum propriamente estético (o gosto)” (Deleuze, 1986, p.68). Daí que a faculdade de julgamento da finalidade da forma é o Gosto, e o fundamento do Juízo-de Gosto é o sentimento.

[...] a possibilidade de um juízo da mera reflexão, estético, e, no entanto fundado sobre um princípio *a priori*, isto é, um juízo de gosto, se pode ser provado que este está efetivamente legitimado à pretensão de validade universal, exige uma crítica do Juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), e somente através disso se qualifica para ser acolhido no sistema das faculdades-de-conhecimento puras; a razão disto é que o juízo estético, sem pressupor um conceito de seu objeto, atribui-lhe, no entanto finalidade, e, aliás, com validade universal, e para isso, pois, o princípio deve estar no juízo mesmo[...]. É, pois, propriamente apenas no gosto, e, aliás, quanto aos objetos da natureza, que o Juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio, e com isso tem pretensão fundada a um lugar na crítica geral das faculdades-de-conhecimento superiores [...] (Kant, 1974, p.292).

Em suma, a Experiência Estética do Juízo Estético é, portanto, a vivência subjetiva da satisfação do sujeito. Por sua vez, o Juízo Estético é a capacidade para julgar a satisfação ocasionada por um objeto como um sentimento de prazer ocasionado meramente em virtude das relações formais do objeto que podem ser percebidas. Ao conjunto destas relações, Kant denomina Forma sem finalidade, ou seja, independente de um fim, ou seja, de um conceito. Entretanto, estas relações, como vimos acima, são atribuídas pelo juízo reflexionante, princípio próprio da faculdade de julgar, ou seja, o princípio da conformidade a fins do sujeito que aprecia. Isto nos conduziu à revelação do surgimento do gosto e do juízo de gosto enquanto determinante do juízo reflexionante.

Entretanto, o juízo estético atribui Beleza aos objetos. Porém, esta determinação está fundada no sentimento de prazer que, por sua vez, é o julgamento da satisfação com um modo de representação que está no sujeito.

[...] a forma de um objeto pode, primeiramente, já por si, na mera intuição sem conceito, para o Juízo reflexionante, ser percebida como final, e, nesse caso, a finalidade subjetiva é atribuída à coisa e à própria natureza. [Assim], o juízo atribui beleza aos objetos". (Kant, 1974, p. 296).

Portanto, *beleza* nada mais é que a “finalidade da forma do fenômeno”, “e a faculdade de julgamento da mesma é o *gosto*” (Kant, 1974.). O belo, enquanto objeto de um sentimento de prazer, tal qual este sentimento, não pode ser determinado enquanto conceito ou fim.

Schiller

É preciso lembrar que, para Kant, o que importa é o Juízo como faculdade que realiza a passagem da natureza à liberdade, do sensível ao inteligível, para que a totalidade dos fundamentos da faculdade de conhecimento se realize.

A crítica do gosto [...] quando tratada em intenção transcendental, abre, ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades-de-conhecimento, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora, em um sistema completo de todos os poderes-damente, na medida em que, em sua determinação, são referidos, não somente ao sensível, mas também ao suprassensível, sem no entanto deslocar a marca de limite que uma crítica inflexível impôs a este último uso dos mesmos. (Kant, 1974, p. 292)

Ora, será este limite *inflexível* que Schiller irá transgredir. Se em Kant o gosto está do lado da Natureza, em Schiller estará do lado da Liberdade. Esta nova inscrição do gosto levará consigo a modificação da compreensão do que seja o Juízo do Gosto e a Experiência Estética, ainda que fundamentados na Forma.

Em sua dissertação de mestrado, Surdi Jr. (2010) destaca o significado de Contemplação Estética para Schiller, que seria “um modo de ver as coisas na natureza ou os fenômenos no qual exigimos deles nada além do que *liberdade*, um modo no qual apenas julgamos se a maneira como o objeto se apresenta pode ser sentida como livre”, ou seja, “se a sua forma dissimula toda influencia exterior” (Surdi Junior, 2010, p. 34). E acrescenta que, a condição para esta representação é a *técnica*. Dito de outro modo é a *técnica* que permite identificar a *liberdade no fenômeno* ou a *beleza*.

Ora, este *turning point* da noção de beleza, ou seja, de “finalidade da forma no fenômeno” em Kant, à “liberdade no fenômeno” em Schiller, deve ser compreendido.

Para Schiller, o que importa é a universalidade do julgamento final, uma vez que a beleza deve orientar o cultivo do gosto. Se a Beleza, em Kant, é o paradigma do juízo de gosto, que, por sua vez inscreve-se na razão teórica, agora ela será a forma da razão prática e será ela, a Beleza, o fundamento do princípio objetivo do gosto. Dito de outro modo, Schiller tem em vista a universalidade do gosto, o que, em Kant tornara-se impossível dado o caráter subjetivo do prazer. O universal era o sentimento - suscitado pelo processo livre do juízo, qual seja o jogo entre o entendimento e a imaginação sem intermediação da esquematização - o que poderia ser comunicado, e não o julgamento final, produto do jogo, a exemplo do *isto é belo*. Entretanto, Schiller denomina-se “rigorosamente kantiano”, por utilizar dos instrumentos que aquele lhe forneceu, mas porque este funda o juízo do belo sobre o sentimento do prazer - fundamento insuficiente – é que a objetividade do belo é negada. A significação de beleza está, para sempre, encerrada em uma significação subjetiva (Surdi Jr, 2010, p. 28).

Segundo Surdi Junior (2010), esta perspectiva nasce em Schiller antes de ter tido contato com a filosofia kantiana que, contudo, vem preencher um ideal ético que já vislumbrava em diálogo com o helenismo. Ainda, participando do ideal da Alemanha de seu tempo, pretende fundamentar uma Estética enquanto ciência filosófica autônoma. Apesar de Baumgarten ter estabelecido tal pretensão em 1755, ela só se consolida a partir da *Crítica do Juízo* de Kant, publicada em 1790. Schiller via “na experiência da arte e da beleza o caminho para a formação (*Bildung*) do homem” ético. Mas, é porque via na conduta moral humana uma dimensão estética que, para ele, a Beleza passa a significar “a expressão ou a aparência da liberdade” e, portanto, é possível “a manifestação e realização da liberdade no mundo sensível”. Diferentemente de Kant, Schiller não pretende mostrar *como* é possível a união do sensível e do suprasensível, uma vez que tal união está atestada na aparência estética da conduta humana. Assim, será através e contra a *Crítica do Juízo*, que Schiller vai “buscar um novo modo de se compreender o fenômeno do gosto e da beleza” (Surdi Junior, 2010, p.14).

Apropriando-se dos princípios fundamentais da filosofia kantiana, a Beleza será deslocada da esfera da razão teórica para a da razão prática, uma vez que aí estaria demonstrada “a possibilidade de realização da liberdade [*entendida como autodeterminação prática*], fundada racionalmente” (Surdi Junior, 2010, p.16). Assim, a posição crítica de Schiller explicita-se:

A filosofia prática não podia terminar no estabelecimento das condições de possibilidade de critérios necessários e universais – portanto, racionais – para as ações morais: era preciso também mostrar a possibilidade de realização dessa liberdade fundada racionalmente. (Surdi Junior, 2010, p.16)

É preciso retornar a Kant e lembrar que a filosofia enquanto sistema dividia-se em teórica e prática de acordo com os princípios da ciência que contém os objetos sobre os quais pensa: a natureza na primeira, os costumes (as ações morais), na segunda. Esta, diferentemente da filosofia teórica, só poderia conter princípios puros *a priori* uma vez que a liberdade jamais poderia ser objeto da experiência: a filosofia prática “expõe diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma” (Kant, 1974, p. 261). Por sua vez, na *Crítica da Razão Pura*, a razão teórica determina ao objeto o seu conceito; a razão prática torna reais objetos que são apenas pensados. Tais objetos não são encontrados nas coisas que nos são dadas, portanto, é a razão que se eleva acima dos limites da experiência possível. Para encontrar o conceito racional transcendente, um conceito que é apenas um pensamento possível, neste campo do suprasensível, Kant opera por analogia: se, na razão teórica as determinações de causalidade nos fenômenos são dadas pelo arbítrio,

pela vontade da razão, então será esta mesma vontade a determinante de uma coisa não dada, em si, não submetida à lei natural. Esta coisa será livre, e, portanto pensar a liberdade é possível. Trata-se de uma representação meramente intelectual, e a lei apenas formal submete os objetos. Ora, se a razão determina, o juízo (reflexionante) apenas pensa, e o faz a partir de uma legislação própria. Por isso, embora não se refira a objeto algum, ele promove a conexão entre as razões, e, portanto, entre a natureza e a liberdade e, assim, fundamenta a determinação da razão – seja ela pura, seja prática (Kant, 1974, p. 261-297).

A **natureza**, portanto, funda sua *legalidade* sobre *princípios a priori* do *entendimento* como uma *faculdade-do-conhecimento*; a **arte** orienta-se em sua *finalidade a priori* segundo o *Juízo*, em referência ao *sentimento de prazer e desprazer*; por fim, os **costumes** (como produto da liberdade) ficam sob a *Ideia* de uma tal forma da *finalidade*, que se qualifica a lei universal, como fundamento-de-determinação da razão quanto à *faculdade-de-desejar*. Os juízos, que desse modo se originam de princípios *a priori* que são próprios a cada faculdade fundamental da mente, são juízos *teóricos, estéticos e práticos*. (...) sob o nome de *estéticos* (cujos princípios são meramente subjetivos), (...), são de espécie tão particular que referem intuições sensíveis a uma *Ideia* da natureza, cuja legalidade, sem uma relação da mesma a um substrato suprassensível, não pode ser entendida..." (Kant, 1974, p. 294)

Fiel aos princípios kantianos, Schiller não pretende submeter o juízo estético a conceitos determinados do entendimento ou da razão para assegurar um conhecimento *a priori* do que deve ser o belo. Mas, para ele, “a única maneira adequada de apreender a verdadeira beleza é julgando a aparência fenomênica do objeto como um **análogo** da liberdade” (Surdi Junior, 2010, p.34). [*grifo nosso*]. E, “liberdade para Schiller é autodeterminação prática, isto é, a vontade independente ser sua própria causa e fundamento determinante” (Surdi Junior, 2010, p.34). Assim, a Beleza, em Schiller, assume a forma da razão prática e o juízo estético “julga segundo a forma da vontade pura” (Surdi Junior, 2010, p. 58). A união do sensível e do suprassensível está na aparência da liberdade – uma *Ideia* da razão – no mundo dos sentidos, mas caberá ao objeto despertar a ideia de liberdade. A *técnica* será a condição de viabilização da representação da liberdade, ao promover a *ilusão* de autodeterminação. Em suma, a forma do objeto deve estar em conformidade com a forma da razão prática. A partir daí, a contemplação estética deve sua satisfação não só ao livre jogo da imaginação e do entendimento, mas também à forma da razão prática.

Em Kant, tratava-se de, na contemplação, abstrair uma finalidade pressuposta na forma do objeto – seja natural, seja artístico, sendo, portanto, uma operação creditada inteiramente ao sujeito. Em Schiller, não se tratará de abstração dos fins, mas da percepção de autodeterminação que, no entanto, deve estar concretizada no objeto.

Adorno

Se Kant não pretende fundar uma Estética propriamente dita, Schiller por sua vez preocupa-se com o Estético, mas tem em vista o Ético. Entretanto, ao fazê-lo, devolve o objeto em sua existência concreta. Ainda assim, lembremos, a forma deve *dissimular* toda influencia exterior para que a experiência estética seja possível. Somente em Adorno a concretude se realiza. A *Teoria Estética* refere-se, imediatamente, ao objeto artístico e pretende salvar a sua autonomia, tanto quanto a do

sujeito – seja este o artista, seja o fruidor. Agora é o objeto que deve dizer o que tem a dizer. E o diz a forma estética em sua imanência. A experiência estética será, em Adorno, “viva a partir do objeto, no instante em que as obras de arte, sob o seu olhar, se tornam vivas” (Adorno, 1970, p.199). *Viva* significa a libertação do caráter processual da obra. A *vida* está no objeto - concreto e singular. Portanto, é na forma estética que se condensa o dizer que se abre à experiência estética. Além disso, Adorno identifica a própria arte à forma, e lança um novo olhar sobre o que é isto, a arte, através da análise do que contém em si mesma, em sua estrutura. Do que foi ao que se tornou a arte, de cuja existência coloca-se a possibilidade de sua própria impossibilidade, Adorno reabilita a sua possibilidade a partir da crítica e da reorientação teórica das categorias tradicionais, os pressupostos através dos quais tem sido interpretada. A sua análise faz-se do interior das obras singulares – uma leitura crítica, filosófica da arte, e este novo olhar abraça a vanguarda artística e fertiliza o campo dos mais recentes produtos artísticos para novas reflexões.

A perspectiva histórica de um declínio da arte é a ideia de toda e qualquer obra particular. Nenhuma obra de arte existe que não prometa que o seu conteúdo de verdade, tanto quanto ele aparece nela como simples ente, se realize e deixe atrás de si a obra, o invólucro simples... (Adorno, 1970, p..153).

Contudo, uma sentença lapidar: “o êxito estético depende essencialmente de se o formado é capaz de despertar o conteúdo depositado na forma” (Adorno, 1970, p.161), uma vez que “a forma, a qual é devida ao conteúdo, é em si mesma conteúdo sedimentado” (Adorno, 1970, p.166). A relação forma-conteúdo é o registro do seu afastamento das estéticas anteriores e a marca do seu novo olhar.

É espantoso quão pouco a estética refletiu sobre esta categoria, quão frequentemente esta, enquanto distinta da arte, lhe pareceu aproblemática. A dificuldade em isolar a forma é condicionada pelo entrelaçamento de toda a forma estética com o conteúdo: deve ser concebida não só contra ele, mas através dele, para não ser vítima daquela abstração pela qual a estética da arte reacionária costuma aliar-se. Além disto, o conceito de forma constitui, até Valéry, o ponto cego da estética, porque toda a arte lhe fica de tal modo ligada que ele desdenha o seu isolamento como momento individual. Sem dúvida, como não é possível definir a arte por qualquer outro momento, ela é simplesmente idêntica à forma”. (Adorno, 1970, p.162)

Mas a arte, para Adorno, não se deixa definir, pois “a arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente” (Adorno, 1970, p.12). A estética de Adorno, ele a define imediatamente como sendo “materialista dialética”. Prova seu ponto de vista a incerteza que recai sobre a arte uma vez que a sua tão apregoada autonomia e liberdade entrou em choque com o seu exterior, com um mundo cada vez menos autônomo e, no qual, a liberdade parece ter menos lugar. Uma humanidade “que se tornou menos humana” (Adorno, 1970, p.11). Se, por um lado, é próprio de a arte destacar-se da realidade empírica, por outro, na mesma medida em que esta realidade se transforma as obras de arte também, qualitativamente, se transformam historicamente: o que uma obra foi é “legitimado por aquilo em que se tornou, aberta ao que pretende ser e àquilo em que poderá, talvez, tornar-se... o ter-estado-em-devir da arte remete o seu conceito para aquilo que ela não contém” (Adorno, 1970, p. 13).

A tensão entre o que animava a arte e o seu passado circunscreve as chamadas questões estéticas de constituição. Aparte só é interpretável pela lei do seu movimento, não por invariantes. Determina-se na relação com o que não é. O caráter artístico específico que nela existe deve deduzir-se, quanto ao conteúdo, do seu Outro: apenas isto bastaria para qualquer

exigência de uma estética materialista dialética. Ela especifica-se, ao separar-se daquilo por que tomou forma: a sua lei de movimento constitui a sua lei formal. Ela unicamente existe na relação ao seu Outro e é o processo que a acompanha.

A essência afirmativa da arte, sua oposição à realidade, condena a arte à incerteza e, quiçá, à morte. Ao contrário, perceber que sua oposição se constrói através da realidade, que a sua identidade afirma-se através do “não idêntico” e por isso mesmo revela a identidade que, na realidade empírica, “se impõe à força a todos os objetos enquanto identidade com o sujeito”. É o “não idêntico”, identidade da arte e o oprimido na sociedade administrada que fornece ao “vivente empírico” “o que lhe é recusado no exterior e assim libertam daquilo para que as orienta a experiência coisificante”. (Adorno, 1970, p.15). Daí a afirmação posterior de Adorno (p.165): “Forma e Crítica convergem”.

Por outro lado, as *invariantes*, antes utilizadas para interpretar a arte, não irão desaparecer na estética adorniana, mas se estenderão na *lei formal*. O Belo, enquanto *regra* – o que nos remete a Schiller – se historiciza como os demais momentos da estética adorniana. Entretanto, em seguida, ressurgue arrastado pela lei formal.

O belo deve atingir o nível do conceito, pois do contrário cai numa mera descrição sem forma e será reduzido à contingência. Será relativizado, contingencializado. O belo reside na dimensão da universalidade... esta foi produzida num movimento contudal, que, por sua vez, sim, é contingente. Os motivos do belo grego são diferentes dos motivos do belo contemporâneo. (Schaefer, 2012, p.81)

O que, entretanto, não pode faltar a estes dois momentos [*históricos*] de constituição do belo é a tensão entre as partes e o todo. As particularidades na obra de arte manifestam vida quando estão tensionadas em relação à forma que é o todo. Dessa tensão pode nascer a beleza. (Schaefer, 2012, p.81)

A perda de tensão entre as partes e o todo significa que as partes não conseguem alcançar o a unidade. As partes tornaram-se indiferentes, relacionam-se com ares de indiferença. Isso não permite que a unidade seja constituída. A unidade é relacional e só acontece se as diferenças são mantidas. O todo indiferente deixa de ser belo...” (Schaefer, 2012, p. 85)

Entretanto, o prazer estético, o *gosto da fruição*, para Adorno, deveria ser banido e, por isso, agora podemos compreender, ele o reinscreve “num processo em que criação artística, experiência estética e crítica surgem inseparáveis” (Bastos G. Cachopo, 2011, p. 94).

Considerações Finais

Ao final deste processo, percebemos que, se o belo não é mais *conceito-guia*, ele ainda subsiste: existe na satisfação com a forma, mas, principalmente, é por ela constituído. Se assim é, suspeitamos ser possível distinguir contemplação estética e satisfação estética. O interesse não é o motivo da beleza, mas a forma o é. A beleza *pode* ser interessante, *pode* interessar, dizia Kant. Igualmente, poderíamos dizer que a beleza *pode* favorecer seja o cultivo do gosto seja a apreensão da individualização ou da *não identidade* e isto depende dos valores que se deseja cultivar em determinado período histórico. Assim, nos parece que a contemplação estética *pode* prescindir do juízo de gosto. De Kant a Adorno, o movimento tende à concretização da contemplação no objeto. Em Schiller e em Adorno o êxito

estético *aparece no objeto*, cabendo ao artista preocupar-se com a sua forma, e ao fruidor assumir (ou ser educado para) uma atitude estética. Em Kant, o livre jogo das faculdades reflexivas suscita prazer ou desprazer e precede o julgamento. Schiller pretendia qualificar o belo objetivamente, mas, parece-nos, por um lado ter se absorvido em Kant no que tange às causas da satisfação subjetiva e por outro, ter se diluído em Adorno, no que tange à historicidade do gosto. A beleza, portanto, não pode reduzir-se a conceitos, mas pode suscitar interesse e encanto para um olhar que se dispõe a contemplar a forma exitosa que a constituiu.

Sabemos das limitações que nos impusemos para tratar de tema tão complexo em espaço tão exíguo, seja na apreensão e articulação dos conceitos-chave em cada autor, seja na abertura a problematizações que suscitam. Entretanto, não nos resta dúvida a absoluta necessidade do conhecimento deste, que consideramos o marco zero para o seu aprofundamento e posterior abertura para pensar a promoção da vivência estética na contemporaneidade. Se conseguirmos transmitir tal necessidade ao leitor, para nós já consiste motivo de satisfação.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. *A Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ADORNO, T. W. *O Fetichismo na Música*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col. Os Pensadores).
- BARROS, M. B. *A Estética e o Belo*. São Paulo: Unesp, 2012.
- BASTOS GONÇALVES CACHOPO, J. P. de. *Verdade e Enigma no Pensamento estético de Adorno*, 2011. 500 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.
- CASTRO GONÇALVES, R. G. de. *Forma e Gosto na Crítica do Juízo*, 2006. 162 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- COSTA REGO, P. A tarefa de uma dedução dos juízos estéticos puros na Terceira Crítica de Kant. *Discurso*, São Paulo, n.34, p.227-252, 2004.
- DELEUZE, G. *Para Ler Kant*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- KANT, I. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores).
- PRADO JÚNIOR, B. Ética e estética: uma versão neoliberal do juízo de gosto. *Risco*, São Paulo, v. 5, p. 128-134, 2007.
- SANTOS, L. R. dos A. Concepção Kantiana da Experiência Estética: novidades, tensões e equilíbrios. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33 n.2, p. 35-76, 2010.
- SHAEFER, S. *A Teoria Estética em Adorno*, 2012. 477f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- SHILLER, F. Kallias ou sobre a Beleza. *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*. Lisboa: Imprensa Nacional-casa da Moeda, 1997.
- SHILLER, F. Sobre a Graça e a Dignidade. *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*. Lisboa: Imprensa Nacional-casa da Moeda, 1997.

SURDI JÚNIOR, C. A. *A Ideia de beleza Moral em Schiller*, 2010. 121 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba, 2010.

OBSOLESCÊNCIA DA PSICANÁLISE E CONCEITO DE INDIVÍDUO EM HEBERT MARCUSE

Marcos Goulart dos Santos¹

Um intelectual é alguém que se recusa a fazer compromissos com os dominantes.

Herbert Marcuse

Introdução

Este trabalho tem como objetivo compreender como Herbert Marcuse afirmou em seu escrito a obsolescência da psicanálise, em que afirma ter a psicanálise perdido seu objeto para compreensão do indivíduo na medida em que a sociedade administrada provocou mudanças profundas na constituição da psique. O indivíduo, segundo ele, deve ser compreendido agora a partir de compreensão da sociedade. Para nosso entendimento, o caminho percorrido passou necessariamente pela leitura de Freud e sua concepção de indivíduo, ou seja, a tese freudiana de conflito entre pai e filho (que formava o indivíduo); como se constitui o sujeito no âmbito da psicanálise, buscando lançar reflexão e entendimento da determinação da personalidade do indivíduo, e sua interação com outros membros do grupo; e também os aspectos internos, que são a base do comportamento humano.

Analisamos como esta teoria freudiana perde seu sentido e, a partir de então, Marcuse afirma e argumenta que os átomos sociais aniquilam esta concepção de indivíduo e, portanto, a necessidade de buscamos compreender porque lançou a afirmação da obsolescência da psicanálise. Não se trata de tema novo ou inédito, mas prima por manter-se a constante vigilância numa sociedade que se fragmenta e se especializa, onde a informação é abundante, o conhecimento vasto, e a sabedoria, contudo, é negligenciada. Marcuse afirma que ocorreu uma obsolescência empírica dos conceitos freudianos: eles não possibilitam mais compreender a realidade social, pois esta foi transformada. Todavia, eles guardam a verdadeira imagem do processo civilizatório, essencialmente oposto à felicidade e às necessidades individuais.

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho” (Unesp) e em Filosofia com Crianças e Adolescentes pela Pontifícia Universidade Católica (PUC). É graduado em Filosofia e Pedagogia, e atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo.

Obsolescência da psicanálise para conceito de indivíduo de Freud em Marcuse

Não são poucos os autores que, ao analisar o conteúdo de uma obra, identificam traços constituintes de obras pertencentes a outros autores. É difícil imaginar uma leitura que não seja contaminada por leituras anteriores. O presente artigo tem como objetivo geral a compreender o conceito de indivíduo presente em Herbert Marcuse construído a partir da concepção que empreendeu em sua formulação acerca da psicanálise como teoria obsoleta para abranger o entendimento do indivíduo. Porém, como o referido autor afirmava, a psicanálise freudiana pode ser ponto de entendimento da sociedade, e compreender como se deu esta conceituação, em que afirmou que a psicanálise perdeu seu objeto ao focar o indivíduo, e tendo como suporte teórico a psicanálise, é o objeto que nos propomos. A psicanálise ainda é ciência nova, e sua história tem pouco mais de um século, mas sua juventude não impediu suscitar indagações de seus contemporâneos. Freud foi criticado e incompreendido em certos aspectos por seus contemporâneos, e Marcuse, ao afirmar a obsolescência da psicanálise, torna-se mais um nas fileiras dos críticos ao pensamento freudiano. Porém, sua crítica vai mais diretamente aos neofreudianos. O epílogo crítico de Marcuse inicia-se com uma afirmação importante: “A Psicanálise alterou a sua função na cultura do nosso tempo [...]” (Marcuse, 1981, p.205). É justamente sob essa perspectiva que sua análise se segue: ele associa as mudanças que aconteceram no movimento psicanalítico rente às crises² e transformações sociais importantes ocorridas durante a primeira metade do século XX, ou seja, por causa das modernas formas de vida nas sociedades industriais avançadas. “As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir” (Marcuse, 1968, p.13).

Ao tratar do desenvolvimento humano individual, Herbert Marcuse afirma que a liberdade e a felicidade que o indivíduo pode ter são decididas pela dinâmica pulsional; não é mais no âmbito da individualidade. Nas palavras do autor: “O destino da liberdade e da felicidade humanas se jogam na luta dos instintos que são literalmente a luta entre a vida e a morte, a qual soma a psique, natureza e civilização, participam”³ (Marcuse, 1963, p.31). Nessa relação de forças, as pulsões são reprimidas, refreadas e o sujeito impedido de realizar plenamente suas necessidades, isto é, de ser feliz. Importante ressaltar que o autor entende que as pulsões são frutos de processos históricos e podem, portanto, mudar de acordo com o contexto social.

No contexto da psicanálise, é preciso se ater ao fato de que quando se fala em psicanálise, fala-se de Freud primeiro, e depois dos outros. O nome de Sigmund Freud está tão intimamente ligado à psicanálise, que frequentemente se esquece de que este homem extraordinário já tinha realizado uma grande carreira quando lançou as bases de sua nova doutrina. Como formulador da teoria psicanalítica, cabe a este a primazia no que concerne o objeto deste estudo e, portanto, partir de seu entendimento é o caminho mais seguro para compreender em que sentido a teoria psicanalítica influenciou a Escola de Frankfurt a ponto de Herbert Marcuse dedicar parte de seu estudo criativo visando

2 Atrás da palavra “crise” geralmente se esconde uma crise de talentos.

3 Le destin de la liberté et du bonheur humains se jouent dans la lutte des instincts qui est littéralement la lutte entre la vie et la mort, à laquelle soma et psyché, nature et civilisation, participent. (MARCUSE, 1963. p. 31)

dar sustentação filosófica as suas reflexões com base na ciência criada por Freud. O indivíduo que é constituído na psicanálise é dotado de id, ego e superego. O comportamento do indivíduo adulto é explicado por Freud a partir do modo como o indivíduo viveu o seu Complexo de Édipo e as diversas fases do seu desenvolvimento psicosssexual, o que constitui a sua consciência e sua relação com o mundo. Desde Descartes, a consciência foi considerada como o traço característico que distingue os fenômenos psíquicos das outras manifestações da vida humana. O equilíbrio entre estas forças é que permite a formação do Eu⁴, e portanto, da própria consciência, que são as elaborações da identidade. A noção de “Eu”, em Freud, só pode ser entendida a partir de sua teoria do funcionamento mental. Porém, o indivíduo está inserido num contexto social, coletivo e o ponto principal, para Freud, talvez esteja na constatação de que as próprias exigências da vida civilizada, de modo geral, seriam em grande parte responsáveis por esse mal-estar que assola o indivíduo na humanidade, pois entram em contradição com as reais aspirações dos indivíduos, gerando perturbações oriundas das exigências pulsionais de satisfação. Uma das diferenças entre o processo de desenvolvimento do indivíduo e o da civilização, de acordo com Freud, é que para o indivíduo, o objetivo da felicidade é mantido em primeiro plano, ao passo que no desenvolvimento da civilização tais objetivos não serão necessariamente considerados. Herbert Marcuse parece deitar-se sobre esta concepção do Eu e em seu artigo de 1941 - Algumas implicações sociais da tecnologia moderna -, publicado em inglês na revista do Instituto de Pesquisas Sociais e contém o primeiro esboço empreendido por Herbert Marcuse sobre o papel da sociedade moderna. Neste artigo, ele apresenta o declínio do individualismo e sua concepção do indivíduo, e desenvolve sua palestra para a mesma ocasião com uma discussão mais abrangente do problema do indivíduo na sociedade atual. Segundo o autor, “os indivíduos tem de adaptar-se a esses requisitos de um modo que excede os caminhos tradicionais” (Marcuse, 1968, p.13). Não se trata da elaboração de um tratado psicanalítico, ou uma postura revisionista. Marcuse, ao afirmar que a psicanálise perde sua função para entendimento do indivíduo no âmbito da sociedade tecnológica, aponta que ele agora pode ser instrumento de análise social, contribuindo para dar a ideia de Nós, vez que na sociedade industrial, da cultura de massa administrada, o sujeito individual passar dar lugar a um Eu social. As dinâmicas da existência passam a ser definidas externamente e não mais internamente, o que segundo ele provoca a desconstrução de um indivíduo até então constituído. A sociedade industrial oprimiu o indivíduo, suprimiu o sujeito histórico que foi gradualmente perdendo seus traços racionais como autonomia, crítica, poder de negação, discordância etc., produzindo assim o declínio da individualidade, substituído por um sujeito administrado.

Stuart Hall (1992, p.7) inicia um debate sobre a formação da identidade nos dias de hoje nos seguintes termos:

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

4 A fundação do Eu, como a instância que surge para discernir o mundo interior (subjetivo) do mundo exterior (objetivo). Contudo, para Freud o Eu não é apenas essa consciência segura, firme que nos permite discernir nossa interioridade, nossos sentimentos e pensamentos da realidade que nos cerca, o mundo exterior. Há algo de profundo, subterrâneo e irracional na noção de Eu. É o que veremos a seguir.

O autor introduz, desse modo, o conceito de fragmentação na nova sociedade globalizada. Esse momento histórico-cultural é chamado por Hall de modernidade tardia; para Herbert Marcuse, a sociedade lançou mão de mecanismos de controle social que afetam diretamente a individualidade. “As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação.” (Marcuse, 1975, p.73) O indivíduo torna-se fragmentado, submetido a uma lógica social que não lhe permite exprimir sua subjetividade, que está agora suprimida pela engenharia social. “Os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no Estado” (Marcuse, 1963. p.25). No âmbito desta realidade, e segundo o autor, o indivíduo tem que se adequar a esta engenharia, não existindo assim espaço de satisfação para realização pessoal. Realizar-se agora é atender às dinâmicas engendradas no seio da dinâmica da obsolescência em que o supérfluo assume papel preponderante. No entanto, o indivíduo acredita estar realizando-se, acredita-se livre, e é nessa falsa sensação que a sociedade administrada engendra seus mecanismos de dominação.

Cabe ressaltar que a perda da subjetividade sempre foi um motivo de crítica para Herbert Marcuse, inclusive no que diz respeito a interpretações não capitalistas, como é o caso de sua crítica à visão ortodoxa marxista da arte que a entendia verdadeiramente como uma expressão não subjetiva. Como diz Herbert Marcuse (1975), existe uma relação entre o obsoleto e subjetivo na constituição da identidade social:

Como a sociedade afluenta depende cada vez mais da ininterrupta produção e consumo do supérfluo, dos novos inventos, do obsoleto planejado e dos meios de destruição, os indivíduos têm de adaptar-se a esses requisitos de um modo que excede os caminhos tradicionais. (Marcuse, 1975, P. 13)

Por consequente, a subjugação do homem por meio da satisfação das suas necessidades dadas pelo mercado lhe torna livre – liberdade esta não deliberada fundada na autorreflexão, mas administrada submetida à lógica da manipulação, que é exercida com sabedoria pelos agentes dominadores. O sujeito considera-se em estado de graça a partir do momento que consegue satisfazer seus desejos por meio do consumo ordenado. Tem-se a falsa ideia da realização de desejos, ou seja, o Princípio de Prazer, a partir do consumo. A ideologia da sociedade industrial, o homem unidimensional, consumista, que não se atém a essência das coisas está como vemos no capítulo “A conquista da consciência infeliz: dessublimação repressiva”, submetido aos mecanismos dominantes engendrados pela sociedade administrada. Ele sublinha que no processo de absorção da cultura pela esfera material, ou seja, na transformação dos bens culturais em mercadorias, o que ocorre “não é a deterioração da cultura superior numa cultura de massa” (Marcuse, 1982, p. 69), mas uma assimilação dos valores ideais pela realidade. O progresso tecnológico torna possível a materialização de ideais (Marcuse, 1982, p. 81) graças à realização da sociedade industrial desenvolvida, que cumpre com eficiência o seu projeto de subjugação da natureza, aliviando a escassez e oferecendo uma quantidade impressionante de mercadorias.

