

e-issn 2359-6384

revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
NÚMERO 32 • JULHO/DEZEMBRO 2015

e-issn 2359 - 6384



ANO 2015

REVISTA IDEACÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Reitor

Evandro do Nascimento Silva

Vice-Reitora

Norma Lúcia Fernandes de Almeida

Diretor Pró-Tempore do DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Nilo Henrique Neves dos Reis

Coordenador do NEF

Malcom Guimarães Rodrigues

Vice-coordenador

André de Jesus Nascimento

Secretária

Jaciene Silva e Carvalho

Estagiárias

Camila Alves de Jesus

Cintia Jesus de Almeida

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana

Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte

CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294

Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br

Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



REVISTA IDEAÇÃO

CORPO EDITORIAL

SECRETÁRIA

Larissa Aparecida Góes Damasceno

WEBMASTER

Marcelo Vinicius Miranda Barros

PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

COMITÊ EDITORIAL

Adriana Santos Tabosa
André de Jesus Nascimento
Caroline Vasconcelos Ribeiro
Nilo Henrique Neves dos Reis
Rodrigo Ornelas

EDITOR-CHEFE

Malcom Guimarães Rodrigues

FEIRA DE SANTANA	n. 32	p. 1 - 298	Ano 2015
------------------	-------	------------	----------

Conselho Editorial

Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Carlos Ziller Camenietzki (Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UW/USA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas — PUCCAMP)
Desidério Murcho (Universidade Federal de Ouro Preto — UFOP)
Dante Augusto Galeffi (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Edvaldo Souza Couto (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Elyana Barbosa (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo — Valencia/Espanha)
João Carlos Salles Pires da Silva (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UW/USA)
José Crisóstomo de Souza (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia) †
Maria Constança Píssara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del — Rei/UFSJ)
Olival Freire Júnior (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n. 32, jul./dez. 2015

Semestral

e-issn 2359 - 6384

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Malcom Guimarães Rodrigues	9
----------------------------------	---

DOSSIÊ: GENEALOGIAS DO ESCÂNDALO POLÍTICO NO BRASIL DEMOCRÁTICO

AUTOCONSERVAÇÃO E DEMOCRACIA

Giovana Carmo Temple	19
----------------------------	----

A CORRUPÇÃO DE CADA UM

Marcelo Penteadó Coelho	43
-------------------------------	----

ESCÂNDALO DA POLÍTICA BRASILEIRA: O SENTIDO DA DESIGUALDADE

Laurenio Leite Sombra	59
-----------------------------	----

A MENTIRA NA POLÍTICA

Rogério A. de Mello Basali	101
----------------------------------	-----

GOVERNAMENTALIDADE, EXCESSOS DO PODER, LUTAS PELA VIDA

Guilherme Castelo Branco	121
--------------------------------	-----

ARTIGOS

METAFÍSICA E CIÊNCIA EM GASTON BACHELARD

Cláudia Ribeiro	137
-----------------------	-----

EPIFENOMENALISMO DE QUALIA: UMA LACUNA PARADOXAL ENTRE SENTIR E SABER	
Juliana de Orione Arraes Fagundes	167
KANT ENTRE O COMPOLITISMO ESPECISTA E A FILOSOFIA DO CONHECIMENTO SUBJETIVISTA	
José Henrique Alexandre de Azevedo	189
DEMOCRACIA DE MASSA E FALÊNCIA REPRESENTATIVA NO BRASIL	
Manoel Pereira Lima Junior	219
ALGUNS ELEMENTOS DA FILOSOFIA SOCIAL DE ROBERTO MANGABEIRA UNGER	
Tiago Medeiros Araujo	237

TRADUÇÃO

NASCIMENTOS DA PSICOLOGIA: A NATUREZA E O ESPÍRITO	
PAUL MENGAL	
Márcio Luiz Miotto	259

NORMAS EDITORIAIS

Ano 2015	289
----------------	-----

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2015	293
----------------	-----

SUMMARY

Ideação 32	297
------------------	-----

APRESENTAÇÃO

O Burro e a Raposa acordaram proteger-se mutuamente e foram juntos para a floresta em busca de comida. Mal tinham começado a caminhada quando encontraram um Leão. Perante este perigo, a Raposa aproximou-se do Leão e propôs-lhe:

- Se me poupares, ajudo-te a caçares o Burro sem grande esforço.

O Leão aceitou a troca. Satisfeita, a Raposa voltou para junto do Burro e tranquilizou-o:

- Não tenhas receio porque o Leão prometeu que não nos fará mal.

O Burro acreditou no que ela disse e continuou a pastar despreocupadamente. Mas a pouco e pouco a Raposa o conduziu a beira de uma ravina e provocou sua queda.

Vendo que o Burro já não podia fugir-lhe, o Leão atirou-se à Raposa e a devorou (ESOPO, *O Burro, a Raposa e o Leão*. Fábulas de Esopo).

Em tempos sombrios, em que vozes ditatoriais rogam em unísono, diante de suas pobreza materiais e/ou espirituais, a permanência, o retorno ou a manutenção de regimes autoritários, inclusive nas partes mais “desenvolvidas” do Globo, assistimos orgulhosamente o Brasil completar em 2015, após a derrocada da ditadura instaurada no golpe de 1964, trinta anos de democracia. Mas testemunhamos também outra história, que “come pelas beiradas” da redemocratização brasileira, da qual o País não sente tanto orgulho assim: a história dos escândalos políticos.

Não por acaso, expor a questão nestes termos — como se já houvesse, plenamente debatida e estabelecida, uma “história do escândalo político brasileiro” — não causa estranhamento. Porque vivemos em uma democracia, em um País cujas leis preservam a “liberdade de expressão”, todo cidadão com algum interesse pode não apenas se tornar um *expert* no assunto, mas, com algum empenho, tornar-se ele próprio sujeito (ou objeto) da denúncia de um escândalo. Assim, ainda que uma parte significativa de nós tenha um apetite desenfreado pelas águas do Rio Lete, sentimo-nos à vontade para tecer as mais variadas receitas e teorias sobre este acontecimento que aprendemos a chamar de escândalo político brasileiro (doravante, EPB).

O questionamento radical do significado e do modo — quase natural, diríamos — pelo qual nos defrontamos e nos relacionamos com este acontecimento, foi o que nos motivou a reunir diferentes visões sobre o EPB. Se partimos da pergunta: “o que é isto que aprendemos a chamar de escândalo político no Brasil democrático?”, é porque propomos nos apartar de toda e qualquer concepção prévia e homogênea na análise dos desdobramentos deste questionamento. Assim nasceu a ideia de um Seminário sobre genealogias do escândalo político e da publicação dos textos de seus palestrantes.

Um dos objetivos do Seminário era divulgar visões heterogêneas sobre o mesmo tema. Se seus autores nos brindam com diferentes análises e perspectivas sobre o EPB, cabe a nós, nesta Apresentação, indicar o ponto de partida que lhes foi proposto: o campo do EPB atravessa e é atravessado por práticas, instituições, discursos e saberes, pelo dito e pelo não dito ou, para simplificar os termos, pelo que o filósofo Michel Foucault chamou de dispositivo. Se o acontecimento histórico do EPB é

constituído e constituinte de tudo isso, é possível propor uma genealogia das relações de poder e saber que o circunscrevem.

O ponto de partida do convite aos autores desta coletânea é, portanto, o método empregado por Nietzsche¹, mas também o modo pelo qual Foucault² se apropriou deste método para propor uma analítica do poder. Dado este ponto de partida, na contramão de uma perspectiva moral que faz coro a posições extremadas e ideológicas, seja da indignação, seja da resignação, pode ser frutífero questionar, por meio de uma análise genealógica, os pressupostos e implicações subjacentes aos dispositivos de poder que atravessam o EPB.

Doravante, vislumbramos uma relação entre, de um lado, os discursos, práticas, instituições e saberes, passíveis de se tornarem ferramentas de publicidade, denúncia e espetacularização do EPB; de outro, aquilo que, supostamente, aparece como o efeito destas ferramentas, e que é o objeto da crítica genealógica: o discurso da indignação, que constrói e destrói mitos e poderes; as práticas persecutórias e justiceiras, que criam heróis e vilões para o povo; as instituições em defesa da sociedade, que ganham ares de intocáveis; finalmente, a verdade, o bem e a “origem” da essência moral dos sujeitos da história do EPB.

Eis alguns pontos centrais de uma genealogia do EPB: será que pode haver, para além dos juízos morais aos quais somos irremediavelmente arrastados quando lidamos com o EPB, uma produção da verdade sobre o sujeito deste acontecimento histórico? Ainda neste “para além”, será que a história do EPB se revelará como uma continuidade de causas e efeitos? Nesta perspectiva, o EPB seria evitável por um sujeito que, enfim, acharia sua essência heroica, contestadora e esclarecida? Por fim, será que encontraremos, pronto e acabado, a origem e o antídoto

do problema, ofertados por uma espécie de narrador histórico onisciente?

Certo é que, como dissemos, não partimos de um ponto de vista segundo o qual estas ou outras questões já estariam previamente respondidas. Uma genealogia do EPB deve relutar em assumir uma perspectiva corrente na Teoria (crítica) da comunicação conforme a qual é possível e necessário pensar uma “teoria do escândalo”³. Em segundo lugar, o objetivo desta genealogia se distingue do objetivo puramente historiográfico, que se realiza através da seleção e análise minuciosa e detalhada de documentos, arquivos, acervos etc., a fim de propor uma linha histórica dos escândalos brasileiros⁴. Por fim, devemos nos ater ao acontecimento, noção que está longe de ser gratuita, pois tem um papel central à compreensão da singularidade do evento histórico tal como analisado pela genealogia do poder⁵.

O ponto de partida do questionamento do EPB não é determinar um adversário — o “político corrupto”, o “indivíduo alienado” ou a “imprensa dominante” — a não ser que chamemos de oponente os conceitos e preconceitos através dos quais nomeamos tais coisas de adversários: conceitos e preconceitos que nos impedem de analisar os acontecimentos nos quais somos reféns de nossa ânsia por uma história contínua e linear, por uma essência, por uma verdade e por uma moral históricas. É neste ponto que recorreremos à genealogia. A análise genealógica problematiza uma explicação causal, uma origem: questiona o modo pelo qual os fatos históricos podem, supostamente, ser inteligíveis sob uma perspectiva historiográfica teleológica, moral, essencialista ou contínua.

Para tal perspectiva, o acontecimento histórico segue uma lógica, aplicável a outros acontecimentos que, por isso, são

comparáveis e, até certo ponto, redutíveis a certos esquemas gerais. Nestes termos, haveria um modo de “remediar” aquilo que, na determinação da verdade e do bem, apareceria como essencialmente condenável. Abrir-se-ia, pois, a tal perspectiva, a via de uma receita milagrosa: encontraríamos aí, talvez, o “caçador de marajás”, a “faxineira dos Ministérios”, ou, mesmo, “a solução final”. Ora, não será precisamente a assunção desta perspectiva um dos combustíveis de produção do EPB? Com a palavra, os autores, a quem enviamos nossas mais sinceras gratulações.

Em *Autoconservação e Democracia*, Giovana Temple problematiza a própria noção moderna de democracia. O artigo apresenta críticas à modernidade política, evidenciando o modo pelo qual as heranças da Revolução francesa, como a valorização do igualitarismo, não estão em franca oposição aos ideais autoritários e perversos que aquela Revolução buscava questionar, ao mesmo tempo em que remontam ao legado cristão da opressão das potências de vida política.

Em *A corrupção de cada um*, situando-se à margem do lugar-comum da busca da verdade dos discursos acerca da corrupção na política brasileira, Marcelo Coelho problematiza sua raiz: o anseio por sua essência, por sua origem, mostrando-nos que, no fundo, mais importante do que conhecer a suposta verdade do EPB, é interrogar a qualidade dos agentes que o (d)enunciam. A questão se volta, assim, não exatamente sobre o conteúdo dos fatos do escândalo, mas sobre os seus sujeitos.

Em *Escândalo da política brasileira: o sentido da desigualdade*, ao propor uma breve genealogia das desigualdades sociais brasileiras, Laurenio Sombra revela a profunda relação entre corrupção e pobreza. Nas entrelinhas

de seu texto, somos confrontados com os bastidores e os desdobramentos perversos do escândalo: as camadas segregadas que se tornam verdadeiras testemunhas passivas de um espetáculo que avança indiferente às mazelas sociais do País.

Com Rogério Basali, em *A mentira na política*, temos a análise de um ignóbil e complexo aspecto do escândalo político: a mentira. O autor nos mostra que a relação entre mentira e política é mais profunda do que podemos imaginar. Remetendo-nos ao aterrador histórico de escândalos políticos que marcaram os anos da redemocratização brasileira, o autor desvenda o paradoxo comum entre mentira e política: a imaginação. A questão se torna, assim, perturbadora: como extirpar o escândalo se sua raiz parece incrustada no próprio labor político?

Para finalizar, em *Governamentalidade, excessos do poder, lutas pela vida*, Guilherme Branco propõe uma reflexão de caráter mais global, mas não menos oportuna ao nosso contexto brasileiro: os desdobramentos do que Foucault chamou de governamentalidade. As implicações perversas do biopoder, como o terrorismo de Estado e a morte lenta imposta sutilmente às camadas marginais da sociedade, nos fazem refletir sobre os limites da democracia. Mas também, com Guilherme, uma provocação: é urgente que pensemos e pratiquemos formas de resistência à racionalidade política que faz viver e deixa morrer.

Na sessão “Artigos”, o leitor terá em suas mãos os textos submetidos ao fluxo contínuo da Revista. São cinco artigos e uma tradução. Os temas são variados, mas seus autores e autora

têm algo em comum: o rigor e a excelência na escrita filosófica. A estes autores e autora enviamos nossos mais profundos agradecimentos, por contribuírem e construírem mais um histórico número de *Ideação*.

Ao leitor e à leitora, *Ideação* 32 é uma homenagem de um editor que, encerrando sua gestão 2013/2015, se despede, agradece a oportunidade por ter participado de tão nobre e bela empreitada e deseja as melhores experiências ao novo editor, Laurenio Sombra.

Para encerrar, uma breve digressão, que se inspira nas marcantes análises do dossiê sobre o escândalo político, e que encontra nas palavras de Harari, historiador, uma síntese: “Nossa linguagem evoluiu como uma forma de fofoca”. E completa: “Mas a característica verdadeiramente única da nossa linguagem não é sua capacidade de transmitir informações sobre homens e leões. É a capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem” (HARARI, Y. N. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2015, 3ª edição, p. 33-35).

A fofoca é o *modus operandi* da evolução humana, é a marca do *homo sapiens*. Mas não só isso: trata-se do rumor sobre eventos que não ocorreram. A mobilização de grandes grupos, o nascimento das civilizações, só se concretizaram quando convencemos uns aos outros de coisas que não podemos ver. Não derrotamos nossos inimigos pela força física, mas pelo poder da fofoca e da ficção que lhe é característica.

Ora, mais do que em qualquer outro momento, na era da informação, o valor supremo das relações de poder corre no

mercado e na economia da fofoca. Mas, como pudemos aprender com os textos aqui reunidos, e com alguma experiência, tal valor não está em qualquer fofoca, apenas naquela que possui o que chamaremos de potencial de mobilização, seja de recursos (humanos, financeiros, materiais etc.), de processos (econômicos, culturais, sociais, físicos, biológicos etc.) ou de outras fofocas. Ocorre que inúmeras variáveis podem influenciar o potencial de mobilização no momento (na situação histórica) em que uma fofoca é feita: o emissor (quem ou o quê fornece a informação), os canais (meios de circulação utilizados pelo emissor), a repetição (a quantidade de vezes que a informação é dada), e os acontecimentos (os eventos relacionados à fofoca), são algumas das mais importantes, se aparecem em direção ao discurso verdadeiro e neste discurso encontram a sua força. Assim, tais variáveis são indicadores e produtores de verdade.

Isso significa que a verdade não está dada nas referidas variáveis, *a priori*. Ela não é correspondência ao “fato”, não se sucede a ele, é produzida antes do fato, para servir-lhe de garantia, precisamente no jogo destas variáveis. A verdade é a dama mais cobiçada e escolhe meios acintosos para aparecer. Para começar, não se põe em cena a não ser que haja interesses em comum. O vaivém dos interesses cria relações de forças e é daí que emerge o poder.