Marcuse, em *A ideologia da sociedade industrial*, denuncia aspectos totalitários tanto do comunismo soviético quanto do capitalismo ocidental. Na introdução da obra citada, Marcuse descreve:

[...] a sociedade industrial desenvolvida confronta a crítica com uma situação que parece privá-la de suas próprias bases. O progresso técnico, levado a todo um sistema de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parece reconciliar as forças que se

opõem ao sistema e rejeitar ou refutar todo o protesto em nome das perspectivas históricas de liberdade de labuta e de dominação. A sociedade parece conter a transformação social – transformação qualitativa que estabeleceria atribuições essencialmente diferentes, uma nova direção dos processos produtivos, novas formas de existência humana. Essa contenção da transformação é, talvez, a mais singular realização da sociedade industrial desenvolvida [...] (Marcuse, 1979, p.16)

Na sociedade em que o indivíduo perde sua identidade, ocorre a fragmentação dos instintos para melhor controle, sendo negada ao sujeito sua identidade como processo individual. Esta passa a ser atribuída pelo grupo social, e socorrer a histeria individual implica em abordar a histeria coletiva. Nesse sentido, todas as manifestações humanas que denominamos cultura e arte passam a ser instrumento que atendem ao processo de massificação. A sociedade sublima desejos e a:

Alienação artística é sublimação. Cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio da Realidade, mas que, como imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora essas imagens mentais estão invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; sua libertação para os negócios e a distração é, sob certo aspecto, dessublimação – substituindo satisfação mediada por satisfação imediata. Mas é dessublimação praticada de uma “posição de vigor” por parte da sociedade, que está capacitada a conceder mais do que antes pelo fato de os seus interesses se terem tornado os impulsos mais íntimos de seus cidadãos e porque os prazeres que ela concede promovem a coesão e o contentamento sociais. (Marcuse, 1979, p.82)

No contexto da sociedade administrada, nada lhe escapa, e toda a produção artística visa um fim, o de controle das necessidades, dando sustentação a mecanismos de controle social, alienação coletiva. A irradiação de pensamentos homogêneos permeia todas as manifestações culturais com um único fim: criar uma identidade coletiva, em contraposição ao indivíduo uníssono. O princípio do prazer, oferecido pelas produções culturais, visa aniquilar a capacidade crítica, contribuindo sobremaneira para o controle social. A cultura agora atende a uma ideologia engendrada no seio do capital.

A celebração da personalidade autônoma, do humanismo, do amor trágico e romântico parece ser o ideal de uma etapa superada do desenvolvimento. O que está ocorrendo agora não é a deterioração da cultura superior numa cultura inferior de massa, mas a refutação dessa cultura pela realidade. A realidade ultrapassa sua cultura (Marcuse, 1982, p. 69).

Assim, segundo a teoria freudiana os processos mentais são regulados pelo princípio de prazer, e seu amadurecimento implicaria na constituição do Eu e este constitui a subjetividade do indivíduo. Como supracitado, Herbert Marcuse aponta que o Eu constituído dá lugar às afetações sociais; é o mercado, agora, que determina e fragmenta ou desconstrói o sujeito, toda forma de manifestação social engendra e atende ao ideal segundo qual a subjetividade se deteriora ou se constitui segundo os interesses das forças da sociedade. Nisto parece haver uma consonância entre Herbert Marcuse e Sigmund Freud, pois a frustração do indivíduo ante o princípio de realidade fruto da repressão dá espaço para que as instituições assumam papel de controle dos desejos, e então, o controle é estabelecido visando atender a dinâmica civilizatória da produção e do trabalho como pilar econômico da nova ordem estabelecida. Assim, o id, que é alimentado pela necessidade de prazer, é atendido nesta necessidade, porém agora um prazer massificado, que se realiza no consumo. A libido é direcionada e, assim, há uma constante necessidade do novo, do ressignificado, do belo etc. Neste sentido, a indústria cultural constantemente busca satisfazer as necessidades individuais para uma sociedade

cada vez mais homogênea. Segundo Freud (2001, p.60) “Ora, as restrições externas que, primeiro, os pais e, depois, outras entidades sociais impuseram ao indivíduo são introjetadas no ego e convertem-se na sua consciência.” Esta introjeção no ego que se transforma em consciência se dá segundo uma dinâmica social de obediência, submetida à força ideal dada pela sociedade administrada, e não é mais individual. Para Freud, o Eu não é fixo, lógico e estável, e é nesta flexibilidade, ilogicidade e instabilidade do Eu que as relações de utilidade do mercado encontram espaço para atuar no processo de sujeição do Eu. É nesta flexibilidade do indivíduo que o controle social age segundo suas dinâmicas do modelo econômico e satisfação de suas necessidades. De acordo com Herbert Marcuse:

Tais necessidades têm conteúdo e uma função sociais determinados por forças externas sobre as quais o indivíduo não tem controle algum; o desenvolvimento e a satisfação dessas necessidades são heterônomos. Independentemente do quanto suas necessidades se possam ter tornado do próprio indivíduo, reproduzidas e fortalecidas pelas condições de existência; independentemente do quanto ele se identifique com elas e se encontre em sua satisfação, elas continuam a ser o que eram de início – produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige repressão. (Marcuse, 1982, p. 26)

A satisfação do ego que procura afastar tudo que é desprazer, na teoria freudiana, encontrava-se no interior do indivíduo e fundamenta os princípios dos distúrbios patológicos. Para Herbert Marcuse, os fundamentos dos distúrbios patológicos não se explicam pelo individual e sim pelo social. Entretanto, Marcuse, apesar de evidenciar que a teoria tornou-se obsoleta, ultrapassada no sentido individual, explicita sua verdade de forma ainda mais necessária ao nível social. Enquanto que ao nível do indivíduo e voltada para a terapia (adequando o indivíduo à ordem), esta teoria parece inadequada; pode ela servir apenas para auxiliar na compreensão dos processos psíquicos individuais nas sociedades industriais avançadas. Isto porque nestas sociedades, onde já não existe a figura do pai - concepção teórica da psicanálise -, constitui-se um modelo heterônimo em relação ao indivíduo. Nas sociedades de massas, o sujeito histórico foi substituído pela produtividade. Isto é:

Esta é a verdadeira fonte de dominação que, uma vez posta em movimento, atingiu um estágio no qual se movimenta a si mesma. É ela que determina os valores sociais a serem seguidos porque estabelece uma relação com os indivíduos. Visando satisfazer as necessidades básicas dos seres humanos, com o tempo criou-se necessidades supérfluas que precisam ser consumidas e que tal consumo se apresenta como satisfação compensatória das energias pulsionais eróticas, fazendo-se acreditar que se é livre por poder obter bens (basta ver as propagandas da Honda, Coca-cola, Volkswagen, por exemplo, em que se associa a ideia de liberdade apenas adquirindo tal produto!). (Cabral, online)

A felicidade não encontra plenitude na sociedade civilizada. , O indivíduo, para Freud, é o detentor da liberdade, o que se contrapõe ao social. A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. “Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que dificilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la.” Segundo Freud(2001, p.21), a ideia de liberdade é um conceito histórico que não encontra abrigo na contemporaneidade.

Como apontado anteriormente, Herbert Marcuse afirma a obsolescência da psicanálise por ela não dar conta de explicar o indivíduo nas sociedades industriais. O indivíduo não está submetido à ordem do pai, o Complexo de Édipo não mais se evidencia na figura do pai que tinha por papel a transmissão do Princípio de Realidade, em que coagia, submetia, punia o sujeito, tornando-o obediente. Nas sociedades modernas, os filhos são desde cedo “terceirizados” ao processo social, ingressam

na educação coletiva, são submetidos e subjugados à figura do pai. Este, que interditava e orientava, perdeu a força. Sem a figura forte do pai, a teoria psicanalítica perde seu sentido, segundo Herbert Marcuse. Mas a perde, como apontamos, quando se atém na questão da compreensão do indivíduo, e propõe que a mesma se sustenta para compreender a sociedade.

A teoria da civilização de Freud, que se desenvolveu na visão do processo histórico dos mecanismos mentais dos indivíduos, não se justifica, não encontra elo com a realidade. Portanto, não existe sujeito dominante, não há aquele que interdita, que impõe processos morais, que era até então centralizada na figura do pai. Esse vazio substancial que a figura paterna torna-se onipresente dá lugar assim a uma massa amorfa que oscila entre produtos fungíveis, que necessita de líderes e estes, de forma secundária (já que dominante é o sistema produtivo que atende a lógica do modelo econômico) são também fungíveis e supérfluos. Estes líderes, ou grupos aos quais certa massa coletiva pertence, estabelecem vínculos sentimentais com seus indivíduos e a identificação do Ego com o pai é substituída pela identificação com o Ego coletivo. A desindividualização se caracteriza pelo coletivo. O problema consiste no desequilíbrio entre as duas pulsões. Se se altera a pulsão de Eros, sobrecarrega-se a de Thânatos, gerando uma grande quantidade de energia agressiva destrutiva acumulada. Esta é redirecionada para um inimigo arquetipicamente construído. É o risco da irracionalidade, que forma as sociedades afluentes, onde a manutenção do sistema alienado de produção se dá pela repressão camuflada que ocasiona o estado beligerante de caráter permanente e em que outros agentes sociais são formadores de comportamento. A indústria cultural assume papel preponderante de perpetuação do sistema alienado de produção, contribui para a ideia de liberdade – a qual está sustentada na alienação, na falta de autonomia, na sujeição e heteronomia.

Enfim, a formulação da teoria psicanalítica de Freud buscou compreender a constituição psíquica do sujeito, e o desenvolvimento desta é a base da psicanálise. O indivíduo se constitui a partir do id, ego e superego, e o Princípio de Prazer transforma-se em Princípio de Realidade¹. Credita-se a esses dois prazeres a base da interpretação do aparelho psíquico. O indivíduo se desenvolve, aprende a examinar a realidade, diferenciar o bom e o mau, torna-se sujeito consciente, cristaliza-se, e a figura do pai, ao qual na psicanálise cabe interditar, punir e contribuir para o amadurecimento psíquico do sujeito e subjugação dos instintos humanos, são a base da civilização. Portanto, o indivíduo, segundo Freud, constitui-se no seio da família, e são nas relações primárias em que se constata a gênese do denominado indivíduo.

Herbert Marcuse não acredita mais nas relações primárias e aponta a obsolescência da psicanálise. Em outras palavras, o indivíduo não é mais originário da relação intrafamiliar, a sociedade administrada substitui e age para a constituição do indivíduo, que só pode ser compreendido ao se compreender o ser social. É a partir da fragmentação do indivíduo que a sociedade administrada aglutina e encontra condições férteis para que o capitalismo monopolista possa agir e manter os processos que atendam seus interesses ideológicos. A sociedade administrada aniquila as possibilidades de autodeterminação, suprime ideais de autonomia e liberdade, e todos seus mecanismos visam dar sustentação ao ideário consumista, plastificado numa sociedade que valores morais, éticos estão submetidos à chancela do capitalismo monopolista como único e hegemônico no processo de dominação.

Portanto, o indivíduo no contexto da teoria marcusiana só é entendido enquanto quantificação, ou seja, enquanto um entre tantos, mas não no sentido daquilo que o constitui enquanto personalidade, pois a compreensão da sociedade em que a psicanálise encontra utilidade e o indivíduo não tem lugar – ele é massificado, alienado e heterônimo.

Considerações finais

Partimos da elaboração da teoria psicanalítica da formação do indivíduo - não de forma aprofundada - e não buscamos uma nova elaboração conceitual, mas nos atemos no que diz respeito aos aspectos subjetivos da formação do indivíduo no contexto da teoria freudiana. Tendo como pilar de sustentação o Complexo de Édipo, foi possível chegarmos até a afirmação da sua obsolescência enquanto mecanismo de compreensão do indivíduo no contexto da Teoria Crítica sustentada na visão marcusiana.

Herbert Marcuse aborda a relação entre as estruturas psíquica (conceito presente na teoria freudiana) e social, sob a tutela e manipulação do capitalismo monopolista, aniquilando as individualidades, massificando e administrando as consciências, aludindo à falsa ideia de liberdade, inserindo o indivíduo numa coletividade abstrata. É neste sentido que a psicanálise, enquanto terapia do indivíduo, tornou-se obsoleta no que se refere à constituição do indivíduo, dando lugar a uma sociedade que massifica, administrada pelo controle científico. Segundo Herbert Marcuse, é urgente compreender o indivíduo a partir do social e não o contrário. Freud revelou até que ponto os próprios indivíduos internalizam e reproduzem inconscientemente a sociedade repressiva⁵.

Não se trata de tema original, porém a atividade é relevante ao tentar cristalizar a compreensão da realidade numa sociedade em constante transformação. O artigo buscou compreender os aspectos que permeiam a teoria marcusiana na compreensão do indivíduo na sociedade administrada, e pretende-se com ingresso nos estudos *strictu sensu* aprofundar as leituras dos conceitos empregados.

Notas

(Endnotes)

1 Vale ressaltar que em muitos casos essas duas forças atuam combinadas.

5 Mostrando como as instituições ossificadas das sociedades industriais sabotam a realização de suas próprias potencialidades, Marcuse contava com uma revolução diferente, que partisse da libido e empregasse conscientemente a energia instintiva como explosivo para a transformação objetiva e subjetiva do mundo: “Nessa luta, razão e instinto podem unir-se”.

Referências

- CABRAL, J. F. P. A obsolescência da psicanálise e suas consequências para a noção de indivíduo em Hebert Marcuse. *Brasil escola*. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/filosofia/a-obsolescencia-psicanalise-as-suas-consequencias.htm>. Acesso em: 19 nov. 2012.
- FREUD, S. Além do princípio de prazer (1920). Trad. Luiz Alberto Hanns (coordenação geral da tradução). In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1915-1920)*. v. 2. Rio de Janeiro: Imago 2006.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1930). Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. Ideologia. In: *Temas Básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- KELLNER, D. *Introdução – Tecnologia guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40*. In: MAAR, W. L. *Marcuse: Em busca de uma ética materialista*. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MAAR, W. L. *Marcuse: As bases materiais da dominação ideológica*. Olhar/Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, 1999.
- MAAR, W. L. *A produção da sociedade pela indústria cultural*. Olhar/Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, 2(3), 84-107.
- MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e facismo*. Trad Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: Unesp, 1999.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Rio de Janeiro: Ed. 70, 2007.
- MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, vols. I e II, 1997.
- MARCUSE, H. A obsolescência da psicanálise (1963). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. v. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 91-111.
- MARCUSE, H. A noção de progresso à luz da psicanálise (1968). Trad. Isabel Maria Loureiro. In: MARCUSE, H. *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 112-139.
- ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

DIREITOS HUMANOS E SUA EVOLUÇÃO HISTÓRICA: A NECESSIDADE DA SUPERAÇÃO DO EGOÍSMO

Imerson Alves Barbosa¹

Vivemos em tempos difíceis, assustados em meio a tantos fatos que ameaçam a existência e a dignidade **humana**, tornando a tão *sonhada* paz como algo distante de ser concretizado. Mas tal sonho é possível e deve ser perseguido sem cessar.

Resgatar os aspectos históricos dos Direitos Humanos, o surgimento das principais declarações e o que cada uma delas tem como objetivo.

Este trabalho tem por intuito demonstrar algumas lutas que deram origem aos direitos humanos até então existentes, que em sua essência buscam a paz. A importância necessária do tema escolhido está em tornar mais conhecida os direitos que dizem respeito à liberdade do ser humano, à sua dignidade tendo em vista que uma vez comprometidos geram guerras, responsáveis pela inibição da almejada paz.

Não há dúvida que vivemos em tempos complicados, que ameaçam a existência humana, assim como também apavora o pelo temor do fim de suas vidas e a paz tão sonhada pela humanidade esta cada dia mais distante. Bobbio (1992, p. 25) afirma que “[...] o problema grave de nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não são mais o de fundamentá-los, e sim o de protegê-los”.

A relevância do tema escolhido provém do fato da necessidade de trazer à tona as origens dos Direitos Humanos, partindo de sua evolução compreendendo sua importância, uma vez que se faz necessário a conscientização acerca do perigo de não se valorizar as questões inerentes à dignidade da pessoa humana, à vida do ser humano e as questões necessárias para a continuidade da existência humana no mundo em que vivemos.

No que diz respeito à origem dos direitos humanos, muito se discute sobre sua origem e surgimento. Há os que defendem seus primórdios no antigo Egito e Mesopotâmia, com o aparecimento dos direitos individuais do homem no terceiro milênio a.C., onde já eram previstos alguns mecanismos para proteção individual em relação ao Estado.

O fato é que na Antiguidade, inicialmente, não havia nenhuma previsão normativa para regular a vida das pessoas em sociedade. Dessa maneira, cada pessoa defendia seus interesses da forma que melhor lhe convinha. Assim sendo, a desproporcionalidade se mostrava como uma característica

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp). É mestre e atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo.

patente. No entanto, normas surgiram para regulamentar a conduta das pessoas em sociedade. Vamos verificar a presença dos Códigos de Ur-Nammu, Hamurabi, a Lei das 12 Tábuas etc.

O Código de Hamurabi foi elaborado por volta do século XVIII a. C., e pode ser considerado como a primeira codificação a consagrar um rol de direitos comuns a todos os homens, tais como a dignidade, a vida, a propriedade, a honra. O Código foi elaborado pelo rei Hamurabi para regular a vida na sociedade Assírio-Babilônica, e antes disso não havia regras na sociedade para que pudesse determinar aos seus integrantes o segmento. Podemos verificar de forma bastante clara que o Código de Hamurabi tinha apenas cláusulas cruéis, infamantes, desumanas, e a sanção mortal era largamente empregada, a pena capital não raro era aplicada em uma série de hipóteses.

No entanto, é preciso pensar em defesa dos direitos humanos com os olhos da Antiguidade. Se imaginarmos em tutela de interesses fundamentais com os olhos da modernidade, não vamos conseguir enxergar o surgimento dos Direitos Humanos naquele período. O Código de Hamurabi, portanto, trazia uma série de regras que as pessoas deveriam seguir, mas é importante salientar que as pessoas eram tratadas de maneira diferente, observando a classe social que ocupava e o Código de Hamurabi estabeleceu três diferentes classes sociais.

A classe mais alta era denominada *awelum*, em que as pessoas, se eventualmente descumprirem as normas do Código de Hamurabi, deveriam configurar com o patrimônio eventual violação. A essas pessoas, poucas vezes eram aplicadas sanções cruéis.

Existia uma classe intermediária, denominada *muskenum*. Essa classe, por vezes, tinha integrantes que violavam as normas do Código de Hamurabi. Algumas vezes, penas cruéis eram aplicadas, ou havia necessidade de exposição do patrimônio pelo infrator.

A última classe da sociedade assírio-babilônica, considerada a classe mais baixa, é a classe *wardum*. A esta classe pertenciam os escravos marcados, que apesar dessa condição tinham direito à propriedade. A essa classe, as penas eram cruéis, infamantes, de morte, e eram amplamente empregadas.

É importante notar que na Antiguidade outra regra que se mostrou muito importante foi a Lei das Doze Tábuas. Essas Leis constituíam em um conjunto de regras que serviu para regular a vida do povo Romano. Essas regras são assim intituladas porque a Lei das Doze Tábuas era composta por doze peças de madeiras, e foram colocadas diante do fórum romano para que todas as pessoas da sociedade conhecessem o seu conteúdo. As Leis das Doze Tábuas levavam em consideração o princípio de igualdade entre todos os integrantes da sociedade, ao contrário do que acontecia com o Código de Hamurabi, segundo o qual as pessoas não eram tratadas de forma diversa, em virtude da classe social que ocupava. Dessa maneira, é possível memorar que o princípio da igualdade, preceito tão importante inerente aos Direitos Humanos teve seu surgimento expressivo a partir desse instante.

A Lei das Doze Tábuas tem destaque na história porque alguns séculos depois houve a compilação pelo Rei Justiniano. Compilação esta que acaba chegando aos dias atuais, influenciando muito o pensamento filosófico e as normas hodiernamente. Somem-se a isso colaboração dos gregos, que protagonizaram as ideias acerca da necessidade de igualdade e liberdade do homem, concedendo aos cidadãos participação política na sociedade grega.

Na Idade Média, houve um maior desenvolvimento na proteção dos Direitos Humanos, com destaque para o surgimento da Magna Carta no território onde hoje se encontra a Inglaterra em 1215. Esse diploma surgiu inicialmente para finalizar a contenda existente entre o rei João Sem Terra e o Papa Inocêncio III. Para ser mais claro, havia uma controvérsia entre a Monarquia e a Igreja, e podemos verificar que, a partir da Magna Carta, tornou-se um dever do Rei submeter-se à Lei, o que ainda não

acontecera até então. A Magna Carta também trouxe consigo a previsão de proteção de direitos não presentes na história, como a existência do *Habeas Corpus*. Além disso, também é possível afirmar a previsão do direito de propriedade e também do devido processo legal.

É necessário ressaltar que a Antiguidade e a Idade Moderna não trouxeram ainda uma proteção suficiente para os Direitos Humanos, sendo evidente que quando se fala em aparecimento de uma primeira dimensão dos Direitos Humanos, verificamos na Magna Carta o seu nascedouro. No entanto, é possível afirmar que um enorme desenvolvimento dos Direitos Humanos surgiu com a Idade Moderna, período compreendido entre 1453, a tomada de Constantinopla pelos turcos-otomanos até 1789 com a Revolução Francesa.

Em 1648, especificamente no território onde hoje se encontra a Alemanha, foi elaborado um Tratado bastante importante, denominado *Münster*, e outro denominado *Osnabrück*, que conjuntamente compõem o Tratado de Vestfália. Esse Tratado foi muito importante para os Direitos Humanos por uma razão muito simples, e houve pela primeira vez na história a concepção de Estado Moderno em que se tornou necessária a presença de elementos objetivos, território bem definido ou governo soberano e elementos subjetivos como o reconhecimento para sua existência. Além disso, o Tratado de Vestfália também apresentava o conceito de soberania até então inexistente, e acabou por mostrar a sua face como uma renúncia à hierarquia baseada na religião. Podemos, então, concluir que com esse Tratado, cresceu a proporção de proteção aos Direitos Humanos, mas não foram esses os únicos Tratados que podem ser destacados.

A Idade Contemporânea irá sem dúvida marcar a existência dos direitos humanos, o que acontecerá a partir do século XVIII até meados do século XX, que terá como início a Revolução Francesa, em 1789, com os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, e posteriormente, com as Declarações que foram promulgadas defendendo e garantindo os direitos humanos. A conquista alcançada por meio dos movimentos revolucionários do liberalismo, havidos de modo especial na França, que eleva a pessoa humana à condição de cidadão, com direitos iguais e deveres, e fez surgir a figura do Estado, ente capaz de fazer garantir estes direitos. A Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776 é essencial na compreensão desses aspectos, pois, a partir desta Declaração, todos os Estados americanos instituíram um sistema próprio, baseado num conjunto de princípios sendo que estes estabeleceram verdadeiros instrumentos de proteção aos direitos humanos. Em 1789, surgiu a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Esse diploma surgiu na França e foi amplamente influenciada pela Revolução Estadunidense e pela própria declaração de direitos do povo da Virgínia, que estabeleceu que todo poder emana do povo e em seu nome deve ser exercido, preconizando que todo ser humano é titular de direitos fundamentais.

As previsões ali consignadas eram inéditas como, por exemplo, a presença de um Estado laico, sem religião oficial e, portanto a previsão específica do princípio de legalidade, estado de inocência, relevante para a tutela dos Direitos Humanos.

No século XX, constatamos a presença de duas Constituições que muito influenciam as disposições de direito interno de muitos Estados. A Constituição mexicana, de 1917, a alemã, de 1919, são diplomas importantes porque elegeram e elevaram a mesma condição de direitos fundamentais os interesses trabalhistas e previdenciários como nenhum outro diploma ainda havia feito. É necessário destacar que foram elaborados no âmbito da Primeira Grande Guerra, no caso da Constituição Alemã especificamente, logo após a assinatura do Tratado de Versalhes, um acordo internacional que levou a Alemanha a ruína, pois foi obrigada a ressarcir todos os Estados vencedores da Primeira Grande

Guerra. Isso trouxe um grande prejuízo aos Direitos Humanos, visto que surgiu o Ultranacionalismo no interior da Alemanha, capitaneado pelo líder Adolf Hitler.

Em 1923, houve um levante, considerado golpe de Estado, cujo líder era Hitler. Esse golpe foi frustrado, Hitler foi preso, julgado e condenado, mas não cumpriu mais de nove meses de pena. Durante o tempo em que esteve preso, criou sua obra que o tornou popular - *Minha Luta* [*Mein Kampf*]. A popularidade de Hitler cresceu tanto na década de 1930, que em 1933 já tinha enorme poder. Assim, com a morte do presidente alemão Paul von Hindenburg, Hitler assumiu definitivamente o posto de líder mais importante da Alemanha. O exército fez a ele um juramento de lealdade pessoal. Sua ditadura baseava-se em suas posições como Presidente do Reich (chefe de estado), Chanceler do Reich (chefe de governo), e Führer (chefe do Partido Nazista). Segundo o “princípio Führer”, Hitler colocava-se fora do estado de direito e passou a determinar as questões políticas. Ele reestruturou seus exércitos, e para o primeiro passo para a Segunda Grande Guerra faltava muito pouco.

Em primeiro de setembro de 1939, Hitler promove a invasão da Polônia, e com isso a Segunda Grande Guerra Mundial se desenvolveu. Nesse contexto, os Direitos Humanos foram frontalmente atingidos, o que terminaria somente em 2 de setembro de 1945, com a capitulação do Japão a bordo do encouraçado Missouri, na Baía de Tóquio.

A partir daí, inúmeras organizações internacionais e intergovernamentais surgiram com o objetivo de tutelar os Direitos Humanos. Faz-se necessário destacar o surgimento da ONU (Organização das Nações Unidas) em 1945, sendo a Carta de São Francisco o documento jurídico que a fundou. A ONU foi criada com o intuito de instaurar uma nova ordem mundial, oposta a que ocasionou a Primeira e Segunda Guerras Mundiais, tornando-se conhecida como a primeira forma legítima de resolução dos conflitos. Conclui-se, então, que um dos principais objetivos da ONU é a criação de uma nova ordem fundamentada nas relações pacíficas entre as nações. Segue um trecho da Carta de São Francisco:

Art. 1º Os propósitos das Nações Unidas são:

[...] Desenvolver relações entre as nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal.

Portanto, é possível afirmar que o respeito aos Direitos Humanos adquire importante significado no cenário internacional:

Art. 55. Com o fim de criar condições de estabilidade e bem-estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as Nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas favorecerão:

[...] c) o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua, ou religião.

Há também um número considerável de Tratados Internacionais que surgiram com o objetivo de tutela dos interesses fundamentais. Dentre eles, destaca-se a Declaração Universal dos Direitos

2 Obra escrita por Adolf Hitler, iniciada no presídio militar de Landsberg à margem do Lech, na Baviera, pretendia oferecer ao povo alemão não uma palavra de ordem eleitoral, mas uma “nova concepção filosófica de importância fundamental”, uma nova concepção do mundo que, como uma verdadeira religião, em dogmas precisos, destinava-se a tornar para o povo “as leis básicas de sua comunidade”. (Chevalier, 2001, p.393)

Humanos, de 1948. Nessa declaração internacional, observamos a presença das três dimensões de direitos humanos: as liberdades públicas, os direitos econômicos e sociais e os direitos de fraternidade ou solidariedade. Porém, a Declaração Universal dos Direitos Humanos não se mostrou no cenário das relações exteriores como um Tratado Internacional, mas como uma recomendação. Desse modo, ao contrário do que ocorre com os Tratados, se houver violação da suas disposições não haverá aplicação de sanções internacionais. Os Estados, sabendo dessa condição, criaram dois Tratados com o objetivo de promover a executoriedade da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esses dois Tratados foram elaborados apenas em 1966, mas entraram em vigor somente no ano de 1976, quando obteve o número de ratificações suficientes, sendo que até 30 de junho de 1996, 132 Estados o ratificaram. São eles: o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. O primeiro consiste em um tratado dirigido a pessoas, portanto, possui direito de aplicabilidade imediata. O segundo é tratado dirigido aos Estados com Direitos de aplicação progressiva. É importante ressaltar que o processo que levou à elaboração desse Pacto não foi fácil, sendo marcado por intensas discussões na ONU, no que tange a conveniência da existência de dois pactos diversos ou de um pacto único. De início, a Comissão de Direitos Humanos colocou em prática os trabalhos sobre um projeto único de pacto, englobando as duas categorias de direitos. Porém, sob a influência dos países ocidentais, a Assembleia Geral, em 1951, defendeu a elaboração de dois Pactos a serem aprovados simultaneamente, com o intuito de enfatizar a unidade dos direitos neles previstos. Assim, a ONU não deixou de reafirmar a indivisibilidade e a unidade dos Direitos Humanos, mesmo havendo dois Pactos distintos.

Portanto, fora os direitos constantes da Declaração de 1948, o Pacto ampliou o catálogo dos direitos civis e políticos, destacando-se: o direito à vida; o direito de não ser submetido à tortura ou a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes; os direitos à liberdade e a não se sujeitar à prisão ou detenção arbitrárias; o direito a um julgamento justo; a igualdade perante a lei; as liberdades de pensamento, consciência e religião; as liberdades de opinião e de expressão etc.

Sem dúvida, é de fundamental importância que se reconheça que os direitos econômicos, sociais e culturais são autênticos e verdadeiros direitos fundamentais, integrando, além da Declaração Universal e do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, outros tratados internacionais. É notório que no mundo ocorre em grandes proporções a violação aos direitos sociais, econômicos e culturais, podemos ousar afirmar que tais fatos decorrem tanto da ausência de forte presença e intervenção governamental, como da falta da pressão internacional em favor dessa intervenção. Daí percebemos que as questões dos Direitos, ou sua ausência, decorrem de um problema de ação e prioridade governamental, e a implementação de políticas públicas, que sejam capazes de atender a graves problemas sociais globais, o que será abordado mais adiante a partir das contribuições de Habermas.

Partindo dessas questões, é importante ter claro que as formas de dominação (meios de comunicação de massas e poder econômico) retiram toda autonomia de ação política e relações dos cidadãos. Portanto, uma ampla discussão, a ausência da violência e formas de dominação são essências para que as democracias deliberativas e participativas funcionem e haja comprometimento com as mesmas, assim o direito adquire legitimidade.

Para Habermas “os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as ideias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno e isso não é mera casualidade”.³

Sendo assim, os direitos humanos e o princípio da soberania do povo são ideias construídas a partir da racionalidade, uma vez que o direito moderno busca sua fundamentação e justificação na racionalidade. Esta, por sua vez, faz com que o homem seja concebido como sujeito (indivíduo) de direitos. Dessa maneira, ela afirma a sua autonomia, ao mesmo tempo em que liberta o homem, já que o homem adquire sua liberdade pelas vias da racionalidade. Com efeito, o homem racional é capaz de se “autorrealizar” e de se “autodeterminar” perante o universo (Habermas, 1997, p. 133).

Quanto à leitura pessoal que Habermas (1997) faz em relação ao nexo interno entre soberania do povo e direitos humanos, temos que:

O visado nexos internos entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma das leis gerais. Nem Kant, nem Rousseau conseguem descobrir esse nexos. Sob premissas da filosofia da consciência, é possível aproximar razão e vontade no conceito da autonomia – porém essa capacidade da autodeterminação é atribuída a um sujeito – seja ao eu da Crítica da razão prática, seja ao povo do Contrato Social. Se a vontade racional só pode formar no sujeito singular, então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos, a fim de garantir antecipadamente, por meio do direito natural, a autonomia privada de cada um. Se a vontade racional só pode formar-se no sujeito superdimensionado de um povo ou de uma nação, então a autonomia política deve ser entendida como a realização autoconsciente da essência ética de uma comunidade concreta; e a autonomia privada só é protegida contra o poder subjugador da autonomia política através da forma não-discriminadora de leis gerais. Ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção. (...) Todavia, se discursos (e, como veremos, negociações, cujos procedimentos são fundamentados discursivamente) constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente. O sistema dos direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral dos direitos, nem a uma interpretação ética da soberania do povo, porque a autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política. (Habermas, 1997, p.137-138)

Fica evidente, que para Habermas (1997), não há direitos humanos sem soberania popular, nem esta sem direitos humanos, já que ambos estão entrelaçados de modo a formar um “nexos interno”.

É preciso que se elimine a ideia da utilização do direito apenas para fins de defesa de interesse próprio, isto é, como liberdade subjetiva de ação, sendo assim o conceito de “direito subjetivo” não pode ser desprezado. Ele é importante porque “desempenha um papel central na moderna compreensão do direito” (Habermas, 1997, p. 113).

3 HABERMAS, J. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 133.

Os direitos subjetivos correspondem ao conceito de liberdade de ação subjetiva. São eles (*rights*) que estabelecem “os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade” (Habermas, 1997, p. 113).

São também importantes porque definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos enquanto portadores de direitos (Habermas, 1997, p. 113).

No artigo 4 da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, podemos ler o seguinte: A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis. (Habermas, 1997, p. 113-114)

Para Habermas (1997, p. 114), “Kant se apoia neste artigo, ao formular o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral”.

Assim, fica claro porque o direito moderno fixa bases nos princípios da formalidade, da racionalidade e da liberdade. Na legalidade também, uma vez que “o conceito de lei explicita a ideia do igual tratamento, já contida no conceito de direito: na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos têm os mesmos direitos” (Habermas, 1997, p. 114).

É preciso ter claro como vimos na história dos Direitos Humanos que há uma grande diferença entre nascer igual e ser igual. De fato nascemos todos iguais, isto é, com as mesmas condições de ser humano, mas não somos iguais materialmente, logo esta igualdade não será possível de alcançar enquanto houver o egoísmo latente na pessoa humana, característica cada dia marcante nos dias atuais.

Não podemos nos esquecer dos problemas globais da economia, que tem se agravado a cada dia mais as desigualdades sociais e aprofundando as marcas da pobreza absoluta e da exclusão social.

A análise histórica dos direitos humanos nos faz perceber a importância dos mesmos para que possam assegurar e reafirmar a os direitos, Habermas (1997) defende que se tratam de uma modalidade específica do conceito moderno de direito subjetivo, racional. E o grande desafio no que tange os direitos subjetivos superar seu uso egoísta.

Nunca foi tão necessária tal discussão, tendo em vista que para que a violação dos direitos seja impedida é importante que comece de cada um o respeito e a aplicação dos mesmos, de forma efetiva, que cada indivíduo no seu dia a dia possa estar sempre conscientizando os que dele se aproxima da necessidade do respeito ao próximo, concedendo a ele a garantia dos direitos humanos, para que se possa viver em um mundo que reine a justiça e a paz, provando que um outro mundo é possível, além de ser necessário.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, F. B. de. *Teoria geral dos direitos humanos*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1996.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. 14. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CHEVALLIER, J. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 2001.
- DALLARI, D. A. *Direitos Humanos e Cidadania*. São Paulo: Moderna, 2004. Col. Polêmica.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948.
- GORENDER, J. *Direitos Humanos – O que são?(ou devem ser?)*. São Paulo: Senac, 2004.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Vol. I)
- LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

EPISTEMOLOGIA GENÉTICA VERSUS EUGENIA: UM ESTUDO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO EPISTÊMICO

Elaine Mussi Hunzecher Quaglio¹

Introdução

O que é o conhecimento e como se origina? Como o ser humano aprende? O conhecimento já nasce com o sujeito ou se constrói ao longo de sua vida? Questões como essas inquietaram inúmeros pensadores desde a antiguidade. Muitos deles, como por exemplo, Sócrates, Platão e Aristóteles, buscaram explicações baseadas em conceitos, abandonando explicações mitológicas. Inúmeras concepções sobre como o sujeito aprende surgiram desde então. Dentre elas, destaca-se o Inatismo, defendido por pensadores como Platão, o Empirismo, defendido por pensadores como Aristóteles, e o Construtivismo, desenvolvido por Piaget.

Neste trabalho, visamos analisar a base conceitual da Epistemologia Genética de Jean Piaget como contraponto à Eugenia. Buscamos identificar a tese eugenista sobre o desenvolvimento do sujeito e analisar como a Epistemologia Genética em suas entrelinhas refuta a Eugenia. Na primeira seção, abordamos aspectos do Inatismo, Empirismo e apresentamos alguns dos conceitos básicos da Epistemologia Genética de Jean Piaget. Na segunda seção, apresentamos a tese eugenista sobre o desenvolvimento do sujeito, evidenciando que, para a eugenia, a composição genética (biológica) é fator determinante no processo de desenvolvimento do sujeito. Na terceira e última seção, evidenciamos como a Epistemologia Genética em suas entrelinhas refuta a Eugenia.

Nas considerações finais, procuramos mostrar que, ao propor as bases da Epistemologia Genética, Piaget apresenta um novo paradigma sobre o estudo da gênese do conhecimento, evidenciando que o sujeito epistêmico não nasce pronto, tampouco sua capacidade cognitiva, como deseja a Eugenia ao creditar a capacidade cognitiva do indivíduo determinadamente a fatores hereditários.

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), em Planejamento Educacional e Docência para o Ensino Superior pela ESAB, e em Mídias na Educação pela Universidade de São Paulo em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em Filosofia e Geografia. Atualmente é professora da rede pública do estado de São Paulo e do Centro Universitário Claretiano.

Inatismo, Empirismo e Conceitos básicos da Epistemologia Genética de Jean Piaget

Para os defensores do Inatismo, o conhecimento é congênito. Platão (2006), um dos precursores dessa ideia, assegura que a alma precede o corpo e que, antes de se ligar a um corpo, ela tinha acesso ao conhecimento e que no mundo sensível o sujeito apenas relembra aquilo que já sabia. Os Inatistas, tais como Platão (na Antiguidade), Descartes, Espinoza e Leibniz (na modernidade) asseguram que o sujeito carrega em sua bagagem hereditária certas aptidões. Assim, as intervenções externas devem ser mínimas visando apenas trazer o saber à consciência e organizá-lo.

Platão (2006, p. 128 [414c]), ao abordar sobre a cidade justa, conta-nos uma fábula, ou como o próprio filósofo diz uma “mentira, única e genuína”, visando justificar a desigualdade entre classes e, por conseguinte, entre pessoas. No mito dos nascidos da terra explica que todos os que estão na cidade são irmãos, mas ressalva que o deus no momento da geração incorporou ouro em todos aqueles que estavam aptos a comandar, e por isso eram valiosos. Naqueles que auxiliariam os membros da categoria de ouro, deus misturou prata e nos agricultores e outros artesãos misturou ferro e bronze.

Platão (2006, p. 129 [415a-c]), apostando na herança genética explica também:

Aos chefes, como exigência primeira e maior, ordenou o deus que de nada mais fossem tão bons guardiões quanto de sua prole, nem nada guardassem com tanto rigor, procurando saber que mistura havia na alma deles e que, se um filho tivesse dentro de si um pouco de bronze ou de ferro, de forma alguma se compadecesse dele, mas que o relegasse, atribuindo-lhe o valor adequado à natureza, ao grupo dos artifices e agricultores. Mas, em compensação, se um deles tivesse em si um pouco de ouro ou prata, reconhecendo-lhe o valor, fizesse que uns ascendessem à função de guardião e outros à de auxiliares, porque havia um oráculo que previa que a cidade pereceria quando um guardião de ferro ou bronze estivesse em função.

Para Platão (2006), o indivíduo, ao nascer com determinadas características (dependendo de sua bagagem hereditária), teria nessas características por si só elementos suficientes para justificar a sua posição social, ou seja, se o indivíduo se enquadraria na categoria de aptos para a governança ou para o trabalho como auxiliar. Vale destacar que a educação para cada categoria também deveria ser diferenciada.

Nesse sentido, pode-se dizer que, para os inatistas, o que acontece após o nascimento não se configura como relevante, pois o sujeito já nasce pronto e ao longo de sua vida apenas externaliza aquilo que já estava internalizado em si como: valores, crenças, aspectos emocionais, ideias, hábitos e sua conduta dentro da sociedade.

Assim, ainda que a defesa de um aprendizado ancorado pela reminiscência não seja a tônica da ciência na contemporaneidade, observa-se no dia a dia que certas ideias inatistas encontram-se cristalizadas no meio social, dentre elas as que apostam na degeneração e na incapacidade de aprender de certos indivíduos pelo fato de o mesmo ser fruto de “indivíduos desajustados”.

Na concepção Empirista, que tem dentre os seus precursores o filósofo Aristóteles a aprendizagem se configurava na apreensão do conhecimento externo, ou seja, nas experiências vividas ao longo da vida. Para Aristóteles (1984, p. 11) “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais.”

Para ele, apesar de o indivíduo nascer com a capacidade de aprender, seria com a experiência que o mesmo viria a adquirir o conhecimento. Segundo Aristóteles (1984, p. 11),

[...] as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte. Na realidade, porém, a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência, porque a experiência, como afirma Polos, e bem, criou a arte, e a inexperiência, o acaso. E a arte aparece quando, de um complexo de noções experimentadas, se exprime um único juízo universal dos [casos] semelhantes. [...]

Empiristas defendem que as informações recebidas pelo indivíduo somente se transformam em conhecimento quando se torna um hábito. Para os empiristas, a mente humana se configura como um espaço vazio, uma “tábula rasa” que deveria ser preenchida. De acordo com Hessen (2003), na antiguidade as concepções empiristas tiveram também representantes - os sofistas -, e mais tarde os estoicos e epicuristas, sendo os primeiros aqueles que compararam pela primeira vez a alma com uma tábua sem nada impresso, ou seja, uma tábua “em branco”.

O Empirismo Moderno tem como principais representantes: Thomas Hobbes (1588-1679); John Locke (1632-1704); George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776). De modo geral, pode-se dizer que Hobbes, Locke, Berkeley e Hume, em seus escritos, negam qualquer tipo de inatismo, pois para eles todo conhecimento procede da experiência, sendo a evidência sensível o único critério de verdade.

Assim, em linhas gerais, pode-se dizer que os empiristas defendem que as ideias inatas são combinações mais ou menos complexas das sensações e que um conhecimento com validade universal é impossível: só se aceita tais proposições (conhecimento com validade universal) porque é mais fácil, mais cômodo e mais útil.

Com relação a termos clássicos da filosofia como: substância, essência, causa, ser etc., são alusões que não possuem correspondência com a experiência, não passando de simples nomes (nominalismo). Para um convívio social harmônico defendem uma ética utilitarista e hedonista, fundamentada no hábito e nos costumes que criam regras necessárias para tal convivência.

Na contemporaneidade, percebe-se que as ideias empiristas encontram-se cristalizadas em nossa sociedade, em especial, na escola, pois em certos meios se defende que o conhecimento é algo produzido pelo professor que apresenta ao aluno atividades para facilitar a memorização, como as intermináveis cópias muitas vezes repetidas de um mesmo assunto. Acredita-se que o ato de conhecer se dá pela prática que se pretende tornar um hábito. O importante, para muitos professores, ainda é a memorização e não o entendimento. Outras críticas também são correntes contra o empirismo, pois há o entendimento de que o acúmulo de informações não é o suficiente para se assegurar que o conhecimento foi internalizado pelo indivíduo.

Com o Inatismo apostando na bagagem hereditária e o empirismo apostando no vazio da mente humana, portanto, ambos em lados totalmente opostos, surge a teoria de Jean Piaget: o Construtivismo. Ao investigar como ocorre o desenvolvimento cognitivo, este pensador contribuiu sobremaneira para a história das ciências.

Ao se estudar os pressupostos da Epistemologia Genética de Piaget, percebe-se que ele não tem a finalidade de estabelecer uma normativa epistemológica que deva ser seguida *pari passu* para determinar o que é ou não Ciência. Piaget analisa a forma do conhecer de modo geral e do conhecer

científico, em específico, “estabelecendo, além de uma epistemologia, também uma teoria do conhecimento atual, multi e interdisciplinar” (Tassinari; Gutierre, 2012, p. 48).

Destaca-se que, tanto para a epistemologia, quanto para a psicologia dentro da ótica de Piaget (1990), o termo *genética* não tem (ao menos explicitamente) relação com o termo *gene* da Biologia. Para Piaget (1990), o termo *genética* se relaciona à ideia de gênese (origem) de estruturas. Tal noção faz parte da corrente que nas ciências humanas se chama Estruturalismo, a qual trabalha dentro da perspectiva de que toda estrutura tem uma gênese e toda gênese parte de uma estrutura e chega a uma estrutura. Nesse sentido, é dentro da perspectiva estruturalista-genética que Piaget retrçou a forma como se constitui o Conhecimento e procurou esclarecer quais são os elementos necessários para a sua ocorrência (Tassinari; Gutierre, 2012).

O foco principal dos estudos de Piaget se concentra no Conhecimento Humano em seu sentido filosófico. Este pensador não caracteriza o conhecimento somente como produto, mas também como processo (Tassinari; Gutierre, 2012).

Os estudos de Piaget propiciaram a formulação de inúmeros conceitos que ainda hoje são considerados, visando estabelecer modelos que expliquem como os sujeitos constroem o conhecimento e como os mesmos se ampliam nestes sujeitos. Nesse sentido, Piaget (1990, p. 8) explica que a proposta da Epistemologia Genética é “[...] pôr a descoberto as raízes das diversas variedades de conhecimento, desde as suas formas mais elementares e seguir sua evolução até os níveis seguintes, até, inclusive, o pensamento científico.”

A Epistemologia Genética de Piaget utiliza o método histórico-crítico com vistas a avaliar as noções de “uma ciência e suas gêneses históricas”. Além disso, utiliza os resultados obtidos nos estudos da Psicologia Genética com a finalidade de identificar no sujeito epistêmico a origem dessas noções, desde o nascimento até a idade adulta, bem como sua forma e as suas razões de construção.

Piaget (1990, p. 9) explica também que o problema posto à epistemologia de forma específica visa analisar como se processa o aumento do conhecimento, isto é, como ocorre “a passagem de um conhecimento inferior ou mais pobre a um saber mais rico (em compreensão e em extensão).” No que diz respeito ao conhecimento científico, este pensador enfatiza que “toda ciência está em permanente transformação”. Assim, pode-se dizer que o saber científico também se configura em um vir a ser e que as teorias científicas são passíveis de serem corroboradas ou derrubadas ao longo do tempo.

Com relação à procedência do conhecimento, Piaget (1990, p. 14) explica que o mesmo “não procede, em suas origens, nem de um sujeito consciente de si mesmo nem de objetos já constituídos (do ponto de vista do sujeito) que a ele se impoariam.” Portanto, para este pensador, o conhecimento é um resultado de interações entre o sujeito e o meio considerando também o aspecto histórico-cultural. Assim, a construção do conhecimento “não depende só do orgânico nem só do meio em que vive o sujeito” (Tassinari; Gutierre, 2012, p. 54).

Para nomear o sujeito do conhecimento, Piaget (1990) utiliza o termo “sujeito epistêmico”, que segundo o pensador é aquele que possui a capacidade para construir conhecimentos desde o estágio mais simples (sugar, apertar etc.) até os estágios mais complexos, como as teorias científicas. Destaca-se que para Piaget (1990), todas as pessoas possuem características que possibilitam a construção do conhecimento.

De acordo com Tassinari e Gutierre (2012, p. 53) o termo “estrutura mental” é utilizado por Piaget, para nomear a estrutura orgânica que possibilita “os comportamentos que expressam o conhecimento

[...]”. Na atualidade, alguns continuadores das teorias de Piaget, identificam a “estrutura mental” como sendo o Sistema Nervoso Central.

Portanto, de acordo com Piaget (1990), o indivíduo se configura em um sujeito epistêmico que possui uma estrutura mental (estrutura orgânica) que permite os comportamentos que expressam conhecimento. Tal estrutura está em constante construção, ou seja: de um conhecimento se passa a outro e se forma novo conhecimento que caminhará neste mesmo ciclo.

Essa constante construção das estruturas mentais depende da interação sujeito-meio que inclui também o aspecto histórico-cultural do indivíduo e a isso se dá o nome de Sistema de Esquemas de Ação. Isto porque o que propicia a construção das estruturas mentais é a ação, que para a Epistemologia Genética e para a Psicologia Genética é vista como um comportamento que depende das estruturas do sujeito-organismo como um todo. Assim, a ação depende da estrutura mental do sujeito epistêmico durante toda a sua existência. Por isso, Piaget (1990) defende que o conhecimento é um vir a ser constante.

Ao trabalhar o conceito de interação, Piaget (1990) evidencia que a realização da adaptação do sujeito a uma realidade externa ocorre basicamente por meio do conhecimento, tendo em vista a constante interação entre o sujeito “aprendente” e seu objeto de análise. Esta constante interação tem como objetivo desenvolver no “sujeito epistêmico” (sujeito do conhecimento) estruturas lógicas que possibilitem sua relação ativa com a realidade existente.

Assimilação, acomodação e adaptação/equilíbrio também foram conceitos desenvolvidos por Piaget (1990) para explicar o constante “vir a ser” do conhecimento. A assimilação refere-se à compreensão de algo novo pelo sujeito epistêmico que irá acrescentar o novo ao conhecimento já existente, e isso se dá porque o sujeito epistêmico faz uso de esquemas de ação já existentes, nos quais busca algo similar entre o que já conhece e o que está conhecendo. A acomodação é a ação referente à modificação dos esquemas de assimilação, ou seja, é o que permite ao sujeito epistêmico o ajuste daquilo que já conhece para aquilo que está conhecendo visando a sua incorporação.

A adaptação refere-se ao equilíbrio entre a ação de assimilação e acomodação. O termo adaptação foi escolhido por Piaget no início de seus estudos sobre o conhecimento humano e se referia ao processo que permite ao sujeito epistêmico passar de um conhecimento simples para outro complexo. Com o tempo, Piaget substituiu o termo “adaptação” pelo termo “equilíbrio.” Por meio do conceito de equilíbrio, este pensador evidencia que a inteligência é construída e se renova pela interação entre o sujeito epistêmico e o meio. Toda vez que há nesta interação um desequilíbrio, ou seja, impõe-se um desafio, há a necessidade de novas adaptações para que o equilíbrio volte a se instalar e isso se dá ciclicamente até a morte do sujeito epistêmico.

Nesse sentido pode-se concluir que, para Piaget (1990), o conhecimento está sempre relacionado às ideias da assimilação e da acomodação, pois não há como assimilar sem que tenha havido acomodações anteriores ou atuais da mesma forma que não se pode acomodar sem que haja a assimilação. Assim, para assimilar e acomodar, o sujeito epistêmico necessariamente terá que organizar o conhecimento, deixando-o apto para receber o novo, já que para Piaget (1967) toda estrutura possui uma gênese (origem) e toda gênese (origem) advém de uma estrutura e chega a uma estrutura sucessivamente.

Portanto, para Piaget (1990), o conhecimento de um sujeito epistêmico adulto se configura no resultado de um processo de desenvolvimento que se inicia antes mesmo de seu nascimento e este processo o acompanhará durante toda a sua vida. Isso porque, o Conhecimento é um constante vir a ser, ou seja, está sempre em constituição.

A Eugenia e o desenvolvimento do sujeito

Conforme procuramos mostrar na seção anterior, para Piaget (1990), o sujeito epistêmico constrói seu conhecimento por meio de interações entre o organismo e o meio. Contudo, na década de 1910, algumas correntes teóricas, como a Eugenia, passaram a defender que o conhecimento de um sujeito dependia exclusivamente de seu fator hereditário.

Francis Galton, primo de Charles Darwin – criador da Teoria da Evolução das Espécies -, usou a palavra “eugenia” pela primeira vez em 1883, quando publicou o texto *Inquiries into Human Faculty and Development* [Inquirições sobre a aptidão e o desenvolvimento humano] para nomear a ideologia que visa melhorar a raça humana, não mais por um critério de seleção natural e sim pela lógica científica.

Para Galton *apud* Goldim (2012, p. 01),

[...] as forças cegas da seleção natural, como agente propulsor do progresso, devem ser substituídas por uma seleção consciente e os homens devem usar todos os conhecimentos adquiridos pelo estudo e o processo da evolução nos tempos passados, a fim de promover o progresso físico e moral no futuro.

Por intermédio de seus estudos, combinado com o fato de ser primo de Charles Darwin, Galton ganhou notoriedade entre o meio acadêmico e também entre os leigos. Seu gosto pela predição também lhe propiciou a formulação de sua teoria sobre o aprimoramento da espécie, pois a partir de consultas a enciclopédias e dicionários biográficos, constatou que muitos “ilustres” ali retratados descendiam de uma mesma família e considerava esse fato relevante e por isso não deveria ser ignorado. A partir dessas análises, publicou o texto intitulado *Hereditary Genius* [Gênio hereditário], no qual segundo Black (2003, p. 59) “[...] postulou que a hereditariedade não somente transmitia as feições físicas, como a cor de cabelo e a altura, mas também as qualidades mentais, emocionais e criativas.”

Galton *apud* Black (2003, p. 59) preconiza em seus estudos que talento e capacidade não são acidentes, e podem ser calculados e administrados de modo que possam estimular a criação de uma “raça de homens altamente dotados, por meio de casamentos criteriosos, durante gerações consecutivas”.

O objetivo da Eugenia, para Galton, era evidenciar que por meio de procriações bem articuladas sob o ponto de vista da união entre pessoas consideradas “melhores”, a humanidade seria capaz de “produzir” uma espécie cheia de méritos e qualidades.

Em seu texto intitulado *Eugenics: Its Definition, Scope and Aims* [Eugenia: Sua Definição, Âmbitos e Objetivos], publicado em maio de 1904, Galton *apud* Bernascone e Lott (s.d, p. 79) explica-nos que a Eugenia é “a ciência que lida com todas as influências que melhoram as qualidades natas de uma raça; também com aqueles que se desenvolvem até a última vantagem.”

Portanto, Galton orienta em seus estudos que seria importante criar um sistema capaz de regular os casamentos de forma que os membros advindos de uma família tida como “melhor”, somente escolhessem parceiros de igual “quilate”.

Explica Galton *apud* Black (2003, p. 63) que:

[...] naturalmente não proponho que se negligencie o doente, o fraco ou o desafortunado. Eu faria tudo... para seu conforto e sua felicidade, mas exigiria um equivalente à assistência caritativa que recebessem, ou seja, que por meio do isolamento ou de qualquer outra medida

drástica, ainda que adequada, eles fossem impedidos de produzir famílias, com filhos que certamente incluíam degenerados.

Galton apud Bernascone e Lott (s.d, p. 80) defende que a discussão moral deve ser deixada o mais longe possível dos estudos eugênicos, afirmando que:

Embora nenhum acordo pudesse ser alcançado para a moral absoluta, o essencial para a Eugenia pode ser facilmente definido. Todas as criaturas concordariam que era melhor ter saúde do que ficar doente, vigoroso do que fraco, em seu papel a vida. Em suma, que era melhor ser boas espécimes de seu tipo do que más, qualquer que fosse esse tipo. [...] O objetivo da Eugenia é representar cada classe ou setor por seus melhores espécimes; feito isso, deixá-los trabalhar em sua civilização comum de seu próprio modo.

No Brasil, a eugenia ganhou expressão e adeptos ardorosos como foi o caso do médico Renato Ferraz Kehl, considerado um dos maiores propagadores da eugenia no país. O interesse de Kehl pela eugenia era notório, tanto que no ano de 1917, tornou público seu primeiro trabalho sobre este tema, apresentando-o em uma conferência na cidade de São Paulo, sob o título “Eugenia”. Discutia neste trabalho o conhecimento eugênico, ressaltando a importância da eugenia e de seu estudo, notadamente porque as ideias nacionalistas encontravam-se em discussão no Brasil.

Após apresentar o trabalho sobre eugenia, ainda no ano de 1917, objetivando analisar o código matrimonial civil brasileiro, à luz das concepções eugênicas, de acordo com Stepan (2004, p. 339), Kehl convocou alguns médicos da capital, para

[...] discutir a nova ciência eugênica de sir Francis Galton, os exames pré-nupciais e a proposta de revisão da legislação matrimonial que permitia casamentos consanguíneos (aos quais a maioria dos médicos se opunha, alguns fundamentados na eugenia.

No mês de dezembro de 1917, Kehl resolveu enviar uma circular para os médicos do município e do estado de São Paulo, na qual propunha a criação de uma sociedade científica. O convite foi aceito, e no dia 15 de janeiro de 1918, nascia a Sociedade Eugênica de São Paulo, a primeira organização desse tipo na América do Sul.

Entusiasmado com a nova ciência, e demonstrando conhecer bem os preceitos de Galton, profetizava que “dia virá em que os casamentos serão ajustados tendo em conta, em benefício da prole, também o estado constitucional, não só dos nubentes como de seus ascendentes” (Kehl, apud Marques, 1994, p. 37).

Defende Kehl (1935, p. 17) que o programa eugênico:

pode resumir-se em favorecer a estabilização de qualidades hereditárias e em impedir a aquisição de caracteres degenerativos e transmissíveis hereditariamente – elucidando e organizando a sociedade humana contra os fatores de degeneração, controlando os casamentos, evitando o matrimônio entre tarados e degenerados, vulgarizando e aplicando os conhecimentos necessários à proteção individual e racial.

Enfatiza Kehl apud Marques (1994, p. 37) que “os matrimônios serão em futuro remoto, decididos constitucionalmente, como se resolvem fórmulas químicas.” Demonstrando também conhecer os métodos de registros implantados em outros países como os Estados Unidos, Kehl apud Marques (1994, p. 37) dizia que:

Nas árvores genealógicas de família terão especial importância as anotações relativas ao tipo constitucional de cada um dos seus membros. Muita gente evitará os tipos picnicos, outros os leptosomicos... sobretudo certos displasicos!

Portanto, para Renato Kehl (1935, p. 46), a eugenia tem por finalidade:

a melhoria progressiva da espécie, pelo fomento da 'boa geração', pela 'procriação hígida' consistindo, em suma, no enobrecimento físico e mental do homem. [...] como ciência, tem por objeto a investigação da herança biológica; como arte, tem por escopo a boa procriação.

Kehl (1935, p. 22 e 46) defende que a hereditariedade deve ser levada a sério por todos e a Eugenia deve ser exposta amplamente, pois tanto o indivíduo quanto a sociedade possuem fundamento biológico. Explica em seu texto *Lições de Eugenia* que a doutrina eugênica:

[...] deve ser claramente exposta, já que não é tão somente uma questão de benefício individual a que visa a eugenia, mas sobretudo de benefício humano e de ordem social, nacional e internacional. Como se sabe, 'um povo não se compõe de bens nem de províncias, mas de homens', de cujo valor fisiopsíquico depende a sua grandeza.

De acordo com os preceitos humanitários e sociais contemporâneos, procura robustecer os princípios de verdadeira solidariedade individual, imprimindo uma nova orientação médico-social para o aproveitamento máximo dos esforços de cada um em proveito coletivo e, portanto da espécie. Pretende regenerar os indivíduos para melhorar a sociedade.

Ao abordar sobre a valoração dos caracteres psíquicos individuais em seu texto "Tipos Vulgares", Kehl (1946, p. 91), enfatiza que

Coube a Galton a primazia na tentativa de determinar os caracteres psíquicos individuais, como meio para resolver o problema da seleção humana. Depois deste sábio fundador da eugenia surgiram **Binet e Simon** autores da 'escala métrica da inteligência' tão bem aceita sobretudo nos Estados Unidos, onde hoje se leva ao maior rigor estes estudos de interesse não só pedagógico como profissional, psiquiátrico e sociológico. (sem grifos no original)

Nesse sentido assevera Kehl apud Marques (1994, p. 77) que "o direito eugênico tem de figurar também ao lado dos demais direitos reconhecidos pela lei. É crime contra a civilização o descuido da geração de amanhã!"

Elevando o tom do discurso, Kehl apud Marques (1994, p. 77) chama a atenção dos governantes enfatizando que "os governos tem moralmente a obrigação de zelar pelo futuro da raça, pela qualidade dos homens, pela saúde da população. O legislador de hoje não pode ignorar os fenômenos biológicos da hereditariedade."

Creditando o desenvolvimento pleno do indivíduo somente ao fator hereditário Kehl (1946, p. 21) enfatiza:

O indivíduo constitucionalmente equilibrado, ‘bem dotado’, bem adaptado ao meio – não pode deixar de ser bom, porque já nasce bom. Ele dificilmente se desviará para o mal, visto lhe ser quase impossível modificar suas tendências inatamente boas.

‘Quem é bom já nasce feito’. [sem grifos no original]

Com relação à Teoria da Evolução das Espécies de Darwin, que pode ser entendida como uma teoria da seleção natural, pois para Darwin a evolução das espécies não conduz obrigatoriamente a um progresso ou melhoria da espécie e sim a permanência daquela que mais se adapta a situação exposta, Kehl (1923, p. 86) mostra-se contra e enfatiza que:

É errônea a aplicação do darwinismo mesmo que ele se adoçasse com os sentimentos próprios de corações bem formados. E isto porque ele falha, em inúmeros exemplos de vitória dos fracos em resultado de intervenção de fatores econômicos.

Importante destacar que eugenistas como Renato Kehl, tinham conhecimento dos estudos sobre o desenvolvimento humano, como os organizados por Binet e Simon, que ao chegarem aos Estados Unidos foram modificados para atenderem aos anseios eugênicos daquele país conforme explica Silva (2011) no texto “História dos testes psicológicos: origens e transformações.” Silva (2011) explica também que para atender aos americanos eugenistas, a escala de Binet recebe ajustes e é batizada como “Terman- Merrill”.

Contudo, tem-se que para Binet a inteligência de um indivíduo não é inata, conforme defendem os eugenistas. Binet, assim como Piaget (que utilizou dos laboratórios de Binet para fazer seus estudos sobre o desenvolvimento cognitivo do ser humano), defende que a inteligência é dinâmica e construída ao longo da vida do sujeito.

Outro eugenista brasileiro de grande destaque é Octavio Domingues, membro da Comissão Brasileira de Eugenia, da American Genetics Association, da Eugenics Society de Londres, que em 1933 publicou um texto denominado “Eugenia. Seus propósitos, suas bases, seus meios em cinco lições”, em que aborda os preceitos de Galton e relaciona o pensamento de inúmeros eugenistas, comentando-os.

Ao abordar sobre a permissão de casamentos entre os considerados “degenerados” e a influência do meio sobre o indivíduo, Domingues (1933) utiliza a fala de Conklin, considerado pelo autor como “o mais equilibrado dos publicistas da Eugenia” para evidenciar que:

A ação da sociedade, no que concerne ao casamento e à geração, tem sido, até o presente, a de permitir indiferentemente ao bom, ao mau e a todos de se multiplicarem, na **presunção de que um bom ambiente e uma educação boa possam compensar os defeitos de nascença**. Porém, nos últimos anos, cada vez mais formou-se a convicção de que um bom meio é muito **menos importante do que uma boa soma de virtualidades inatas**, e que a sociedade deve influir sobre a espécie humana em sua própria origem. (CONKLIN, Apud DOMINGUES, 1933, p. 28, sem grifos no original)

Domingues (1933, p. 35) propõe que a ciência eugênica seja amplamente utilizada por acreditar na “possibilidade de um aumento quantitativo dos seus tipos de eleição, [eugenizados] e na diminuição gradual dos ‘resíduos’ sociais, graças à intervenção inteligente e oportuna da ciência eugênica [...]”

Para dar ênfase às qualidades inatas do indivíduo, Domingues (1933, p. 39), assim como Kehl (1946), também utiliza frases de efeito para evidenciar que o fator hereditário é o que dita irremediavelmente o desenvolvimento de um indivíduo, pois para ele: “ninguém transmite ou dá o que não

herdou’[...] ‘Filho de peixe, peixinho é’... ‘Espinho que tem de picar, de pequenino traz a ponta’... ‘Pau que nasce torto, tarde ou nunca se endireita’...”

No que diz respeito ao melhoramento de um povo, Domingues (1933, p. 46) enfatiza que “Sem se atingir aos gens não será possível um melhoramento racial de um povo qualquer **por mais excelentes** e propícias que sejam as **condições ambientes** em que vive esse povo.” [sem grifos no original]

Pode-se notar que, para os eugenistas, fatores exógenos (externos) não são eficazes para que ocorra o desenvolvimento do indivíduo, pois os mesmos apenas servem como paliativos, já que cada um traz consigo uma bagagem hereditária que propiciará seu desenvolvimento ou não. Assegura Domingues (1933, p. 136) que “a criatura não é realmente feita, mas inata” e enfatiza: “Herda-se portanto a boa, ou a má índole. Não se herdamos nem os bons nem os maus hábitos, nem tão pouco os aperfeiçoamentos e as adaptações sociais conseguidas com a educação.”