Por exemplo: em si mesmo, um acontecimento não é verdadeiro nem falso, mas a partir do momento em que é dado no campo da verdade, pode exercer influência na mobilização de recursos e, assim, se torna fofoca utilizável em relações de poder. Para resumir: conforme ganham força, certas variáveis influenciam o potencial de mobilização de uma fofoca. A força

das variáveis é mensurada à medida que elas se situam no campo da verdade: quanto mais próximas deste campo, mais força elas têm e mais influência exercem sobre o potencial de mobilização. Quando uma fofoca adquire este potencial, ela se torna valor supremo em relações de poder. A fofoca é um metal que se torna precioso (e, portanto, negociável) na medida em que é banhado de um potencial que lhe confere um peso e um valor medidos pela balança da verdade.

Há quem atribua o ímpeto de fofocar a um desejo inconsciente de estar no lugar do alvo da fofoca: quanto mais seduzidos pela história fofocada, mais seus narradores precisam indignar-se moralmente com ela. O curioso é que a fofoca — que não é o evento, mas a narração do evento por terceiros que não o presenciaram — não deixa de ser uma ficção disseminada por seu emissor, e portanto por ele criada, e da qual ele precisa se esquivar moralmente porque se trata de um desejo que ele não pode realizar. Esta é a explicação psicanalítica, contudo. Podemos nos ater aos efeitos concretos de uma fofoca: relação de poder e colonização da vida privada. Não está em questão, em sentido algum, se e até que ponto uma fofoca reflete fielmente um acontecimento, apenas seu potencial de mobilização da vida privada e as relações de poder que esta fofoca é capaz de instituir. Na era da fofoca, vivemos a inversão absoluta entre público e privado, o vasto mundo do poder e dos escândalos políticos no foro mais íntimo de nosso dia-a-dia. Será este um efeito colateral inevitável da democracia brasileira?

Malcom Guimarães Rodrigues

Editor

NOTAS

¹Cf. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

²Cf. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

³Cf. THOMPSON, J. *O escândalo político — Poder e visibilidade na era da mídia*. Vozes, 1ª edição, 2002.

⁴Tal como realizada, por exemplo, por VAZ, L. *Sanguessugas do Brasil*. São Paulo: Geração editorial, 2012.

⁵Cf. VEYNE, P. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. Tradução Alda Baltar. Brasília: Ed. da UNB, 1998, 4ª ed.

AUTOCONSERVAÇÃO E DEMOCRACIA: NOTAS NIETZSCHEANAS PARA UMA CRÍTICA À POLÍTICA MODERNA¹

Giovana Carmo Temple²

RESUMO: O presente artigo lida com algumas das principais críticas de Nietzsche à modernidade política, particularmente aquela relacionada à absolutização dos valores do homem moderno promovida pelo igualitarismo uniforme da democracia e sua fundamentação político religiosa validada pela moral cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia; Autoconservação; Moral.

ABSTRACT: The following text deals with the some of the main criticisms of Nietzsche to political modernity, particularly that related to absolutism of the values of modern man promoted by uniform egalitarianism of democracy and its religious political reasons validated by Christian morality.

KEYWORDS: Democracy; Self-Preservation; Moral.

1. A (IN)SENSATEZ DA AUTOCONSERVAÇÃO

Em *A Gaia Ciência*, aforismo 349, afirma Nietzsche (2012, p. 217): “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”. Também vemos Zaratustra declarar o seu amor àqueles “que não desejam conservar-se”. E, em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche (1991, vol. 1, p. 116) afirma: “No tocante ao célebre ‘combate pela vida’, ele me parece às vezes mais afirmado do que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida *não* é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento, — onde se combate, combate-se por potência”.

Considerando inicialmente estas três passagens, vemos claramente que para Nietzsche a autoconservação não deve ser considerada como o instinto fundamental da vida, mas um instinto utilizado em casos excepcionais, especificamente, frente à efetiva impossibilidade de garantir o curso contínuo do esbanjamento da vida. Esta circunstância excepcional deve corresponder, para Nietzsche (1985, p. 53), a uma fatalidade, como a doença que é “em si uma forma de ressentimento. — Contra isso o doente tem apenas um grande remédio — eu o chamo de fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve”. O ato de deitar-se não é uma entrega sem sentido, “a grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem da morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento,

uma espécie de vontade de hibernação”. Assim, o fatalismo russo, exemplo que ilustra as páginas de *Ecce Homo*, é um caso de exceção frente ao qual é imprescindível conservar a vida por um motivo específico, a saber: “porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica”.

Como a doença, a criação do Estado também é para Nietzsche (1998, p. 74) uma fatalidade, “contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento”. E assim como na doença, frente a esta fatalidade inevitável que foi o surgimento do Estado, nós reagimos com um apego irrestrito à manutenção da vida. Mas, o fato é que o efeito (a autoconservação) deste acontecimento (que é a criação do Estado) tornou-se regra. Aqui, contudo, menos do que retomar a letra nietzschiana acerca deste acontecimento que foi a invenção do Estado, nos interessa evidenciar os seus efeitos, particularmente, os efeitos da criação do Estado manifestos na democracia moderna, os quais correspondem à ação deste instinto que luta contra o desperdício e esbanjamento de vida e que não é outro senão o de autoconservação. Eis então, sem mais delongas, o recorte que nos importa sublinhar do efeito decorrente da invenção do Estado: compreender que as diferentes forças reativas que mantêm a democracia moderna estão alinhadas indistintamente ao instinto de autoconservação (entenda-se: conservação, nutrição, reprodução, adaptação) sustentado pelo ideal de um igualitarismo uniformizador que produz, ao mesmo tempo, ao menos dois tipos homens.

Curiosa constatação, considerando a vinculação da democracia moderna a valores e conceitos como os de liberdade, igualdade de direitos, justiça, entre outras não menos importantes para esta forma de regime político. De modo geral, podemos afirmar que estas palavras tendem a resguardar um caráter humanitário característico da democracia moderna. Tratar-se-

ia de um caráter ético que pretende fundamentar esta forma de poder. Conquanto, a inflexão com a qual Nietzsche se refere à democracia moderna não tem o mesmo tom. Para Nietzsche, a democracia moderna corresponde a um conjunto de ideais sustentados pela crença no “progresso” econômico, social, racional, cultural, por meio da eliminação das diferenças culturais, políticas, econômicas, sociais etc., com um objetivo específico que não é outro senão o “melhoramento” da humanidade. Um otimismo político e social que, ao acreditar no progresso racional subjacente a um igualitarismo uniformizante, fixou a felicidade mercantilizada dos prazeres iguais para todos a partir do qual Nietzsche identifica um perigo imanente à democracia moderna. Qual seja: as mesmas condições que permitiram a ascensão de um tipo homem laborioso, útil, versátil e apto, darão origem a um tipo homem que não será a destes trabalhadores utilizáveis, múltiplos, de vontade fraca, que operam a manutenção contínua da autoconservação, mas de um tipo que se ocupará em promover os valores morais modernos ao estatuto de valores *em si*. Trata-se, por isso, para Nietzsche (1992, p. 150), de compreender a democratização da Europa como uma “instituição involuntária para o cultivo de tiranos”.

Eis, na esteira desta análise, a possibilidade de constataremos a produção conduzida pelos ideais democráticos de pelo menos dois tipos homens: um animal de rebanho, útil e laborioso, preparado para a servidão; e o tirano, responsável pela absoluta igualização da humanidade na condição de animal de rebanho. Importa, a partir daqui, contextualizar o lugar que a filosofia política de Nietzsche ocupa frente ao projeto genealógico nietzscheano de crítica à moral e à religião. Nesta perspectiva, a verve nietzscheana para o enfrentamento aos ideais da democracia moderna assemelha o tipo homem da moderna sociedade

civil burguesa (representante do progresso da humanidade) ao homem “bom” que Nietzsche responsabiliza, na primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, pela revolta da moral escrava. Nesta perspectiva, para Nietzsche, os valores morais que mobilizam o homem da democracia em nada se distinguem daqueles profetizados pelo homem “bom” da moral cristã. Se quisermos, podemos ainda identificar este tipo no “homem bom” da Revolução Francesa: homens “rasos, ruidosos e maduros para o hospício das ‘ideias modernas’” (NIETZSCHE, 2012, p. 218). Trata-se de um tipo homem que conduz o “progresso” pautado por virtudes igualitárias e niveladoras, revelando sua essência gregária ao se esforçar por suprimir as diferenças, as tensões, as lutas, as disputas, enfim, a emergência de forças que tendem não à conservação da vida, mas ao seu esbanjamento; um tipo homem que tanto os socialistas quanto os democratas pretendem disseminar, de maneira globalizada, sem ao menos questionar para onde caminha este “melhoramento” da humanidade.

Assim, se de um lado ao instinto de conservação se engajam forças de obediência, de domesticação, de consentimento, de submissão, as quais consolidam, para Nietzsche, os ideais da democracia moderna; é preciso considerar que ao lado destas forças, que conduzem o apequenamento da humanidade por meio do igualitarismo uniformizador, há uma força excessivamente forte, uma força de adaptação que, de geração em geração, cria condições para a sua expansão e conservação. Sobre esta análise, não nos enganemos: estas forças inferiores, como explica Deleuze (1975, p. 33), “apesar de obedecerem, não deixam de ser forças”. Referimo-nos aqui a duas forças que são reativas e que tendem à autoconservação, mas os seus mecanismos e finalidades parecem se diferenciar. Não se trata, contudo de, ao denunciar a fraqueza

de uma força, exaltar de maneira pragmática a funcionalidade utilitária da outra. Assim, as forças reativas, estas forças inferiores, as quais correspondem particularmente àquelas prescritas pelo cristianismo e atualizadas pelo ideal democrático, também devem ser multiplicadas já que seus mecanismos e finalidades se opõem. Ao que nos parece, a crítica nietzscheana incide, particularmente, na constatação de que a força reativa tende à autoconservação por diferentes vias: há aquela que deseja manter seu poder tirânico, adaptando-se, para tanto, em diferentes épocas e contextos, a este processo civilizador do qual a democracia moderna faz parte; e uma outra que também deseja a autoconservação, mas de uma vontade fraca cuja magnitude se sustentada num ideário cristão de bondade que faz da obediência a condição deste “progresso” civilizador. Nos dois casos a força que conduz a vida é reativa, pois tende à autoconservação, seja para estender seus domínios, seja para se resguardar da expansão do domínio de outras forças que não as suas. A diferença está nos termos que compõem a equação, e não no resultado que corresponde sempre à autoconservação. Observemos: não estamos falando aqui de forças que tendem ao excesso de vida, ao transbordamento de vida e de sua autosuperação. Trata-se de reconhecer neste processo civilizador, no qual está inserido a democracia moderna, que viver significa ainda lutar incansavelmente por se manter vivo.

Poderíamos então, frente a este diagnóstico nietzscheano, considerar a possibilidade de um processo civilizador capaz de superar a autoconservação? Não enquanto o “aperfeiçoamento” do homem for promovido por forças como as da disciplina, do trabalho, da domesticação, da utilidade, da renúncia, da mansidão. Mas não apenas isso. É preciso compreender com a escrita nietzscheana que o processo civilizador implica, enquanto

estratégia de conservação, na neutralização das resistências, na eliminação das verdadeiras disputas criadoras que, para existirem, precisam emergir não da civilização, mas da cultura. Aqui, o instinto de autoconservação não é eliminado, mas permanece como exceção, restrito à terapia aplicada aos enfermos, como no fatalismo russo. No que concerne a nós, construtores da civilização, conhecemos o verdadeiro instinto, aquele que tende ao desperdício da vida, apenas excepcionalmente. Assim, ao que nos parece, o excesso de vida, o seu esbanjamento, parece incompatível com o processo civilizador cujo mote é a conservação da vida, da espécie, do trabalho, da linguagem, da história, dos valores etc.

2. O HOSPÍCIO DOS IDEAIS MODERNOS

Burocracia, administração, lei, justiça, fiscalização, consciência, verdade, memória, apropriação do trabalho, moral, são algumas das diferentes materialidades, instâncias, objetividades, criadas por um tipo homem específico: aquele que “interpreta a fraqueza como liberdade”. Trata-se do homem que se constitui no “caldeirão do ressentimento”, homem do controle, da moral, dos bons costumes, manso, civilizado e domesticado. Em oposição a este homem amansado estão os fundadores do Estado e de todas as formas de império que decorrem de suas criações. Estes são seres imprevisíveis, que “vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’”, inclusive, afirma Nietzsche (1998, p. 75), “para serem sequer odiados”. Que força é esta? Força que estabelece forma, funções e sentido entre suas criações. É preciso esclarecer: este

tipo homem é o criador do Estado, mas não da má consciência e de todas aquelas materialidades acima descritas. Mas, certamente, sem sua atuação estas não teriam se constituído enquanto realidades. A criação do Estado é, assim, um acontecimento, feio e doloroso, considerando a violência utilizada, proveniente de artistas da violência grávidos de um “ventre de acontecimentos ideais e imaginosos” (NIETZSCHE, 1998, p. 76). Ao relatar a criação do Estado, é preciso ter claro que Nietzsche não o faz atribuindo valor moral a esta força ativa própria destes artistas, mas reconhecendo o caráter criador desta força. Aqui, uma observação é importante: além de se referir à força ativa e reativa, Nietzsche trata ainda de uma outra distinção: a força física e a psicológica. Daí que, se em alguma medida é preciso reconhecer de maneira positiva/ativa a atuação destes inconscientes artistas, destes guerreiros, destes inventores do Estado, é porque este tipo homem utiliza, sobretudo, sua força psicológica. Ora, Nietzsche não exalta a violência utilizada por ele, mas sua capacidade de não combater seus verdadeiros instintos, os quais tendem para a grandeza e cultivo da vida. Também, na esteira desta análise, é preciso lembrar que o riso, portanto, uma força criadora estritamente psicológica, e não física, é o aliado de Nietzsche no combate à moral. O riso, ao suspender a razão, liberta do medo e ironiza a moral.

Segue-se daí a crítica nietzschiana de que os ideais da política moderna se consolidaram, particularmente, por meio de um tripé ideológico fundado na Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. Contudo, nos mostra Nietzsche, o ideal que se pretendia ser moderno atualiza historicamente uma tradição de mais de dois mil anos e que não é outra senão a dos valores cristãos. Aqui, talvez possamos

pensar uma força histórica em contraposição ao vir a ser. Ou, ainda, na mesma perspectiva, a memória em contraposição ao esquecimento. Particularmente sobre esta oposição, podemos afirmar, *grosso modo*, que se a memória nos mantém, ao mesmo tempo, presos no passado e no futuro, o esquecimento, por sua vez, nos mantém no presente. Qual a vantagem, então, de permanecermos no presente ou, ainda, de optarmos pela memória? Subsistir no presente nos livra do ressentimento. Contudo, também implica necessariamente em não nos lembrarmos de quem somos. Eis aí a utilidade da memória. Frente a estas oposições e, portanto, diferentes possibilidades de vida, a nossa escolha não foi outra senão pela criação de um tipo de vida que se move por meio da ontologização das palavras. Processo que pode ser constatado nas materializações para as quais direcionamos nossas forças e que decorrem de duas faculdades produzidas pelo processo civilizador. Referimo-nos à memória e a razão. Evidentemente se trata aqui de considerar a desqualificação da vida pela via socrático-platônica, na medida em que esta infere na desqualificação do sensível em proveito de inteligível, do presente em função do eterno, do permanente em contraposição ao vir-a-ser.

Daí então a multiplicidade de verdades fundadas pelo tipo homem da democracia moderna o qual Nietzsche define como o “último homem”. Este tipo homem não conhece o riso, já que se recobre com a marca precisa do ideal metafísico da verdade: a seriedade. Assim, acredita, por exemplo, ser capaz de pôr fim a toda desigualdade, injustiça e sofrimento. Em seu reinado universal da verdade, este “último homem” opera com conceitos como igualdade de direitos, liberdade, justiça, felicidade etc. O “último homem” confundiu felicidade com segurança e bem-estar, reduziu a vida a uma economia mínima de forças, a uma economia da espécie que consiste na redução de contrastes e diferenças, a um igualitarismo de rebanho. “Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda

obedecer? Ambas as coisas são árduas” (NIETZSCHE, 2011, p. 18) para o “último homem”: o homem de uma política uniforme, igualitária, de um governo popular, que suprimiu as diferenças e as distâncias entre um homem e outro. Para Giacóia (1999, p. 153) “a felicidade inventada pelo último homem acoberta a hipocrisia de uma vontade de poder inconsciente de si mesma, ou seja, a inocente tirania da uniformidade, o despotismo dos ‘mais estúpidos e medíocres’, que sufoca e anatemiza a singularidade encarnada em toda verdadeira e grande individualidade”. Eis, na pena nietzscheana (2012, p. 19), a inocente tirania manifesta nos ideais democráticos: “Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício [...] ‘Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens, e piscam o olho”.