Domingues (1933, p. 153) chama a atenção daqueles denominados por ele de “pseudo-eugenistas” e explica que:

a cada hora se está divulgando, com a força de uma grande convicção, é que a hereditariedade não é uma coisa fatal; que o genótipo é uma coisa maleável, assim como a cera, e que portanto basta torcer as tendências inatas, criando hábitos sadios, para que a prole desse indivíduo usufrua os benefícios dessa educação ancestral.

Para Domingues (1933, p. 153) os “pseudo-eugenistas” colaboram ao propagar suas teses sobre a maleabilidade do desenvolvimento do indivíduo para que se multipliquem os tipos não eugênicos, pois acreditam que:

[...] se a sua prole se gerar em ambiente favorável, crescer com todo conforto e amparada pelos recursos da higiene, e educar-se segundo os métodos mais eficientes de ensino, os seus males hereditários desaparecerão de sua linhagem, como uma nuvem muito efêmera que se desfaz ao sopro de ventos generosos.

Nesse sentido, Domingues (1933, p. 153-154) apesar de entender que a educação não pode modificar aquilo que o sujeito traz consigo em sua bagagem hereditária, conclama o auxílio da educação à eugenia para que a primeira ensine e divulgue que

a hereditariedade não é assim coisa inconsistente, que os efeitos da educação não alteram o patrimônio hereditário do ser, que é preciso que nos sujeitemos aos ditames das leis da hereditariedade, e fuçamos convictamente das uniões fora das regras eugênicas, ou quando não, conscientemente, sopitemos por todos os meios a formação de uma prole geneticamente miserável.

Destaca-se que no Brasil muitas propostas eugênicas só foram legalizadas a partir do advento da República Nova. No Governo Provisório de Vargas, já era anunciado um “programa de reconstrução nacional” criando o Ministério da Instrução e Saúde Pública. Na constituição de 1934, os eugenistas viram concretizar muitos de seus ideais, por meio de normas que abrangiam o país como um todo. Uma de suas principais ideias, o atestado pré-nupcial, constava no artigo 145, Título V – Da Família, da Educação e da Cultura, em seu Capítulo I – Da Família, estabelecendo: “A lei regulará a apresentação pelos nubentes de prova de sanidade física e mental, tendo em atenção as condições regionais do País.” (Brasil, 1934). No Título IV - Da Ordem Econômica e Social, os eugenistas viram concretizar também um de seus ideais que diz respeito à educação eugênica, visando o preparo do indivíduo para que o mesmo pudesse fazer escolhas seguindo o critério tão propalado pelos eugenistas que consiste na escolha

do “bem dotado” geneticamente falando. Assim, na promulgação do artigo 138 tem-se: “Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: [...] **b) estimular a educação eugênica;**” (BRASIL, 1934. Sem grifos no original).

Epistemologia Genética versus Eugenia

Jean Piaget (1990), ao propor as bases da Epistemologia Genética, assegura ao estudo sobre a origem do conhecimento, um novo paradigma enfatizando que “a capacidade cognitiva humana nasce e se desenvolve, não vem pronta”. Assim, rechaça a ideia preconizada pela Eugenia que em sua base conceitual assegura: a composição genética (biológica) é fator determinante no processo de desenvolvimento do sujeito.

Piaget (1990, p. 1) defende que

O conhecimento não pode ser concebido como algo predeterminado nem nas estruturas internas do sujeito, porquanto estas resultam de uma construção efetiva e contínua, nem nas características preexistentes do objeto, uma vez que elas só são conhecidas graças à mediação necessária dessas estruturas.

Já eugenistas defendem que a inteligência é inata e que intervenções externas ao indivíduo não são eficazes para o seu desenvolvimento uma vez que o meio, a educação etc. configura-se em um trabalho inútil, pois de acordo com Domingues (1933, p. 132) “[...] é como o de quem pretendesse curar a palidez, pintando-se de carmim... Este dar-lhe-ia uma boa aparência rosada, de saúde, mas a palidez persiste, não se acaba.”

Domingues (1933, p. 132) explica que os fatores externos ao indivíduo seriam inúteis no que diz respeito ao seu desenvolvimento, pois “eles se não transmitem à prole, não se inscrevem no patrimônio hereditário do ser.” Efêmeros pois, “morrem com o indivíduo.” Nesse sentido, esclarece Domingues (1933, p. 132), que o trabalho de “desenvolver deficiências e cortar tendências” no indivíduo eugenicamente degenerado é um trabalho de “Sisypho” (reportando-se a mitologia grega). Portanto, “os efeitos da educação são grandes, mas inúteis para a vida da espécie, efêmeros em relação a ela.”

Piaget (1990), contrário ao que prega os eugenistas, entende que o sujeito epistêmico constrói seu conhecimento por meio de interações entre este e o meio, e essa construção se dá até a morte do sujeito. Assim, tem-se que as estruturas cognitivas do sujeito epistêmico são elaboradas e reelaboradas permanentemente por meio da ação física ou mental do sujeito sobre o meio.

Para Piaget (1990) a inteligência configura-se em adaptações do indivíduo a situações novas, portanto ela não é herdada como se ensina a Eugenia, e sim, construída pelas interações realizadas pelo sujeito epistêmico em seu meio (físico e social).

Inobstante a estrutura mental ser orgânica, não significa para Piaget (1990) que a construção desta estrutura e do conhecimento sejam condicionadas apenas ao aspecto biológico, pois para este pensador o conhecimento não é determinado somente pelo aspecto biológico ou somente pelo meio histórico-cultural: depende das interações entre o orgânico e o meio em que vive o sujeito epistêmico.

Segundo Tassinari e Gutierre (2012, p. 55) “o que a estrutura mental orgânica do sujeito epistêmico é, em certo momento, resulta da interação entre o sujeito e o meio em momento anterior.” Portanto, para Piaget o meio interfere e modifica o sujeito epistêmico assim como este interfere e modifica o

meio. Para este pensador, o conhecimento se configura em um vir a ser constante que se inicia ainda na fase uterina do sujeito epistêmico e o acompanha até a sua morte.

Nesse sentido, demonstra que razão não assiste aos eugenistas - que veementemente enfatizam serem as qualidades físicas, intelectuais e morais da espécie determinadamente hereditárias -, e por isso defendem que se deve primar pela união de pessoas sadias de corpo e de espírito para que sua prole tenha as maiores probabilidades possíveis de também possuírem as mesmas qualidades tidas como inatas (Domingues, 1933, p. 24).

Retirando do sujeito tido como degenerado a possibilidade de se desenvolver plenamente, explica Domingues (1933, p. 25) que “de um casal de indivíduos tarados, ou fisicamente defeituosos, só se poderá esperar uma prole tarada ou de defeituosos.” Para ele, faz-se necessário que “aumente o número dos bem dotados intelectual e fisicamente, e diminua a multidão dos inferiores natos.” Enfatiza que: “O homem, para viver, vencer na vida, ser um cidadão útil, um pai de família capaz, precisa ter herdado do berço certas qualidades [...]” Elevando o tom do discurso, Domingues (1933, p. 34) pergunta: “Que tem feito a ciência em matéria de higiene e medicina?” Respondendo em seguida:

Salvar da morte uma multidão de indivíduos a ela condenados, sem a sua intervenção providencial. Isto é, permitir que vivam criaturas que, procriando, não fizeram mais do que, na maioria dos casos, multiplicar sua própria inaptidão natural para a vida e para a civilização.

Para os eugenistas como Domingues (1933, p. 34), amparar e investir nos considerados “herdeiros de um psiquismo inferior” apenas favorece a multiplicação: “da sua própria infelicidade, na certeza em que se acham de que a sociedade caritativamente tomará a seu cargo o nascimento desses filhos, sua manutenção vida afora, e assim, sucessivamente a cada geração.”

Contudo, Piaget (1967; 1990) contrariamente ao que ensina os eugenistas, acredita no desenvolvimento do sujeito epistêmico e ensina que este desenvolvimento configura-se em um processo que diz respeito à totalidade das estruturas de conhecimento. O sujeito epistêmico por meio de interações com o meio adquire saberes novos e modifica saberes já internalizados. A inteligência, assim, configura-se em uma construção que perpassa pela assimilação do novo, pela acomodação e pela adaptação/equilíbrio da nova situação.

Portanto, para Piaget (1990), o sujeito epistêmico assim como a ciência e suas respectivas teorias, estão em constante construção, e a cada momento incorporam o novo, refletem sobre o que se tem de certezas, formulam e reformulam hipóteses, refutam aquilo que entendem não terem mais sentido, superando assim as “verdades absolutas” como as que desejam fazer crer os eugenistas ao enfatizarem exaustivamente o poder da hereditariedade no desenvolvimento do sujeito.

Considerações finais

Ao término deste artigo, constata-se que a temática “Epistemologia Genética versus Eugenia: um estudo sobre a construção do sujeito epistêmico”, é de interesse público, é atual e merece ser retomada em estudos futuros.

Analisar o desenvolvimento cognitivo do sujeito à luz da epistemologia genética de Piaget e demonstrar que nas entrelinhas este pensador, mesmo sem mencionar o termo eugenia em seu texto “Epistemologia Genética”, refutou terminantemente a teoria eugenista que assegura que o desen-

volvimento de um sujeito está determinado exclusivamente por sua herança genética, foi um estudo relevante em nível pessoal, social e acadêmico.

Em nível pessoal, pois inquietar-se com questões que envolvem o ser humano e suas múltiplas relações no mundo onde o mesmo está inserido, permite àquele que inquieta-se inúmeras possibilidades de adquirir novos conhecimentos, analisar aqueles que estão internalizados, formular e reformular hipóteses, rechaçar ideias pré-concebidas etc. Nesse sentido, razão assiste a Piaget (1990) que em seu texto *Epistemologia Genética* enfatiza que o sujeito epistêmico está em constante construção e seu conhecimento é sempre um vir a ser.

Relevante em nível social, pois por meio da divulgação da pesquisa torna-se possível evidenciar que cada membro da sociedade possui uma estrutura biológica sim, mas ela não é estanque para o seu desenvolvimento como apregoa a Eugenia. De acordo com Piaget, o desenvolver do sujeito não está atrelado exclusivamente a sua herança genética, pois desde a concepção até a sua morte, o desenvolvimento mental do sujeito epistêmico se dá por meio de construções contínuas permitidas pela interação entre sujeito e meio.

Assim, a relevância em nível acadêmico, diz respeito à possibilidade de trazer à tona por meio de pesquisas sérias, ideias e ideais que nortearam o pensamento científico e social de determinada época e confrontá-los com outras ideias e ideais, como acontece neste artigo que demonstra como a *Epistemologia Genética* de Piaget refutou nas entrelinhas a teoria Eugenista, que menospreza a influência que o ambiente exerce sobre as características do sujeito.

Por meio da pesquisa, ficou claro que para os eugenistas a herança genética é determinante para o desenvolvimento do indivíduo. Assim seu sucesso ou seu fracasso depende daquilo que recebeu de seus antepassados. Intervenções externas, interações com o meio, comportamento ativo do sujeito no que diz respeito ao ato de conhecer etc, não são suficientes para a consecução do seu desenvolvimento.

Em contrapartida, Piaget evidenciou que o indivíduo não se configura apenas em um sujeito biológico e tampouco somente em um sujeito histórico: há uma intrínseca relação entre sujeito-organismo e meio e essa interação se dará até a morte do organismo - o organismo até seu fim influenciará o meio e o meio influenciará o organismo. Assim, a inteligência humana para Piaget não está determinada nas estruturas biológicas do sujeito epistêmico, pois ela se define pelo processo que envolve aquilo que o sujeito traz em suas estruturas endógenas e por aquilo que recebe dos fatores exógenos.

Piaget, em "*Epistemologia Genética*", deixa claro que não se pode determinar hereditariamente se este ou aquele sujeito terá chances de se desenvolver cognitivamente uma vez que a inteligência humana é construída ao longo da vida do sujeito epistêmico.

Percebe-se que a ação do sujeito epistêmico para Piaget é fundamental para que se produza o conhecimento e para que este desenvolva e aprimore habilidades e competências que muitas vezes são desconhecidas para o próprio sujeito.

Assim, não há como discordar dos ensinamentos de Piaget quando nos deparamos com inúmeros casos de superação humana, como as que foram exibidas nas Olimpíadas de Londres 2012, quando o atleta sul sul-africano Oscar Leonard Carl Pistorius, apesar de ter duas pernas amputadas, conseguiu chegar as semifinais dos 400 metros rasos para homens, ou quando nos deparamos com o caso do atleta sul-coreano Dong Hyun Im, que apesar de ter apenas 20% da visão em seu olho direito e 10% no olho esquerdo, assegurou a medalha de ouro na disputa de arco e flecha. Portanto,

os eugenistas estavam equivocados quando asseguraram que “quem é bom já nasce feito” e que somente os “perfeitos” poderiam triunfar.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Editora Abril, 1984.
- BLACK, E. *A Guerra Contra os Fracos*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- BRASIL. *Constituição*: República dos Estados Unidos do Brasil. 16 de julho de 1934. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>> Acesso em: 28 nov. 2012.
- DOMINGUES, O. *Eugenia: seus propósitos, suas bases, seus meios*. (Em cinco lições). São Paulo: Nacional, 1933.
- DOMINGUES, O. *A hereditariedade em face da educação*. São Paulo: Melhoramentos, 1935.
- HESSER, J. *Teoria do Conhecimento*. 2ª. ed. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KEHL, R. F. *Eugenia e Medicina social*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1923.
- KEHL, R. F. *Lições de Eugenia*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1935.
- KEHL, R. F. *Tipos vulgares*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1946.
- PIAGET, J. *Seis estudos de Psicologia*. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- PIAGET, J. *Epistemologia Genética*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- SILVA, M. C. V. M. *História dos testes psicológicos: origens e transformações*. São Paulo: Vetor, 2011.
- TASSINARI, R. P.; GUTIERRE, J. H. B. *Lógica e Filosofia da Ciência*. Módulo IV. Disciplina 08. Marília: Unesp/Redefor, 2012.

DA VONTADE PARTICULAR À VONTADE GERAL

Odimar Domingos Gonçalves

Para ficar claro no pensamento de Rousseau o porquê da necessidade do homem estabelecer entre os seus um pacto onde a sociedade adquire o status da civilidade, é imprescindível que tomemos o que o filósofo chama de vontade particular e vontade geral e reflitamos sobre como as duas concepções ajudaram o pensador a situar e caracterizar o homem nas realidades pré e pós contrato social¹.

A vontade particular está presente no estado de natureza e fundamenta o comportamento concebido como estágio inicial da condição humana. Não significa que em determinado momento a sociedade era formada por grupos primitivos caricatos à moda das ilustrações que se costuma fazer, mas sim, da ocasião em que a sociedade das necessidades vitais era a única preocupação existente. Nesse sentido, Rousseau propôs compreender o homem primitivo² em três aspectos: físico, metafísico e moral.

[...] Rousseau considerou três aspectos na primeira parte do segundo discurso. O homem será tratado primeiramente do ponto de vista físico, em seguida do ponto de vista metafísico (palavra usada no sentido etimológico de “além do físico”) e, finalmente, do ponto de vista moral. Primeiro, pergunta-se como poderia ser o homem do ponto de vista da conformação de seu corpo e de suas condições puramente materiais de vida. Em seguida, sobre as qualidades ou atributos de sua “alma” e, afinal, sobre suas qualidades “psíquicas” (como diríamos hoje) relativas à sua conduta diante dos semelhantes. (Salinas, 1989, p. 53)

Sob os aspectos acima citados, o adjetivo primitivo não foi reduzido à concepção mais simplista e usual. Concernente às características físicas, por exemplo, e segundo Salinas, Rousseau “vê o Homem primitivo dotado de um corpo mais ágil do que os outros animais e, no conjunto, organizado de maneira ‘vantajosa.’” (Salinas, 1989, p. 53). Significa uma apreciação que não lega exclusivamente à estrutura muscular a capacidade de legitimação do mais apto à sobrevivência, pois, se assim o fosse, seriam apontadas na natureza várias espécies mais fortes que o homem. Todavia, ao dizer que, no conjunto, o homem primitivo se organiza de maneira mais vantajosa, Rousseau subentende que a agregação de várias características, dentre elas a agilidade, constroem um ser superior aos demais.

-
- 1 Rousseau o define como um pacto de associação, partindo do princípio de que todos são livres para optar por uma realidade que priorize o bem da comunidade ao invés dos particulares. A autoridade nesse tipo de associação emanaria do coletivo.
 - 2 O homem primitivo seria o homem do estado de natureza, cujas principais características seriam as atividades voltadas à sociedade das necessidades mais básicas.

Esse ser precisa de pouco para sobreviver e vive recolhido numa solidão imposta por sua condição; comunicar-se com os outros da espécie não faz parte do mais vital.

E ainda que em construção, já é concebido no estado de natureza a racionalidade. Ela seria um possível diferencial entre o homem e os outros animais (sendo que, para Rousseau, a faculdade de criar ideias acontece paulatinamente) mas distante do que se pode chamar de estrutura evoluída; encontra-se ainda num estado virtual³ dependente de sequências de atualizações para sair de “uma condição como de sono para a plena vigília” (Salinas, 1989, p. 54). Outras duas características são levantadas para distinguir realmente o homem: a liberdade e perfectibilidade.

A liberdade é uma das pedras angulares do pensamento de Rousseau, e é analisada tanto no estado de natureza como civil e, evidentemente, definida de modos diferentes em uma e outra circunstância. No estado de natureza, responde tão somente às habilidades de interação daquele com o meio, representa sua capacidade de ação para as atividades mais elementares e vê-se limitada às situações de isolamento a qual o indivíduo permanece. Já no estado civil, aparece na essência do contrato social como a condição na qual todos os contratantes devem se encontrar para que o pacto ocorra dentro do princípio da igualdade.

A perfectibilidade seria o impulso para o aprimoramento das relações com o meio; ao perceber que as variações são possíveis, o homem sente uma necessidade de melhorar os empreendimentos cotidianos, de facilitar seu trabalho seja na produção de alimentos, seja na edificação de abrigos. Uma nova natureza pode ser construída devido a essa habilidade e é exatamente quando o homem resolve propor ou impor mudanças ao que antes era assimilado sem questionamentos que os problemas começam a surgir.

O bom selvagem⁴ quis submeter a natureza aos desejos de uma realidade mais confortável: viu que podia cultivar seu alimento ao invés de só procurá-lo, percebeu que poderia sofisticar sua moradia. Até o ponto em que a condição de isolamento não se punha como obstáculo, ele modificou a realidade material sem atingir outros aspectos, porém, no momento em que sua constituição física sinalizou debilidade perante as forças da natureza, foi obrigado a buscar um novo jeito de confrontar essa relação. Ainda segundo Salinas, para entender quando ou sob que motivações o homem primitivo percebeu-se incapaz de lidar com a natureza, “é preciso supor a atuação de fatores externos a essa condição ou a atuação de um acaso catastrófico que produz alteração do estado de equilíbrio anterior” (Salinas, 1989, p. 58). Ou seja, a ocorrência de inundações, os tremores de terra e os eventos climáticos, de modo geral, podem ter obrigado o homem em várias ocasiões a rever também sua relação com os demais. Por causa do instinto de autopreservação, a perfectibilidade, em situações tão adversas, pôde ter propiciado a aproximação dos homens. Eles perceberam que sozinhos não poderiam enfrentar os obstáculos que a natureza lhes infligia, mas restava-lhes associar-se para que,

3 O termo usualmente apresenta algo inexistente no plano material. O comentador o utiliza com o propósito de classificar a razão humana como uma estrutura, no estado de natureza, inacabada. Portanto distante do patamar aprimorado a que ela chegou depois do contrato.

4 O homem primitivo, que na teoria de Rousseau, possui uma personalidade favorável à boa convivência com os demais. Guiado pelo instinto de autopreservação, não se arroga de nada e tampouco promove guerras e conflitos.

ao menos, a soma de suas forças fizesse resistência. Foi dessa forma que seu modo de vida começou a sofrer alterações. Comenta Monteagudo (2010, p. 64):

O homem está no estado de natureza. Num determinado momento, a força do homem para conservar-se é superada pelos obstáculos à sua conservação. A força do homem era maior que a força dos obstáculos e, de uma hora para outra, tornou-se menor. Se isso acontecesse com qualquer outro animal, este animal certamente desapareceria, dada a inferioridade da força e a impossibilidade de criar novas forças. O homem, todavia, tem uma alternativa, que é mudar o modo de vida. Os homens que porventura não mudaram o modo de vida, pereceram. Por outro lado, os que mudaram o modo de vida, transformaram sua relação com a natureza, pois criaram novas forças que lhes permitiram vencer a maior força contrária da natureza. Então, os obstáculos eram maiores que as forças de cada indivíduo e, por isso, o gênero humano mudou o modo de vida, isto é, todo o conjunto de indivíduos precisou mudar. (MONTEAGUDO, 2010, p. 64).

Inferre-se nesse processo de saída do isolamento para a convivência, principalmente por causa da hipótese mais exposta, que o homem não teve escolha; não houve circunstância favorável a qualquer tipo de deliberação, pelo menos não para quem quisesse sobreviver. Logo, a passagem do estado de natureza para o civil não foi um processo menos natural que a condição de antes; ocorreu praticamente tal como ocorre com qualquer outra espécie que se vê forçada a adequar-se às situações de imprevisto, mesmo que se faculte ao homem, ao contrário da operação do instinto nas outras espécies, o poder de decidir. É possível que alguém tenha preferido a morte à mudança?

O novo modo de vida, no que tange à constituição física, não imprimiu no homem particular do pacto social nada que pudesse colocá-lo em contraste com o homem anterior; a força de ambos continuou a mesma, porém, o novo homem percebeu-se capaz de potencializar tal força através de sua agregação aos outros. O novo modo de vida é a adesão dos homens a um estilo de relação onde prevalece a ideia do compartilhamento das forças.

Vê-se, por essa Fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. (Rousseau, 2005, p. 73)

Monteagudo (2010) diz que neste momento a liberdade redirecionou o homem constituidor do corpo político para uma situação em que ela se destaca, mais que em outras ocasiões; agora, nada do que é feito é atribuído ao instinto. O homem passa a ter um novo *status*, outorgado pela sua força e capacidade de ser livre.

Assim, o homem livre uniu suas forças às de outros homens livres e juntos superaram os obstáculos da natureza, Entretanto, o comprometimento da força e da liberdade de cada um com a união para salvar o homem não pode condenar o homem. (Monteagudo, 2010, p. 65)

Para o homem primitivo, as gentilezas concedidas pela natureza custavam parte da liberdade. Havia limites que sozinho ele jamais superaria e o preço de uma vida tranquila consistia exatamente na resignação aos eventos de maior intensidade; para o homem do estado civil, esses limites passam a ser desafiados, ocorre uma inversão de papéis e é a natureza que nesse momento inclina-se ao seu poderio. O limite agora é posto pela natureza social. É através dessa dimensão que as atividades cotidianas, das mais simples às mais complexas, precisam ser pensadas, o que compromete, irre-

versivelmente, o homem com o social e, em consequência, com a reflexão moral como jamais teve de se atentar.

O corpo moral instituído pela associação dos homens livres se chama Estado quando passivo e soberano quando ativo, e seus membros se chamam cidadãos quando participam do soberano e súditos quando se submetem às leis do Estado. Assim, o soberano é a vontade geral que une o corpo, e o Estado é o conjunto de súditos obedientes à lei caracterizando o corpo unido. (Monteagudo, 2010, p. 70)

Vimos até aqui que o movimento de passagem de um estado para o outro aconteceu não por um acaso e tampouco pela a inquietação típica da natureza humana que faz com que busquemos novidades para a rotina entediante. O Estado civil tornou-se um imperativo, questão real de preservação. Entretanto, sua instauração ou manutenção não tem um alinhamento tão simples como há de se pensar para o que é dado como indispensável. A vontade geral, expressão dos anseios daqueles que confiam na criação do contrato social, é a nova condição imposta ao corpo político⁵ recém-formado e antagoniza diretamente com a vontade particular. Vale lembrar que falamos dos mesmos homens e por isso é inevitável a pergunta sobre se eles conseguirão abdicar de seus interesses particulares por uma comunidade onde tudo é dividido e essa divisão pautada pelo princípio da isonomia.

Ao que parece, atualmente, muitos diriam que o pensamento de Rousseau esboça um tipo ideal de comportamento, mas cuja materialidade ocorre somente nas páginas de seus tratados.

Agir de acordo com a vontade particular é uma empresa que coincide com as “qualidades” que mais realçamos na espécie humana. Que filósofo, tenha ele vivido na antiguidade ou nos últimos séculos, não sublinhou a personalidade humana muitas vezes como egoísta e individualista, sentimentos sobre os quais quase não se tem domínio e que incidem diretamente em nossas ações e relações? Há compatibilidade, sendo assim, entre o que o homem sempre foi e os principais traços conceituais da vontade particular. O Bom selvagem não tinha as noções de justiça ou injustiça, de bem ou de mal, não se corrompia e também não sabia o que é a solidariedade ou caridade. Porém, é possível pensar que o isolamento o predisponha para os sentimentos anteriormente citados.

Rousseau teve referencial suficiente para tecer sua teoria sobre o estado primitivo e suas principais características, haja vista que a história aponta os costumes e o estilo de vida das sociedades do passado como consequências, principalmente, de sua interação com a natureza. O nomadismo⁶ ilustra essa primeira situação das sociedades.

Ou seja, pensar a vontade particular, com a impressão de que encerra em si o que há de mais vil no homem moralmente falando, é mais acessível que pensar a vontade geral, esta sim, nada familiar e longe de qualquer aproximação que possa ser feita com algum episódio histórico. Entenda-se o que digo no nível da correspondência que se procura fazer entre a teoria e a investigação no plano concreto. Esse tipo de comentário sobre a organização do estado civil em Rousseau é recorrente, por isso, fechando parênteses, voltemos agora ao estudo do que seria a vontade geral.

Segundo Maria Constança, “o ato fundador do povo, o pacto social, é uma convenção e não um fato ou ação histórica, isto é, trata-se de uma convenção tácita decorrente de uma decisão livre

5 Termo preferido de Rousseau ao dirigir-se à organização dos homens depois do contrato. Dá a ideia de unidade.

6 Termo utilizado para designar os povos sem moradia fixa, que se deslocam de um lugar ao outro.

e racional, reveladora de uma vontade comum” (Pissarra, 2005, p. 69). Essa associação espontânea ocorre primeiramente porque a liberdade que se tinha no estado de natureza é alienada pelo contrato com vistas a um bem maior: o bem coletivo.

Verificam-se vantagens em assumir as leis que a sociedade civil estabelecerá para a manutenção da ordem, o que a princípio parece paradoxal, a permanecer no estado de natureza e ser autônomo até poucos passos adiante da satisfação das vontades básicas. O homem do contrato social percebeu um horizonte imensamente mais amplo à frente e resolveu arriscar. Sua liberdade tornou-se propriedade sua e, ao mesmo tempo, dos que também firmaram o pacto consigo. Ela está realmente alienada e sem comprovante, registro, enfim, documento que avalize tal situação, a confiança de que o pacto é eficaz e igualitário acontece na certeza de que a alienação⁷ não partiu apenas de um ou de alguns, mas de todos os indivíduos participantes do contrato. Surge aí um acordo moral e coletivo cujas prescrições serão dadas na forma da lei que todos deverão indubitavelmente seguir. A liberdade civil, mais “elástica” que a proporcionada pelo estado de natureza, emana. A vontade do povo ou vontade geral impõe-se como o “fundamento da soberania do Estado e da autoridade política legítima” (Pissarra, 2005, p. 70). Impor-se significa que dela nenhum membro do contrato pode se esquivar, não há retorno para o estado anterior e, por isso, para aqueles que por um motivo ou outro tentaram desobedecê-la é prevista uma espécie de constrangimento afim de que permaneçam e mantenham coeso o corpo social:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá da força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. (Rousseau, 2005, p. 75)

Rousseau justifica que tal constrangimento tem a finalidade de deixar claro o caminho da liberdade civil. A pátria é mais sábia para decidir que um homem em particular e, a partir do momento em que o contrato é feito, manter-se com essa convicção é o que legitima também os compromissos de cada um à nova situação. Comenta Maria Constança:

Oposta à opinião pública, a vontade geral é a vontade de cada um dos membros participantes do contrato, enquanto pode ser vontade de todos não como vontade da maioria, mas com interesse comum. Seu objeto é o todo, não o particular, e tem sua origem no povo e não em um indivíduo ou grupo; por isso mesmo é imune ao despotismo ou à tirania.

É a essa vontade que todos devem obedecer, expressa em uma lei de caráter universal, aplicável a todos e não sobre um fato particular, como uma guerra ou um tratado, devendo, também, ser ditada pelo interesse comum, pois ser favorecesse o interesse particular seria despótica. (Pissarra, 2005, p. 70)

Se a vontade particular era passível de um interrogatório, a vontade geral apresenta-se incontestável. Ela inibe possíveis tentativas de deturpação da ideia de que a melhor forma de governo é aquela em que o povo está no poder. Logo, torna infecundo o solo de qualquer Estado para o nasci-

7 Refere-se à transmissão dos bens ou direitos, dados como do indivíduo, para terceiros. Dessa forma, estes passam a gerenciar o que foi posto sob sua tutela e não mais o indivíduo. Em Rousseau, a alienação dos bens de todos, principalmente dos direitos, deve ser feita em favor da comunidade, a única instância capaz de governar com igualdade.

mento das tiranias. O povo é o responsável pela criação das leis⁸ e elas, como produto final da vontade geral, nortearão cada homem e cada mulher em suas ações diárias.

Convém refletir que, apesar de chegarem à posição de bússola para o homem no estado civil, as leis não faziam parte de sua vida no estado de natureza. Ou seja, outra mudança considerável ocorre com a mesma pessoa: antes o homem primitivo seguia apenas os impulsos ligados às atividades mais básicas à sobrevivência; agora, pode deparar-se com regras complexas que ditam seu agir moral e as obedece sem muitas ressalvas. O temor que o estado civil incute no homem parece maior que o medo que se tinha dos terremotos e inundações. A vontade geral é na teoria política de Rousseau um conceito tão perfeito que conseguiu enquadrar, imediatamente, a independência do homem do passado às leis do presente; e isso pelo fato de que esse mesmo homem, agora no estado civil, participou ativamente da elaboração dessas leis percebendo-as como disposições do interior. Aliás, Pufendorf⁹ dizia que possivelmente já no estado de natureza existiam no homem algumas máximas que norteariam seu comportamento. Cita Luiz Felipe de Andrade e Silva Sahd:

As leis naturais fundamentais que orientam o homem no estado de natureza – que permitem deduzir todas as normas práticas – nos impõem: primeiro, o respeito à pessoa do outro (“ninguém deve ofender os outros salvo se é provocado”); segundo, o respeito à propriedade de outrem (“a cada um deve ser permitido usufruir de seus bens”); terceiro, o respeito aos pactos (“cada um deve manter a promessa empenhada”); e quarto, o respeito aos interesses alheios (“cada um deve promover com ânimo feliz a vantagem de outrem nos limites do possível e segundo as obrigações mais rigorosas que nos atribuímos”). (SAHD, 2007, p. 223-224)

O autor aponta as recomendações como critérios indispensáveis à boa convivência ainda no estado de natureza. Depreende-se, nesse sentido, que a razão estava desenvolvida e suficientemente instruída para guiar o homem na observação das leis; todavia, porque Pufendorf também conserva a tradição voluntarista¹⁰, Deus antecipa-se à razão e define o que a ela deve conformar-se ou não. O homem, crendo que Deus é quem cria as leis naturais, vê-se obrigado a segui-las dada a infalibilidade do ente superior.

Rousseau não entende assim. Para ele, no estado de natureza, a razão não está tão desenvolvida, muito menos a ponto de interiorizar as leis naturais. O máximo que poder ser concebido é que o homem primitivo instintivamente segue certas normas com vistas à conservação; o chamado direito natural¹¹ seria o responsável pela obediência à máxima da bondade natural¹².

Ao passo que vai evoluindo, a razão tende a trazer mais infortúnios que propriamente benefícios. Isso acontece porque, enquanto longe do contrato social, o homem fica sem o preparo adequado

8 Decorrem da vontade geral. É a sequência lógica do pacto de associação e dizem respeito às regras que devem ser seguidas incontestavelmente por todos que aderem ao pacto.

9 Jurista alemão, séc. XVII, que em muito contribuiu para o desenvolvimento da teoria do direito natural.

10 Segundo a qual o homem, apesar de ser dotado de razão – o que pressupõe certa autonomia – também se orienta pela vontade de Deus que é determinante para explicar o porquê dele se ver se obrigado a seguir determinado comportamento em suas ações.