Ao que nos parece, o “último homem” representa a principal crítica nietzscheana à modernidade, pois é o homem da utilidade mercantil: obediente, laborioso, adaptado, utilizável e que anseia pela universalização da liberdade e da igualdade. Mas é também o homem da autoconservação apto a conduzir a tirania na democracia: capaz de, ao mesmo tempo, eliminar toda e qualquer diferença de forças entre os homens e convergir estas forças à unidade dos valores morais cristãos. Mas, não apenas isso. A inocente tirania se cristaliza com uma investida final: transformar estes valores em virtudes. O que este tipo homem opera é a racionalização de uma ideologia utilitarista que investe na crença de valores herdados da moral cristã, como a igualdade entre os homens, a liberdade, a benevolência, a felicidade etc. Tais heranças, para serem alcançadas, definem a autoconservação como mote do processo civilizador e, conseqüentemente, da vida considerando os aspectos nos quais esta pode ser vivida, como: o trabalho, a linguagem, a história, a alimentação, a economia, a moral, a justiça, a produção, a cultura etc.

Em todos os países da Europa, e também da América, existe atualmente quem abuse desse nome, uma espécie bem limitada de espíritos, gente prisioneira e agrilhoada, que quer mais ou menos o oposto daquilo que está em nosso intento e nosso instinto — sem falar que, em relação aos novos filósofos que surgem, eles com certeza serão portas fechadas e janelas travadas. Em suma, e lamentavelmente, eles são niveladores, esses falsamente chamados “espíritos livres” — escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas “ideias modernas”; todos eles homens sem solidão, sem solidão própria, rapazes bonzinhos e desajeitados, a quem não se pode negar coragem nem costumes respeitáveis, mas que são cativos e ridiculamente superficiais, sobretudo em sua tendência básica de ver, nas formas da velha sociedade até agora existente, a causa de toda miséria e falência humana: com o que a verdade vem ficar alegremente de cabeça para baixo! O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais bem lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” — e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir. (NIETZSCHE, 1992, p. 47-48).

A universalização dos valores democráticos e a igualização das forças do homem até alcançar a forma de “rebanho autônomo”, são ações que marcam fisiologicamente uma existência sem sentido e, por isso, marcada pela decadência do homem. Para Nietzsche (1992, p. 66), o trabalho de propiciar a decadência “E destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo o que era altivo, viril,

conquistador, dominador, todos os instintos próprios dos mais elevados e mais bem logrados tipo ‘homem’, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição”; foi uma tarefa que “a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, ‘extramundano’, e ‘homem superior’ se fundiram num só sentimento”. Desta forma, “esses homens, com sua ‘igualdade perante Deus’”, governaram o destino da Europa, “até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (NIETZSCHE, 1992, p. 66). A automediocrização da humanidade Nietzsche (1992, p. 101) constata no avanço irreversível da sociedade industrial e na cristalização dos ideais democráticos que lutam contra toda possibilidade de uma nova moral, “sobretudo mais elevadas”, e que afirma, “obstinada e inexorável: ‘Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!’”. Assim, encontramos o significado da figura nietzscheana do “último homem” na sobreposição deste ideal do igualitarismo uniforme e sua fundamentação político-cristã promovida pela moral cristã. Na boca de Zaratustra o “último homem” é o que “há demais desprezível” (NIETZSCHE, 2011, p. 17).

“Modesto, aplicado, benévolo, moderado, cheio de paz e cordialidade”, este “chinês do futuro, o ‘carneiro de Cristo’, o socialista consumado” (NIETZSCHE, *Nietzsche: Civilização e Cultura*. Apud., MOURA, 2005, p. 214) tem prazer em obedecer. Particularmente sobre a obediência, Nietzsche (1992, p. 97) afirma que “desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram em relação ao pequeno número dos que mandaram”. Decorre daí que a obediência foi até hoje longamente cultivada e, por isso, “é justo supor que via

de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência forma que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (NIETZSCHE, 1992, p. 97). Assim, “a singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (NIETZSCHE, 1992, p. 97). Questionemos: quem é, afinal, este homem que coordena a execução deste decadente processo civilizador? Ora, aqui, a arte de dominar, de comandar, vincula-se ao ideal do processo civilizador e, por isso, é conduzida por aqueles que acreditam que dominam apenas porque também obedecem. Estamos nos referindo aos pais, aos professores, aos legisladores, à lei, aos preconceitos de classe, às opiniões públicas etc. (NIETZSCHE, 1992, p. 97). Estas instâncias dominam porque elas obedecem à memória, as suas mais antigas crenças transmitidas pelos antepassados, pela Lei, por Deus, pela moral e pelo bom costume. Trata-se, para Nietzsche (1991, p. 61,), de reconhecer aqui a “hipocrisia moral dos que mandam”, pois são eles “servidores de seu povo ou instrumentos’ do ‘bem geral” que comandam, dominam, chefiam, governam, apenas por obediência. Dominar é, para Nietzsche, uma arte em detrimento da qual o instinto gregário de obediência se fortifica. Assim, estes gerenciadores do progresso humano são também homens da decadência, conduzidos pela faculdade produzida neste processo civilizador que é a memória. Ao invés de ser capaz de reagir aos estímulos reais, a consciência deste tipo homem apenas “rumina recordações” (MOURA, 2005, p. 243), Mantendo-se assim no ressentimento, este tipo homem, quando tocado pelo mundo exterior, o sente sempre de maneira sofrida.

É então que, para Nietzsche, na Europa de hoje esses “bichos-de-rebanho” não fazem outra coisa senão apresentar o homem de rebanho “como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho”.

Que fique claro, para Nietzsche (1992, p. 103), “o movimento democrático não é apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor”. Daí que “ao contrário do que se afirma hoje, a humanidade não representa uma evolução para algo melhor, mais forte ou mais elevado. O ‘progresso’ não passa de uma ideia moderna, ou seja, de uma ideia falsa”. O diagnóstico de Nietzsche para o “progresso da humanidade” é severo: a nossa civilização promove e intensifica a moral de rebanho. A diminuição do homem é o perigo que está na “vontade de todos” e no “bem geral”. Frente a este cenário decadente para Nietzsche (1992, p. 114), contudo, não é o caso de desistir das possibilidades de criação de um novo governo: “o tempo para a pequena política passou; já o próximo século traz consigo a luta pelo domínio da terra — a coerção à grande política”. Este combate pelo domínio da terra exigirá grandes acontecimentos e os maiores pensadores para concretizá-la. Por essa razão, a superação dos antigos valores da “pequena política” é “a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (NIETZSCHE, p. 2000, p. 34). Daí porque a oposição entre uma classe escrava e uma raça aristocrática são proposições nietzscheanas cuja finalidade consiste em indicar as possibilidades infinitas de sublimação das forças, principalmente das mais terríveis. Perguntemos então: como ser forte, como viabilizar acontecimentos que impulsionem a superação da decadência? Que vigor é este anestesiado pelo instinto de autoconservação? Ora, retomemos o surgimento do processo civilizador. Foi

apenas com atos de violência e crueldade, nos afirma Nietzsche em *Genealogia da Moral*, que a humanidade conquistou uma configuração aprimorada e refinada. A excelência do espírito é conquistada, para Nietzsche, nos momentos de tensão, os quais exigem a coragem e a força de uma vontade de poder que tem domínio de si mesma. Assim, no final do aforismo 257 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche retoma as origens de uma sociedade aristocrática, explicando que o surgimento de toda cultura foi possível apenas com atos de crueldade, e não por contratos, tampouco pelo consenso entre os homens. Nas palavras do filósofo:

É certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo começou na terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica — eram homens mais inteiros. (NIETZSCHE, 1992, p. 169).

Eis a conclusão nietzscheana: o surgimento de uma classe aristocrática exigiu, desde os seus primórdios, a atuação dos mais vigorosos instintos hostis, daquilo que consideramos (moralmente) os “maus instintos”. Contudo, é preciso destacar:

Nietzsche afirma que a preponderância dos bárbaros não estava primariamente na força física, mas na psíquica. Disso concluímos que não é a apologia à força bruta que interessa a Nietzsche; a elevação de uma raça mais nobre, aristocrática é determinada por uma ordem hierárquica psíquica, ou até mesmo “espiritual”. Portanto, a referência à escravidão presente no aforismo 257 de *Para além de bem e mal* é explicada pelas proposições de Nietzsche acerca da civilização moderna que produziu o adestramento e o amansamento do “animal homem”. Nietzsche não pretende legitimar a escravidão. A criação de uma nova forma de governo, de dominação, de comando, não implica na exploração de uma classe por outra. Esta exploração é realidade do processo civilizador que, com seu progressivo avanço promovido pelo capitalista burguês da revolução industrial, passou inclusive a remunerar o trabalho escravo. Assim, ao se referir ao “além do homem”, Nietzsche o faz pensando no contraposto ao capitalista liberal. O “além-do-homem” é o filósofo-legislador, o transformador cultural da sociedade, que deve atuar para o crescimento e a promoção de um tipo-homem mais elevado, sendo assim uma alternativa ao “último homem” do igualitarismo uniformizador das políticas “modernas”.

3. A QUESTÃO: O QUE SE PRETENDE CONSERVAR?

O instinto de autoconservação é “precisamente a essência da linhagem e rebanho que somos”, não por amor à espécie, mas simplesmente porque não há nada “mais antigo, mais inexorável, mais insuperável que esse instinto” (NIETZSCHE, 2012, p. 50). O que faz Nietzsche (2012, p. 50) afirmar que “não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo

o que ajuda à conservação da espécie humana”. Daí porque “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras pessoas, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado e corrompido” (NIETZSCHE, 2012, p. 50). A autoconservação é, para Nietzsche (2012, p. 50), “o ódio, a alegria com o mal alheio, a ânsia de rapina e domínio e tudo o mais que se chama de mau”, tudo isso deve ser considerado como parte “da assombrosa economia da conservação da espécie, certamente uma economia muito pródiga, dispendiosa e, no conjunto, extremamente insensata: — mas que, *de modo comprovado*, até o momento conservou nossa estirpe”. É assim que o homem se tornou “gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida!” (NIETZSCHE, 2012, p. 52). Mas, afirma Nietzsche (2012, p. 53), “o mais cauteloso dos amigos do humano acrescentará: ‘Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem partes dos meios e requisitos para a conservação da espécie!’”.

Para Nietzsche (2012, p. 52), esse instinto de autoconservação “age igualmente nos homens mais elevados e nos mais vis”, e, enquanto ódio, alegria com o mal alheio, ânsia de domínio, poder e tudo o mais que a moral escrava denomina como “mau”, este instinto (para o qual atribuímos continuamente motivos, razões e justificativas) não é outra coisa senão “impulso, instinto, tolice, ausência de motivo”. Na realidade, não estranhemos, todas as criações, realizações e construções humanas decorrem do impulso deste instinto de autoconservação. É por isso que

o riso e o trágico, a sabedoria e a desrazão, fazem parte dos requisitos para a conservação da espécie, pois deles também dependemos para nos conservar. O que a razão, a moralidade, a ordem, o fundamento e o conceito operam não corresponde mais ao impulso, mas aos sentidos que atribuídos ao instinto de autoconservação. Com os sentidos estabelecemos finalidades e objetivos à vida, condicionamos a vida ao “por que”, “para que”, “com o objetivo de”, “com a necessidade de”, pelo “dever a”. A partir daqui a autoconservação não é mais impulso, ação, mas obediência aos ideais de um processo civilizador que não é outro senão os da democracia moderna cuja matriz é a própria moral cristã.

E mais, sem o sentido dado pelos ideais ascéticos ao instinto de conservação não haveria vida para os “sofredores de toda espécie”. Fundamentalmente cristã, a nossa civilização seguiu a prescrição dos ideais ascéticos debilitando os verdadeiros instintos e dominando as “aves de rapina”. Segue-se daí a afirmação de Nietzsche (1998, p. 36) no aforismo 13 da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*: “não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha”, e dessa inversão de valores o instinto de autoconservação teve importante utilidade ao se tornar a justificativa virtuosa da impotência dos fracos: “por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher” (NIETZSCHE, 1998, p. 37). O princípio da autoconservação mostra-se eficaz também, afirma Nietzsche (1998, p. 109), para o ideal ascético, pois “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência”, assim “a vida luta nele

e através dele com a morte, *contra a morte*, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida”. O sacerdote ascético representa aspiração a uma outra vida, o desejo de estar em outro lugar, “mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (NIETZSCHE, 1998, p. 110), com este poder o sacerdote ascético “mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor”. Portanto, o sacerdote ascético, “este aparente inimigo da vida, este *negador* — ele exatamente está entre as potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida...” (NIETZSCHE, 1998, p. 110).

A subversão da condição de decadência não é possível simplesmente trocando impulso por sentido, ou paixão por razão. O risco da democracia moderna em produzir tiranos está justamente no fato de que ao eliminar as diferenças, as tensões, as contradições, promovendo um igualitarismo uniformizador, promove-se, neste caso, um igualitarismo cujo sentido conduz a racionalidades específicas, como a fascista, por exemplo. Não apenas isso, mas uma virtude fascista. Menos do que nos preocuparmos com quem tiraniza, é preciso saber o que se tiraniza: qual o ideal, a racionalidade, o sentido. Tratar-se-ia, no limite, de encontrar as condições capazes de inibir a pretensão própria de todo instinto de se desenvolver indefinidamente em detrimento dos demais. Para Nietzsche (1988, 19 [41], vol. 7, p. 432), é esta perspectiva de cultura que conduzia a vida dos gregos:

O problema da cultura raramente foi bem compreendido. Ela não tem por meta assegurar o máximo de felicidade possível para um povo, nem o livre desenvolvimento de seus dons, mas uma justa proporção no interior desse desenvolvimento. A cultura tem por fim a produção de

grandes obras. Em todos os instintos gregos descobre-se uma unidade que os disciplinam: chamemo-la o *querer* helênico. Cada um de seus instintos tende a existir solitário até o infinito. A cultura de um povo se manifesta na unidade disciplinada dos instintos desse povo.

A cultura grega não tem por objetivo garantir, portanto, a felicidade para um povo. Por cultura os gregos entendem as criações que podem surgir da unidade disciplinada dos instintos. Ou seja, da disciplina que contorna a tendência dos instintos de existir de maneira solitária e até o infinito, possibilitando, desta maneira, a existência caótica dos instintos. Atentemos: a cultura para Nietzsche não corresponde ao acúmulo livresco de conhecimento, mas à disciplina dos instintos. Mais, a verdadeira cultura não tem por objetivo garantir a felicidade, o bem-estar, pois ao estabelecer uma disciplina entre os instintos, a verdadeira cultura coíbe que qualquer sentido ou razão possam ser atribuídos aos sentidos. É assim que, em Nietzsche, mesmo a disciplina é pensada para manter as tensões, a oposição, a multiplicidade. Na esteira desta análise, podemos arriscar uma compreensão para a expressão “economia global da vida” a qual Nietzsche faz referência em *Para além de bem e mal*:

Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada — esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar. (NIETZSCHE, 1992, p. 29).

Aqui, afetos como ódio, inveja, cupidez, ambição, cobiça, parecem comprometer a vida quando são tomados como

condicionantes da “economia global da vida”. Esta expressão, ao que nos parece, não se equivale ao impulso do instinto de autoconservação. Considerar a “economia global da vida” é compreender os afetos que não devem participar da organização, estruturação e administração da vida, como os afetos gregários. Em oposição ao instinto de autoconservação que se esforça por restringir o instinto fundamental da vida (que é o de criação, de esbanjamento, de abundância da vida), a “economia global da vida” insere-se no projeto de cultura que contrapõe o processo civilizador, e para o qual a disciplina dos instintos é determinante. Neste processo, a disciplina dos instintos implica na superação da disciplina dos sentidos imposta pelo homem moderno aos instintos. Superar a universalização das instituições democráticas e, conseqüentemente, a decadência do homem, não implica, desta maneira, na supressão do impulso do instinto de autoconservação. Mas, necessariamente, em considerar, na mesma medida, a atuação de uma outra força que, em oposição à conservação, tende sempre ao esbanjamento, ao excesso, à dilapidação, da vida. É nesta perspectiva que precisamos compreender a letra do texto nietzscheano: “exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo como exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, 1998, p. 36).



NOTAS

¹O artigo compõe os resultados do Projeto de Pesquisa *Foucault e a crítica do sujeito*, financiado pelo CNPq.