11 O direito que resulta da própria condição humana (suas características naturais), ou seja, independente das convenções.

12 Qualidade do bom selvagem. No estado de natureza, voltado à sua própria conservação, não se presta a qualquer tipo de disputa.

às exigências que as novas realidades vão impondo: a noção do direito à propriedade é um desses divisores de água. Ora, se a razão tem um progresso que gradativamente propõe novas experiências, não se espera que o homem continue devotado cegamente às imposições da natureza. A tendência consiste, não demora muito, em tentar redescobrir-se. Daí que o pacto social e a adoção de um novo estilo de vida fazem-se necessários. Para Rousseau, as transformações pelas quais o homem passou ocorreram em âmbito sócio cultural, por isso, o pacto não foi instituído para equacionar as forças que continuavam ligadas a hábitos rudimentares; ele surgiu porque a civilidade bateu à porta e propôs um novo mundo. O projeto a que muitos se intentam para tentar descrever como seria o estágio inicial do homem é desafiador uma vez que se consegue trabalhar unicamente com especulações.

As leis são o principal meio de contenção dos excessos no estado civil, advêm da vontade geral e se colocam acima de toda a comunidade como reguladoras do comportamento. Depois de firmado o contrato, elas tornam-se imediatamente expressão da racionalidade. Se no estado de natureza havia a carência dessa formação moral, no estado civil o homem passa a ter, inclusive o senso de justiça e verifica que cada ação tem de ser ponderada por ele:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. (Rousseau, 2005, p. 77)

Nada do que é legislado, lembrando que é o povo o soberano¹³ que cria as leis, pode ser em benefício de alguns; o bem comum passa ser a finalidade e o Estado¹⁴ o responsável pela implantação dessas leis. Ainda sobre a justiça, Maria Constança diz:

A justiça só pode, portanto, decorrer da lei e não pode precedê-la, uma vez que as leis têm como finalidade o maior bem de todos ao forçar os homens – porque iguais – a serem livres e justos. Só se pode ser livre aderindo à obrigação racional engendrada pelas leis civis quando o instinto é substituído pela justiça e a independência do estado de natureza é substituída pela liberdade civil. Os direitos do estado civil só podem ser fixados pela racionalidade da legislação que justifica a necessidade das leis positivas, “o único móvel do corpo político”. (Pissarra, 2005, p. 71)

Portanto, antes do estado civil era impensável visualizar o homem primitivo tomado pelo senso de justiça. Sendo as leis responsáveis por elevar cada membro do corpo político ao nível de uma única igualdade, foram elas também que proporcionaram inferir que a equivalência das forças, dos direitos e deveres teria sua vantagem caso estes não fossem confrontados entre si. O homem viu-se realmente obrigado a sugerir uma condição que viabilizasse a distribuição dos bens pretendidos sem que a nenhum desagradasse. Caso ocorresse, o prejuízo de um seria também o prejuízo de todos.

Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressentam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm. (Rousseau, 2005, p. 74)

13 Soberano em Rousseau é o próprio povo, autoridade máxima para a constituição e aplicação das leis.

14 Condição do povo quando se obriga ao cumprimento das mesmas leis que criou.

Mas o que pôde ter feito as leis tão unânimes para que, emanadas da vontade geral, ficassem livres de desconfianças? Rousseau sugere que as leis possuem um caráter sacro, que seriam como uma espécie de entidade acima dos homens, mesmo tendo sido criadas por eles. Só assim seria possível entender porque, sob alguma hipótese, a vontade geral não pode ser contrariada.

A razão no estado civil chegou a um grau de desenvolvimento que permitiu ao homem organizar-se segundo os preceitos da vontade geral, mas porque falamos do mesmo homem de sempre, no sentido de que as paixões que o acompanhavam ainda permanecem em sua natureza, Rousseau entendeu que se as leis continuassem num status semelhante ao das paixões¹⁵, elas também sofreriam com as mudanças e oscilações a que qualquer empreendimento humano está sujeito. O homem, sentindo-se superior às leis que cria, não veria problemas em mudá-las por conveniências, não sentiria culpa alguma em desobedecê-las; pois se ele é o criador da legislação, nada mais do que tal condição seria o suficiente para legitimar sua soberania sobre elas. O estado civil, dessa forma não aconteceria.

A saída foi ascender, ao nível do sagrado, a legislação e fazer com que os homens realmente a recebessem como um ser superior, o qual não pode ser questionado e tampouco desobedecido, assim como o comportamento do crente diante do temor imposto pelo seu Deus.

Feito isso, protege-se as leis de qualquer espécie de vício, elas saem do mesmo nível das paixões e são projetadas para o alto, onde o homem não as alcança. Rousseau não quis simplesmente situá-las no campo metafísico para defender uma existência inteligível e independente. Ele articulou um recurso simbólico para explicar que a inviolabilidade do contrato social e a instauração da sociedade civil, necessariamente, estão ligadas à imersão de cada membro do corpo político na convicção racional de que só a vontade geral – as decisões tomadas em favor do coletivo ou do ente público, não mais do individual – é portadora do gérmen de uma sociedade que não se estagna, na qual a renovação acontece a cada momento em que as ações dos homens são revisadas para a manutenção dos princípios de igualdade e justiça.

Assim sendo, torna-se mais claro para o homem conceber por esse recurso didático que já não existe mais vontade particular, mas só a vontade de todo grupo social, que ele seja preservado. Segundo Thomas Kawauche, “ao utilizar a expressão “santidade [...] das leis”, Rousseau parece ter em vista a imagem de uma lei sublime ou superior, que não se tornasse nas mãos dos homens “instrumentos de suas paixões”, mesmo sabendo que os abusos das paixões são inevitáveis. Percebemos então que o uso desse vocabulário teológico para referir-se à instituição das leis indica não apenas a necessidade do recurso à religião para a fundação e a preservação do Estado, mas também o paradoxo implicado na própria instituição da lei, que só se torna possível por meio de um milagre” (Kawauche, 2008, p. 115). Por isso mesmo, essa ideia de Rousseau é considerada um recurso simbólico, pois, na verdade, leis e paixões saem e fazem parte de um mesmo ente.

Inerente a essa questão, precisa-se compreender também de que modo a legislação chega ao povo, por quais vias. Rousseau apresentou, para isso, a figura do legislador, a representação da vontade geral. O homem, por vezes, corre o risco de desviar sua conduta para atender a algum inter-

15 Assim como outros pensadores, Rousseau define os sentimentos humanos, por vezes incontroláveis, que não obedecem aos mecanismos da racionalidade, como paixões. Elas são capazes de desvirtuar o homem do bom caminho fazendo com que as vontades particulares pareçam mais importantes que o bem público.

esse particular, contrário à vontade geral, e é exatamente com o intuito de evitar esse equívoco que o legislador trabalha.

Sua principal ferramenta é a persuasão e nem tanto a autoridade. Para Rousseau, a educação é um princípio fundamental ao preparo do povo para a vida em sociedade e o legislador, em consequência, tem que ser um conselheiro, alguém que forme, ensine e oriente para essa finalidade. Ele não cria as leis e também não responde por sua aplicação. Como diz Maria Constança, “sua tarefa é tão extraordinária quanto sua natureza, consistindo por seu caráter providencial em educar o povo” (Pissarra, 2005, p. 71). Corrobora tal comentário o que Rousseau diz no início do capítulo VII do segundo livro do contrato:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens. (Rousseau, 2005, p. 109)

Logo, deparamo-nos com mais uma situação muito improvável de seu pensamento: se o contrato social procedesse, tornar simples homens em seres com atributos semelhantes aos dos deuses – pois só assim aqueles que assumirem a missão de legislar o farão com êxito – é ascese tão difícil de concretizar-se quanto o é o ato de separar as leis das paixões.

Conclusão

Visualizar o que Rousseau propõe no contrato social como um imperativo para que as sociedades possam solucionar suas polêmicas é opinião fácil de ser construída por qualquer um que resolva conhecê-lo. Inclusive, sua obra pode ser interpelada como um belo tratado para a educação. As dificuldades começam a surgir quando se percebe que o caminho proposto é penoso demais porque exige que abduquemos dos interesses particulares, requisito fundamental à materialização do pacto social.

O homem, na história mostrou-se pouco confortável à ideia do filósofo e, hoje, isso não é diferente. Todavia, o mérito de Rousseau consistiu exatamente em analisar com singularidade o comportamento humano e em apresentar, gostemos ou não, um projeto que contemplou muito bem nossas dimensões, principalmente no estágio da civilidade. Sob uma argumentação sólida, que imputava responsabilidades e apontava as características tanto negativas como positivas do progresso, ele conceituou o percurso humano do estágio originário ao atual e, assim, mapeou a evolução da espécie mais complexa. Previu que a formação moral, aquela voltada para as ações de cada um, seria régia para qualquer sociedade cuja pretensão fosse o bem de seus membros.

Falo em evolução não no sentido Darwiniano – aliás, a teoria da evolução das espécies ainda não existia – mas sim, sugerindo a reflexão de que nós, quando saímos do estado de natureza, dessa relação com o meio, em que com pouco nos contentávamos, fez-se indispensável aceitar que: chegamos a uma nova concepção de liberdade, capazes de transformar a natureza e fabricar as paisagens que mais nos aprazem; interagimos dada a faculdade da comunicação e percebemos que tudo contribui para que optemos pela comunidade ao isolamento.

Portanto, pensar sobre como devem ser as ações, ao atingir esse nível de evolução, talvez seja mais crucial para a felicidade que qualquer outro estudo. Rousseau, nesse sentido, foi referência, pois soube vislumbrar o ser a que chamamos de humano também como um ser social, histórico, cultural e, sobretudo, moral, ou seja, um ser que vive para os objetivos a que se propõe e que entende a liberdade como um bem precioso e necessário à sua plena realização. Como ser livre e permitir que os outros também sejam livres já que as vontades são muitas, os recursos poucos e o mundo um só? A resposta, sob esse ponto de vista simples e óbvio: Que a vontade de todos seja uma só.

Referências Bibliográficas

- FORTES, L. R. S. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- PISSARRA, M. C. P. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. 2ª ed. – São Paulo: Moderna, 2005. (Coleção Logos).
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- MONTEAGUDO, R. Contrato, moral e política em Rousseau. *Dissertatio*. Pelotas, n. 31, 2010. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/03.pdf>. Acesso em 20 ago. 2013.
- SAHD, L. F. N. A. S. Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 30, n. 2, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000200014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 ago. 2013.
- KAWAUCHE, T. Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.31, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732008000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 ago. 2013.

O CONCEITO DE PODER EM MICHEL FOUCAULT

Rogério do Amaral¹

Introdução

Parece que, como, deixando um legado para futuros estudiosos de sua obra², no texto “O Sujeito e o Poder”, escrito em inglês no início de 1984, Foucault diz que seu trabalho nos últimos vinte anos não foi analisar o fenômeno do poder, nem os fundamentos de tal análise, mas entender o sujeito. De certa forma, não deixa de ser uma afirmação surpreendente, pois o conceito de poder perpassa toda a obra de Foucault. O aparente paradoxo é fruto da dificuldade de se absorver a novidade apresentada por Foucault: a analítica do poder. Analítica esta que se diferencia de toda análise sobre o poder. Portanto, a análise de Foucault sobre o poder é designada como uma História crítica de pensamento, pois se distingue, por exemplo, da História das ideias, descrita por ele como tradicional, pois enquanto a História Crítica de pensamento tende a procurar as condições de possibilidade do pensamento em sua constituição, a saber, em sua relação entre sujeito e objeto, a História das ideias tradicional busca apenas descrever os fatos.

Nessa perspectiva, a História Crítica do pensamento de Foucault, ao analisar o poder, inscreve-se e reivindica para si certa herança kantiana. Pois, assim como a partir de Kant, os fantasmas do dogmatismo são expulsos de uma vez por todas da filosofia³, inserindo-a num caminho seguro como no das ciências, Foucault analisa o poder a partir do viés dessa crítica. Assim, essa análise deixa de ser uma mera descrição do fenômeno do poder, como já dissemos, para se tornar um estudo sobre como se dá o poder. Dessa forma, Foucault, a exemplo da revolução copernicana operada por Kant, inverte o olhar sobre o objeto de seu estudo, deslocando o olhar do poder para o portador de sua propagação, ou seja, o sujeito.

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) e em Gestão Escolar. É mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo.

2 Haja visto que este texto foi escrito no ano de sua morte.

3 Kant é acusado por Schopenhauer de ter voltado com a velha metafísica dogmática “pelas portas do fundo” na segunda edição da Crítica da Razão Pura de 1787. Cf. TORRES FILHO, R. R. 2004. *A virtus dormitiva de Kant*. In: Ensaio de filosofia ilustrada. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, p 42.

Evidentemente, neste trabalho não poderemos nos estender demasiado sobre a influência geral que Kant exerce no pensamento de Foucault, haja vista que nossa intenção é a análise do poder. Contudo, analisar o poder em Foucault sem beber da fonte de onde ele fundamenta sua teoria seria empobrecer e fazer um trabalho oposto do de Foucault, a saber *a – histórico*, tradicional, portanto não crítico. Assim, tomaremos como objeto específico para nossa pesquisa a analítica do poder circunscrita na História crítica do pensamento de Foucault, tentando apresentar os seguintes assuntos: demonstrar por meio da literatura bibliográfica por que Foucault é kantiano em sua análise sobre o poder; abordar o significado do poder e os seus efeitos no exercício do governo; mostrar que a filosofia para Foucault, a exemplo de Kant, é ser crítica, ou melhor, ser uma crítica do pensamento histórico. Pretendemos, então, de forma sucinta apresentar a análise foucaultiana do poder embasada em certa herança kantiana.

A herança kantiana no pensamento de Foucault

No dia 5 de janeiro de 1983, numa de suas últimas aulas nos Collège de France, Foucault comentou o texto de Kant “O que é iluminismo?” enveredando-se assim no caminho proposto por Kant, “na medida em que este, ao lado da recusada analítica da verdade, teria fundado outra perspectiva crítica, a ontologia do presente” (Terra, 2003, p. 73). Abordaremos o conceito de ontologia do presente mais adiante, pois por ora é importante notar que num de seus últimos trabalhos Foucault reforça, parecendo tentar legar à posterioridade, ou indicar uma possível chave de leitura de seus escritos, sua inserção no campo da filosofia crítica kantiana. Outro aspecto que corrobora este forte vínculo de Foucault com a Filosofia de Kant é, por exemplo, o fato de Foucault ter começado sua obra fazendo uma interpretação da “*Antropologia de um ponto de vista pragmático*” e terminado com uma reflexão sobre o texto “*O que é Iluminismo*”, ambos de Kant⁴. Podendo-se afirmar que a influência kantiana percorre o pensamento de Foucault de ponta a ponta, como um fio condutor subterrâneo (Alves, 2007, p. 27).

Outra semelhança entre as filosofias de Foucault e Kant é o conceito do governo de si, como tema extensivo do conceito de governamentalidade, que parece ter seu equivalente em Kant, aparecendo sob o conceito de princípio racional *a priori* prático, que nortearia a realização da vida moral do indivíduo no âmbito universal. No entanto, “a sugestão de Michel Foucault é tentar pensar a vida moral do indivíduo já não a partir da realização de um universal, mas de si mesmo, isto é, da própria singularidade.”⁵ No texto “O pensamento do exterior”, Foucault pensa um indivíduo que não seja previamente constituído por princípios metafísicos externos e sem também princípios que o constituam internamente, como pode ser o caso da lei moral em nós. A consequência disso é uma nova noção de sujeito, de verdade e da relação entre ambos. Ou seja, diferentemente de Kant, trata-se da possibilidade de pensar a relação do homem consigo mesmo a partir da singularidade, sem qualquer determinação de princípios universais, mesmo quando estes foram constitutivos do sujeito⁶.

4 Em 1961 Foucault defendeu a tese complementar para o doutorado intitulada Introdução à Antropologia de Kant, ou seja, no início de seu percurso intelectual, e em 1983, numa de suas últimas aulas no Collège de France Foucault fez um comentário sobre a Aufklärung kantiana.

5 PEREZ, O. D. *Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 217-239, jan./jun. 2012. p. 10

6 Cf. FOUCAULT, M. *O pensamento do exterior*. Ditos e escritos v. III: Estética: literatura e pintura, arte e

Esse princípio universal que constitui para Kant o tema central de sua filosofia, pautado no sujeito transcendental, ou seja, ativo, no sentido de que estrutura a aparência a partir do espaço e do tempo e suas categorias (num mundo de objetividade) é visto por Foucault como a criação de um novo absoluto. Contudo, Foucault abandona a necessidade de um princípio transcendental, de forma que a arqueologia dispensa a necessidade de um ponto fixo ou de uma referência absoluta em valores universais para pensar a historicidade dos discursos. E é justamente sem se pautar num absoluto, ou num fato dado que a arqueologia em Foucault vai se diferenciar de uma história que busca construir um campo histórico mais descrevendo ‘dogmaticamente’ do que analisando criticamente como se configuram as relações de poder.

Foucault assinala que o poder não é um e muito menos está localizado em um lugar específico da estrutura social; eles são muitos, e se encontram nessa rede de dispositivos de que ninguém escapa. “Por isso ele afirma que o poder não é algo que alguém detém como uma propriedade; o poder se exerce. Portanto, não existe *O Poder*, mas práticas ou relações de poder”. (Villas Boas, 1993, p. 79)

É sob essa visão original de análise do poder que Foucault trilha sua pesquisa. Temos também que lembrar que Foucault escreve diversos livros onde analisa as mais variadas instituições e suas relações de poder. E, para compreender o que são as relações de poder, diz Foucault (1995, p. 234), “talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações”.

Para começar, tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas.⁷

Portanto, são essas formas de poderes ora explícitas, ora escondidas nos recônditos das diferentes instituições, desde as mais violentas até as mais inofensivas que a análise de Foucault tenta alcançar. Análise essa que, a exemplo da filosofia kantiana, é sempre resguardada pela crítica.

A filosofia crítica e a análise sobre o poder

No texto “O sujeito e o poder”, falando sobre a necessidade de uma nova economia das relações de poder, Foucault (1995, p. 233) diz que

desde Kant o papel da Filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. O que é, aliás, uma expectativa muito grande.

Parece que o sentido de limite que interessa a Foucault, seria o oposto do concebido por Kant. Assim, enquanto em Kant os limites são entendidos como a fronteira intransponível do conhecimento (a da experiência possível), que não poderia ser ultrapassada sob risco de ir além das prerrogativas legítimas da razão humana. De forma antagônica, Foucault concebe o limite como uma transgressão

cinema. 2º Ed, Rio de Janeiro, Forense Universitária: 2009, p. 221-224.

7 FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.p. 234

necessária, como destruição de falsas evidências e rompimento radical com hábitos instituídos de pensamento. Dessa forma, temos uma divergência de Foucault com Kant acerca do conceito de limite:

A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era de saber a quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, me parece que a questão crítica hoje deve ser revertida em questão positiva: no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devida a obstáculos arbitrários. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária numa crítica prática na forma do ultrapassamento [*franchissement*] possível. (Alves, 2007, p. 36)

Percebemos então que, para Foucault, a tarefa exclusiva da filosofia crítica seria a reflexão sobre os limites, mas a noção foucaultiana de limite rompe com a perspectiva transcendental e normativa de Kant. Assim, a característica negativa da crítica kantiana em Foucault ganha roupagem positiva no sentido de poder expandir a análise, por exemplo, do poder. Não no sentido apenas de “descrever seus efeitos, sem nunca relacioná-los nem a causas e nem a uma natureza” (Foucault, 1995, p. 239). Isso seria só mais um tipo de dogmatismo. Mas pensar o poder a partir das relações de poder, seus dispositivos, estratégias etc. – análise, portanto, crítica – capaz de emitir enunciados que ultrapassam a mera constatação, como por exemplo, o de que “uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração”. (Foucault, 1995, p. 246)

Podemos retomar a questão da *Aufklärung* (Iluminismo) para ilustrar o que Foucault entende por análise crítica de um fato. Neste texto, publicado em 1784 em um jornal alemão, Kant (2005, p. 65) escreve:

Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento.

Foucault, provavelmente, utilizando-se desse texto aborda a inutilidade de uma revolução sem crítica, pois “A revolução [...] corre o risco de banalizar-se, mas como acontecimento cujo próprio conteúdo é importante, sua existência atesta uma virtualidade permanente e que não pode ser esquecida” (Foucault, 1984)

No texto “O que é a crítica?”⁸, Foucault percebe que em Kant não é o ato de obedecer ou desobedecer a uma ordem que torna a pessoa livre ou não, mas a liberdade em decidir por si mesmo fundada na autonomia.

Eu não pretendo mostrar a oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico. Isso seria, eu creio, fácil de mostrar que, para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung*, esta mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos. Mas disso não fica menos que Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento. (Foucault, 1990, p. 7)

A partir da leitura desse aspecto da filosofia kantiana, podemos dizer que Foucault se propõe a subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Por exemplo, no século XVII, a

8 Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Foi uma Conferência proferida em 27 de maio de 1978.

teoria clássica estabelece o Estado como a figura do poder soberano. Assim, no Estado de natureza, o poder desse soberano se legitima no consentimento dos demais, tornados, por livre e espontânea vontade, súditos (Foucault, 1999, p. 286). Para Foucault, Hobbes recorre a uma ficção para explicar a origem do Estado, criando um Estado hipotético para deslegitimar o Estado de origem metafísica, onde os reis pautavam a autenticidade de seu governo na descendência divina. Contudo, para Foucault, essa ideia de Hobbes não é crítica, porquanto se fundamenta ainda em princípios metafísicos, não analisáveis empiricamente, apesar de Hobbes estar inscrito na linhagem do empirismo inglês.

Por isso, ao analisar o poder, segundo Foucault (2004, p. 25), “temos que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é «privilégio» adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas disposições estratégicas”.

Assim, ao invés de perguntar: o que é o poder? Ele traz a tarefa crítica de nos questionar: como se exerce o poder? Portanto, não faz mais sentido falar de poder no singular, mas como um campo de múltiplas relações de poder. E é por isso que não há, como já dissemos, uma sociedade sem relações de poder e Foucault propõe que estas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros.

A ontologia do presente: uma crítica do pensamento histórico

Para abordar o problema da *Aufklärung*, Foucault escolheu o caminho de uma “prática” que denomina então de histórico-filosófica. Para ele, esse trabalho filosófico seria distinto dos trabalhos anteriores, pois o que ele se empenha em fazer é uma História crítica de pensamento que se distingue, por exemplo, da História das ideias, descrita por ele como tradicional, pois enquanto a História Crítica de pensamento tende a procurar as condições de possibilidade do pensamento em sua constituição, a saber, em sua relação entre sujeito e objeto, a História das ideias tradicional busca apenas descrever os fatos. Depois de Kant, diz Foucault, o filosofar é antes de tudo crítico, e com isso se quer significar que a modernidade filosófica é a idade da crítica, ou a saída da minoridade⁹. Semelhante a essa ideia, podemos citar uma passagem do primeiro prefácio da *Crítica da razão pura* em que Kant (2012, p. 19) escreve que “nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo tem que submeter-se”.

Vale reforçar que a crítica que interessa a Foucault não é aquela que visa tornar possível uma metafísica, mas aquela denominada ontologia do presente, que nos permite nos perguntar quem somos nós nesse exato momento da História. Ou, como diz Foucault (1995, p. 239), “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”.

Por fim, enquanto a crítica para Kant tem a função de conduzir o homem ao estado de maioridade, libertando-o das ilusões transcendentais que o aprisionam, a crítica empregada por Foucault, crítica genealógica, relança o empreendimento kantiano que introduz novos conceitos e métodos de investigação, a fim de operacionalizá-los para enfrentar os desafios de um presente em mutação.

A crítica genealógica ao mesmo tempo herda e suplanta a crítica kantiana da razão. Ela permanece ligada umbilicalmente ao projeto de autonomia da *Aufklärung*, à superação do

9 Cf. FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. p. 19

estado de minoridade e à libertação dos diferentes pretendentes a “tutores” da humanidade, mas simultaneamente propõe a autocrítica da modernidade e das consequências políticas do desenvolvimento da razão, da ciência e da técnica, que permaneciam impensadas na filosofia transcendental kantiana. (Alves, 2007, p. 39)

Neste sentido, podemos concluir que o kantismo de Foucault constitui uma tentativa de síntese entre o formalismo das condições de possibilidade e um historicismo radical, de modo que a crítica torne-se desmistificação e transgressão permanente, em vez de apenas legitimar o que já existe. Por outras palavras, o kantismo de Foucault é um kantismo para além do próprio Kant, que busca realizar uma avaliação de toda a herança da modernidade. Talvez seja essa herança kantiana que faz de Foucault um pensador que se interessa pelos fundamentos da racionalidade.

Considerações finais

Procuramos abordar a Filosofia Política, representada aqui, pela teoria de Michel Foucault, não por meio de um método tradicional, como o dos contratualistas ou qualquer outro método denominado *histórico*, mas pelo viés crítico, iniciado e desenvolvido por Immanuel Kant no final do século XVIII. Assim, procuramos mostrar que essa influência kantiana que perpassa toda a obra do filósofo francês, quando utilizada para demonstrar, por exemplo, o desenvolvimento, a prática e a origem do poder na História, trazem uma perspectiva original que a diferencia das abordagens feitas anteriormente.

A intenção do presente trabalho de forma alguma foi encerrar nele mesmo a discussão sobre a analítica do poder, mas apontar uma forma não muito explorada nos meios acadêmicos, ou seja, a analítica do poder pelo viés da crítica kantiana. E é justamente esse viés, assumido por Foucault não em sua inteireza, mas modificado e adaptado ao estudo da História que faz a prática de estudos e pesquisas de Foucault não mais uma mera descrição de fatos históricos, mas uma História crítica do pensamento. É também por meio dessa herança kantiana, tornada método por Foucault, que é possível, ir além apenas da demonstração da presença do poder na História, que corre o risco de, na tentativa de explicar essa presença, querer demonstrar sua origem, trazendo de volta os velhos fantasmas da metafísica para explicar algo totalmente humano.

Assim, nosso intuito foi tentar mais do que propor uma explicação sobre o conceito de poder, tentar mostrar como se dá o poder em Michel Foucault que não pretende também dar uma explicação que encerre o tema. Pois, para Foucault, o poder não é uma propriedade pertencente a alguém ou restrita à determinada época, mas algo que se exerce, uma relação entre sujeitos. Dessa forma, o que faz Foucault é uma analítica do poder fundamentada na descendência da filosofia crítica kantiana.

Referências bibliográficas

- ALVES, A. A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault. *Transformação*, n. 30, vol. 1, 2007, p. 25-40.
- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *O pensamento do exterior*. Ditos e escritos v. III: Estética: literatura e pintura, arte e cinema. 2ª Ed, Rio de Janeiro, Forense Universitária: 2009.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L. ; RABINOW, P. Michel Foucault – *uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, I. *Textos seletos*. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MAIA, Antônio C. *Sobre a analítica do poder de Foucault*. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, v.7n, 1-2, p. 83-103, out.1995.
- PEREZ, O. D. Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 217-239, jan./jun. 2012
- REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.
- TERRA, R. Foucault, Leitor de Kant: da Antropologia à Ontologia do Presente. In:
- TERRA, R. *Passagens*. Estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- TORRES FILHO, R. R. 2004. A virtus dormitiva de Kant. In: TORRES FILHO, R. R. *Ensaaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- VILLAS BOAS, C. T. *Para ler Michel Foucault*. São Paulo: Imprensa Universitária - UFOP, 1993.

FILOSOFIA E TOTALITARISMO

Robério Honorato dos Santos¹

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo estabelecer uma reflexão acerca do conceito de totalitarismo. Para isso, é fundamental pensar nos eventos antecedentes à formação dos governos totalitários. Nesse intuito, a relação entre os judeus e o Estado-nação evidenciou profundas contradições. Uma das mais marcantes diz respeito ao fato de que a busca de reconhecimento da igualdade de direitos prevista pelo Estado aos judeus tomou por critérios de cidadania a nacionalidade.

A gênese do antissemitismo figura como um segundo antecedente que marcou sobremaneira a vida dos judeus. Sua origem está associada à dissolução do Estado-nação no século XIX. Nesse contexto, a ascensão da burguesia criou um campo de tensão entre ela e o Estado, estendendo-se a aristocracia e aos judeus. Uma das consequências desse conflito foi o surgimento do antissemitismo, pois à medida que a burguesia conflitava com o Estado, tornava-se antissemita, não somente em relação ao Estado, mas também em relação aos judeus, que eram identificados como o único grupo ligado ao Estado e que desfrutavam de concessões e privilégios, com características intereuropeias.

A compreensão do totalitarismo pressupõe alguns estágios, e o antissemitismo pode ser considerado um dos primeiros deles. Além disso, as condições sob as quais o totalitarismo se assentou envolveram o aniquilamento total das classes sociais, a atomização e a individualização da sociedade. Nesse processo, os judeus mais sofreram o impacto dominador do totalitarismo. Desse modo, podemos compreender o totalitarismo como um processo de atomização, uniformidade, homogeneidade, domínio, doutrinação absoluta e irrestrita da sociedade e poder político.

A partir dessas constatações, não é difícil supor uma relação entre o totalitarismo e a banalidade do mal. Arendt explica que esta expressão não se resume a esse ou aquele tipo de ato mal que se pratica a uma ou a outra pessoa. Não figura também como fruto de alguma espécie de doutrina ou ideia aligeirada defendida superficialmente por algum grupo social. É muito mais radical. Trata-se de uma incapacidade de perceber e refletir sobre os atos maus praticados contra a vida humana.

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho” (Unesp), graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo.

É uma espécie de paralisia do espírito que se furta a refletir. Uma recusa em examinar os atos e ações inerentes à existência humana.

As implicações políticas decorrentes do totalitarismo estão ligadas ao cerceamento absoluto da ação política e da liberdade. Contudo, essas não são as únicas características. O indivíduo perde a capacidade de pensar, torna-se insensível à realidade circundante, identifica-se totalmente com o totalitarismo de tal forma que é levado por um altruísmo sem precedentes a cometer crimes hediondos. Enfim, há uma inversão de valores, onde o absurdo se reveste de normalidade, limitando a capacidade de análise crítica da realidade frente à grotesca anormalidade.

A relação judeu e o Estado-nação.

A busca pela compreensão do totalitarismo certamente não é uma tarefa fácil, contudo é fundamental, pois segundo Arendt (2002, p. 39), “[...] o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central de nosso mundo [...]”. Tal compreensão passa por uma análise do conceito de totalitarismo. Para se valer de uma análise que minimamente dê conta desse tema, faz-se necessário pensar nos eventos antecedentes à formação dos governos totalitários propriamente ditos.

Arendt em *Origens do totalitarismo* (1951) empreende uma reflexão analítica e histórica da relação entre os judeus e o Estado-nação. Para os fins a que este trabalho se propõe - o de compreensão do conceito de totalitarismo -, tal relação é primordial, pois evidenciará a gênese do antissemitismo. É, portanto, a partir do surgimento, desenvolvimento e consolidação do antissemitismo contra os judeus que encaminharemos nossos esforços de análise acerca do fenômeno do totalitarismo.

O reconhecimento da igualdade de direitos outorgado aos judeus pelo Estado-nação, a partir do século XIX, mascara profundas contradições, uma vez que o autor dessa concessão - o Estado-nação - toma como critério de cidadania a nacionalidade e faz da homogeneidade de população o alicerce da política.

Na suposta emancipação dos judeus, comportava simultaneamente a igualdade e o privilégio, o que é contraditório, pois se o Estado-nação visava construir uma nova estrutura política capaz de eliminar as desigualdades do Antigo Regime, ele acabou por promover uma substituição das antigas estruturas por uma nova, que passou a carregar similar desigualdade, isto é, surge uma sociedade ancorada em classes sociais desiguais. A pretensão de igualdade de condições restringiu-se a pura formalidade legal e não se concretizou. O que restou? Uma paradoxal existência de igualdade política acompanhada da indesejável e incômoda presença da desigualdade econômica e social. Portanto, dentro do Estado-nação cada um passava a se identificar com uma classe existente fosse de trabalhadores, classe média, burguesia, aristocracia etc. A única exceção à regra diz respeito aos judeus. Como se sabe, desde a diáspora (a dispersão dos judeus pelo mundo, devido ao domínio do Império Romano), os judeus passaram a habitar vários países, sem possuir um território para compor uma nação.

Nesse contexto, os judeus se viram mais como grupo que como pertencentes a uma daquelas classes sociais. Situação na qual interessava, por sua vez, ao Estado-nação. Há sem dúvidas, uma relação entre os judeus e o Estado-nação que difere muito da relação entre esse mesmo Estado e as

classes sociais existentes. Desse modo, “[...] os judeus eram definidos pelo sistema político, e a sua posição era determinada por ele”. (Arendt, 1989, p. 34).

Até a introdução do imperialismo, fins do século XIX, os grupos de judeus gozavam nos países ocidentais e central de certas regalias a despeito da indiferença da burguesia em relação à política e à economia estatal. Sejam como judeus-da-corte ou como banqueiros, entre os séculos XVII e XVIII, os judeus mais afortunados mantinham íntima relação com o Estado-nação numa espécie de troca de favores, em que os judeus serviam o Estado como fiadores, e o Estado, em contrapartida, concedia-lhes privilégios e proteção através de decretos especiais.

Com o imperialismo e as novas demandas oriundas da sua expansão, a importância dos judeus no papel de fiadores do Estado-nação foi perdendo espaço. A riqueza dos grupos de judeus já não era mais vista com a importância de outrora. Uma nova mentalidade surge e invade o cenário da economia com voracidade. Trata-se da mentalidade imperialista que empreende uma corrida em busca de novos territórios em que pudesse expandir o comércio. Assim, competição e concorrência passaram a listar a pauta do dia. O imperialismo não só tornou insignificante a relação do judeu com o Estado-nação, como minou suas estruturas. Sucumbiu-se não só o Estado-nação, mas também o grupo de judeus. Já na eminência da Grande Guerra, as nações europeias não contavam mais com o equilíbrio de poder, assim como da solidariedade e o respeito entre os países. O fim da solidariedade entre os países europeus acompanhou o fim da solidariedade com os judeus em toda a Europa, e a rispidez entre as nações fez emergir o ódio e o desprezo para com os judeus. Que razão pode explicar tanta indiferença? Devido à relação existente entre Estado-nação e judeus, e ainda, o fato do judeu não está diretamente ligado à nação, caracterizando-o como um elemento intereuropeu ajuda-nos a compreender o ódio dispensado aos judeus nesse contexto. Desse modo, aos judeus foi atribuída a culpa pela situação na qual os países europeus vinham passando. Toda uma sorte de sentimentos adversos recaiu sobre os judeus como se esses fossem os responsáveis pela desintegração do Estado-nação.

Essa não é a única explicação possível para tanto ódio. No auge da relação entre os judeus e o Estado-nação, a proximidade dos judeus com a aristocracia em termos de privilégios provocou “[...] uma espécie de antissemitismo liberal, que colocava judeu e nobreza no mesmo nível, por alegar que ambos se aliavam financeiramente contra a burguesia em ascensão”. (Arendt, 1989, p. 40).

Em termos de uma primeira conclusão às ideias expostas até aqui, pode-se aferir que, de acordo com Arendt (1989, p. 42),

A primeira contradição que marcou o destino dos judeus da Europa durante os últimos séculos é aquela entre a igualdade e o privilégio – isto é, entre a igualdade concedida sob a forma de privilégio e o privilégio como meio para alcançar a igualdade. A esta, é preciso acrescentar uma segunda contradição: os judeus, o único povo não-nacional da Europa, foram mais ameaçados que quaisquer outros pelo colapso do sistema de Estados nacionais.

Essa dupla relação contraditória de busca de igualdade através de privilégios, em um dado momento da história, acabou por custar muito caro aos próprios judeus que usufruíram dos privilégios concedidos a eles pelo o Estado. Um elemento que certamente prejudicou os judeus privilegiados foi o fato de que nem todos os grupos de judeus espalhados pelo mundo tiveram tais concessões de direitos. Além disso, tais direitos de igualdade foram mais fruto de privilégios de uma relação entre o Estado-nação e os grupos de judeus financistas do Estado, que de mérito ou reconhecimento. Esse

elemento, de certa forma, acabou recaindo sobre os judeus de uma forma geral em forma de acusação, que foram acusados pela burguesia em ascensão de tramar contra a sociedade.

Não só os judeus, mas também a aristocracia que, assim como aqueles mantinham relações próximas com o Estado-nação. O embate foi inevitável. À medida que a burguesia adquiria mais consciência política, isto é, desejava partilhar do bolo do poder querendo uma fatia para si, mais o antagonismo passou a ser acirrado. O ódio inerente ao embate entre burguesia e Estado estendeu-se à aristocracia e aos judeus. A identificação da classe aristocrata e dos grupos de judeus banqueiros, por exemplo, com o Estado foi imediato.

A gênese do antissemitismo

A origem do antissemitismo está ligada à dissolução do Estado-nação no século XIX. A ascensão da burguesia criou um campo de tensão entre o Estado e as classes burguesas emergentes. À medida que essas classes entravam em conflito com o Estado, tornavam-se antissemitas. Arendt explica que “[...] cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus”. (Arendt, 1989, p. 45).

Esse processo se firmou preponderantemente de um lado dada à falta de uma percepção mais aguçada por parte dos judeus que não se deram conta da “[...] tensão crescente entre Estado e a sociedade [...]” (Arendt, 1989, p. 45). O mais agravante é que o ódio disparado contra o grupo de judeus espalhados pela Europa como um todo se transformou em arma política e ideológica. Problemas de ordem racial facilmente recaíam sobre os judeus que passaram a ser alvos de toda sorte de ideologias discriminatórias e doutrinas que classificavam as pessoas segundo sua origem sanguínea e laços familiares.

A temática da familiaridade é um capítulo na história dos judeus e nos ajuda a compreender a gênese e o desenvolvimento do antissemitismo. Sobre isso, vemos o que Arendt (1989, p. 48) afirma.

Na preservação do povo judeu, a família havia sido mais importante do que em qualquer outro grupo político ou social do Ocidente, com exceção da nobreza. Os laços familiares constituíam o elemento mais forte e persistente na resistência do judeu à assimilação e à dissolução. Como a nobreza europeia em declínio fortalecia suas leis de casamento e linhagem, os judeus tornaram-se mais conscientes dos laços de família nos séculos de sua dissolução espiritual e religiosa. Sem a antiga esperança da redenção por um Messias e sem o solo próprio, o povo judeu tornou-se cômico de que sua sobrevivência havia sido conseguida num ambiente estranho e hostil. Começou a ver o círculo interno da família como espécie de derradeiro baluarte, e a conduzir-se em relação aos membros do seu próprio grupo como se fossem membros de uma mesma grande família. Em outras palavras, a imagem antissemita do povo judeu como uma família intimamente interligada por laços de sangue tinha de fato algo em comum com a ideia que os judeus faziam de si mesmos.

Essa é uma situação que envolveu o povo judeu pelos países nos quais se encontravam, de modo que, além do fator do círculo familiar que ligava os judeus, a relação com o Estado e a desnacionalização judaica imprimia uma análise equivocada das sociedades naquela época, suspeitando e acusando os judeus de estarem atrelados ao poder e à nobreza, contra a própria sociedade. Nesse contexto, foram vistos pela burguesia como um perigo e empecilho ao seu desenvolvimento e ascensão.

Mais que isso, o antissemitismo passou a tomar corpo como um fator devastador na vida dos judeus a partir do momento em que se desenvolveu atrelado a questões políticas relevantes, como as já mencionadas, ou seja, a partir do momento em que as classes sociais europeias iniciaram a disputa por um lugar ao sol, isto é, ao desejar o poder viram e identificaram os judeus como um grupo associado, não a uma classe social ou a uma nação, mas ao Estado com características intereuro-

peias, sem classe, sem caráter nacional, desfrutando dos prestígios concedidos pelo Estado através de concessões especiais. Frente a essa situação, a violência e o ódio aos judeus ganharam *status* de questão política e também ideológica.

A acusação que a burguesia em ascensão fez aos judeus de se coligarem à aristocracia em detrimento da sociedade parece soar contraditória. Apesar das semelhanças de privilégios gozados pelos judeus banqueiros e pela aristocracia, por exemplo, foi justamente a aristocracia a primeira a germinar o antissemitismo contra os judeus. Desse modo, em última análise, os judeus foram aqueles que ficaram prejudicados frente às mudanças em operação na Europa no contexto do século XIX. O declínio da aristocracia fez-se acompanhar de um crescente ódio para com os judeus. Ódio, violência, ataque político, social e econômico são algumas das facetas do antissemitismo sofrido pelos judeus.

Entre as reações naturalmente amargas da aristocracia, que era a classe mais atingida pelas mudanças, estava uma súbita e inesperada irrupção de antissemitismo. Seu mais eloquente porta-voz, Ludwig von der Marwitz, proeminente ideólogo conservador, apresentou ao governo uma petição na qual apresentava os judeus como único grupo a gozar de reais vantagens em consequência da alteração legal do sistema, anunciando 'a transformação da antiga e imponente monarquia prussiana em um Estado judeu'. (Arendt, 1989, p. 51)

Todo o prestígio que judeus banqueiros, agiotas e de grandes fortunas gozavam se dissipou quando a riqueza desses já não socorreu mais a aristocracia. O colapso do Estado-nação minou as bases da estrutura política, social e econômica dos países europeus. Da mesma forma, o colapso da relação entre judeus e Estado fez emergir como consequência o antissemitismo.

Assim, pode-se dizer que a gênese do antissemitismo está arraigada tanto na crise de relação entre aristocracia e judeus quanto no conflito de classes, em especial, entre a burguesia *versus* aristocracia com pesar aos judeus. A crise foi agravada pelo fato de ter sido justamente a aristocracia a primeira a iniciar o antissemitismo, e a disputa de interesses era o que estava em jogo. A burguesia via na aristocracia e nos judeus um obstáculo ao seu desenvolvimento, já que ambos mantinham ligações diretas com o Estado, sobretudo através da relação financiamento estatal – mais por parte dos judeus -, e concessões de privilégios.

Receosos de perderem seus privilégios, a aristocracia passa a se opor ao Estado, canalizando dessa maneira todos os esforços em não só identificar os judeus ao governo, mas culpando-os pelas consequências das mudanças na sociedade. Nesse sentido, segundo Arendt (1989, p. 52),

Socialmente, o ataque contra o Estado identificava os judeus com o governo; embora os ganhos reais, econômicos e sociais, das reformas coubessem à classe média, ela raramente era inculpada politicamente, e suportava com indiferença a tradicional atitude desdenhosa dos aristocratas. Os judeus podiam ser atacados mais facilmente: perderam sua antiga influência e tradicionalmente catalisavam antipatias. Assim, tornando-se antipáticos aos antipatizados judeus, a aristocracia almejava torna-se simpática na opinião geral.

Para escapar das consequências que as transformações imprimiram à sociedade, a aristocracia fez dos judeus um alvo fácil de discriminação, ódio, violência etc. Não obstante a isso, auxiliados pelos intelectuais românticos e pelas ideias conservadoras, o Estado-nação, após a conquista do controle da maior parte do poder pela nobreza, passou a segregar mais ainda os judeus. O Estado quis manter os judeus mais poderosos atrelados aos seus interesses, enquanto que os que não serviam ao Estado deveriam ser eliminados. A partir daí, a máquina estatal foi paulatinamente utilizada para sucumbir

todos os judeus a um destino nefasto de sofrimento, seja por meio do trabalho árduo ou por humilhação de toda ordem, até o grau máximo da barbárie, ou seja, a eliminação total de sua existência.

O conceito de totalitarismo

Para uma devida compreensão do totalitarismo, é fundamental saber quais são as bases sobre as quais se assentaram os governos totalitários. Há fortes evidências de que uma dessas bases foi a das massas, isto é, os partidos totalitários contaram com o apoio e a confiança delas para realizarem as manobras pérfidas enquanto permaneceram no poder. Dessa maneira, de acordo com Arendt (1989, p. 356),

Seria um erro ainda mais grave esquecer [...] que os regimes totalitários, enquanto no poder, e os líderes totalitários, enquanto vivos, sempre ‘comandam e baseiam-se no apoio das massas’. A ascensão de Hitler ao poder foi legal dentro do sistema majoritário, e ele não poderia ter mantido a liderança de tão grande população, sobrevivido a tantas crises internas e externas, e enfrentado tantos perigos de lutas intrapartidárias, se não tivesse contado com a confiança das massas. (Arendt, 1989, p. 356)

Nesse sentido, o totalitarismo se desenvolveu plenamente à medida que conquistou um número grande de massas. Segundo Arendt (1989, p. 361), “somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário [...]”. (Arendt, 1989, p. 361). Portanto, foi a partir da conquista, organização e domínio das massas que o totalitarismo se estabeleceu enquanto regime político. Contudo, ainda não ficou claro o que explica a centralização de interesses do totalitarismo sobre as massas e não sobre as classes sociais, por exemplo. Muito provavelmente, pelo caráter apolítico típico das massas, o que permitia mais facilmente articular uma visão determinada de política pelos regimes totalitaristas. A maior parte dos membros desses regimes era convocada das massas e que, de acordo com Arendt (1989, p. 362),

A maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política. Isto permitiu a introdução de métodos inteiramente novos de propagandas política e a indiferença aos argumentos da oposição: os movimentos, até então colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por ele, puderam moldar um grupo que nunca havia sido atingido por nenhum dos partidos tradicionais. Assim, sem necessidade e capacidade de refutar argumentos contrários, preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção.

Soma-se a esses fatos a ascensão dos regimes totalitaristas facilitada pela desagregação do sistema de classes sociais. Embora importante para compreendermos o que foi o totalitarismo, as massas e o colapso das classes sociais não são as únicas e determinantes causas de explicação do totalitarismo.

É preciso salientar mais uma vez a respeito da ascensão da burguesia que, com a introdução do imperialismo mudou sua postura em relação à política. Competitividade, consumo e domínio do poder político passaram a ser o centro dos interesses burgueses. Não demorou e o embate entre essa classe e o Estado deflagrou-se. Dentre os resultados, destacam-se a geração da apatia e da hostilidade não só para com o Estado e tudo que lhe diz respeito, mas também entre a própria burguesia. Essa apatia e hostilidade, somadas ao individualismo tipicamente burguês transformaram-se

em obstáculos ao movimento totalitarista que, nem de longe, poderia tolerá-los. Desse modo, “[...] os movimentos totalitários podem, com justiça, afirmar terem sido os primeiros partidos realmente antiburgueses [...]”. (Arendt, 1989, p. 363).

As condições necessárias para o surgimento e consolidação dos regimes totalitários estão atreladas a alguns fatores sem os quais não se pode verdadeiramente supor a existência do totalitarismo. A implantação do totalitarismo pressupõe, portanto, a aniquilação total das classes sociais, a atomização e a individualização absoluta da sociedade. Assim, é necessário aniquilar todo e qualquer laço, seja ele político partidário, familiar, de amizade e até qualquer outro elemento que permita ao indivíduo algum tipo de esboço de interesse comum. “O totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez”. (Arendt, 1989, p. 372).

Essas são condições *sine qua non*², sem as quais o totalitarismo não atingiria seu ápice. Uniformidade e homogeneidade são como que células nucleares do totalitarismo. Tais condições fizeram-se valer nos lugares onde o regime totalitário se instalou. Seja de esquerda ou de direita, desde o stalinismo soviético até o nazi-fascismo de Hitler à Mussolini, o processo de atomização da massa figurou como meio para se atingir os objetivos desses líderes de consolidação dos regimes totalitários. Nesse sentido, Arendt (1989, p. 372) observa que no contexto da União Soviética,

A atomização da massa na sociedade soviética foi conseguida pelo habilidoso uso de repetidos expurgos que invariavelmente precediam o verdadeiro extermínio de um grupo. A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos.

A invenção da atomização da massa foi um artifício engenhoso e eficaz que levou os regimes totalitários ao seu grau máximo de desenvolvimento, isto é, os campos de concentração que, principalmente na Alemanha, dizimou centenas de judeus. Diante do disposto podemos compor através das palavras-chave atomização e individualização uma ideia conceitual acerca dos movimentos totalitários. Assim, os movimentos totalitários “[...] são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (Arendt, 1989, p. 373).

Além desses aspectos, há outros, como o da lealdade absoluta do indivíduo ao totalitarismo. Esse aspecto é de suma importância, pois permite o domínio incondicional do corpo e do psiquismo do indivíduo. Desse modo, para Arendt (1989, p. 373),

[...] a lealdade total [...] é a base psicológica do domínio total. Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido.

O indivíduo primeiramente é esvaziado absolutamente de todos os laços que mantivera até então para ser preenchido e moldado segundo a ideologia totalitária. Isso é basilar, pois não é suficiente que os corpos sejam dominados exteriormente. Faz-se necessário o domínio completo, total e sem exceção. Assim, o domínio interno, quer dizer, psicológico é, sem dúvida, maestral, totalitário. Segundo Arendt (1989, p. 375),

2 A expressão *sine qua non* ou *condition sine qua non* é latina e significa sem a/o qual não pode deixar de ser.

O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente.

O domínio dos corpos³ e do psiquismo é, portanto, pré-requisito para o domínio total e irrestrito do movimento totalitário. É preciso moldar os indivíduos às estruturas do movimento.

Para esse fim, o movimento totalitário lançou mão de toda sorte de artifícios possíveis, e a propaganda foi um dos artifícios nessa empreitada. Contudo, não foi o único instrumento. O terror, a violência, a doutrinação e a ideologia figuram como que um conjunto de instrumentos utilizados pelo movimento totalitário com o intuito de dominar as massas. Dessa forma, a propaganda, o terror e a violência são utilizados para controlar as massas. Porém, uma vez conseguido tal feito, o totalitarismo substitui o terror pela doutrinação. Desse modo, a violência já não é mais empregada com a finalidade de apavorar o povo, mas de preparar o terreno para a doutrinação.

Nesse estágio, a ideologia totalitária criou um mundo fictício recheado de mentiras para manter o domínio. A propaganda em si não é a base do domínio total, mas faz parte integrante dos meios úteis ao totalitarismo para alcançar os seus fins.

A banalidade do mal

Em uma de suas conferências, *Pensamento e considerações morais*, de 30 de outubro de 1970, Arendt explicita o sentido da expressão “banalidade do mal”. Não se resume a esse ou aquele tipo de ato mal que se pratica a uma ou a outra pessoa, e também não figura como fruto da perversidade de uma pessoa por pura crueldade. Tampouco se trata de alguma espécie de doutrina ou ideia aligeirada defendida superficialmente por algum grupo social, cujo objetivo é disseminar o ódio e violência gratuitamente. É muito mais radical. Trata-se da “incapacidade de pensar” (Arendt, 2002, p. 145), de uma recusa a examinar os atos e ações inerentes à existência humana. Assim, a “banalidade do mal” não encontra sua raiz na estupidez de um coração perverso, como queria Kant. Arendt refuta essa afirmação outrora feita por Kant para afirmar que

A incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas inteligentíssimas; e a maldade dificilmente é sua causa, no mínimo porque a irreflexão, bem como a estupidez, são fenômenos bem mais frequentes do que a maldade. O problema reside precisamente no fato de não ser necessária a existência de um coração perverso, fenômeno relativamente raro, para que se possa causar um grande mal. (Arendt, 2002, p. 149)

Torna-se evidente que a gênese do mal não está circunscrita a um ato ou ação localizada, mas é algo que transcende em direção ao próprio ser humano, isto é, não desse ou daquele homem em particular, mas de todo ser humano, já que é da natureza humana o ato de pensar. Só um ser capaz de pensamento, portanto inteligente, pode se recusar a raciocinar. É, em síntese, dessa recusa, digamos de outro modo, de uma paralisia do espírito que se refuta a refletir que pode abrir espaço para o mal.

3 Em relação ao domínio do corpo como forma de controle e poder, conferir Michel Foucault, em especial, *História da sexualidade e Microfísica do poder*.

Parece um paradoxo que de um ser pensante possa advir à barbárie do mal. Mas, não é do fato de pensar, e sim do seu contrário, isto é, do não pensar que o mal invade a existência humana. Se assim for, como enfrentar tal paradoxo? Pode haver uma possível saída? Arendt aponta para a própria atividade do pensar. Através do desenvolvimento da atividade do pensamento é que se pode colocar-se a caminho rumo à busca de experiência e não de doutrinas prontas, fixas e cabais. Experiências de pensamentos por todo o mundo.

No caso específico do totalitarismo, a recusa à atividade do pensar é expressa por um lado pela doutrinação. Todo o esforço dos movimentos totalitários em doutrinar para dominar opõe-se à atividade reflexiva, pois esta não se presta a fixação de ideias sólidas, mas pelo contrário, a atividade reflexiva se caracteriza justamente por ser uma atividade aberta, dinâmica, passível de questionamento, de revisão. Em outras palavras, ela lança o ser humano pela aventura da busca constante do saber, uma vez que este é inesgotável.

Uma vez doutrinados, os indivíduos agem segundo os padrões ideológicos do totalitarismo que paulatinamente vão sendo internalizados pelos indivíduos. Estes são moldados segundo os códigos de condutas e regras transmitidos pelo totalitarismo. Nesse estado, a pessoa parece está transformada a tal ponto que é como que estivesse cega diante da realidade que a cerca. Mais do que cegueira, é esvaziamento. Vazia dos laços de significação da existência, a ideologia totalitária entra em cena para preencher os indivíduos com o seu cabedal de ideias doutrinadoras. Esse fato não é estranho, pois é da própria natureza do totalitarismo promover a mudança de natureza do ser humano para dominá-lo completamente.

Tendo sua natureza transformada e obedientes aos ditames totalitários, os indivíduos se movem às escuras, irrefletidamente. Não porque estejam desprovidos de inteligência, mas porque se configuram sob uma natureza alheia, que não é originalmente sua, mas é uma natureza forjada ideologicamente. Modificada para não pensar diante dos fatos e acontecimentos que as várias circunstâncias da existência lhes exijam. Neste quadro estranho de natureza transfigurada, as ações dos indivíduos são mais reflexos da ideologia totalitária do que expressão cônica da própria pessoa em particular.

A partir disso e conforme as colocações de Arendt acerca da banalidade do mal, cuja característica é expressa pelo “fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente” (Arendt, 2002, p. 145), mas sobremaneira em tudo o que os campos de concentração significaram, sobretudo no extermínio dos judeus.

O doutrinamento é, dessa forma, uma das armas mais poderosas do totalitarismo, tendo em vista que suas consequências são radicais. Além de uma espécie de transmutação da natureza humana, atingindo os corpos e o psiquismo, mina e desestrutura a capacidade de pensamento e análise da realidade, incapacitando o homem de pensar.

Despossuídos das habilidades de pensamento, a doutrinação e as regras pré-fixadas do totalitarismo ocuparam o lugar da razão causando resultados negativos às ações do ser humano. Portanto, a partir de tais indícios, fica claro haver uma “[...] conexão interna entre nossa incapacidade de pensar e o problema do mal” (Arendt, 2002, p. 151).

Além disso, tal incapacidade apresenta seus perigos. Ao contrário do que se pensa, não é tão tranquila assim, pois

Ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então, não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame detido as levaria sempre à perplexidade, mas sim à posse das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Em outras palavras, acostumam-se a jamais decidir por si próprias. (Arendt, 2002, p. 159)

Nesse estado mórbido, parafraseando Sócrates, a vida não é digna de ser vivida. Contudo, os governantes totalitaristas viram quão poderosos poderiam se tornar os regimes totalitaristas quando conseguissem se apoderar das massas através da destituição de suas habilidades reflexivas para no lugar encher-lhes de doutrinas úteis aos interesses totalitários. Assim, segundo Arendt (2002, p. 160),

O mal não pode ser feito voluntariamente, em função de seu 'estatuto ontológico', como diríamos hoje; consiste em uma ausência, em algo que não é. Se o pensamento dissolve conceitos normais e positivos até encontrar seu sentido original, o mesmo processo dissolve esses conceitos negativos até encontrar sua falta de sentido original, até o nada.

Então, o caminho para lutar contra a banalidade do mal pode ser, de acordo com o pensamento de Arendt, o da própria atividade do pensamento. Furtar-se a essa atividade corresponde à perda de liberdade e autonomia. Onde tal atividade se mantém a espreita, sempre viva e vigilante, certamente o reino do mal encontrará forte resistência para invadir a existência humana. Para Arendt, somente pessoas investidas da capacidade de manter constantemente ativa a atividade do pensamento é que se tornarão contrários ao mal. Este, por sua vez, frente àqueles dotados de vivo pensamento produz-lhes perplexidade e repulsa. A refutação à barbárie do mal será mais forte e resistente à medida do vigor da reflexão. Quanto mais ativa e forte para não vacilar às seduções de doutrinas estranhas à natureza original do ser humano, qual seja a de um ser pensante, muito provavelmente o reino do mal não terá lugar.

Implicações políticas do totalitarismo

Pensar nas implicações políticas do totalitarismo requer uma reflexão acerca da terceira atividade fundamental à vida humana, sem a qual, em conjunto com as outras duas quais sejam, a do labor e do trabalho, a sobrevivência não seria possível. A terceira atividade é a da ação. Hannah Arendt defende que o ser humano possui essas três atividades que são intrínsecas à sua sobrevivência. A atividade do labor diz respeito à saciedade das necessidades básicas ligadas à sobrevivência biológica do indivíduo, ou seja, a necessidade de se alimentar, dormir, reproduzir-se, beber etc. Já o trabalho é a atividade ligada à produção dos meios e bens necessários ao conforto e prolongamento da vida. Por último, a ação é a atividade ligada à alteridade, isto é, da relação entre os seres humanos. É em relação a essa última que procuraremos desenvolver mais detidamente nossa análise, já que é ela a atividade ligada às experiências humanas, como das relações sociais, éticas, morais e políticas.

Mas qual é o sentido da política⁴ em Arendt? De que maneira pode-se compreendê-lo? Para início de conversa, a política, de acordo com a autora, diz respeito mais a ação especificamente humana do exercício da liberdade, da autonomia, da pluralidade de ideias do que, propriamente a associação a um partido político ou a defesa de uma ideologia, assim como de uma doutrina qualquer. A política abarca, desse modo, uma dimensão essencial à vida humana, e pertence à tríade atividade fundamental à condição humana.

Nesse sentido, a política caracteriza-se como o exercício ativo e efetivo da autonomia e da liberdade. Assim, as implicações políticas do totalitarismo têm como uma de suas principais causas o cerceamento absoluto da ação política, que se desdobra em várias facetas, as quais iremos examinar.

Uma dessas facetas é a identificação total e irrestrita do indivíduo aos movimentos totalitários. As consequências dessa identificação nestes termos são espantosas em função de seus resultados. O indivíduo é levado por um determinado altruísmo a cometer crimes hediondos, sem pestanejar. Para, além disso, ele próprio, em nome da pertença ao movimento sacrifica aquilo que lhe é mais valioso e substancial, isto é, a sua existência. Enquanto ativo, o movimento é eficaz em suas ações. Os indivíduos envolvidos e entrelaçados ideologicamente, assim como doutrinados, mesmo diante do fato de que a sua própria vida pode ser ceifada, mantem-se convicto de suas ações. O doutrinamento produz uma espécie de couraça destruidora da capacidade de autopreservação. É como que a pessoa estivesse insensível diante da realidade que lhe cerca, incapaz de perceber o que verdadeiramente se passa. O sujeito parece imobilizado, sem ação e reação.

Sobre essas consequências, Arendt (1989, p.357) salienta que,

[...] o que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos. É compreensível que as convicções de um nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração ou de trabalhos forçados. Pelo contrário: para o assombro de todo o mundo civilizado, estará até disposto a colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que seu status como membro do movimento permaneça intacto.

Como o objetivo do totalitarismo é o domínio total, não medirá esforços para atingi-lo. Não importa se os meios adotados para os fins totalitaristas venham a destruir vidas, contando que os objetivos sejam alcançados. Aliás, os melhores meios são aqueles que efetivamente realizam os fins.

A identificação com o movimento ainda acarreta outras consequências incontáveis à existência, pois produz

[...] a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso. (Arendt, 1989, p. 366)

A insensatez invade o espaço que outrora pertencia ao bom senso. Há uma inversão de valores, onde o absurdo se reveste de normalidade limitando a capacidade de análise racional frente à grotesca anormalidade. O resultado é cruelmente gritante. Muitos indivíduos doutrinados agem segundo regras

4 Conferir ARENDT, H. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

e normas ultrajantes à razão, à sensatez, ao bom senso. Talvez a consequência mais assombrosa do totalitarismo seja o fato de que ele procura modificar a natureza do ser humano, destituindo-o de suas condições básicas de sobrevivência, enquanto indivíduo autônomo e livre, sobretudo da atividade da ação, para transformá-lo em uma marionete submissa ao totalitarismo. O objetivo é eliminar a capacidade de percepção e distinção entre o verdadeiro e o falso, e entre a realidade e a ficção.

Para tal empreendimento, faz-se mister eliminar a realidade não-totalitária. É preciso erigir um mundo fictício, com normas rigidamente forjadas sob a égide totalitária para a qual, todos, absolutamente todos precisam se adequar. Do contrário, segundo Arendt (1989, p. 442), “nem mesmo um homem sozinho pode ser dominado de forma absoluta e segura a não ser em condição de totalitarismo global”. Assim, o totalitarismo estará, para se manter vivo e permanente, esforçando-se constantemente para fazer acreditar que o mundo ficcional criado por ele é a única realidade existente, tornando os campos de concentração o cume absoluto e inegável do domínio total.

As ações inconsequentes do domínio totalitário refletiram não somente na ação política. Do ponto de vista da diplomacia entre os países não totalitários e aqueles cujo governo era totalitário, os esforços daqueles em integrar os países totalitários na comunidade das nações foram praticamente nulos. Mais do que isso, reverteram-se em violência e hostilidade por parte dos governos totalitários. Arendt (1989, p. 443), a esse respeito, afirma que

Entre os erros cometidos pelo mundo não-totalitário em suas negociações diplomáticas com os governos totalitários (dos quais os principais foram a confiança no pacto de Munique com Hitler e nos acordos de Ialta com Stálin), muitos resultados da aplicação da experiência e do bom senso a situações em que se haviam tornado obsoletos. Ao contrário de todas as expectativas, as importantes concessões que lhes foram feitas e o considerável prestígio internacional que alcançaram não levaram os países totalitários a reintegrarem-se na comunidade das nações, nem os induziram a desistir da falsa queixa de que o mundo inteiro se havia unido em bloco contra eles. Ao contrário: as vitórias diplomáticas faziam com que recorressem ainda mais rigidamente aos instrumentos de violência, e resultavam sempre em mais hostilidade contra as potências que se haviam mostrado dispostas a transigir.

Como se vê, o ímpeto destruidor do totalitarismo somente mostrou mais ainda que veio para dominar. Essa é a meta totalitária. Assim, o movimento totalitarista tem pretensões ambiciosas, planeja uma organização de cunho internacional, fundamenta nas ideologias de alcance universal com aspirações políticas globais. Para isso, o uso da força, do poder, da violência e todas as outras táticas para subjugar foram incrementados e aprimorados cada vez mais. Não havia mesmo depois de tomado o poder, um estado de normalização formal. Para Arendt, a normalização no sentido de estabilização das instituições nos países totalitários poderia significar a destruição do próprio totalitarismo. Desse modo, nem mesmo as muitas leis e decretos instituídos pelo nazismo na Alemanha foram capazes de continuamente definir as ações do movimento totalitário. “Na prática, esse estado de permanente ilegalidade era expresso pelo fato de que ‘muitas das normas em vigor já não (eram) do domínio público’” (Arendt, 1989, p. 444). Parafraseando Agamben (2004)⁵, sob essas condições, a Alemanha nazista vivia em estado de exceção.

5 Em *Estado de Exceção*, o filósofo italiano Giorgio Agamben estabelece uma análise do contexto atual da política nos mostrando que os governos têm consolidado a política não pela normalidade legal da lei, mas pela exceção.

Considerações finais

Ao buscar definir o conceito de totalitarismo, foi fundamental a análise acerca da relação entre o judeu e Estado. Nela, ou melhor, na dissolução dessa relação evidenciou-se a gênese do antissemitismo, que pode ser considerado como um dos veículos para o totalitarismo.

A relação entre os judeus e o Estado-nação foi marcada por profundas ambiguidades. Se de um lado os judeus gozaram de privilégios, por outro, tais privilégios se dissolveram na mesma medida em que o antagonismo entre a burguesia e o Estado passaram a ordem do dia. Mesmo anterior ao estranhamento entre ambos, o Estado já havia estabelecido a relação com os judeus em bases contraditórias, pois a pretensão de concessão de direitos igualitários aos judeus tomou por critérios de cidadania a nacionalidade e fez da homogeneidade de população o alicerce de sua política.