²Professora Adjunta de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB. E-mail: giovanatemple@gmail.com

REFERÊNCIAS:

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975.

GIACÓIA JÚNIOR, OSWALDO. Crítica Da Moral Como Política Em Nietzsche. *Revista Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-167, set. 1999.

MOURA, Carlos Alberto de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção tópicos).

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, org. de G. Colli e M. Montinari. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras Incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª ed. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção “Os Pensadores”).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras Incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª ed. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção “Os Pensadores”).

TEMPLE, Giovana Carmo. *A crítica nietzscheana à democracia moderna*. Marília, 2007 (Dissertação de Mestrado — Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista/UNESP).

A CORRUPÇÃO DE CADA UM

Marcelo Coelho¹

RESUMO: Sem questionar a veracidade das acusações e denúncias de corrupção na história brasileira, este artigo propõe uma análise em que a “essência” do escândalo político, sua “forma” e seus “antecedentes históricos” interessariam menos do que conhecer a qualidade dos agentes que o (d)enunciam. A pergunta se volta, assim, para o “quem”, e não para o “quê”.

PALAVRAS-CHAVE: Corrupção; Moralismo; Udenismo; Classes Médias.

ABSTRACT: Discarding any doubts about the truthfulness of most accusations relating to corruption in Brazil’s history, this article points to an analysis in which to know the “essence” of a political scandal, its “form”, its “historical origins” is less important than to identify the quality of the political agents who denounce it. Our questioning envisages, therefore, the “who”, and not the “what” of a political scandal.

KEYWORDS: Corruption; Moralism; “Udenismo”; Middle Classes.

O tema que inspirou a elaboração deste artigo — “Genealogias do Escândalo Político” — convida, antes de tudo, a dois breves esclarecimentos de ordem conceitual. Em consonância com a tonalidade nietzschiana do primeiro termo, cumpre notar que problemas como o da *origem histórica* dos casos de corrupção, ou o das *causas sociais* da colisão entre as esferas do público e do privado, não serão pertinentes aqui. A ideia de “genealogia”, como indica Deleuze, envolve uma pergunta diferente.

A essência de uma coisa é descoberta na força que a possui [e] que nela se exprime, desenvolvida nas forças em afinidade com esta, comprometida ou destruída pelas forças que nela se opõem e que podem prevalecer: a essência é sempre sentido e valor. E, assim, a pergunta “o quê?” ressoa para todas as coisas e sobre todas as coisas: que forças, que vontade?

(...) Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. O que quer **aquele que diz** isso, que pensa ou experimenta aquilo? (DELEUZE, 1976: 63-64)

A “essência” do escândalo político, sua “forma”, seus “antecedentes históricos” interessariam menos — do ponto de vista da terminologia escolhida aqui — do que conhecer a qualidade dos agentes que o (d)enunciam. A pergunta se volta para o “quem”, e não para o “quê” (DELEUZE, 1976, pp. 62-63).

Estamos muito longe, assim, da metodologia de outro autor, a cuja obra todavia se impõe referir. Será, na verdade, objeto do segundo esclarecimento conceitual sugerido a partir do tema em pauta. Com capítulos intitulados, de forma algo redundante, “O que é escândalo” (cap. 1), “O surgimento do escândalo midiático”

(cap.2), “O escândalo como acontecimento midiático” (cap. 3) ou “A natureza do escândalo político” (cap. 4), o sociólogo John B. Thompson, da Universidade de Cambridge, assegura que seu livro “O Escândalo Político” seja necessariamente citado em qualquer discussão sobre o assunto. Apesar de seus esforços tipológicos (por meio dos quais distinguem o escândalo sexual, o escândalo financeiro e o escândalo político propriamente dito) e de suas intenções de reconstrução histórica de alguns casos emblemáticos, o estudo de Thompson é pobre em hipóteses e em conclusões. O labor descritivo e sua tradução automática em terminologia abstrata — o foco, em suma, na pergunta pelo “quê” — fazem surgir, já numa etapa bastante avançada do livro, passagens como esta:

Uma característica central dos escândalos de poder é que eles envolvem a revelação das formas ocultas do poder e os abusos de poder reais ou supostos que tinham, até então, sido ocultados por detrás dos ambientes públicos em que o poder é exercido e dos procedimentos publicamente reconhecidos através dos quais ele é exercido.

O desenvolvimento de novas formas de poder invisível, combinado com o surgimento da mídia, criou as condições para a emergência dos escândalos de poder. Esses são os escândalos em que formas ocultas de poder são repentinamente divulgadas no espaço público, dando origem ao tipo de desaprovação que constitui o escândalo. (THOMPSON, 2002: 240-241).

A trivialidade extrema de tais parágrafos seria argumento suficiente para descartarmos, sem maior prejuízo, esse item da bibliografia. O livro de Thompson traz uma indicação, entretanto, de enfoques mais interessantes a adotar numa análise do

escândalo político. Trata-se de entendê-lo no contexto de “lutas sociais que são travadas no campo simbólico” (THOMPSON, 2002: 31) — o que nos leva novamente a enfatizar o problema da *origem*, da *vontade* que o constitui. Será o que tentaremos fazer nas próximas páginas, a partir de uma rápida retrospectiva de alguns momentos da história republicana brasileira pós-1945.

Cabe ressaltar que entre nós, e de modo bem recente, no caso da Ação Penal 470, amplamente conhecido como “mensalão”, a questão “genealógica” foi aplicada com bastante clareza por uma das partes diretamente envolvidas no debate. Para os simpatizantes do PT, todo o escândalo — que envolvia o recebimento de recursos por deputados federais em troca de apoio a projetos do governo — só existiu em função dos exageros e parcialidades dos meios de comunicação, interessados em derrubar o primeiro governo de um líder operário na história do país. A identificação de uma vontade política, mais do que a análise dos fatos, fornecia a chave da interpretação.

O assunto foi exaustivamente debatido, não cabendo no contexto deste estudo apontar as razões, a meu ver sólidas e amplas, que impõem refutar essa versão; remeto apenas à série de artigos intitulada “Questões de Ordem”, que publiquei na Folha de S. Paulo nos anos de 2012 e 2013.

O fato de que, no mensalão, dinheiro público tenha sido realmente desviado para fins de corrupção de parlamentares não elimina, de todo modo, a aura simbólica e política específica de que esse escândalo se cercou. Na análise sobre de onde vem, “de quem parte” o escândalo dos mensaleiros, seria preciso recuar algumas décadas na história do Brasil, de modo a reencontrar aquele fenômeno que, até hoje, é identificado como “udenismo”, ou, numa terminologia não menos pejorativa, “moralismo de classe média”.

Udenismo, como sabemos, é um termo que surge no regime republicano de 1945-1964 para designar o conjunto de teses e atitudes defendidas pela UDN, a União Democrática Nacional, partido conservador formado na oposição à ditadura de Getúlio Vargas. Os escândalos políticos e administrativos da época eram vigorosamente denunciados pela chamada “banda de música”, o grupo mais aguerrido dos parlamentares do partido, e repercutiam amplamente na imprensa. Sem pretensões a um levantamento historiográfico, é possível afirmar que as denúncias e escândalos presentes na época iam do gravíssimo (o atentado contra o deputado opositor Carlos Lacerda, em 1954) ao despidendo (a suposta apropriação de uma urna marajoara pelo então governador Adhemar Barros, em 1950). No primeiro caso, que caracteriza um escândalo político, mas não um caso de corrupção, o que está em jogo é acima de tudo o problema da herança ditatorial que ainda estaria presente nos métodos e esquemas de sustentação do presidente Getúlio Vargas, mesmo em plena vigência do regime democrático. No segundo caso, a desimportância econômica do objeto arqueológico apontava para outras suspeitas envolvendo um dos líderes do populismo paulista.

Um terceiro aspecto, contudo, era capaz de unificar — na ótica udenista — episódios tão distintos. Tratava-se de consideração bem mais grave: a de julgar intrinsecamente corrupto todo o sistema político. Na medida em que uma máquina sindical, criada e sustentada pelo governo, agitava através de reivindicações e causas demagógicas uma população insuficientemente instruída, o próprio resultado eleitoral era visto como impuro, como distorcido. A famosa frase do brigadeiro Eduardo Gomes, símbolo udenista e candidato às eleições presidenciais com o

final do Estado Novo, resumia essa percepção. Referindo-se aos sindicalistas formados sob a égide do varguismo, Eduardo Gomes acusou-os de “comer na marmita do povo”. Numa rápida reviravolta retórica, o varguismo tomou a frase como sinal de que o candidato desprezava a classe operária, gerando a célebre questão de quem acabaria recebendo “o voto dos marmiteiros”. Do ponto de vista simbólico, importa pouco a autenticidade de uma ou outra interpretação: o voto do eleitor consciente, urbano, instruído, tipicamente profissional liberal, proprietário de seus próprios meios de subsistência, “individualizado”, em suma, opunha-se a um fenômeno eleitoral de massas anônimas, sujeito à manipulação, à apropriação, ao “roubo”. Numa palavra, nesta fase histórica do Brasil, o escândalo político surge não necessariamente como um caso de corrupção financeira puro e simples. O “roubo” se estende à própria eleição; a democracia, na visão udenista, se falseia — e a “urna” é roubada.

Avançando algumas décadas, é possível notar uma significativa mudança no “status” do escândalo político durante o regime militar. Com a direita, ou a extrema direita, no poder, é notório que a crítica política direta foi simplesmente suprimida pela censura. A oposição pôde manifestar-se conforme surgiam brechas no sistema, mais ou menos amplas conforme as cisões no bloco de poder. A denúncia de casos de corrupção, quando possível, foi um dos mecanismos pelos quais se extravasou a vontade de condenar a ditadura como um todo. Nenhuma figura concentrou melhor os males simultâneos da corrupção e do autoritarismo quanto o primeiramente prefeito de São Paulo, e depois governador, Paulo Maluf. Não se tratava mais, evidentemente, de considerar “corrupto” um sistema que manipulava as massas, que as enganava, distorcendo a verdade das

urnas. A imagem de Maluf como a de um grande mentiroso, de um “Pinóquio”, fez história — mas de modo muito característico. Caracterizava-se um político voltado para negar as mais claras evidências, mais do que para mistificar a população por meio da manipulação eleitoral. Tratava-se do *repressor* da verdade, não de alguém que *forjasse* falsidades; se a mentira populista era, na visão de seus críticos, “sistêmica”, a mentira autoritária era antes de tudo reativa, teimosa, impermeável a qualquer diálogo.

Uma breve comparação com o período democrático anterior pode ser ilustrativa. Durante o governo Juscelino Kubitschek, uma revista de oposição dirigida por Amaral Netto — nome representativo do lacerdismo e, mais tarde, da adesão da Rede Globo à ditadura militar—estampava em sua primeira página repetidos ataques à suposta corrupção no governo federal. Numa foto, tirada durante um banquete, via-se o presidente da República simplesmente levando o garfo à boca. A chamada de capa exemplificava o extremo de generalidade grosseira de que *Maquis* era capaz: “E JK continua comendo”². Estava-se ainda seguindo o modelo da frase de Eduardo Gomes: “eles comem na marmita do povo”. A ninguém ocorreria, entretanto, explorar imagens semelhantes com Paulo Maluf — pela boa razão, entre outras, de que ele já era milionário. Seu ponto fraco era outro: o negaceio, a energia pessoal, a “esperteza”, o próprio sucesso como empresário compunham, em especial para o jornal oposicionista “O Estado de S. Paulo”, a imagem claramente preconceituosa do tratante, do comerciante desonesto, do “turco”. Se Adhemar de Barros era classicamente identificado, no “Estado”, como “o sr. A. de Barros” (de modo a reprimir, num formalismo exagerado, tudo o que havia de populista em chamá-lo de “Adhemar”), no caso de Paulo Maluf a redação do jornal chegou a adotar, durante algum tempo, a estratégia de chamá-lo de “Salim”³.

A referência odiosa à origem libanesa do governador não impediu, por outro lado, que o tema da corrupção ganhasse tons de esquerda nessa época. Em Maluf, visava-se não apenas o homem público capaz de negociatas, mas também o empresário aproveitador. Curioso que, na mesma época, mas não diretamente no caso de Maluf, tenha se tornado mais frequente a denúncia de quem “mama nas tetas do Estado” em oposição à crítica aos que se regalavam na “comilança”. O “faminto” que se apossava da “república sindicalista” organizada por Vargas desaparece; no contexto de crescentes pressões pela privatização, parece apropriado relacionar a corrupção ao ato mais contínuo de “mamar”, com tudo o que sugere de dependência, de imaturidade (e não de apetite voraz). Num processo que reproduziria, aliás, a própria aliança de forças que levou à redemocratização do país em 1984-1985, a crítica de esquerda ao empresariado (para a qual o tema da corrupção servia quase como abreviatura e ponta do iceberg) se associou à crítica liberal que se fazia contra o estatismo geiseliano.

Na exacerbação do processo privatizante, que desembocaria na eleição de Fernando Collor (e de Fernando Henrique Cardoso poucos anos mais tarde), surgiria logo em seguida uma outra figura do corrupto — o “marajá”, denunciado pelo candidato do PRN e ex-governador de Alagoas numa bem-sucedida orquestração do escândalo político. Cabe lembrar, mais uma vez, que certamente era real a existência de funcionários públicos beneficiados com salários milionários na administração daquele Estado — ou de qualquer outro. O objeto da acusação, o tema do escândalo não deixava de ser significativo, entretanto, de uma mudança no clima ideológico mais amplo. O “rico”, o “milionário”, o beneficiário de um sistema injusto, deixa de ser

o industrial, o comerciante, para ser o parasita incrustado na máquina pública. É o desmonte do Estado, e não a expropriação ou a taxação da riqueza privada, o que cumpria empreender.

Como quem necessitava de moralização e punição era o próprio governo Collor, e o grupo de aproveitadores que se formou à sua sombra, foi rápido o processo pelo qual o tema da corrupção novamente inverteu seus sinais ideológicos, fazendo-se mais uma vez de esquerda; mas ia se acrescentando, desde o governo Sarney, de toques regionalistas. Era o caso de apontar para a existência de uma “elite” corrupta periférica, de aventureiros sem base partidária, de origem nordestina (a “República de Alagoas”), a que se adicionavam, numa versão mais permanente, o neocoronelismo de Antônio Carlos Magalhães, José Sarney e outros importantes personagens da coalizão que formou a “Nova República”.

A perspectiva desses escândalos de inícios da década de 1990 era, portanto, dupla. De um lado, o enfoque da “modernidade paulista”, a ser encarnado pelo PSDB, visava manter o programa privatizante de Collor de Mello, livrando o governo federal, contudo, de suas cores mais “bárbaras”, mais rudimentares; chegava-se, no máximo, à aliança nada desprezível com lideranças regionais do então PFL, como Antônio Carlos Magalhães. De outro, os casos de corrupção ressurgiram como sintomas de um “roubo” mais radical, e constitutivo do próprio sistema capitalista — a apropriação privada do excedente econômico gerado pelo trabalhador. Com a vitória do projeto privatizante de Fernando Henrique Cardoso, e com os subseqüentes casos de corrupção que vinham à tona — dos quais o escândalo da “compra de votos” para a reeleição do presidente foi o mais gritante — coube ao PT assumir o papel de principal acusador.

Ocorre que na dinâmica política, feita de fatos cotidianos e não de exposições teóricas, a denúncia estrutural do capitalismo

(e da forma com que se produzia, no Brasil, a associação entre poder público e interesse privado) obteve menor destaque do que a relativamente mais confortável atitude de ocupar o posto de “udenista”. Aquilo que, depois do caso do mensalão, passou a ser chamado de udenismo golpista pelos defensores do PT era uma das principais características do discurso do partido até 2002. A este respeito, são convincentes, ainda que não exaustivas, as demonstrações de Álvaro Nunes Larangeira, em *Da Virtude da Fala ao Silêncio da Palavra*. O autor analisa as contribuições de vários pensadores petistas para a revista *Teoria e Debate*, espécie de órgão teórico do partido. Leia-se, por exemplo, este longo trecho de um artigo para a edição de julho/agosto/setembro de 2000, citado no livro de Larangeira.