A identificação dos judeus com o Estado no contexto de rispidez entre a burguesia e o Estado, resultou em ódio da burguesia tanto para com o Estado quanto para com os judeus. Esse grupo era o único com características intereuropeias. Além disso, outros fatores fomentaram o desprezo contra os judeus, como a proximidade desses com a aristocracia em termos de privilégios. Assim, ambos foram acusados de tramar contra a burguesia.

A origem do antissemitismo está associada ao antagonismo existente entre a burguesia e o Estado. Por consequência da identificação dos judeus com a aristocracia e com o Estado, aqueles também sofreram o antissemitismo. Contudo, os mais prejudicados foram os judeus, pois a própria aristocracia voltou-se contra eles, disseminando ainda mais o ódio, que foi transformado em arma política e ideológica, e empregado com crueldade pelos regimes totalitários.

Quando os regimes totalitários emergiram, souberam se utilizar com eficácia dessa arma política e ideológica. Nesse contexto, nem mesmo a burguesia resistiu às pretensões do movimento totalitário, pois esse foi, segundo Arendt, perfeitamente antiburguês. Aliás, a implantação do totalitarismo pressupôs o aniquilamento total das classes sociais, a atomização e a individualização da sociedade. Nenhum laço que ligasse o indivíduo a qualquer elemento que destoasse dos objetivos totalitários poderia permanecer. Uniformidade e homogeneidade foram paulatinamente solidificadas. O domínio foi total, não só dos corpos, mais também do psiquismo. Só assim a ideologia totalitária alcançaria seu objetivo, isto é, o controle absoluto e irrestrito.

A partir daí o mal foi banalizado não como um ato qualquer, mas, de acordo com Arendt, como uma “incapacidade de pensar”. (Arendt, 2002, p. 145). Uma recusa em examinar os atos e ações inerentes à existência humana. Desse modo, pode-se entender a banalidade do mal como uma paralisia do espírito que se furta a refletir.

No caso específico do totalitarismo a recusa à atividade do pensar é expressa por um lado pela doutrinação. Através dela, os indivíduos são esvaziados de toda significação existencial para serem preenchidos pelos códigos totalitários. Assim, agem irrefletidamente, mesmo contra sua própria segurança em nome do totalitarismo. Despossuídos das habilidades de pensamentos a doutrinação e as regras pré-fixadas do totalitarismo ocupam o lugar da razão causando resultados negativos às ações humanas.

Um dos resultados mais nefastos é o cerceamento absoluto da ação política, que se desdobra em várias facetas, sendo uma delas a identificação total do indivíduo aos movimentos totalitários.

Desse modo, o indivíduo é levado por um altruísmo a cometer crimes hediondos, sem pestanejar. O indivíduo se anula completamente, uma vez doutrinado.

Em suma, a insensatez invade o espaço que outrora pertencia ao bom senso. Há uma inversão de valores, onde o absurdo se reveste de normalidade limitando a capacidade de análise racional frente à grotesca anormalidade.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARENDT, H. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, H. *O que é política?* 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 18 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

O IDEAL ÉTICO DO HOMEM GREGO: DE HOMERO A SÓCRATES

Alcibides José Steffenon¹

Introdução

O herói homérico é o homem justo e sábio, amante da verdade e mártir da mesma. Ele aceita o desafio de enfrentar qualquer perigo para alcançar o seu objetivo, mesmo que para isso tenha que enfrentar a morte ou até sucumbir no cumprimento do compromisso assumido. Este herói chega à maturidade em Sócrates, segundo o qual o herói-sábio “é o homem que sabe morrer, seja que escolha voluntariamente a morte, seja que a aceite de um tirano, seja, em fim, que a acolha, serenamente, como o termo normal de todo destino humano” (De La Vega, 1968, p.43).

No artigo que se segue apresentaremos o itinerário ético elaborado por dois dos mais influentes personagens da cultura grega: Homero e Sócrates. Pensadores que ainda hoje influenciam o homem contemporâneo, tanto no ideal de herói que a sociedade nos apresenta, como nos modelos éticos propostos.

Ética em Homero

Homero educador

O comportamento humano é fruto da educação e formação do indivíduo. Os gregos tiveram esta consciência desde o início da sua constituição como povo. Eles elaboraram, gradualmente, um projeto universal e ideal de homem e conceberam que esta obra de arte só se realizaria em um processo de construção consciente, a partir de um ideal de vida a ser alcançado pelo indivíduo no interno de sua comunidade. Tal pedagogia alicerça-se no antropocentrismo transcendente, tipicamente helênico, evidente na forma humana de seus deuses, da escultura, da pintura, da poesia, na problematização

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho” (Unesp). É graduado em Filosofia e Teologia. Atualmente exerce a função de Professor Coordenador do Núcleo Pedagógico (PCNP) da disciplina de Filosofia, na Diretoria de Ensino Leste 5.

filosófica do cosmos e do homem, bem como na sua concepção de Estado. Em todas estas expressões individuais, comunitárias e culturais, encontramos a mesma e idêntica filigrana do sentido vital antropocêntrico.

O ideal de homem grego não é um eu subjetivo, e o princípio constitutivo do homem grego não é o individualismo, mas a *humanistas*. É aqui que se funda a educação grega para formar o ser autêntico do indivíduo. Este projeto não brota do individual, mas da ideia universal de humanidade, onde encontramos a “genuína *Paidéia* grega. É uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas” (Jaeger, 2003, p. 14-15). As mudanças históricas não levaram consigo, na sua avalanche existencial, o ideal de homem da *areté* e da *paideia*, pois a interioridade do sujeito e a experiência comunitária sustentavam o ideal de homem helênico.

A educação, segundo Homero, não tinha em vista um modelamento exterior da pessoa, mas um amadurecimento do ser e da natureza do indivíduo. O objetivo da educação era potenciar a tendência natural do homem ao seu pleno aperfeiçoamento.

Para o homem grego, a utilidade é indiferente e não essencial. O fundamental é a beleza. Não a beleza exterior, mas a beleza interior, como normativa ética. Eis a busca do ideal do belo, do perfeito e da nobreza de espírito.

A nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. A história da formação grega – o aparecimento da personalidade nacional helênica – começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva como nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira ao escol da raça. (Jaeger, 2003, p. 24-25)

No “fazer sua a beleza” ocorre “a subordinação do físico a uma “beleza” mais elevada” (Jaeger, 2003, p. 36). Na busca desta beleza, dedicam-se os poetas, os heróis, os legisladores e os filósofos para alcançar a imortalidade, não através da imagem exterior, mas do valor de sua interioridade comprovada pela honra e glória conquistadas através de atos heroicos tanto nas guerras como na poesia, na política e na filosofia.

Os atos heroicos são relatados por Homero na *Ilíada* e na *Odisseia*. Homero torna-se um importante educador do povo grego, através de paradigmas éticos, presentes em seus versos; expõe a cultura e a moral da sociedade aristocrática e as universaliza, mesmo depois do desaparecimento desta aristocracia. Nos seus poemas épicos, ele apresenta uma série de valores e de feitos heroicos que os meninos aristocratas gregos memorizavam. Assim, aprendiam, desde cedo, as condutas sociais para comportar-se de forma moral e ética ao interno da sociedade grega.

O ideal de nobreza

Toda sociedade e civilização têm o seu protótipo de ideal de homem. Na Grécia, encontramos o ideal heroico de homem. Ele não nasce feito, mas precisa percorrer todo um itinerário de lutas e combates para que, através de suas vitórias, seja reconhecido como tal pelos habitantes da sua comunidade ou cidade. Mesmo que ele provenha do meio aristocrático, deverá conquistar este reconhecimento glorioso no combate. Ele é apresentado como modelo a ser seguido pelos mais jovens, por de ter superado os obstáculos que se lhe apresentaram, alcançando os objetivos a que se propusera, mesmo que, para isso tivesse que arriscar a própria vida.

Homero evoca o exemplo dos heróis famosos e vitoriosos das sagas como paradigma na apresentação dos valores éticos e como pedagogia na educação da aristocracia. O uso de paradigmas éticos e educativos é utilizado também na filosofia posterior. Sócrates, por exemplo, apresenta-se como modelo ético do Bem. A estrutura íntima do pensamento platônico é profundamente paradigmática, vemos como o modelo é um recurso que ajuda na apresentação dos conceitos éticos e filosóficos.

Homero propõe o herói como modelo de homem virtuoso, inspirado na perfeição divina, a quem o herói busca assemelhar-se para ter a honra e glórias eternas, obter o beneplácito dos deuses e ser modelo de virtude e vigor para as futuras gerações, um homem perfeito e forte como o bronze. Não será um homem comum, mas um fora de série, cujas regras de vida ele mesmo irá elaborar, pois ele é único, e será um ideal ético de vida mítica, predeterminado pelos deuses, afinal o motor ético é externo à pessoa. Eis o que temos constatado, quando Aquiles está prestes a partir com Agamêmnon e Menelau para resgatar Helena, o pai, Peleu, o aconselha a ser sempre o melhor e lutar para sobressair aos seus pares, já que os inferiores não são considerados como importantes no conceito de herói homérico. Este objetivo será alcançado mediante façanhas inauditas que o conduzirão ao pleno exercício da *areté*. Portanto, deverá

Galgar algo que fosse merecedor do reconhecimento dos seus pares para, com isso, ter assento no reino dos heróis imortais, aqueles que jamais saíam da lembrança dos homens.
(Schilling, 2007, p. 1)

O seu lema é viver para combater, combater para vencer e vencer para alcançar a *areté* no reconhecimento pelos habitantes da sua cidade, que lhe será conferido no seu retorno vitorioso dos combates que empreender durante a sua aventura heroica. Pois, como afirma Schilling (2007, p. 1), “Só um deles merecerá os louros sagrados da vitória. Nenhum valor lhes seria acrescentado à fama enfiar uma lança num peito plebeu, gastar o fio da lâmina num infante qualquer, num anônimo que ninguém sabe de onde veio.” Apenas quem vence será recordado.

Os ideais guerreiros de um homem nobre e fidalgo, na cultura helênica, são elevados: dedicar-se na busca da excelência, sobrelevar-se e tornar-se alguém memorável. Todo o Código do Cavaleiro, que por séculos iria orientar a aristocracia helênica, baseava-se apenas nisso: a obrigação de tentar ser alguém extraordinário, inesquecível, cuja fama correria o mundo. Para tanto, ele deverá ser fiel à sua missão, não se deixar convencer nem ludibriar pelas falsas propostas das sereias que, com certeza, aparecerão durante o seu itinerário.

O campo de batalha torna-se a forja de sua *areté*, que nem sequer a morte poderá apagá-la. Aliás, é com a morte gloriosa no campo de batalha que a sua fama e sua honra tornar-se-ão imarcescíveis. O morrer com a fama de herói e de ter conquistado a plena *areté* é a garantia de sempre ser recordado tanto pelo povo como pelos poetas e, também, entrar para o rol dos paradigmas incontestáveis aos quais os jovens das futuras gerações olharão para imitar seu exemplo e continuar a sua lenda. Também fazem parte da identidade do valente herói o espírito agonístico, o sentido do dever cumprido, o orgulho por pertencer à classe dos nobres guerreiros, a paixão pela glória e o destemor em persegui-la até conquistá-la.

Mesmo que o herói seja originário da aristocracia, ele não tem a garantia, *ipso facto*, de alcançar a *areté*. Todo herói deverá fazer uma catarse e uma ascese no seu percurso de amadurecimento humano e moral. Homero apresenta este noviciado propedêutico do herói na figura de Ulisses, que após

conquistar Troia, demonstra-se prepotente e imaturo ao desafiar Poseidon, deus do mar, sem levar em conta, que para voltar à sua Ítaca, deverá navegar e ter o beneplácito do deus que ele menosprezou. Martins sintetiza a necessidade catártica de Ulisses:

Para ser aceito como herói, deve conquistar o controle de suas emoções, alcançando a *sophrosyne*, a prudência e a moderação, atributos que ele não possui nesse momento e que Poseidon, punindo-o seguidamente, o levará a adquirir. Guiado pelo verdadeiro autoconhecimento, o herói deve seguir em busca da catarse, ou seja, de sua purificação, dominando as próprias fraquezas, os próprios desejos e prazeres, com o objetivo de alcançar a grandeza moral que o define. (Martins, 2010, p. 8)

Com dificuldades e no reconhecimento da sua ousada autossuficiência que Ulisses chega à maturidade. “Somente no final da sua odisseia ele está preparado para educar o seu filho Telêmaco, dizendo-lhe que é preciso saber a hora certa para sentir raiva e para se vingar dos pretendentes de sua mãe” (Martins, 2010, p. 9). Apenas quem dominou os seus instintos desregrados pode educar.

Mesmo tendo sulcado todos os mares e realizado façanhas em muitos lugares, o herói define a sua identidade mantendo-se unido à sua terra natal. “O homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence” (Jaeger, 2003, p.31). Assim, ocorre com Ulisses que coroa, gloriosamente, os seus vinte anos de combates ao retornar à sua Ítaca, abraça a fidelidade de sua Penélope e aconselha o seu filho Telêmaco. Este comportamento é típico do espírito grego pelo fato de estar sempre intimamente unido e inserido no mundo em que nasceu ou vive, sem jamais ser um *eu* separado e solitário. O herói, longe de ser um personagem vitorioso e glorioso para o próprio louvor, constitui-se em glória para sua família, sua cidade e seu povo.

Ulisses não se define sem a sua Ítaca, ainda que seja um herói aclamado em todo o Mediterrâneo, devido à proeza de construir o cavalo de madeira, que pôs fim à longa guerra de Tróia. (Martins, 2010, p. 13)

Para ser um paradigma universal, o herói necessita sê-lo para os seus, para a sua pátria, para a sua *oikos*. Desse modo, a nobreza alcançada pelo herói enobrece a *oikos* que o gerou.

Areté

A *areté*, em Homero, designa a força, a valentia, a destreza, a prudência, o heroísmo, a astúcia e a nobreza dos guerreiros e lutadores, que poderíamos condensar na palavra virtude. Não temos, porém, em português, uma palavra que comporte plenamente a *areté grega*. Além do mais, a *areté* é apresentada em dois sentidos:

O vigor e a saúde são a *areté* do corpo e a sagacidade e a penetração, *areté* do espírito[...] De todos estes significados, predomina o sentido ético sobre o do valente guerreiro, porém mais do que um sentido específico, a *areté* designa o homem nobre que, na vida privada como na guerra, rege-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens. (JAEGER, 2003, p. 26-28)

Nesse sentido global, a *areté* designa a excelência e perfeição humanas, a sua superioridade sobre os homens comuns, que o aproxima dos deuses e lhe confere a coragem e a rapidez dos cavalos puro sangue. Daqui derivam o qualificativo superlativo do herói como o escolhido e o distinto dentre a

aristocracia, *areté* e senhorio estão intimamente unidos. Já o homem comum não tem *areté* e se, por acaso, um aristocrata foi escravizado, Zeus lhe tira a metade da *areté* que possuía.

Se há um elemento que define e articula a ética, pensamos que seja a honra, a *areté*. Este seria o compêndio de todas as qualidades desejáveis de um homem, a virtude no sentido de excelência interior e exterior... o que é a expressão do mais alto ideal cavalheiresco, unido a uma conduta cortês superior e ao heroísmo guerreiro; o que é o atributo próprio da nobreza. (Muriel, 1994, p.11)

A *areté* é buscada exclusivamente pelo homem de valor, pois só este tem ideal de vida acima do homem comum. Portanto, na arte guerreira de Homero, não se cogita que alguém nascido de ventre ordinário almeje tal prêmio no combate. O destino que se reserva para quem nasceu fora da aristocracia é a de um anônimo figurante da história sem brilho. Quando a morte o visita em campo de batalha, ninguém o lamenta e não haverá luto por ele, pois ele era um simples ninguém que jamais será incluído no livro dos heróis.

Distinta é a situação quando é um valente guerreiro a morrer gloriosamente em combate, a própria batalha pode parar imediatamente e os seus funerais são celebrados com toda pompa. Vale observar que mesmo os inimigos lhe fazem reverência pela sua valentia.

Alcançar a *areté*, a virtude que irá immortalizar o guerreiro, não é, pois, um apanágio de todos eles. O verdadeiro opositor do demandante não é nem nunca foi o homem comum, mas sim um outro seu igual, nobre como ele. (Schilling, 2007, p. 2)

A suprema glória do herói é que a honra o visite com a morte em combate. Desse modo, sua fama se perpetuará para além da sua morte, a glória da sua *areté* irá acompanhá-lo como esteve com ele em vida. A perenidade da honra, da glória e da fama de um herói só é adquirida plenamente com a sua morte exemplar vivida em feitos gloriosos e no combate.

Ele busca na morte a perpetuação de sua honra por intermédio de sua fama, que será exaltada pelas gerações posteriores [...] É o impulso do homem mortal em busca da própria imortalidade. (Tabosa, 2011, p. 163)

O herói assume um compromisso pessoal para alcançar o seu ideal, o dever o leva a combater para superar os seus pares, manifestando, assim, a sua nobreza de caráter. O que distingue o homem aristocrata, em Homero, é o ideal elevado a que se propõe alcançar em combate.

No ideal da nobreza, a batalha e a vitória são a autêntica demonstração da virtude humana. Não significam apenas a superação física do adversário, mas a demonstração da *areté* conquistada no rigoroso exercício das qualidades naturais... Os heróis dedicavam sua vida inteira a uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma disputa para alcançar o primeiro prêmio. (Tabosa, 2011, p. 162)

A *areté* do herói tem múltiplas facetas virtuosas. Nessas abordagens, encontramos a moral homérica não só como ideia, mas, também, como ação.

Apresentaremos, nesse momento, as fundamentais virtudes mediante as quais o herói era reconhecido enquanto tal:

- a. **Coragem** – A vida do herói é marcada pelo desafio contínuo em superar seus adversários, deve, continuamente, arriscar a sua vida. Há, todavia, momentos em que o desafio se torna crucial, como Ulisses que entra sozinho no reino dos mortos no

Hades e é cercado por fantasmas, de onde ninguém voltou, ou quando vence o medo do desconhecido ao enfrentar o monstro marinho Cila; ou enfrenta Caríbidis, o redemoinho que engole com fúria os desavisados e cuja aparência é a de uma calma lagoa. Também refuta a oferta de imortalidade que a ninfa Calypso lhe faz.

- b. **Dever do retorno ao lar** – A fidelidade ao lar é o único objetivo de vida de Ulisses após ter vencido Troia. Não aceita a tentadora oferta de imortalidade feita a ele por Calypso. E enfrenta Poseidon para voltar ao lar. Aqui tem a sua maior prova moral e física, pois deve expulsar os pretendentes que invadiram seu lar e retomar o amor da fiel esposa Penélope.

Ulisses é tomado por enorme desejo de vingança contra seus oponentes, mas tendo aprendido a lição de se conter ante a impetuosidade e a usar a sabedoria, é instruído por Atena a entrar disfarçado como velho mendigo no lar, para testar seus rivais e deles se vingar no momento oportuno (Martins, 2010, p. 13).

- a. **Humildade** – É a atitude do velho Priamo, rei dos troianos, que desce do seu trono e, humildemente, roga a Aquiles que lhe entregue o corpo morto do filho Heitor, para que possa fazer as honras fúnebres dignas de um herói, pois já não suportava mais o espetáculo horrendo, que já se estendia por dez dias, ao ver Aquiles, o vencedor do combate, desonrar o corpo morto do adversário vencido, arrastando-o no pó em frente ao palácio real troiano.
- b. **Compaixão e perdão** – O herói necessita cultivar a prudência, a ponderação e domínio sobre as paixões e emoções diante do desejo de vingança.

Diante dos insistentes pedidos de perdão de Priamo, já de cabelos brancos e alquebrados pelo tempo, Aquiles, o adversário político de Priamo, compadece-se e autoriza a entrega do dilacerado corpo de Heitor. O gesto de humildade de Priamo, apoiado no legítimo pedido, provoca sentimento de perdão em Aquiles. (Silva, 2009, p.188)

- c. **Justiça como meio termo** – Na *Ilíada*, Homero apresenta a balança como símbolo da missão aqueia na guerra contra Troia. Os aqueus, conscientes de sua inferioridade física, sentem escorrer em suas veias o sentimento de justiça para recuperar Helena das mãos inimigas. Eles sabem que, se derrotados, além de perderem definitivamente Helena, teriam que carregar estampado no rosto a vergonha da derrota. Para apresentar este sentimento de justiça que constituía a força oral dos aqueus à luta, Homero, usa da figura da fiandeira tendo nas mãos a balança de dois pratos. Num dos pratos, está a força física troiana, e no outro o valor moral e o desejo de justiça dos aqueus. A força moral venceu.
- d. **Capacidade de escolha** – Homero apresenta Aquiles e Ulisses como heróis cuja ação heroica não é predeterminada unicamente pelos deuses, mas fruto de suas escolhas livres. Homero, na sua poesia, tenta passar, gradativamente, do destino predeterminado pelos deuses à escolha livre dos seus heróis. Aquiles é livre de abandonar a guerra e de retomá-la após a morte de seu amigo Pátroclo. Também Ulisses sente-se

livre de desafiar Poseidon, de entrar no Hades, de refutar a oferta da ninfa Calypso, de esperar para fazer vingança contra os pretendentes de sua esposa e invasores de seu lar. Eis os sinais da liberdade individual na coletividade. A capacidade de escolha frente ao destino representa um dos valores éticos constitutivos do ser humano.

Além das virtudes que qualifica o herói, Homero apresenta virtudes próprias da alma feminina. Ele não atribuiu a bondade e a doçura aos heróis guerreiros por serem próprias da sensibilidade feminina: mulher, esposa, mãe, irmã e filha.

Outra grandíssima virtude que Homero reserva à esposa é a sua fidelidade matrimonial. Vemos como “o ato de infidelidade conjugal praticado por Helena, ao entregar-se a Alexandre, constituiu uma ofensa, uma quebra da ordem moral consagrada tanto por Aqueus quanto pelos Troianos” (Silva, 2009, p.187). O agravante da vil traição de Helena torna-se mais grave por ela ser a esposa do rei da Lacedemônia, os aqueus sentem a vergonha e o pudor pela traição e infidelidade de sua rainha. Como contraponto, temos a fidelidade de Penélope a Ulisses. Sem saber se ele está vivo ou não, ela lhe permanece fiel por vinte anos e o espera, mesmo que seja para receber a notícia de sua morte. Não se entrega aos braços dos pretendentes que invadiram a sua casa e reserva o seu coração para seu amado Ulisses.

As virtudes conferidas à mulher são características da nobreza e da *areté* femininas. A mulher, como esposa e mãe, garante a estabilidade da casa, enquanto que o homem é o herói externo. Como diz uma história: o esposo e os filhos podem estar desfocados durante as vinte e quatro horas sem que isto provoque, *ipso facto*, grandes desastres, mas basta que a esposa-mãe esteja desconectada por cinco minutos e a casa cai. Homero parece dizer que a estabilidade da *oikos* não depende dos atos heroicos do marido e das riquezas que ele possa ter adquirido, mas da presença fiel e amorosa da esposa-mãe.

Após apresentar o ideal heroico, segundo Homero, a própria virtude, analisaremos a continuidade e desenvolvimento do helenismo na figura de Sócrates. Os paradigmas éticos apresentados por Homero são itinerários para que o indivíduo saiba como comportar-se a fim de ser reconhecido como uma pessoa moralmente boa. Sócrates fundamentou racionalmente o presente itinerário ético.

Modelo ético socrático

A partir de Sócrates, o foco da reflexão filosófica passa do cosmos para o homem, os questionamentos mudam e se concentram sobre o agir humano e seu viver em sociedade. Para o filósofo, o homem é definido pela sua alma, a qual é entendida como razão e sede da reflexão e decisão ética. Com Sócrates, surge uma novidade na Grécia: “o *homo theoreticus* puro, que supera os instintos, nega o mito e exalta a ciência” (De La Vega, 1968, p. 37). O modelo socrático busca a verdade como fonte do agir bem, seu ideal ético é elaborado pela razão individual no intuito de estar em paz com a própria consciência, obter o reconhecimento dos discípulos e da *pólis* e ser modelo do agir bem para as futuras gerações. É um ideal ético para a vida exemplar na *pólis*, cujo motor é a consciência individual. A felicidade socrática está na perfeição da alma e o objeto da reflexão passa a ser o homem e sua alma, em que a consciência individual elabora as motivações das suas ações.

Conhecer a verdade para agir bem

Conhecer a verdade é o pressuposto necessário para agir bem em Sócrates. O filósofo grego não aceita paradigmas predeterminados pelo exemplo de heróis do passado, pelo assemelhar-se aos deuses ou pela obra do acaso. Para ele, é a razão individual que deverá elaborar a ideia de bem, pois é a consciência individual esclarecida que irá orientar a pessoa no cumprimento de ações boas e louváveis.

De acordo com a concepção socrática, conhecer é saber fazer. Como, por exemplo, o artesão, que, conhecendo a técnica, faz uma obra de arte perfeita; assim, quem conhece o bem irá praticá-lo de modo exemplar. Segundo Sócrates,

Conhecer a verdade teria como consequência inevitável agir bem; quanto aos maus atos, só seriam cometidos por ignorância. O bem e a verdade estariam intimamente ligados, seriam inseparáveis: conhecer seria igual a conhecer o bem. Agir conforme o bem seria decorrência do conhecimento. Pelo mesmo raciocínio, uma ação danosa a si ou a outros seria decorrência do desconhecimento. (Chalita, 2004, p. 48)

Seguindo a mesma linha de raciocínio podemos dizer que:

Os verdadeiros valores não são os ligados às coisas exteriores, como a riqueza, o poder, a fama, e tampouco os ligados ao corpo, a vida, o vigor, a saúde física e a beleza, mas somente os valores da alma, que se resumem todos no conhecimento. (Reale e Antiseri, 2003, p. 95)

O fazer o bem socrático não é uma simples submissão social, mas nasce do autoconhecimento que conduz o indivíduo na busca da *areté*, da perfeição e da felicidade. O *conhece-te a ti mesmo* socrático requer o desenvolvimento de uma consciência moral honesta consigo mesmo, em que a vida seja continuamente avaliada pela razão para ser significativa e digna de ser vivida.

Em Homero, a *areté* é posta à prova no combate. Em Sócrates, ela é escrutinada pela razão. Foi neste sentido que Sócrates buscou formar sábios que fossem capazes de conduzir bem a própria vida e a vida da *pólis*, ao contrário dos sofistas que formavam bons oradores, que agiriam segundo critérios pessoais e relativos.

Sócrates define o homem pela sua alma, que é entendida como razão e sede da reflexão e da decisão ética. Ao propor ao seu interlocutor conhecer a si mesmo, Sócrates lembra-lhe que “cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma mais do que do corpo” (Reale e Antiseri, 2003, p. 95). O filósofo considera que esta seja a sua missão primordial, assim como a de todo o educador. Ao cuidar de si mesmo, o sábio vai elevando a sua alma a um plano superior, o racional, sendo capaz de agir de modo justo. Para chegar a esse estágio, é necessário que o indivíduo se autocontrole e governe a si mesmo. Portanto, somente está capacitado a educar o outro quem, antes, educou a sua alma.

A razão torna-se o critério de determinação do agir moral. Sócrates não condicionou a contingências externas as ações do indivíduo, a predeterminação dos deuses, o acaso e os impulsos não são os responsáveis pelos atos da pessoa. O homem, para se responsabilizar pelas suas ações na decisão racional e livre basta que, assuma o leme de sua vida, de suas ações e de suas paixões, assim como o timoneiro governa o barco. “A vida do homem não pode estar sujeita às contingências do mundo. A parte intelectual da alma será responsável por dar certo rumo às ações, à vida do agente” (Pereira; Arruda, 2011, p. 11). Para o caso da natureza humana, é imputada a responsabilidade por seus atos.

Contudo, o próprio Sócrates objeta se só o conhecer o bem seria suficiente para praticá-lo. O agente poderia se tornar virtuoso apenas pelo autocontrole, pelo autoconhecimento e pela aprendizagem racional?

Sócrates questiona no *Mênon*: se a virtude pudesse ser ensinada, por que Péricles não teria feito dos seus filhos homens virtuosos? Começa-se a levantar a suspeita que o acesso às ideias não seria suficiente para tornar o agente virtuoso. Platão, então, começa a atenuar a função da razão que ascende às ideias como guia uno e infalível para as boas ações, como capaz de exclusivamente engendrar as ações moralmente boas. (Pereira; Arruda, 2011, p. 11)

O incluir num único ato intelectual o conhecer, o querer e o fazer o bem, talvez, não evidencie suficientemente as etapas do agir moral. Cada etapa possui seus componentes específicos; o conhecer é próprio da inteligência, o querer relaciona-se à vontade, o agir e o fazer moral são próprios da decisão realizada. Convém, então, relacionar o conhecimento do bem à liberdade de escolha nas ações morais.

Liberdade e agir moral

A excelência humana é fruto do conhecimento humano a respeito do bem e do mal. A *areté* socrática é autoconhecimento - ela não pode ser ensinada. Temos aqui o argumento de discussão entre *Mênon* e Sócrates no livro *Górgias*. Sócrates sugere que a virtude é inata, isto é, está adormecida em cada pessoa e cabe ao filósofo ajudar esta pessoa a despertá-la. A tarefa da pessoa na busca da verdade é a de descortinar o que ela já sabe, mas ainda não sabe que sabe. Este conceito mistura-se à proposta platônica do *mundo das ideias*, e vale ressaltar que nem sempre é fácil distinguir nos escritos de Platão aquilo que é o seu pensamento daquilo que é autoria de Sócrates.

Sócrates assume a missão de ser parceiro de ideias mais autênticas, e durante a sua vida ocupou-se em ajudar as pessoas que dele se aproximavam a extrair da própria mente o saber que lá já estava depositado. A *paideia* socrática consistia em abrir os olhos da alma das pessoas para clarear as névoas que perturbavam o acesso à evidência da verdade. Tudo o que não fizesse parte do conceito de verdade e de bem era considerado, por Sócrates, como objeto de desejos ilusórios.

O uso da liberdade e o autodomínio tornam o homem autônomo, e neste processo, o autodomínio torna-se a base da virtude. “O autodomínio significa domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos” (Reale e Antiseri, 2003, p. 96).

Para Sócrates, a liberdade identifica-se com o domínio da racionalidade sobre os impulsos instintivos e animalescos. “A autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do homem em relação à parte animal da sua natureza” (Jaeger, 2003, p. 551). O indivíduo moralmente autônomo é o que se deixa conduzir pelo juiz interior e não delega a outrem o encargo de tomar as decisões a respeito de sua vida pessoal, familiar e de sua cidade. A autonomia, fruto da liberdade e do autodomínio, torna o homem sábio, pois ele é o que “vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas”, bastando-lhe “a razão para viver feliz” (Reale e Antiseri, 2003, p. 97). Nesse sentido, “o sábio é, necessariamente, bom e, voluntariamente, nunca faz o mal”, pois conhece o bem e o busca. “Somente o homem virtuoso é verdadeiramente feliz.” (Marques, 2008, p. 3).

Assim, Sócrates consolida a segurança da vida humana, convertendo a problemática do agir humano de tragédia em uma questão de conhecimento do bem a ser praticado. O ideal ético não é mais uma imposição, um peso ou ameaça, mas uma escolha racionalmente iluminada.

O autoconhecimento e a educação são os critérios de escolha em Sócrates. De acordo com o pensamento socrático, o fato de conhecer o bem leva, necessariamente, a escolhê-lo como o melhor. Sócrates parece refutar a concepção consuetudinária de que os ideais de *areté* e de felicidade fossem condicionados pelas normas de conduta em vigor. Sócrates propõe que todo problema humano deva ser fundamentado num ideal ético de perfeição considerado imutável pelo indivíduo. Portanto, descobrir o bem e buscá-lo faz dessa pessoa um indivíduo autônomo, a autocracia da alma. Sócrates une a descoberta da verdade (como bem) à decisão de buscá-la para ter uma vida feliz.

Felicidade socrática

A felicidade, em Sócrates, está relacionada intimamente ao conhecimento à prática da verdade e ao autocontrole, pois o homem mais feliz é o que se deixa governar pela razão e não pelas paixões, por ser esse o indivíduo que decide com mais acuidade e melhor governa a si mesmo.

Segundo Sócrates, a perfeição ética e a felicidade são inseparáveis. O filósofo considera que a “felicidade está na perfeição da alma, ou seja, tornar a alma tão boa quanto possível”. A felicidade da pessoa é fruto da *paideia*, visto que “educar é, em última análise, tornar o homem melhor, aperfeiçoá-lo, torná-lo mais virtuoso” (Reinert, 2012, p. 2).