Impunidade e corrupção: os escândalos envolvendo o ex-presidente do Tribunal Regional do Trabalho (TRT) em São Paulo, Nicolau dos Santos Neto, e o ex-senador Luiz Estêvão só perderam em repercussão para o envolvimento direto do ex-secretário geral da Presidência e amigo pessoal de FHC, Eduardo Jorge Caldas Pereira. Nas últimas semanas, o caso EJ, como foi batizado pela mídia, ocupou o espaço antes dedicado à corrupção do governo Pitta, uma onda que se estendeu de fiscais de feira a administradores regionais, com a conivência de vereadores e a participação direta do prefeito, afastado e depois reconduzido ao cargo por decisão judicial. As ramificações são tantas que mais correto é tratar o assunto como dado estrutural do malufismo, o “modo rouba mas faz” de governar. Natural, portanto, dada a extensão desse fenômeno, por sinal bastante antigo, que a corrupção seja um dos

centros táticos da campanha eleitoral oposicionista. Principalmente o PT, cuja imagem de incorruptível é reconhecida até pelos inimigos, tem investido fundo nas denúncias de malversação dos recursos públicos e tem fustigado a impunidade habitual dos criminosos de colarinho branco — como são chamadas, por exemplo, figuras como o ex-presidente Collor ou o senador Luiz Estêvão, colocado atrás das grades num dia e solto no dia seguinte. Os vínculos indissociáveis entre ética e política integram o patrimônio do Partido dos Trabalhadores. E a luta contra a corrupção, um corolário deste princípio, deve ser permanente, qualificada e diferenciada do moralismo udenista que por vezes nos contagia. (apud. LARANGEIRA, 2012: 60-61)

O reconhecimento de um “contágio” de moralismo udenista é sem dúvida mais notável do que as eventuais tentativas de afastar-se dele. Seja como for, o vírus logo seria debelado, ao menos se dermos crédito ao veredito que anos depois iria recair sobre o autor do artigo, o então deputado federal petista João Paulo Cunha.

Conforme demonstra Larangeira, o tema da corrupção desapareceria rapidamente das páginas da revista, e do discurso do PT em geral, tão logo veio à tona o escândalo dos mensaleiros (LARANGEIRA, 2012: 88 e ss.). Justificativas e argumentos posteriores — buscando “normalizar” o caso — inserem-se, naturalmente, no que há de habitual em todos os acusados de irregularidades. Mesmo a tonalidade “de esquerda” assumida posteriormente (segundo a qual seriam golpistas os acusadores do escândalo) não difere, em essência, do corriqueiro mecanismo retórico segundo o qual nasce apenas do interesse de adversários políticos a divulgação de calúnias a nosso respeito.

Desaparecera antes disso, com efeito, o diferencial que poderia dar ao discurso petista um caráter mais profundo que o do simples udenismo. Se havia ali algo além do oportunismo, do moralismo, da hipocrisia e da mera exploração do escândalo político, estava no esforço de ver na corrupção o sintoma de maneiras superadas de fazer política: toda a prática da “Nova República” envolvia, como sabemos, a conciliação com oligarquias regionais, o maciço uso de recursos midiáticos nas campanhas eleitorais, a acomodação com interesses ligados ao patrimonialismo e aos oligopólios privados.

A estratégia adotada para viabilizar a eleição de Lula em 2002 significou, entretanto, aceitar tudo isso. Nada mais ilustrativo desse processo do que a famosa cena, a que tanto se fez referência no julgamento da AP 470, do acordo entre PT e PL num quarto de apartamento por meio do qual, em troca da ajuda de R\$ 20 milhões, o PL concordava em indicar o vice da chapa lulista. Mesmo admitindo a total legalidade desse encontro — como argumentaram, à época do julgamento, os advogados de defesa dos envolvidos — o seu significado é altamente corrosivo. Do ponto de vista midiático, seu poder de gerar escândalo foi infinitamente menor do que episódios de maior intensidade cênica, como por exemplo o da famosa “dança da impunidade” protagonizada pela então deputada federal Ângela Guadagnin (PT-SP) no plenário da Câmara. Do ponto de vista político, todavia, todo o escândalo estava contido naquele acordo entre PT e PL; tratava-se de comprar, não os famosos votos de deputados no Congresso, mas o apoio de um partido inteiro, que assegurasse como vice-presidente a figura de um empresário — com o bônus de ser “cristão”.

Deixou a corrupção, assim, de ser metáfora política para qualquer outra coisa; os diferentes tons político-ideológicos que determinado escândalo poderia assumir, conforme

protagonizado por um ou outro lado da disputa partidária, de alguma forma se esmaeceram. Não é a menor ironia de todo o processo que, uma vez confrontados com revelações desse tipo, ainda haja simpatizantes do PT que simplesmente exijam um tratamento igual para outros corruptos — como os do PSDB —, a seu ver não atacados o bastante pela imprensa. O raciocínio finge esquecer que o governo federal concentra imediatamente mais importância do que administrações estaduais, e que a severidade das condenações ao PT, apesar de extrema, não terá sido tão grande quanto a severidade do próprio PT contra seus adversários, quando lhe cabia o papel de acusador. Não é isto, de todo modo, o principal. Trata-se de notar que a indiferenciação e disseminação dos escândalos — e das justificativas para que tenham ocorrido — reflete apenas a indiferenciação de práticas políticas e de alianças nos mais variados quadrantes do cenário político.

Sem dúvida, a questão de “quem” enuncia, e de “quem” protagoniza o escândalo político ainda persiste em alguns aspectos residuais. Chama a atenção, por exemplo, que nas acusações de corrupção contra o PT se tenha sempre mencionado o fato de que eventuais desvios de dinheiro serviam para a perpetuação de um “projeto de poder” (entendendo-se, implicitamente, que não se destinaram a enriquecer pessoalmente os acusados). A frase assumiu, nos pronunciamentos do Procurador-Geral da República e de alguns magistrados do SFT⁴ conotação claramente condenatória. Tomada isoladamente, contudo, a noção de “projeto de poder” e a intenção mesmo de “perpetuar-se” no governo não é alheia a nenhuma força política enquanto tal. Nada mais explicitamente revelador de tal intuito, vale

lembrar, do que o desejo de Fernando Henrique Cardoso de incluir-se entre os beneficiários de uma emenda pela reeleição do presidente. Comprovado o caso de corrupção de deputados, nada banal, e o caso menos incomum de desvio de dinheiro público para financiar gastos de campanha, o escândalo do mensalão tem gravidade inegável — mas não seria tão grave se tivesse sido protagonizado por uma agremiação de históricos laços com a fisiologia. Partindo de quem partiu, sua genealogia oferece um contraste mais gritante. Curioso, entretanto, que essa percepção se traduza nos termos acima mencionados: é a existência de um “projeto de poder” o que tornaria mais perigosas as irregularidades reveladas. A própria virtude, como se vê, também faz suas homenagens ao vício, alimentando-o ainda mais.

NOTAS

¹Mestre em Sociologia pela FFCLH-USP e articulista do Jornal “Folha de S. Paulo”.

²V. revista *Maquis*, n. 14, primeira quinzena de dezembro de 1956. Esta edição parece repetir, em sua capa, fórmula de algum número anterior, que se acreditou bem-sucedida, e cuja referência não pudemos encontrar.

³Cf. por exemplo, as edições de 16/1/1985, pág. 3; 9/5/1982, pág. 3; 15/7/1982, pág. 3.

⁴<http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2012/10/10/apos-condenar-petistas-ayres-britto-diz-que-projeto-de-poder-do-pt-era-golpe.htm>;

REFERÊNCIAS

DELEUZE, GILLES. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

LARANGEIRA, ALVARO NUNES. *Da Virtude da Fala ao Silêncio da Palavra: Estratégias Comunicacionais do PT no Caso Mensalão*. Curitiba: UTP, 2012.

THOMPSON, JOHN B. *O Escândalo Político — Poder e Visibilidade na Era da Mídia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ESCÂNDALO DA POLÍTICA BRASILEIRA: O SENTIDO DA DESIGUALDADE

Laurenio Leite Sombra¹

RESUMO: Este trabalho investiga a profunda desigualdade social brasileira, sob a hipótese de que as diferenciações raciais, decorrentes de processo de colonialidade do poder implantado progressivamente com o descobrimento da América, são basilares para a nossa condição atual. Esta investigação é pautada no conceito de *rede de sentidos* (SOMBRA, 2015), desenvolvido recentemente, que permite vislumbrar os diversos sistemas de classificação que nos condicionam um modo de agir e pensar sobre o mundo. Dialoga, a partir do conceito citado, especialmente com as investigações de Aníbal Quijano e Jessé Souza em torno da desigualdade, respectivamente, na América e no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Rede de Sentidos; Colonialidade do Poder; Desigualdade; Racismo; Brasil.

ABSTRACT: This work investigates Brazil's profound social inequality, under the hypothesis that racial differences, arising from the coloniality of power progressively deployed from the 'discovery' of America onwards, are fundamental to our current condition. The study is based on the recently developed concept of the network of significance (SOMBRA, 2015), which

enables us to perceive the various systems of classification that condition the way we act and think about the world. Setting out from this concept, the study enters into a specific dialogue with the investigations of Aníbal Quijano and Jessé Souza regarding inequality in America and Brazil respectively.

KEYWORDS: Network of Significance; Coloniality of Power; Inequality; Racism; Brazil.

O ESCÂNDALO E SEUS FUNDAMENTOS

Uma consulta sobre o significado da palavra “escândalo” sugere “fato ou acontecimento que contraria e ofende sentimentos, crenças ou convenções morais, sociais ou religiosas estabelecidas”; ou “indignação, perplexidade ou sentimento de revolta provocados por ato que viola convenções morais e regras de decoro”². Os dois significados apresentados apontam uma definição em comum e bastante plausível: o escândalo é desencadeado por atos específicos (fato ou acontecimento) que suscitam certa quebra de expectativa no conjunto das crenças ou convenções morais ou sociais. Posto isso, pode designar o acontecimento em si ou a perplexidade decorrente dele, mas é esse rompimento de expectativas sociais consideradas éticas ou críveis que parece representar sua tônica principal.

Distinguir com clareza “o” escândalo da política brasileira seria, claro, tarefa difícil. É fácil perceber, contudo, uma sensação difusa de “desencaixe” entre a população em geral e o sistema político. Sensação que parece acompanhar a história do Brasil. Já num remoto 1930, Drummond, em seu primeiro livro de poemas, queixa-se e, ao mesmo tempo, conforma-se com a situação brasileira: “aqui ao menos a gente sabe que tudo é uma canalha só/lê o seu jornal, mete a língua no governo,/ queixa-se da vida (a vida está tão cara)/e no fim dá certo” (Andrade, 1979, p. 98). Este desconforto, que por vezes já nem carrega ares de escândalo, de acontecimento (“no fim dá certo”...), em outros momentos gera indignação suficiente para tornar-se uma manifestação coletiva, como aconteceu, recentemente, com as “jornadas de junho” em 2013. Neste caso, diversos intérpretes buscaram compreender o que mobilizava (escandalizava?) a população que ia às ruas, uma

vez que a pauta de reivindicações parecia tão difusa. O “desencaixe” com o sistema político, contudo, parecia recorrente na ideia de “não me representa”, diversas vezes escrita ou entoada.

Se certa “crise de representatividade” pareceu, direta ou indiretamente, sintetizar parte significativa das revoltas, era natural que a discussão de “reformas políticas” ganhasse corpo e, de fato, ganhou, deste então, a começar por discurso da presidente da República, propondo a instalação de uma Constituinte exclusiva para a reforma, proposta devidamente rechaçada e/ou ignorada pelo Congresso Nacional. De um modo geral, há a sensação de uma série de desvios nas regras de funcionamento do sistema político, como o financiamento privado de campanhas públicas, a possibilidade de coligação de partidos em eleições proporcionais, a grande difusão de partidos políticos sem identidade ou proposta clara, a impossibilidade de tomada de decisão direta da população, entre outros. Mas essa sensação difusa de desconforto não parece ter representado a consciência necessária e, com ela, força de pressão suficiente para convencer os políticos de uma mudança que, em parte, poderia prejudicá-los em seu *status quo*. Do mesmo modo, os apelos por sistemas educacionais e de saúde de qualidade, maior mobilidade urbana, entre outras demandas, também não suscitaram mudanças profundas, mesmo porque as manifestações, de todo modo, arrefeceram.

Tudo isso nos impulsiona a cavar mais fundo na compreensão dos fenômenos que nos escandalizam. E esta compreensão, paradoxalmente, nos remete a algo que já não cabe na definição supracitada de escândalo. É possível que nossos problemas mais fundamentais frequentemente *não nos escandalizem*, posto que ganhem certo ar de naturalidade. Do que poderíamos estar falando? Se seguirmos a tese do sociólogo Jessé Souza, nossa

“contradição principal” é a *desigualdade*. Souza é bem enfático no enraizamento desse problema fundamental: “acredito que todas as nossas mazelas decorram dela, inclusive o nosso relativo atraso econômico e não o contrário como normalmente se pensa” (2006, p. 84). Naturalmente, designar a desigualdade como nossa contradição principal ainda é pouco. Assumindo-se uma concordância com o sociólogo, é necessário entender melhor do que se trata a desigualdade, *como* ela estrutura os demais problemas de ordem política e, finalmente, conhecido o problema, quais as possibilidades de sua superação. Com que ferramentas investigar esta questão?

REDES DE SENTIDOS: UM MODO DE COMPREENSÃO

A investigação desse fenômeno será realizada, de um lado, a partir de conceito recentemente desenvolvido, o de *rede de sentidos* (SOMBRA, 2015). De outro, a partir de uma tentativa de *aplicação* desse conceito com o aporte de alguns cientistas sociais que pensaram a América Latina e, especialmente, o Brasil. Naturalmente, estes dois elementos estão imbricados. O conceito proposto só terá relevância se ele apresentar uma capacidade explicativa suficiente para que certos elementos possam ser visualizados no caso específico em questão. As perguntas essenciais seriam: como compreender a desigualdade brasileira? Como esse fenômeno propicia e favorece nossos problemas políticos fundamentais? De que modo a compreensão desse fenômeno permite um vislumbre da possibilidade de sua superação?

Fazendo um rápido resumo do conceito (SOMBRA, 2015), podemos compreender uma *rede de sentidos* como

certa constituição abrangente do sujeito, certa *ambiência prévia*, basilar para uma série de operações parciais, como a ação cotidiana, a atribuição de significado de uma palavra ou de um enunciado, a compreensão de práticas sociais em geral, enfim, para os diversos processos de atribuição de sentido. Esta constituição abrangente tem natureza eminentemente prática e, até por isso, não pode ser completamente abarcada por enunciados, há sempre uma “diferença ontológica” entre o campo dos enunciados possíveis e a rede de sentidos que os possibilita. Por ser eminentemente prática, embora ela possibilite certa direcionalidade na ação do sujeito, o que pressupõe algum grau de *coerência*, não é uma coerência de natureza lógica. É possível imaginar que uma rede de sentidos, dentro do que ela apresenta de interpretável, contenha elementos paradoxais, desde que eles não impeçam francamente a direcionalidade citada.

De um modo geral, podemos apresentar alguns aspectos comuns a toda rede de sentidos (ainda SOMBRA, 2015). Ela sempre carrega em si uma “arquitetura” de signos correlacionados e articulados com diferentes relações de valoração, ensejando possíveis hierarquias nas relações estabelecidas; boa parte da construção que possibilita a rede de sentidos apresenta uma *temporalidade*, o que pressupõe certa correlação com processos históricos e com expectativas futuras; de um modo geral, a rede de sentidos é constituída de modo *intersubjetivo* e tem natureza eminentemente *social*, diversos aspectos da rede são, frequentemente, compartilhados por uma comunidade; por fim, vale ressaltar que em geral a rede de sentidos aponta para determinada direcionalidade, enseja em si certa *normatividade*, que possibilita diversos graus de avaliações morais e estéticas.

Dentre os diversos signos que vão sendo articulados na “arquitetura” da rede de sentidos, merecem destaque aqueles que nomeiam identidades individuais e coletivas de *sujeitos*. Estes também são estruturados em correlação com os outros sujeitos e com atributos (também signos) que os qualificam; também são valorados (positiva ou negativamente) e também são constituídos em uma determinada temporalidade. Merecem, contudo, um destaque especial porque, afinal de contas, são os sujeitos que agem e produzem significação a partir de uma rede de sentidos. São eles que as “incorporam” no seu cotidiano, e vivem a partir delas. O termo *incorporar* é bem cabível, aqui, afinal os sujeitos são “sujeitos encarnados” (SOMBRA, 2015), têm uma corporeidade e *vivem* a rede de sentidos, não necessariamente de modo cognitivo. As diversas hierarquias e valorações da rede atingem sensivelmente os sujeitos, estes agem e sentem em correlação com elas, de um modo tal que formam, progressivamente, um *sistema de classificação* dos sujeitos que os posiciona, com o qual eles identificam/reconhecem os outros sujeitos e se identificam/se reconhecem.

Um conceito fundamental, a partir dos aspectos anteriores, é o de *antagonismo*. Ele se dá sempre que sujeitos em relação mútua *não compartilham* a mesma rede de sentidos em aspectos essenciais, seja no modo com o qual eles valorizam/hierarquizam os sujeitos, seja no modo, talvez mais sutil, como eles valorizam/hierarquizam outros signos da rede. Claro, sempre pode haver divergências mais superficiais, mas o antagonismo se dá quando as diferenças entre as redes de sentido propiciam certa inaceitação mútua com relação à rede de sentido do outro, com diversos modos possíveis de reação

decorrentes desta inaceitação, a depender do grau de poder dos sujeitos envolvidos. De um modo geral, as relações de antagonismo podem ensejar negociação ou enfrentamento de sentido, mas também processos de dominação e submissão.

É preciso insistir no aspecto prático da rede de sentidos. Se ela compõe, em sua formação, uma determinada “arquitetura” de signos correlacionados, é natural que se tente interpretá-la. Mas esta interpretação não pode se dar meramente pelas relações semânticas estabelecidas entre os signos de uma rede. Podemos reivindicar o apoio de Wittgenstein, que afirma que “os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida” (2005, p. 123). A rede de sentidos, assim, só pode ser interpretada, mesmo que parcialmente, à medida que se compreende o modo com o qual os sujeitos operam. Poderíamos acrescentar, usando a imagem de Wittgenstein, que o *antagonismo* é, em última instância, uma *discordância da forma de vida* entre sujeitos, mas apenas nos casos em que a convivência entre eles suscita algum nível de incompatibilidade prática entre as formas de vida de cada um.

De um modo geral, os sujeitos envolvidos em relações de antagonismo são *afetados* de um modo incômodo pelos outros sujeitos, têm que conviver com a instabilidade dos sistemas de classificação que introjetaram, visto que os veem ameaçados, em maior ou menor medida, por outras redes de sentido. O antagonismo é fundamental para a compreensão da rede de sentidos, porque ele é que propicia as relações mais instáveis de *alteridade* e, em última instância, que proporciona a possibilidade de transformação social, numa tentativa pelos sujeitos de superação ou conciliação de redes de sentidos antagônicas.

Um bom modo de compreensão das diversas redes de sentido está nas *valorações* atribuídas a cada uma. Certamente, um processo de interpretação de uma rede irá tentar desvelar, a partir dos signos que a compõe, quais são os principais elementos da sua “arquitetura”, quais são os signos fundamentais que a sustentam. No entanto, esta interpretação só será efetiva a partir de uma compreensão *prática* disso. Não é impossível imaginar uma determinada comunidade que apresente uma linguagem explícita valorizando determinados signos (digamos, como exemplo: Deus, justiça, igualdade), mas cuja atividade prática enseja valorações mais diferenciadas, e até equívocas em relação aos signos explicitamente enunciados. Esta possível dissonância certamente tem alguma eficácia no funcionamento prático de uma comunidade e talvez se aproxime do que Marx e Engels chamaram de *ideologia*, num sentido que pensadores marxistas chamaram posteriormente de “falsa consciência”, que pressupõe a manutenção de enunciados que não representam, em última instância, o sistema praticado efetivamente na rede de sentidos. Segundo Marx e Engels, em um dos aspectos que eles consideram ideológicos, “os pensamentos dominantes serão cada vez mais abstratos, ou seja, assumirão cada vez mais a forma de universalidade” (1998, p. 50). Mas vale ressaltar que os mecanismos ideológicos, por si mesmos, ainda não representam relações de antagonismo, visto que uma rede de sentidos aceita, como já dito, algum grau de incoerência e equivocidade do ponto de vista dos enunciados possíveis que tentam representá-la.

Aqui foram apresentados, de forma necessariamente rápida, alguns elementos do conceito a ser utilizado. Ele deverá ser mais bem compreendido à medida que o caso brasileiro possa ser apresentado e desenvolvido à luz do conceito. Com ele, podemos

adequar nossa pergunta fundamental: de que modo o fenômeno da desigualdade se apresenta na rede de sentidos da população brasileira? De um modo geral, compartilhamos uma mesma rede de sentido? Quais as implicações disso?

OS SUJEITOS DA NOSSA REDE DE SENTIDOS: COLONIALIDADE DO PODER

De acordo com um dos aspectos do conceito acima delineado, a compreensão da(s) rede(s) de sentidos brasileira(s) enseja uma melhor compreensão dos sujeitos que a compõem e do sistema de classificação que posiciona esses sujeitos. Considerando-se que a desigualdade brasileira, com algum grau de consenso, parte do modo peculiar como se relacionaram (e eventualmente se misturaram) brancos, negros e indígenas no país, com o acréscimo significativo em alguns estados de outros povos, como asiáticos e árabes, iniciaremos a reflexão a partir de uma discussão mais ampla, da própria constituição da América pelos europeus. Valer-nos-emos, neste momento, do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Embora desde os anos 60 ele já tenha apresentado diversos trabalhos sobre processos sociais na América Latina, bem como sua relação com o resto do globo, nos anos 90 ele publicou artigo seminal (1992) que desenvolve o conceito de *colonialidade do poder*, replicado e retrabalhado por diversos intelectuais, especialmente na América Latina.

Quijano vê uma nova configuração mundial, lentamente constituída a partir da descoberta da América pelos europeus. Segundo ele, “esse processo implicou [...] a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle da reduzida minoria europeia da espécie e, antes de tudo, de suas classes dominantes” (1992, p. 437). Para além de um processo econômico global

inaugurado pela descoberta do “Novo Mundo”, já é bem conhecido o impacto resultante no imaginário europeu da descoberta de povos e culturas profundamente diversos dos seus padrões. Esse imaginário foi multiplicado e retratado por pessoas que estiveram presentes na América com um grau de contato mais ou menos intenso com os povos recém-descobertos, como o frade dominicano Bartolomeu de las Casas, que foi bispo de Chiapas e grande defensor dos índios, o pastor calvinista Jean de Léry, que teve contato registrado com os tupinambás no Brasil, e o padre Antônio Vieira, que foi missionário em terras brasileiras e conviveu com os povos indígenas do Nordeste. Filósofos como Montaigne, Rousseau e Locke publicaram textos que retratavam a multiplicação desse imaginário na Europa ocidental, ora defendendo os povos indígenas, ora destacando sua condição ainda “primitiva” (PEDROSA e SCHWARCZ, 2014; TODOROV, 2003).

Nesse contexto, um aspecto fundamental do conceito de colonialidade do poder corresponde às novas identidades que vão sendo, progressivamente, formadas a partir da descoberta. Afirma o sociólogo peruano:

A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas [...] foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão ‘científica’ e ‘objetiva’) de significação ahistórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do poder. Esta estrutura de poder foi e ainda é o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental (1992, p. 438).

A afirmação de Quijano é taxativa. Em texto posterior (2005), ele complementa que a própria criação da ideia de *raça* só se deu como desdobramento do “descobrimento” da América. Este evento produziu “identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, [...] adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial” (2005, p. 117). Nesta perspectiva, os “índios” foram a primeira identidade estabelecida, conjugando povos de etnias completamente diferentes. Posteriormente, o mesmo foi feito com os africanos, também vindos de povos com grandes diferenças mútuas, doravante uniformizados como “negros”. Por fim, os próprios colonizadores autonomearam-se como “brancos” e “européus”, dentro de um mecanismo de diferenciação das identidades anteriores. Nesse processo, a ideia que posteriormente foi categorizada como *raça* foi associada a diversos elementos fenotípicos dos povos recém-identificados, entre eles a *cor*, que também passava a ter uma uniformização identificatória (“vermelhos”, “pretos”, “brancos”; séculos depois, os asiáticos serão “amarelos”).

Certamente, do ponto de vista histórico, parte das afirmações de Quijano pode ser questionada. O sociólogo Michael Banton, por exemplo, não admite, de modo bastante plausível, a ligação do conceito de *raça* a uma causa única (1979, p. 25), embora admita que

a *raça*, como a classe e a nação, foi um conceito desenvolvido primeiramente na Europa para ajudar a interpretação de novas relações sociais [...] cada vez mais utilizados à medida que um número maior de *européus*

se apercebeu da existência de um crescente número de pessoas ultramarinas que pareciam ser diferentes deles (1979, p. 24).

O que torna mais controversa a tese de Quijano é o fato de que o conceito de raça, tal como o conhecemos em sua acepção biológica, só foi maturado a partir do século XIX. Antes o termo era pensado como uma “linhagem”, com conotações mais culturais e históricas (BANTON, 1979, p. 29-30). Mas a tese do filósofo peruano pode ser reforçada com estudo mais amplo do sociólogo Oliver Cox, que também associa o desenvolvimento da noção de raça ao descobrimento da América. Se é verdade que o *racismo* como ideologia científica só se desenvolveu no século XIX, o processo de exploração dos indígenas e africanos ensejou, progressivamente, um modo de explicação aparentemente inédito na história da humanidade. Se antes a diferenciação e mesmo o domínio de povos, castas, estamentos ou linhagens era justificado por razões culturais ou históricas, ou mesmo em razão de guerras anteriores, progressivamente o domínio de negros e africanos ensejou uma *marcação* cada mais definitiva sobre os novos povos, marcação que dificultava inclusive o (inicialmente) desejado processo de conversão religiosa, especialmente dos indígenas. “Nos anos que se seguiram inúmeros sermões foram proferidos e livros ‘científicos’ escritos para provar a incapacidade de conversão cultural dos povos explorados” (COX, 1959, p. 336).

Esta suposta incapacidade de assimilação já sinalizava para a posterior ideia biológica de raça e tinha ares de ineditismo. Cox faz, previamente, ampla descrição histórica de fenômenos anteriores, como o avanço helênico por Alexandre, o Império Romano, o domínio posterior dos

“bárbaros” europeus e o domínio da Igreja Católica na Europa feudal, para mostrar que em nenhum desses casos havia qualquer noção de “incapacidade tácita” dos povos. Previamente à descoberta da América, os europeus não tinham sequer uma noção de superioridade cultural. Historicamente, no período medieval, tiveram de conviver com uma cultura maometana que, muitas vezes, foi mais sofisticada, com as narrativas de Marco Polo sobre uma impressionante China imperial, assim como frequentes derrotas bélicas perante povos asiáticos. Assim, “o homem branco não pensava a si mesmo como capaz de desenvolver a cultura superior do mundo — o conceito ‘homem branco’ ainda não tinha significância social” (COX, 1959, p. 327). Mas os portugueses e espanhóis tiveram experiência diferente, e se viram superiores aos povos da América (e, posteriormente, aos africanos escravizados), em cultura e capacidade de guerra. A princípio, eles viam essa diferenciação como entre cristãos e pagãos, mas não é difícil imaginar a progressiva formação de uma identidade “branca” ou “europeia” a partir de novos parâmetros de diferenciação, parâmetros que, além de tudo, facilitavam e justificavam os novos processos de exploração.

Esta nova classificação, naturalmente, teve fortes implicações práticas, reforçadas e naturalizadas pela atribuição de natureza teológica e/ou biológica que frequentemente lhe era associada. “Tais identidades foram associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas [...]. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Um

aspecto fundamental, aqui, é que as novas classificações possibilitaram, com mais clareza, uma “divisão racial do trabalho” (2005, p. 118). De um modo geral, nesta divisão e à medida que o modo de produção capitalista se consolidava, índios e negros não ganhavam salário. Historicamente, este processo foi diferenciado, inclusive entre índios e negros. Entre os indígenas, não prosperou a escravidão propriamente dita, muito embora frequentemente eles assumissem relações servis com os colonizadores. Entre os africanos, como se sabe, houve um intenso tráfico, que os inseria normalmente na condição de *mercadoria*, lhes retirando em grande medida sua humanização. Por outro lado, as populações indígenas foram expropriadas, física e simbolicamente, de diversos modos.

OS SUJEITOS DA NOSSA REDE DE SENTIDOS: O CASO BRASILEIRO

No Brasil, uma diferença fundamental foi a constituição de um grande contingente de população negra, além de um crescente número de população mestiça. Enquanto nos Estados Unidos, a população negra era praticamente excluída dos mitos de formação da nação (SOUZA, 2005, p. 63) e a definição de raça, especialmente na separação entre negros e brancos, se dá a partir de dicotomia “*one-drop rule*”, que atribui como negro qualquer pessoa que tenha alguma ascendência negra (BOURDIEU e WACQUANT, p. 2002, p. 20), o caso brasileiro é bem diferenciado. No início dos anos 50, o sociólogo Oracy Nogueira (2006) produziu artigo que diferenciava, com riqueza de detalhes, o “preconceito de marca” brasileiro do “preconceito de origem” norte-americano. Se no último caso sempre houve uma linha demarcatória clara

que delimitava os negros a partir da ascendência, com alto nível de segregação³ e alto grau de consciência da discriminação, no Brasil a discriminação se deu cada vez mais em função das “marcas” do indivíduo, isto é, de traços fenotípicos (cor da pele, formato do nariz, tipo de cabelo, entre outros) que realçavam maior aproximação ou distanciamento do branco. Em função desse modo peculiar de racismo, sempre se deu um paradoxo. Vivemos sob um ideal de integração que aponta o racismo como antiético ou deselegante. Inversamente, uma espécie de racismo “estético” é inoculado diariamente nas relações em prol de certo ideal de *branqueamento*. Como consequência desse paradoxo, a consciência do racismo sempre foi menor entre nós, e ele é atenuado, na prática, seja em casos de traços fenotípicos menos acentuados, seja em outros nos quais os indivíduos negros assumem condição social ou postura comportamental mais “de acordo” com certos parâmetros “ocidentais” (voltaremos a isso).

Houve, nesse sentido, certo “ideal de assimilação” e certa expectativa de “branqueamento natural” da população, com o decorrer do tempo. A antropóloga Giralda Seyferth (2002) mostra, com muita precisão, que o Brasil, especialmente no século XIX e na primeira metade do século XX, viveu um curioso paradoxo. De um lado, as teorias pretensamente científicas sobre raça faziam crer a boa parte dos nossos intelectuais que vivíamos uma espécie de “caos étnico”, já que, para teóricos racistas como Arthur Gobineau, a mestiçagem, que ele presenciou de perto já no Brasil do século XIX, significava uma espécie de “degeneração das raças”. De outro, a convicção crescente dos intelectuais brasileiros de que a solução que nos restava era via “branqueamento”, solução que admitia a mestiçagem, seja por cruzamentos que propiciassem essa crescente transformação,

seja por medidas ativas do Estado de favorecimento à imigração da população europeia, preferencialmente de nacionalidades com boa capacidade de “assimilação” à cultura “nacional” (leia-se luso-brasileira). Condição que favorecia, principalmente, italianos, espanhóis e portugueses, mas que admitiu, em alguns momentos, alemães e japoneses — ambos com ressalvas, dada à menor capacidade de “assimilação” e, no caso dos japoneses, por sua condição não-branca (SEYFERTH, 2002).

Ainda se pode falar, nesse contexto, na expectativa que se produziu de certo “branqueamento” cultural, ou seja, de que negros, índios e mestiços pudessem adaptar-se à cultura “branca”, além da assimilação decorrente de cruzamento com populações mais claras (SCHWARCZ, 1994). Se de um lado, havia uma expectativa de que a mestiçagem fosse pensada como “processo de redução étnica em que o problema do negro/mestiço é resolvido pelo sumiço” (SEYFERTH, 2002, p. 136), do outro a imigração europeia frequentemente demonstrou mecanismo ainda mais acintoso. Em diversas situações, negros, índios e, muitas vezes, mestiços, foram simplesmente excluídos da força de trabalho arregimentada. Nas colonizações do sul, especialmente, “negros e mestiços, categorizados como ‘bárbaros’, deviam desempenhar apenas um papel coadjuvante na colonização (isso quando sua participação era cogitada)” (SEYFERTH, 2002, p. 120). Aos indígenas, era reservado um destino mais taxativo. Eles deveriam ser cada vez mais afastados e “caçados” pelos *bugreiros* [caçadores de “bugres”, indígenas], categorizados como selvagens, antítese da civilização ‘europeia’ trazida pela colonização” (SEYFERTH, 2002, p. 120). Também na imigração de europeus para plantações de café após a abolição, Francisco de Oliveira (2012) mostra como

a população negra foi preterida, não tendo possibilidade, na prática, de assumir sequer a condição proletária no capitalismo nascente brasileiro.