A relação entre bondade e felicidade funda-se no fato que a virtude é o fim a ser alcançado, o que move o indivíduo a buscar bem é uma questão teleológica. Não é um conhecimento da verdade e o buscá-la pelo simples fato do querer da pessoa. É o fim que desencadeia todo o processo existencial que se inicia com o conhecer até o viver a verdade como virtude. Não será qualquer virtude a ser buscada, pois podemos considerar muitas atitudes humanas boas como virtude. Para Sócrates, convém encontrar aquela que unifica todas as demais, encontrar o que vale de modo absoluto e funda todos os tipos de virtude, ou seja, o Uno que unifica o múltiplo. Esta virtude é a felicidade, o fim da vida humana.

A felicidade não constitui apenas um valor como qualquer virtude, e, sim, a realização do que é próprio de cada pessoa. Sócrates unifica as virtudes que são os meios para a busca da felicidade como fim. A virtude é entendida como glória, imortalidade, apreço e reconhecimento, constituindo-se no paradigma moral para as futuras gerações.

A harmonia interior é fruto da vida virtuosa. Apenas o virtuoso é feliz, enquanto que o mau e injusto é infeliz, porque sua vida não tem autodomínio e harmonia.

A felicidade não pode vir das coisas exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta e só esta é a sua essência. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Assim como a doença e a dor física são desordem do corpo, a saúde da alma é ordem da alma, e essa ordem espiritual ou harmonia é a felicidade. (Reale e Antiseri, 2003, p. 97)

Conhecer a verdade, o agir ético e a vida feliz estão intimamente unidos em Sócrates. “A finalidade da vida é a felicidade, que estaria na capacidade do ser humano de estabelecer para si mesmo, por meio do saber, suas próprias leis e regras de conduta” (Chalita, 2004, p.49).

A felicidade tem três dimensões: individual, familiar e política. A individual e familiar se mesclam e quase se identificam na vida da pessoa, enquanto que a dimensão política requer um grau de virtude mais aprimorado da pessoa. A felicidade individual e familiar está relacionada com o estar em paz com a própria consciência. A felicidade política, por sua vez, além da paz de consciência, exige a comunhão com a *pólis*. No entanto, é sempre o mesmo indivíduo que atua nos três níveis mediante a mesma convicção e consciência éticas. Não há critérios éticos diferentes para cada dimensão. “Na *Apologia* vemos como a ação de Sócrates e o afã de educar os cidadãos na verdadeira *areté* se enlaçam com a própria *pólis*” (Jaeger, 2003, p. 603). A virtude política é a meta natural e fundamental de toda a formação global do espírito de todo jovem ateniense.

O indivíduo, em Sócrates, é a elevação do herói homérico que combate, racionalmente, para adquirir a posse da verdade e do bem e, assim, praticá-los, tornando-se um homem justo na plena posse da *areté*. Sócrates

Aponta o indivíduo como sujeito de todas as decisões finais e exorta o sujeito pensante a descobrir esta verdade e a sustentá-la contra qualquer autoridade externa. (Meinberg, 2003, p. 8)

Considerações finais

Nosso estudo se propôs investigar a origem do ideal ético grego, sua influência na formação helênica, bem como em toda a cultura universal que lhe seguiu. É incontestável que toda a cultura ocidental tem parte de suas raízes na Grécia. Verifica-se isso no modo racionalista de pensar, na organização política e nos ideais de heróis apresentados como modelos através da mídia, do cinema, do esporte, da economia. Mesmo que com a distância de mais de dois milênios, continuamos ainda muito gregos no nosso agir e no nosso ser. A sociedade, ao longo desses séculos, progrediu em todos os campos, mas os pressupostos racionais e éticos helênicos ainda estão muito vivos.

Para fazer uma abordagem mais completa do itinerário ético grego é necessário estender o estudo para outros personagens da poesia, da política e da filosofia, tais como Hesíodo, Píndaro, Sófocles, Ésquilo, Sólon, Péricles, os sofistas, bem como a investigação dos filósofos pré-socráticos e Aristóteles. Eis a proposta que fica em aberto para uma próxima investigação.

Referências Bibliográficas

- CHALITA, G. *Vivendo a Filosofia*. São Paulo: Atual, 2004.
- DE LA VEGA, J. S. L. *Eroe greco e santo cristiano*. Brescia: Paideia, 1968.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MARQUES, D. E. V. *Ética e Felicidade*. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/etica-e-felicidade/5968>. 2008. Acesso em: 06 out. 2012.
- MARTINS, M. A. S. R. *A Odisseia de Ulisses: o homem e o mito*. Bauru: Faac-Unesp, 2010.
- MEINBERG, M. Sócrates: a individualidade na Grécia. *Revista Philosophica*, Valparaíso, n.26, p. 1-11. Disponível em: <http://www.philosophica.ucv.cl/meinberg.pdf>. Acesso em: 06 out. 2012.
- MURIEL, C. E. Religião e ideologia em Homero. *Stvdia Historica – Historia Antigua*, v. 12, p. 9-20. Disponível em: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/73349/1/Religion_e_ideologia_en_Homero.pdf. Acesso em: 20 set. 2012.
- PEREIRA, R. S.; ARRUDA, A. T. M. *Ética*. São Paulo: Unesp-Redefor, 2011.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003.
- REINERT, M. *Tradição homérica e Sócrates*. Disponível em: <http://oficinadefilosofiacap.wordpress.com/2011/12/07/linguagem-e-pensamento>. Acesso em: 06 out. 2012.
- SCHILLING, V. *O testemunho de Homero e a busca da virtude*. Disponível em: <http://hid0141.blogspot.com/2012/09/o-testemunho-de-homero-e-busca-da.html>. Acesso em: 25 out. 2012.
- SILVA, M. M. O pensamento de Homero: inspiração temática para a filosofia do direito. *Novos estudos jurídicos*, Itajaí, v.14, n. 3, p.183-207, ago/dez. 2009.
- TABOSA, A. S. Os conceitos de nobreza, riqueza e valor em Homero. *Hypnos*, São Paulo, n. 26, p. 160-169. 2011.

A INDÚSTRIA CULTURAL E A FRUIÇÃO ESTÉTICA

Gilson dos Santos¹

Assim a arte cultiva o humano no homem, desperta sentimentos adormecidos, põe-nos em presença dos verdadeiros interesses do espírito. Vemos que a arte atua revolvendo, em toda a sua profundidade, riqueza e variedade, os sentimentos que se agitam na alma humana.
(Hegel)

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo lançar um olhar sobre as relações entre a arte, o mercado, o entretenimento e as implicações na sociedade contemporânea. Quando olhamos o panorama atual, tendemos a emitir uma opinião pouco favorável sobre o que vemos em termos de arte; tudo é muito fugaz, sem profundidade. Os sucessos são estrondosos, mas muito estimulados por um consumo impulsivo, sem mediação estética, sem qualquer critério que não seja o de estar em dia com o que é mais atual e comentado pela comunidade a qual se pertença.

Como chegamos a esse estágio? Essa questão começa a ser respondida ou entendida por Adorno e Horkheimer (1985) na elaboração do conceito de *indústria cultural* em que analisa a introdução da técnica na cultura. Outro pensador que aponta caminhos para a elucidação desse desfecho atual é o sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2001), que analisou a transição ocorrida na sociedade e desenvolveu o conceito de *modernidade líquida*.

Começando pela análise da arte, baseada no entendimento de Hegel (1999), que representava a sociedade sólida na qual os papéis eram mais facilmente preenchidos, nascia-se em determinado espectro da sociedade em que valores, costumes, posições estavam previamente estabelecidos. Após as transformações na sociedade e, com a introdução da técnica também na cultura e, conseqüentemente, o surgimento da indústria cultural, conforme analisa Adorno e Horkheimer (1985) e Adorno (1999), transformando toda a criação artística em produto, ampliando o acesso, mas ao custo da diminuição da qualidade e do espaço de fruição estética.

As transformações da sociedade, segundo Bauman (2005), tornaram-na líquida, fluida, em que não se tem papéis definidos e suscitaram problemas de identidade. Em consequência, a busca de

1 Possui especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho” (Unesp) e graduação em Filosofia. É professor efetivo da rede pública estadual de ensino desde 2011.

uma identidade fez surgir um tipo de arte pronta para o consumo, sem o devido crivo crítico que está disponível em qualquer metrópole do mundo. Pula-se de um sucesso a outro (música, filme, livros etc.) em busca de um lugar de pertencimento, em que o consumo automático é a regra para se estar em dia com o que é “atual” e está na moda.

Como enfrentar a situação de total falta de referências significativas em que nos colocamos? Simplesmente dizer que antigamente era diferente e que havia maior qualidade não é suficiente para enfrentar a complexidade da sociedade contemporânea. Precisamos investigar a responsabilidade das gerações anteriores que estabeleceram esse modelo de sociedade, baseada no consumo desenfreado de bens materiais nem sempre tão necessários. Em seguida, fazemos uma análise, resumida, dessas transformações, começando pela arte, no que é denominada sociedade sólida.

Arte em uma Sociedade Sólida

Em seu entendimento estético, Hegel (1999) considera arte como forma de independência da consciência. O filósofo afirma que a maneira habitual da ciência proceder, de deduzir de experiências particulares uma teoria geral, não se aplica à análise da obra de arte. O resultado de um caminho como esse, em arte, seria abstrato e superficial, impossível de chegar a uma regra que distinga o belo do que não seja. Contra as objeções que se passa fazer contra o fato da arte ser objeto de reflexão filosófica, Hegel (1999, p. 38) afirma que:

Afirmção incontestável é a de que o espírito pode considerar-se a si próprio, dotado como é de uma consciência que lhe permite pensar-se a si próprio e a tudo que o origina. Porque o espírito constitui a mais íntima e essencial natureza do espírito. [...] A tudo isto podemos acrescentar as novas razões que a nossa época nos traz para justificar a aplicação à arte do ponto de vista do pensamento. Tais razões provêm das relações estabelecidas entre arte e nós, do nível e da forma da nossa cultura.

Por esse entendimento hegeliano podemos perceber a importância que a arte tem na constituição subjetiva do ser humano e na expressão da visão de mundo. A arte possibilita o expressar dos sentimentos mais profundos, fazer a tradução do mundo interior. Portanto, ela nos distingue dos outros seres permitindo a reflexão sobre a existência, sobre as emoções que nos perpassam e nos definem.

Para vivenciar a plenitude que a obra de arte pode proporcionar, faz-se necessário o dispor de tempo para a *fruição estética*, ou seja, para que se possa entender o conceito, a intenção, as nuances, os meandros e se possa manter um diálogo pessoal, de acordo com a visão que se tem do momento em que se está. Somente as classes mais abastadas tinham esse tempo, pois não precisavam trabalhar para obter o sustento material e dispunham desse tempo essencial para apreciação da obra de arte. Aos menos favorecidos, essa possibilidade era mínima, apesar de haver manifestações artísticas, consideradas ligeiras e superficiais.

Segundo Adorno (1999, p. 54), a introdução da técnica, consequência do Iluminismo na vida cultural e as transformações ocorridas na sociedade, de essencialmente rural para predominantemente urbana com o advento da industrialização, provocaram mudanças irreparáveis na arte e na maneira de ser. A necessidade por espaço nessa nova sociedade implicou na utilização do tempo na busca por uma sustentação material que garantisse certo conforto e bem estar, provocando uma mudança

significativa na maneira de usufruir e consumir arte. Com o desenvolvimento da classe burguesa, a arte, especialmente a música, passa de constituidora, ao mesmo tempo, da manifestação imediata do instinto humano e da instância própria para o seu apaziguamento (Adorno, 1999, p. 65).

A possibilidade de se eternizar a execução de uma peça musical parece, no primeiro momento, maravilhoso por estender esse prazer a um número maior de pessoas. Isso se torna maior ainda com o surgimento do rádio, ampliando ainda mais esse alcance. Mas essa ampliação tem um custo que precisa, em uma sociedade capitalista, ser ressarcido, com lucro. Como fazer? Nesse momento, diz Adorno (1999, p. 79), que a arte como um todo - e a música em particular - começa a ser encarada não como algo essencial para definir e constituir um ser humano, mas como um produto que, proporcionando, de algum modo, o contato com esse fator atribuído à arte, possa ser consumido como outro objeto qualquer sem distinção de importância, mesmo que se sustente um discurso todo favorável ao belo artístico. A arte perde a autonomia, seu valor intrínseco; perdeu o valor de apreciação, portanto, diz Adorno (1999, p. 66):

O comportamento valorativo tornou-se uma ficção para quem se vê cercado de mercadorias musicais padronizadas. Tal indivíduo já não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado, uma vez que tudo o que se lhe oferece é tão semelhante ou idêntico que a predileção, na realidade, se prende apenas ao detalhe biográfico, ou mesmo à situação concreta em que a música é ouvida.

Ao longo do desenvolvimento da sociedade burguesa, os mecanismos de apropriação do fazer artístico foram se aprimorando de tal maneira que se chegou ao estágio de não se ter alternativas fora da indústria cultural. O sentido e a relação com a estética da obra de arte passou a ser secundária, a fruição, outrora estética, perdeu significância e:

O prazer do momento e da fachada de variedade transforma-se em pretexto para desobrigar o ouvinte de pensar no todo, cuja exigência está incluída na audição adequada e justa; sem grande oposição, o ouvinte se converte em simples comprador e consumidor passivo. Os momentos parciais já não exercem função crítica em relação ao todo pré-fabricado, mas suspendem a crítica que a autêntica globalidade estética exerce em relação aos males da sociedade. (Adorno, 1999, p. 66)

Esse panorama dá uma medida das transformações ocorridas nesse período e como essa sociedade sólida, de papéis previamente estabelecidos, que começa a se desfazer, deixando de ser tão rígida nos aspectos éticos, morais, sociais e artísticos, dificultando a formação da identidade, que era, em tempos passados, constituída por elementos objetivos como nacionalidade, ascendência, classe social, gênero, opção sexual, que era complementada em sua parte subjetiva pela arte produzida por essa condição de estar no mundo (Bauman, 2005).

Conforme destaca Adorno (1999, p. 103-104), a indústria cultural soube perfeitamente preencher o vazio que a desestruturação provocada pela industrialização e a introdução da técnica na sociedade moderna. Também soube trabalhar conjunta e complementarmente com a produção industrial, oferecendo uma alternativa ao trabalho diário árduo e uma aproximação, mesmo que num nível inferior, com a camada mais abastada da sociedade. A indústria cultural ofereceu produtos culturais que proporcionassem entretenimento fácil, sem a necessidade de grandes aprofundamentos, como se fosse um contraponto ao trabalho semanal e, ao mesmo tempo, um complemento, por se fazer necessário no repor as energias para semana seguinte de trabalho. Ou seja, as duas faces da indústria, a de bens

materiais e a de bens culturais, atendem às necessidades básicas do trabalhador comum, exigindo esforço durante a semana toda, mas oferecendo relaxamento ao final desta.

A combinação entre as faces da indústria, material e cultural, elimina a possibilidade de pensar a realidade, envolvendo o trabalhador em todas as esferas de sua vida sem dar chance de perceber nada fora desse contexto oferecido. De acordo com Adorno (1999), para que essa estratégia seja eficaz, não há possibilidade de escolha, os produtos consumidos não podem exigir reflexão, tem de ser de fácil entendimento e simples para atender as expectativas da família inteira, mesmo que com algumas variações que identifiquem os diferentes seguimentos, crianças, mulheres, idosos, mas todos possuem uma mesma lógica embutida, de entretenimento e prazer, que anestesia o lado crítico.

Adorno (1985) destaca que os sociólogos entendiam que a perda do apoio que a religião fornecia a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social e a extrema especialização teriam levado a um caos cultural. Para o filósofo, essa visão não encontrava eco na realidade, que apresentava fatos que desmentiam todo esse pensamento a cada dia. Ele considerava que a cultura contemporânea agia para que tudo fosse semelhante. E, também, que o cinema, o rádio e as revistas constituíam um sistema, com cada setor sendo coerente em si mesmo e todos coerentes em conjunto. Além disso, Adorno entendia que até as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoavam o mesmo canto, no ritmo do aço.

Segundo Adorno (1985, p. 57), todo esse processo acarretou uma necessidade de simplificação geral das artes, principalmente da música, para atender as exigências de um contexto econômico em que predomina a necessidade de produção e se utiliza do fato de que:

As pessoas em desenvolvimento ainda não estão totalmente dominadas pela vida profissional e seu correlato psíquico, o “princípio de realidade”. Seus impulsos estéticos não são simplesmente exterminados pela opressão, mas desviados. [...] Às massas de jovens que acorrem à moda atemporal ano a ano, provavelmente para esquecer-la depois de alguns anos (**meses**, grifo meu), ele fornece uma solução de compromisso entre a sublimação estética e a adaptação social. O elemento “irrealístico” – não valorizável em termos práticos –, imaginativo, é admitido na medida em que ele se transforma no seu próprio caráter, de modo que ele mesmo se assemelha incansavelmente ao empreendimento real; repete em si seus mandamentos, vai ao encontro deles e, com isso, se incorpora novamente ao âmbito do qual ele queria sair. (Adorno, 1999, *apud* Duarte, 2007)

Adorno se referia à música, mas pode ser estendida à arte como um todo. Para Duarte (2007, p. 22), esse processo pode ser entendido como desartificação da arte, termo utilizado na Teoria Estética de Adorno, logo no primeiro parágrafo da obra, quando se refere à perda de evidência da arte no mundo contemporâneo, assegurando que ela reage a isso com o questionamento sobre seu próprio conceito, além da transformação de seus procedimentos. Adorno (1985) também explicita a existência de uma arte, dita menor, no passado, concomitante com a arte autônoma, antes de esta vir a se tornar objeto da administração pela indústria cultural.

Enfim, toda arte estava submetida aos ditames econômicos e à estética que permitia o consumo sem o devido crivo crítico, por não haver capacidade de quem consumia de estabelecer e entender o que a arte possui de essencial. Sem tempo para fruição, o que vale é o sucesso imediato proporcionado pelas mídias numa engrenagem, tanto produtiva, quanto eficaz de produção de bens culturais, superficiais e fugazes.

Arte, Mercado e Sociedade Líquida

Foi o sociólogo polonês Zygmunt Bauman quem melhor percebeu as transformações da sociedade e descreveu a transição do que chamou de modernidade sólida para a modernidade líquida. Segundo ele (2001, p. 140),

A modernidade pesada mantinha capital e trabalho numa gaiola de ferro de que não podiam escapar. A modernidade leve permitiu que um dos parceiros saísse da gaiola. A modernidade “sólida” era uma era de engajamento mútuo. A modernidade “fluida” é a época do desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil. Na modernidade “líquida” mandam os mais escapadiços, os que são livres para se mover de modo imperceptível.

Bauman (2001) afirma que a capacidade de encurtar o espaço de tempo da durabilidade, de esquecer o longo prazo, de enfatizar a transitoriedade em vez da durabilidade, de dispor das coisas para abrir espaço para outras igualmente transitórias, para serem utilizadas instantaneamente, que é o privilégio dos de cima na sociedade e que é o que os mantêm por cima. A ideia é que manter as coisas por longo tempo, além de seu prazo de uso, e além do momento em que seus substitutos, novos e aperfeiçoados estejam ofertados, é entendido como sintoma de privação. A infinidade de possibilidades esvazia a infinitude do tempo de seu poder sedutor, a durabilidade não é mais atrativa e passa de um recurso a um risco. Essa desvalorização da durabilidade e, conseqüentemente, da imortalidade, anuncia, segundo Bauman (2001), uma rebelião cultural que se configura, talvez, como marco decisivo na história cultural humana.

Essa transformação, passagem do capitalismo pesado ao leve, da modernidade sólida à fluida, pode vir a ser, segundo Bauman (2001, p. 147), um ponto de inflexão crucial e rico mais até do que o advento do capitalismo e da modernidade, marcos cruciais também da história humana:

De fato, em toda a história humana o trabalho da cultura consistiu em peneirar e sedimentar duras sementes de perpetuidade a partir de transitórias vidas humanas e de ações humanas fugazes, em invocar a duração a partir da transitoriedade, a continuidade a partir da descontinuidade, e em assim transcender os limites impostos pela mortalidade humana, utilizando homens e mulheres mortais a serviço da espécie humana imortal. A demanda por esse tipo de trabalho está diminuindo hoje em dia. As conseqüências dessa demanda em queda estão para ser vistas e são difíceis de visualizar de antemão, pois não há precedentes a lembrar ou em que se apoiar. A nova instantaneidade do tempo muda radicalmente a modalidade do convívio humano - e mais conspicuamente o modo como os humanos cuidam (ou não cuidam, se for o caso) de seus afazeres coletivos, ou antes, o modo como transformam (ou não transformam, se for o caso) certas questões em questões coletivas.

A transformação que significou a passagem da modernidade sólida para a líquida, causou diversas maneiras de se constituir uma identidade cultural, diferente da sociedade sólida, baseada na fugacidade contemporânea e na necessidade de se estabelecer agora, no imediato, sem tempo para construções simbólicas, capazes de estabelecer, minimamente, uma situação identitária confortável. Essa constituição se dá diferentemente da de um quebra-cabeça, em que, como destaca Bauman (2005, p. 55), se tem antes o resultado final:

No caso da identidade, não funciona nem um pouco assim: o trabalho final é *direcionado para os meios*. Não se começa pela imagem final, mas por uma série de peças já obtidas ou que pareçam valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las e reagrupá-las para montar imagens (quantas?) agradáveis. Você está *experimentando com*

o que tem. Seu problema não é o que você precisa para “chegar lá”, ao ponto que pretende alcançar, mas quais são os pontos que podem ser alcançados com os recursos que você já possui, e quais deles merecem os esforços para serem alcançados.

Conforme vimos, para Bauman, a construção da identidade segue a lógica da racionalidade do objetivo. A partir do que se tem, descobrir quais os objetivos podem ser alcançados. Diferente da sociedade anterior, em que se determinava a identidade por meio do nascimento, na sociedade moderna, de classes, o indivíduo é quem tem de desempenhar uma identidade.

Essa sociedade líquida decorre das transformações ocorridas no surgimento daquilo que Bauman (2005, p. 57) chamou de Modernidade líquida.

O deslocamento das responsabilidades de escolha para os ombros do indivíduo, destruição dos sinalizadores e a remoção dos marcos históricos, rematadas pela crescente indiferença dos poderes superiores em relação à natureza das escolhas feitas e à sua viabilidade, foram duas tendências presentes desde o início no “desafio da autoidentificação”.

Elas são impulsionadas pela rápida liquefação das estruturas e instituições sociais, o que Bauman define como sendo a passagem da fase sólida para a fase líquida da modernidade. Essa denominação se justifica por não ser possível manter a forma por muito tempo, mas por mudar o tempo inteiro sob a influência até das forças mais diminutas. Como diz o autor (2005, p. 57), “num ambiente fluido, não há como saber se o que nos espera é uma enchente ou uma seca – é melhor estar preparado para as duas possibilidades”. É uma sociedade em que ídolos são esquecidos facilmente, autoridades perdem de repente a importância, novidades extremamente admiradas são descartadas no lixo sem o menor pudor e substituídas por outras que terão o mesmo destino. É como se habitássemos um “[...] universo desenhado por Escher, onde ninguém, em lugar algum, pode apontar a diferença entre um caminho ascendente e um declive acentuado” (Bauman, 2005, p. 58).

Nessa instabilidade identitária, surge a necessidade de bens culturais, valores que, segundo Bauman (2005, p. 59-60) sustentem, mesmo que provisoriamente, uma identidade que permita o trânsito em determinados âmbitos da sociedade, e essa carência desde sempre foi suprida pela indústria cultural. Com seus *blockbusters*, seus *best sellers*, seus sucessos musicais estrondosos (*hit parades*), que nada mais são do que boias de sobrevivência identitária de uma sociedade que perdeu ou, antes, não tem tempo para pensar nem fruir esteticamente de nada que seja ofertado. A desnecessária falta de análise crítica para entender a arte ofertada pela indústria cultural coloca todos, em determinados momentos, na mesma sintonia, causando um sentimento de pertencimento e, portanto, de identidade. O importante passa a ser o consumir o produto que todos estão consumindo, para não correr o risco de ter de explicar o porquê de escolha diferente; assim a vida fica mais fácil, mas menos vívida, sem vigor. Esse processo só pode causar enormes prejuízos para a subjetividade, por não proporcionar algo consistente. Não é de se admirar o aumento, verificável em qualquer pesquisa ofertada pelos programas televisivos dominicais, da depressão e de suicídios na sociedade contemporânea. Essa superficialidade e a necessidade de se buscar algo diferente, não de conteúdo, mas de popularidade instantânea, faz crescer a ansiedade e a necessidade de aceitação, torna a vida, nos raros momentos de reflexão, sem sentido e descartável (Bauman, 2005).

A sociedade líquida é oriunda do consumo e da produção material, e segundo Bauman (1999), faz uma analogia entre o vagabundo e o turista nesta sociedade em que se amplia o alcance e se uniformiza, cada vez mais, tornando tudo muito parecido. Atingindo o estado de sociedade globaliza-

da em que se força a livre circulação de capital e mercadorias, mas, por meio de leis de imigração, impedem o trânsito dos que não têm uma função na sociedade, vagabundos, e privilegia o turista. Para Bauman (1999, p. 89-90),

O vagabundo é o *alter ego* do turista. Ele é também o mais ardente admirador do turista — tanto mais pelo fato de não ter uma noção das inconveniências reais, mas não muito comentadas, da vida do turista. Pergunte aos vagabundos que tipo de vida gostariam de ter se pudessem escolher e você terá uma descrição bem acurada da alegria do turista “tal como vista na TV”. Os vagabundos não têm outras imagens da boa vida — nenhuma utopia alternativa, nenhuma agenda política própria. A única coisa que querem é permissão para serem turistas — como o restante de nós... Num mundo inquieto, o turismo é a única forma aceitável, humana, de inquietude. Tanto o turista como o vagabundo são consumidores — e os consumidores dos tempos modernos avançados ou pós-modernos são caçadores de emoções e colecionadores de experiências; sua relação com o mundo é primordialmente *estética*: eles percebem o mundo como um alimento para a sensibilidade, uma matriz de possíveis experiências [...] e o mapeiam de acordo com as experiências. Ambos são tocados — atraídos ou repelidos — pelas sensações prometidas. Ambos “saboreiam” o mundo, como os experientistas dos frequentadores de museus saboreiam o *tête-à-tête* com uma obra de arte.

As viagens, os passeios turísticos, a visita a museus e grandes exposições tornam-se apenas produtos, moeda de *status* social, e não de apreensão cultural verdadeira. Não se tem uma verdadeira experiência estética, frequenta-se determinados lugares, museus ou exposições específicas só para apresentar como credencial na sociedade. Isso iguala, guardadas as devidas proporções, um concerto de Beethoven a um baile *funk*. Os participantes não estão buscando uma experiência estética válida, mas uma credencial para o seu grupo social, para ter assunto nas rodas em que frequentam.

Considerações Finais

É interessante notar como se aproximam os resultados das reflexões de Adorno e Bauman sobre os rumos do mundo moderno. Por um lado, Adorno (1999), ao analisar as transformações geradas pela introdução da técnica na indústria de maneira geral (especialmente na arte), percebe a apropriação do espaço de lazer do trabalhador, impedindo-o de refletir sobre a sua existência e sobre os modos de exploração a que está exposto. A Indústria Cultural, definida por Adorno, estabelece um padrão médio para o gosto, ampliando a base de consumidores proporcionalmente ao declínio da profundidade dos, agora, produtos culturais ofertados. Por outro lado, Bauman (2005) chega a um resultado parecido sobre os desdobramentos dessa mesma transformação, identificando as consequências com a elaboração do conceito de modernidade líquida, produto da própria sociedade fluida, onde a busca pela identidade não se dá mais pelos valores da modernidade sólida, em que o nascimento definia o que se era, o papel na sociedade, sem a necessidade de se perguntar sobre a identidade.

Essa sociedade fluida, líquida, é formada por indivíduos que necessitam pertencer de alguma maneira a um grupo, segmento, nicho, para existir na sociedade, e busca ansiosamente por algo que possibilite esse pertencimento. Essa busca tem acolhimento na oferta de cultura de massa da indústria cultural, que apresenta cada produto, *blockbusters* (cinema), *best sellers* (literatura), *hit parades* (música), como se fosse a própria possibilidade de identidade desejada que faz, por um

brevíssimo espaço de tempo, com que o indivíduo pertença ao grupo que se identifica com uma, ou várias, dessas possibilidades.

Percebe-se que os dois pensadores mais constatarem e analisam do que oferecem soluções possíveis para esse impasse, talvez, um mínimo de percepção desse processo já seja um avanço considerável no sentido de minimizar os efeitos dessa sociedade tão fluida que permite inúmeras possibilidades, mas que também parece ofertar sempre mais do mesmo, com pouquíssima ou nenhuma diversidade real de possibilidades.

O que fazer diante dessa situação cristalina? Reclamar apenas é muito pouco. Tentar uma conscientização em que se mude radicalmente a visão de mundo seria o ideal, mas é irrealista diante da complexidade da sociedade contemporânea. Desistir, então? Julgamos que não, mas lutar com as armas disponíveis pode ser um caminho possível.

Tomando como base o entendimento de Bourdieu (2007), em que afirma que a família e a escola são as instituições transmissoras da cultura capitalista, e acrescentando outras possibilidades de transmissão, como a *internet* e a interação entre os membros de grupos de jovens, por exemplo. Talvez seja um caminho capaz de minimizar esse efeito limitador da capacidade de fruição estética, imposta pela indústria cultural. Para que isso ocorra de maneira criativa e verdadeira, a escola se torna central nessa transformação. Para tanto, precisará mudar sua concepção radicalmente e partir para algo além do mero formar mão de obra barata para o mercado de trabalho. As disciplinas de Estética e Arte devem ter papel central na condução do projeto pedagógico, possibilitando, a partir das experiências de vida dos alunos, o desabrochar da criatividade e a formação do gosto de maneira mais autônoma. Por esse viés, haveria a possibilidade de minimizar o efeito do que Bourdieu (2007) chamou de violência simbólica, em que a escola exige um conhecimento e uma vivência da cultura, dita culta, que os alunos do espectro social menos favorecido não possuem.

Infelizmente, a Estética, enquanto parte da Filosofia, e a Arte, nos currículos escolares, tem papel menor, de fato, na formação dos nossos jovens, sempre tratada como secundária, de importância menor em comparação com a Língua Portuguesa e a Matemática. Porém, sabemos da relação possível entre a Estética, a arte, a língua, a matemática e todas as outras disciplinas, podendo esta ser um fio condutor criativo e encantador para o trabalho de todas as áreas do saber. Basta que retomemos o Renascimento para percebermos a íntima relação entre Arte, Matemática, História, Filosofia e todas as áreas do saber. É perceptível a mudança nas artes plásticas com a introdução dos teoremas matemáticos, como o da perspectiva, por exemplo, a proporção áurea, a geometria etc. (Berro, 2008). O entendimento da história de uma sociedade não pode prescindir de seu modo de expressão, na música, na poesia, nas artes plásticas e no pensamento. Os artistas são as antenas que captam as inquietações da sociedade, sendo os primeiros a apontarem para uma inflexão no modo de pensar e agir, nas transformações culturais. Fato mais do que justificável para que a Arte e a percepção estética advinda dessas transformações estejam à frente da condução do desenvolvimento intelectual dos jovens.

Enfim, partimos do entendimento de que a Arte precisa ser o fio condutor do currículo, introduzindo maior sensibilidade na formação dos alunos. E, por isso, envolver os pais e toda a comunidade em eventos culturais gerados pelos próprios alunos, pode até não resolver, nem ao menos neutralizar o poder avassalador dos produtos da indústria cultural, mas possibilitará uma ampliação de repertório capaz de construir uma subjetividade que dê suporte emocional, indique caminhos diversos e possíveis

na construção da identidade tão almejada e a criar algumas estratégias de resistência à opressão do mercado em relação a bens culturais.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, T. W. *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*. In: *Textos Escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *Identidade – Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- Berro, R. T. *Relações entre arte e matemática: um estudo da obra de Maurits Cornelis Escher*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade São Francisco, USF, Itatiba. 2008.
- Bourdieu, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- Duarte, R. A desartificação da arte segundo Adorno: antecedentes e ressonâncias. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.2, p.19-34, jan. 2007. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/resumos-n2.html#1>. Acesso em: 20 set. 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Estética. A Ideia e o Ideal*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- HEGEL, G. W. F. *Estética. O Belo Artístico ou o Ideal*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).