Isso significa que parte relevante da população brasileira, a que não foi “assimilada” pelo branqueamento, assumiu, de modo indelével, uma condição de subcidadania, numa escala de classificação que, parcialmente, a desumanizava. O sociólogo Jessé Souza (2012) desenvolve ampla pesquisa acerca desse processo, buscando suas raízes históricas especialmente no estudo clássico que Florestan Fernandes, em *A integração do negro na sociedade de classes*, desenvolveu sobre o negro no estado de São Paulo, estudo que, todavia, pode ter vários dos seus aspectos expandidos para outros estados e para o restante da população não branca que foi, de algum modo, incorporada à urbanidade brasileira. Em relação ao negro, já na abolição, foi abandonado à própria sorte.

Este, imediatamente depois da abolição, se viu responsável por si e por seus familiares, sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver numa nascente economia competitiva do tipo capitalista e burguês. Ao negro, fora do contexto tradicional, restava o deslocamento social na nova ordem. Ele não apresentava os pressupostos sociais e psicossociais que são os motivos últimos do sucesso no meio ambiente concorrencial [...]. Para o negro [...], restava os interstícios e as franjas marginais do sistema [...]: o mergulho na escória proletária, no ócio dissimulado, ou, ainda, na vagabundagem e na criminalidade fortuita ou permanente (2012, p. 155).

Esta condição dramática impõe um princípio de classificação ao cidadão “não europeizado” brasileiro, uma

condição de inferioridade tão intrínseca que lhe confere um *status* praticamente sub-humano. “Na dimensão infra e ultrajurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente o valor do brasileiro pobre *não europeizado* [...] é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu *status* sub-humano” (SOUZA, 2012, p. 174-175). Estas pessoas “não participam do contexto valorativo de fundo” (2012, p. 175). Souza imagina um atropelamento de uma delas por um cidadão de classe média, como exemplo. Em casos como estes, “existe como que uma rede invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença final, passando por advogados, testemunhas, promotores, jornalistas etc.” (2012, p. 175), rede que impedirá um julgamento rigoroso do infrator/criminoso de classe média. É importante para a discussão que faremos acerca desse processo entender que, segundo Souza, em parte significativa desse grupo em condição precária, tende a haver “a aceitação de precariedade como legítima e até merecida e justa, fechando o círculo do que gostaria de chamar de ‘naturalização da desigualdade’” (2012, p. 180).

A REDE DE SENTIDOS PARA ALÉM DOS SUJEITOS

Mas a “arquitetura de signos” de uma rede de sentidos não se compõe apenas das relações de classificação entre sujeitos, apesar da sua importância. Ela pressupõe a consolidação de uma hierarquia valorativa que coloca em seu topo outros signos (além dos sujeitos) que representarão referência fundamental de valor. Há, naturalmente, grande correlação entre essa arquitetura e o sistema de classificação dos sujeitos, visto que estes signos,

frequentemente, irão ser pensados como atributos essenciais dos sujeitos que serão colocados no topo do sistema de classificação. Um exemplo: numa comunidade em que a “coragem” e a “força física” são signos fundamentais na cadeia hierárquica da rede de sentidos, provavelmente os sujeitos que encarnarem esse atributo terão maior ascendência em sua escala hierárquica. Vale reforçar aqui, mais uma vez, que estes atributos e estas escalas têm natureza prática. O que vale não é, necessariamente, o que se define “conceitualmente” como coragem ou força física, mas como a comunidade percebe e reforça esses aspectos nas narrativas, rituais e práticas cotidianas. Vale sinalizar, também, que não há uma relação de causa e efeito unilateral. Não é fácil delimitar se o valor da comunidade “criou” sujeitos de determinado tipo ou se os sujeitos “vencedores” impuseram valores que lhes eram favoráveis. O sistema de classificação dos sujeitos e as relações hierárquicas entre os demais signos influenciam-se mutuamente.

Assumindo-se estes pressupostos, é importante que tentemos entender, no contexto da colonialidade do poder, que valores foram sendo estabelecidos. Quijano (2005) entende que a construção da modernidade europeia exige, progressivamente, a constituição de novos valores de acordo com as novas relações de trabalho estabelecidas e a própria autoimagem que o europeu se atribuiu. Aspecto fundamental para estes novos valores foi a *relação sujeito-objeto* entranhada na modernidade, base do dualismo estabelecido entre corpo e mente, ou corpo e espírito, de modo que o “corpo” possa ser pensado como um “objeto” de conhecimento. Dualismo correlato à separação cada vez maior entre “espírito” e “natureza”. Há, nesse contexto, forte correlação do novo dualismo com o modo com o qual as novas “raças” eram identificadas. “Certas raças são condenadas como ‘inferiores’,

por não serem sujeitos ‘racionais’. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência, mais próximos da ‘natureza’” (QUIJANO, 2005, p. 129). De modo complementar a esse, “daí em diante o corpo das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado como o resto dos corpos” (2005, p. 129). Esta perspectiva dualista também favoreceu a separação e a perspectiva linear entre “estado de natureza” e mundo político, basilar para o contratualismo político da modernidade.

Outro ponto importante foi a definição, na nova relação sujeito-objeto, de “sujeito” como “uma categoria referida ao indivíduo ilhado” (QUIJANO, 1992, p. 441), materializada pelo *cogito ergo sum* de Descartes. Se esta noção do “sujeito ilhado” foi basilar para toda a teoria do conhecimento moderna, devemos acrescentar, como parte do mesmo escopo, a importância política e jurídica que a modernidade dá à ideia de *indivíduo*, doravante pensado como base de toda a constituição sociopolítica. Como define Charles Taylor,

este individualismo significa uma rejeição da noção, antes predominante, de hierarquia, segundo a qual um ser humano só pode ser um agente moral genuíno quando inserido numa totalidade social mais ampla, cuja verdadeira natureza deve exibir uma complementaridade hierárquica. Na sua forma original, a teoria grocio-lockeana [referente a Grotius e Locke] opõe-se a todas as concepções, de que a de Aristóteles é a mais proeminente, que negam que alguém possa ser um sujeito humano plenamente idôneo fora da sociedade (TAYLOR, 2010, p. 27).

Poderíamos dizer, em articulação dos dois aspectos (relação sujeito-objeto; individualismo) que o primeiro, a relação sujeito-

objeto, prevalece sobre o segundo, o individualismo. A rigor, a primazia do indivíduo sobre a sociedade, pensada doravante como “objeto” de construção de uma sociedade política, foi um modelo encontrado pela modernidade para efetivar a relação sujeito-objeto, sempre a partir do “sujeito”. Isto pode ser comprovado se consideramos que pensadores posteriores (Rousseau, Hegel, Marx e muitos outros) investigaram modelos políticos que não eram totalmente estruturados no indivíduo, apesar da preeminência deste em vigor até hoje no pensamento liberal. Permaneceu em todos eles, contudo, a primazia de certa *racionalidade* fundamental à relação sujeito-objeto original.

Não é incoerente com essa perspectiva, portanto, o conceito de *totalidade social*, que Quijano (1992) vê desenvolvido a partir do século XVII, com Saint-Simon. Essa ideia, que foi sendo cada vez mais materializada, foi “elaborada segundo uma imagem organicista que terminou propiciando uma visão reducionista da realidade” (1992, p. 444). Nesse contexto, a sociedade tendia a ser pensada como uma totalidade fechada, e também foi desenvolvida como “estrutura onde as partes se relacionam segundo as mesmas regras de hierarquia entre os órgãos, de acordo com a imagem que temos de todo organismo” (1992, p. 444). Foi recorrente aí a ideia de que os proprietários são o cérebro e os trabalhadores, os braços do organismo. Quijano vê como variante da mesma linguagem a “proposta de Kautsky [socialista alemão, do fim do século XIX e início do século XX], adotada por Lênin, segundo a qual os proletários não são capazes por si mesmos de elaborar sua consciência de classe e a inteligência burguesa ou da pequena burguesia é que deve ensiná-los” (1992, p. 444-445).

Essa ideia organicista da totalidade social, de sociedade, não é incompatível com o paradigma geral

do conhecimento como uma relação sujeito-objeto. Tampouco a variante sistemática. São uma opção alternativa frente à perspectiva atomística da realidade, mas se sustentam no mesmo paradigma [...]. Essas ideias implicam o pressuposto de uma totalidade homogênea, apesar de que a ordem articulada pelo colonialismo não o era. Portanto, a parte colonizada não estava, no fundo, na totalidade [...]. Em todo caso, de acordo com a imagem organicista da totalidade, a parte comandante, o cérebro do organismo total, era a Europa. E, em cada parte colonizada do mundo, os europeus (QUIJANO, 1992, p. 445).

Esta ênfase à totalidade social, na prática, não apagou a ênfase no *individualismo*, basilar para um novo modo de socialização que já não se estruturava nos antigos vínculos comunitários.

A partir de influências diferentes, o sociólogo brasileiro Jessé Souza chega a conclusões semelhantes e/ou complementares às de Quijano, acerca da formação da “racionalidade” ocidental. Souza, nesse aspecto, é profundamente influenciado pela obra do filósofo canadense Charles Taylor, especialmente seu *As fontes do self*, livro que tenta descrever, desde sua gênese, a “identidade moderna” (TAYLOR, 1997). Para Souza, a adaptação do homem ocidental às exigências do capitalismo e do “mercado” decorre de um longo processo genético.

O mercado nasce ‘espontaneamente’ [...] apenas no Ocidente [...]. O espírito do capitalismo já vinha sendo gestado há vários séculos desde a união entre a filosofia grega e o cristianismo ocidental operado por Santo Agostinho. É ele que vai interpretar o ‘caminho de salvação’ cristão a partir

da noção de virtude platônica do autocontrole do corpo e suas paixões pela mente ou espírito. Esse autocontrole e disciplina, que são implementados institucionalmente pela extraordinária força da racionalização religiosa ocidental (primeiro no catolicismo e depois radicalizada no protestantismo ascético) vai ser a base daquele racionalismo, peculiar ao ocidente, que Weber chamou de ‘racionalismo da dominação do mundo’. Esse racionalismo é excelente para qualquer coisa que envolva mudança de realidade, criação de riquezas e, muito especialmente, para que se adquiram conhecimentos. O mercado capitalista ‘herda’ esse legado religioso e o transforma na ‘hierarquia moral’ que vai nos conduzir em toda a nossa vida cotidiana. (SOUZA, 2006, p. 88-89).

Esta definição de Souza “materializa” e objetiva a racionalidade apontada por Quijano. O que foi indicado pelo sociólogo peruano a partir de alguns conceitos filosóficos fundamentais, aqui aparece como uma noção que, progressivamente, será “inoculada” na rede de sentidos do homem comum europeu, para que ele, progressivamente, *incorpore* esses valores. Quijano e Souza não ressaltam esse aspecto, mas a incorporação do homem comum europeu ao capitalismo também foi extremamente abrupta e violenta. Karl Polanyi compara esse processo justamente à exploração colonial, uma vez que em ambos, mais do que mera exploração econômica, se dá uma profunda *degradação cultural*, especialmente com a retirada praticamente forçada do antigo servo em relação à terra que ele pertencia desde sua origem, com a passagem para a condição de proletário *assalariado*, com as variantes possíveis de se tornar *desempregado* e/ou *mendigo*,

impondo-o novas regras de funcionamento que incluíam, paradoxalmente, a criminalização da mendicância. “Enquanto sob o regime do feudalismo e da comunidade aldeã, a *noblesse oblige*, a solidariedade do clã e a regulamentação do mercado de trigo controlavam a fome, sob a direção do mercado não se impedia que as pessoas morressem de fome segundo as regras do jogo” (POLANYI, 2012, p. 179-180). Progressivamente, contudo, o homem comum europeu ia se incorporando à nova rede de sentidos exigida pelo capitalismo.

Incorporar é, mais uma vez, um termo adequado, porque se a rede de sentidos é eminentemente prática, o modo com o qual ela vai fazendo parte da vida de um sujeito é fortemente *corporal*. O sujeito vai assumindo, progressivamente, o novo “modo de vida” com outro sistema hierárquico de valores. Antigos valores feudais vão sendo substituídos pela nova “racionalidade” exigida, pelas exigências de *competitividade* inerentes ao *individualismo* que vai compondo o novo cenário. Souza pensa essa incorporação, de forma concreta, a partir do conceito de *habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu, pensado como “produto da incorporação de um *nomos*, do princípio de visão e de divisão constitutivo de uma ordem social ou de um campo” (BOURDIEU, 2007, p. 175). Ele se dá como uma “intencionalidade prática”, “se enraíza numa maneira de manter e conduzir o corpo (uma *hexis*) [...] que se engendra e se perpetua, transformando-se continuamente (em certos limites), numa relação dupla, estruturada e estruturante, com o ambiente” (2007, p. 175). É fundamental para esse *nomos* que se incorpora no *habitus* a constituição de um *sensu comum*, pensado como

um fundo de evidências partilhadas por todos que garante, nos limites de um universo social, um consenso

primordial sobre o sentido do mundo, um conjunto de lugares comuns (em sentido amplo), tacitamente aceitos, que tornam possíveis o confronto, o diálogo, a concorrência, até mesmo o conflito, e entre os quais cumpre dar lugar à parte os princípios de classificação, tais como as grandes oposições que estruturam a percepção do mundo (BOURDIEU, 2007, p. 118-119).

Não há dúvida que é um conceito que se aproxima do de *redes de sentido*, aqui trabalhado. Nele, inclusive, estão previstos os “princípios de classificação” que podem ser pensados tanto para a classificação de sujeitos quanto para a organização hierárquica e valorativa dos signos que podem servir de atributos à própria prática dos sujeitos. Não houve uma ênfase à *condição valorativa* do senso comum, mas a exploração prática da teoria de Bourdieu deixa entrever que os “lugares comuns tacitamente aceitos” o são justamente a partir de certa possibilidade valorativa. Apesar da citação de conflitos possíveis, falta ao pensador francês uma abordagem mais profunda sobre o conceito de *antagonismo* que, como se verá, será fundamental para a compreensão dos processos aqui descritos e, principalmente, da sua possibilidade de superação.

Souza articula Charles Taylor e Pierre Bourdieu. Para ele, as “fontes do *self*” que forjaram a identidade europeia constituíram o *habitus* fundamental do homem europeu, posteriormente “exportado” na colonização. A contribuição de Bourdieu ao conceito de Taylor se dá pela importância da incorporação inconsciente/naturalizada dessa nova condição, retratada no conceito de *habitus*, aspecto fundamental para sua eficácia e, em muitos casos, para a falta de problematização dela. Quando se pensa esta perspectiva associada à realidade brasileira, poderíamos cometer o erro

de simplesmente fazer uma transposição, imaginando os povos colonizados (notadamente, indígenas e africanos, posteriormente os mestiços) em condição semelhante aos antigos camponeses da Europa, igualmente submetidos às injunções do capitalismo, até a completa assimilação.

Mas esta transposição é claramente inadequada. O conceito de colonialidade do poder já nos auxilia nessa percepção. Apesar de eventuais diferenciações de classe, e até mesmo tentativas de diferenciação “racial” entre nobres e povo comum na Europa, não ocorreu por lá um processo de racialização semelhante ao da colonização que, como vimos, chegava frequentemente ao limite da desumanização de povos africanos, indígenas e, parcialmente, mestiços. Esta racialização, além do extermínio físico e simbólico que ensejou, resultou, no Brasil, no processo de *branqueamento* já descrito, processo que, frequentemente, excluiu certa camada “inferior” da população, como praticamente *inassimilável*. Esta *subcidadania*, produzida até hoje, não pode ser comparada, nesse sentido, ao proletário europeu.

Souza desenvolve uma solução teórica para visualizar o fenômeno, ainda à luz de Bourdieu. Ele vê essa camada inferiorizada da população tendo desenvolvido um “*habitus* precário”, que não é idêntico ao *habitus* desenvolvido pelo brasileiro de classe média que, de um modo geral, foi capaz de assimilar a racionalidade europeia. Este “*habitus* precário” não pode ser pensado exatamente como uma rede de sentidos antagônica, posto que ele é em tudo derivado e decorrente do “*habitus* primário”, aquele forjado pela incorporação “europeia” fruto da colonização e do capitalismo.

O *habitus* precário seria o limite do ‘*habitus* primário’ para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e

de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que [...] possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo (2012, p. 168).

Este caráter *quase que definitivamente* derivado do “*habitus* precário” é um ponto fundamental para a restrição que faremos ao desenvolvimento de Jessé Souza. Como o conceito de antagonismo não participa da discussão, a “ralé” compartilha da rede de sentidos majoritária, visto que: (1) reconhece, basicamente, os valores que lhe são atribuídos como “superiores”; (2) reconhece como superior, basicamente, a população “europeizada”, ou seja, que compartilha o “*habitus* primário”, reconhecimento frequentemente associado ao branqueamento físico ou cultural dessa população. Este reconhecimento tácito, apesar de eventuais conflitos ocorridos, é o que justificaria certa *autoculpabilização* por parte dessa população, e a ausência de uma sistemática insurrecional. É o que faz com que, na visão de Souza, “o potencial insurrecional da ralé, durante todo o século XIX, até hoje, se reduza a rebeliões localizadas e passageiras, quebradeiras, arrastões e violência pré-política onde a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer” (2012, p. 202).

O SALDO DA ANÁLISE: AS POSSIBILIDADES DA REDE DE SENTIDOS BRASILEIRA

O que temos até o momento? Podemos afirmar, com alguma segurança, que o processo de colonização propiciou ao Brasil, progressivamente, uma *rede de sentidos hegemônica*, forjada de

acordo com os desafios práticos impostos pela colonização, mas também pela imposição ideológica decorrente do processo de catequização cristão (inicialmente católico), das ideias eugenistas e dos ventos liberais soprados pelas revoluções Americana e Francesa, principalmente a partir do século XIX. Esta rede de sentidos estabeleceu um princípio de classificação identitária fortemente influenciada pela *colonialidade do poder*, colocando o homem branco no topo da cadeia hierárquica, e o índio e o negro em sua base. No caso brasileiro, já com uma peculiaridade de parcial aceitação do mestiço, colocado, a depender da sua proximidade fenotípica com o branco ou com o negro/índio, em posições intermediárias da escala de valor. Estas diferenciações devem ter se tornado ainda mais complexas à medida que chegavam imigrantes de diversas partes do globo, mas não cabe aqui uma maior exploração desse fator.

Em relação aos atributos da rede de sentidos, é necessária uma cautela ainda maior. Certamente, o modo de exploração português e, posteriormente, do império brasileiro e da República Velha, exigiram uma grande adaptação da população explorada. Mas esta adaptação era pouco condizente com valores típicos do capitalismo burguês. Roberto Schwarz mostra, com precisão, que o regime de escravidão impunha limites à racionalização produtiva tipicamente capitalista, já que o escravo-patrimônio não pode simplesmente ser despedido ou formar um “exército de reserva”. Se o capitalismo impõe o trabalho produtivo no menor tempo possível, para um escravo às vezes o tempo deve ser estendido, e não diminuído, “a fim de encher e disciplinar o dia do escravo” (SCHWARZ, 2009, p. 63). Ademais, naturalmente, ideias liberais, propriamente ditas, não cabem num regime de escravidão. Os homens livres, por sua vez, aqueles que não eram proprietários

nem escravos, frequentemente resolviam as suas questões por meio de uma imensa cadeia de *favores*, baseada em relações afetivas e de prestígio (SCHWARZ, 2009) que pouco ou quase nada apresentavam da reivindicada impessoalidade liberal.

É esse descompasso que Roberto Schwarz (2009) nomeia de “ideias fora de lugar”. Usando a nossa terminologia, elas representariam a dissonância entre os valores efetivamente estruturados na prática da rede de sentidos hegemônica, fortemente hierárquica e baseada em relações profundamente desiguais, e o ideário liberal, que alimentava muitos dos enunciados eruditos, nossas Constituições e os discursos de nossos intelectuais. É verdade que toda a implantação capitalista produziu uma dissonância *ideológica*, no sentido marxista da palavra, inclusive em solo europeu. Mas Schwarz define a dissonância brasileira, em relação à ideologia europeia, como de “segundo grau”.

Nesse contexto, [...] as ideologias não descrevem sequer falsamente a realidade, e não gravitam segundo uma lei que lhe seja própria [...]. Sua regra [...] é da ordem do relevo social, em detrimento de sua função cognitiva e de sistema. Deriva sossegadamente do óbvio, sabido de todos — da inevitável ‘superioridade’ da Europa — e liga-se ao movimento expressivo, de autoestima e fantasia, que existe no favor (SCHWARZ, 2009, p. 68).

Embora Schwarz tenha circunscrito sua análise ao Rio de Janeiro do século XIX e às relações de favor que vigoravam no tempo do Império, as “ideias fora de lugar” claramente (e o autor sabia disso) podem ser estendidas a outras relações de descompasso, todas elas decorrentes do modo particular com

o qual o Brasil assimilou sua rede de sentidos hegemônica, sem perder o verniz das ideias originais europeias, incluído aí o seu sistema político. Resulta, já no século XIX, certo ceticismo irônico, que ganha ares de genialidade em um escritor como Machado de Assis, num contexto em que “utilitarismo, egoísmo, formalismo e o que for são uma roupa entre outras, muito da época mas necessariamente apertada” (SCHWARZ, 2009, p. 78). É esse mesmo ceticismo que faz Drummond, como já citamos, conformar-se, sem muita revolta, que “tudo é uma canalha só”. É preciso ressaltar, contudo, como foi dito acerca da ideologia no começo do artigo, que a dissonância das “ideias fora de lugar” ainda *não constitui*, necessariamente, uma relação de *antagonismo*.

De modo diferente, do ponto de vista do indígena ou do negro, como em todo processo de exploração, certamente ele se iniciou com um grau relativo de antagonismo. Certamente, as primeiras gerações a serem exploradas apresentam maior dificuldade em aceitar a imposição de um mecanismo de exploração que desqualifica e até esvazia, física e simbolicamente, sua rede de sentidos. As reações podem se dar de diversos modos, desde enfrentamentos diretos (principalmente no caso dos índios), isolamento (também no caso dos índios, quando era possível, mas também dos negros quando formaram quilombos), fugas, rebeliões, estratégias de resistência, enfim, diversos modos possíveis de “negociação ou enfrentamentos de sentido” (SOMBRA, 2015) só existentes em relações de antagonismo.

Para os povos que foram sendo “assimilados”, em muitos casos as relações de antagonismo foram dirimidas ou ao menos atenuadas, e cada vez mais a rede de sentidos majoritária foi sendo incorporada, embora valha ressaltar que, como em todo processo de negociação ou enfrentamento de sentidos, também

o grupo com maior “poder simbólico” se transforma, mesmo que em menor medida. Só pesquisas empíricas podem verificar o grau de “contaminação” de ambos os lados da relação.

Mas aqui entra outra peculiaridade brasileira: o fato de que, à medida que o país se desenvolvia e já com a população negra formalmente liberta, o forte incentivo estatal à imigração parcialmente excluiu do modo de produção hegemônico parte significativa da população. Esta “ralé” (para usar o termo de Jessé Souza) não assimilou definitivamente a rede de sentidos hegemônica, mantendo um “*habitus* precário”. Isto não significa a manutenção de uma espécie de antagonismo?

A questão é complexa. De um lado, vimos que Jessé Souza praticamente assume que não, visto que, apesar de um “*habitus*” diferente, esta população tende a assumir como superiores as identidades e os valores essenciais da rede de sentidos majoritária, condição que a mantém em relativo grau de *aceitação* do modelo hegemônico. Claro, esta população tem consciência, talvez ainda maior, das “ideias fora de lugar” e de uma promessa de igualdade nunca cumprida, uma vez que sente *na pele* os processos constantes de exclusão e delimitação a que é submetida. Mas esta consciência parcial ainda não lhe retiraria da condição de submissão denunciada por Souza.

No entanto esta condição pode ser matizada com outros elementos que a problematizam. As relações antagônicas de um processo de assimilação não concluído produzem, para usarmos uma terminologia de Homi Bhabha, um *hibridismo* simbólico, que não é irrelevante. Segundo Bhabha,

o hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes ‘negados’ se

infiltram no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade — suas regras de reconhecimento (BHABHA, 1998, p. 165).

Neste quadro, os próprios termos do processo de assimilação tornam-se cada vez mais equívocos, característicos das “ideias fora de lugar” que tentam ser implantadas. O sujeito que está no elo mais fraco dessa cadeia, inicialmente o negro e o índio, parte recorrente da “ralé” que se forma, lida, doravante, com a ambiguidade dessa tentativa de assimilação que ele não digere, totalmente. Se há uma ambiguidade fundamental, porque há a possibilidade, ao menos parcial, de aceitação de certa escala hierárquica dominante, também há uma *reação*, também são desenvolvidas estratégias que resistem a essa escala. Segundo Bhabha, “os nativos ao mesmo tempo desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo um outro espaço especificamente colonial de negociação da autoridade cultural” (1998, p. 172).

No caso do Brasil, esta condição híbrida decorrente da não assimilação (ao menos completa) produz diversas respostas possíveis: a busca de códigos desviantes da norma, no limite, mesmo a convivência no “mundo do crime”; modos de apropriação da religiosidade em diversas formas de negociação de sentido, como retrata bem o desenvolvimento do candomblé e da umbanda no Brasil; lutas diversas pela afirmação da identidade de etnias indígenas, ou mesmo de resgate de certa identidade negra, com valorização de elementos culturais antigos ou renovados associados a esse constructo; manifestações culturais críticas e/ou debochadas, como o *rap* ou o *funk*; grafiteiros e pichadores, grupos de arte na periferia; lutas mais diretamente

políticas de reconhecimento de direitos, demarcação de terras indígenas ou quilombolas, movimentos de sem-terra e sem-teto, lutas contra processos de remoção e muitos outros. Em diversos casos, contudo, apesar de certas exceções, os modos de recusa frequentemente descreem de alternativas de ordem estatal, num distanciamento mais ácido e menos irônico das “ideias fora de lugar” do sistema político brasileiro. O conjunto formado por esse quadro fragmentado, certamente ainda sem o relevo suficiente para promover uma transformação estrutural na vida sociopolítica do país, já possibilita mudanças conjunturais e já incomoda grupos dominantes. Não é possível, nesse contexto, que se ignore o grau significativo de antagonismo presente.

Este quadro fragmentado e paradoxal nos permite pensar alguns aspectos iniciais do “escândalo da política” brasileiro. De algum modo, escândalos políticos, especialmente de corrupção, mas também a política permanentemente conduzida através de acordos escusos, incomodam segmentos importantes, especialmente da classe média brasileira. Para estes segmentos, referenciados em certos parâmetros liberais europeus, o nível praticamente explícito de hipocrisia do sistema político parece ter chegado a um paroxismo que provoca protestos, num rompimento tácito da complacência das “ideias fora de lugar”. Esses protestos reivindicam o fim da corrupção, diminuição de impostos e serviços públicos de melhor qualidade. Pela sua referência, contudo, não tocam na desigualdade intrínseca do país. Concretamente falando, não debatem a imensa “ralé” encarcerada por motivos banais e em condições degradantes, a produção de empregos formais e informais urbanos com alta taxa de precariedade, o sistema fundiário concentrado em grandes propriedades, a produção regulada pelo Estado de sistemas de

saúde e educação diferenciados (sistema público para “pobres”, sistema privado para as demais classes, com devida isenção do imposto de renda para os últimos), as condições sub-humanas de moradia e mobilidade urbana, as ameaças a populações indígenas por grandes fazendeiros, os mecanismos constantes de ameaça (e mesmo extermínio) da população jovem de periferia por policiais e traficantes; enfim, uma série de problemas que permanece na margem, não fazem parte da pauta hegemônica de manifestações e não atingem sensivelmente o sistema político.

Quanto à população parcialmente excluída, resta saber se o *antagonismo precário* que ela apresenta tem a possibilidade de reação mais sistemática, de modo a reverter a *desigualdade estrutural* como mazela mais profunda da vida política brasileira. Aqui, atendo-se ao conceito trabalhado, podemos pensar em duas possibilidades diferentes, separadas apenas didaticamente, mas possíveis de serem mescladas na prática do país. De um lado, a possibilidade de que seja consolidado um antagonismo que rejeite, de forma cada vez mais enfática, o sistema hierárquico de classificação das identidades, que promove um racismo explícito e implícito, num modo particular, e especialmente intenso, de preconceito de classe, mas ainda aceitando os *atributos* defendidos, ao menos explicitamente, pela rede de sentidos dominante, ou seja, os valores “europeizados” da modernidade.

Dentro dessa primeira possibilidade, já haveria um paradoxo a ser superado. Vimos que, apesar da imposição de um discurso (e mesmo parte do sistema jurídico) baseado em ideias liberais, o modo brasileiro de colonização, e seus efeitos até hoje, não respeitou totalmente esses princípios. O fato de termos um modelo estruturado na desigualdade, que admite tacitamente a subcidadania e mesmo o estatuto sub-humano

da “ralé”, sugere o quanto ainda estamos “fora do lugar” mesmo em relação ao ideário liberal. É possível, contudo, que o avanço do capitalismo brasileiro e, especialmente, a consolidação do neoliberalismo a partir dos anos 90, tenha inserido mais concretamente certos valores mais atinentes ao liberalismo, como primazia do indivíduo, certa “racionalidade econômica” e a noção de *competitividade*. Assim, dentro dessa possibilidade, o antagonismo das classes excluídas implicaria no avanço de práticas antirracistas, a ascensão de negros e indígenas na universidade e a consolidação de direitos fundamentais, práticas que têm avançado, mas que significam, ao mesmo tempo, certa *aceitação tácita* dos valores já estabelecidos.

Há uma segunda alternativa que parece ser mais radical. Não podemos descartar a possibilidade de que alguns sujeitos coletivos, não admitindo ao menos parte do “pacote” de valores da rede de sentidos hegemônica, consiga lutar politicamente pela garantia de outra forma razoável de conviver. Para que esta alternativa seja vislumbrada de modo mais concreto, apresentemos um rápido exemplo (LINERA, 2010): a Bolívia viveu nas últimas décadas forte luta indianista, especialmente comandada pelos povos aymará e quéchua, que reivindicava, entre outros aspetos, um sistema educacional que incluísse suas línguas, respeito aos seus modos particulares de tomada de decisão, e maior ascendência nos governos centrais. Claramente, a luta desses povos não cabia em ideários europeus, que tentavam exportá-los, como o liberal e o marxista, mas ao mesmo tempo eles sabiam que precisariam conviver com uma população que já tem a língua espanhola como sua língua primária e hábitos mais “europeizados”. Depois de uma intensa luta, com diversas etapas, a Bolívia testemunhou a eleição de um presidente aymará (desde 2005) e, talvez ainda mais importante, de uma nova Constituição

(em 2009) com vários elementos que incorporam direitos indígenas, como cota para parlamentares oriundos de povos indígenas, reconhecimento de sistemas de justiça tradicional indígena, indicação de representantes a partir de normas eleitorais locais, entre outros aspectos.⁴ Como afirma Linera, “a Bolívia é hoje [2008], e já há oito anos, um laboratório vivo desse momento histórico de transformação acelerada e antagonizada de uma forma estatal a outra” (2010, p. 335-336).

A experiência da Bolívia apresenta um caso extremo de resultado de negociação de sentidos, onde certamente os lados envolvidos tinham poder suficiente para reivindicarem aspectos da sua rede de sentidos. São mais comuns situações em que um grupo hegemônico impõe a maior parte da solução. No Brasil, tem sido essa situação menos extrema a vigorar. Mas a rede hegemônica brasileira convive com modalidades e valores menos afeitos ao capitalismo, como etnias indígenas com língua e cultura próprias, comunidades quilombolas e de fundo de pasto com modos diferentes de socialização e uso da terra, diversas sistemáticas de trabalho associado e agricultura familiar, experiências de economia solidária, novos modos de sociabilidade na periferia etc. Estas experiências, eventualmente, disputam o Estado no sentido de garantia e consolidação (inclusive jurídica) de seus modos de vida.

Não cabe a esta análise definir ou prever qualquer coisa acerca da questão, mas é fundamental que haja olhos (e categorias) para enxergar o que pode passar despercebido por olhares viciados, e não desconsiderar a importância e a possibilidade de um enfrentamento/negociação que não se atenha a modos liberais de convivência. Compreender o mecanismo das redes de sentidos é também compreender que a história humana produziu e produzirá outros modos de racionalidade.

NOTAS

¹Professor Assistente de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (Unb). Endereço eletrônico: lausombra@hotmail.com.

²Definição obtida em pesquisa do Google com os termos “escândalo” e “significado”, no dia 07/07 às 16:10.

³O artigo de Nogueira foi anterior à luta pelos direitos civis norte-americanos nos anos 60, ao conseqüente encerramento formal das segregações, às políticas afirmativas, entre outros. Em relação ao Brasil, também é anterior à criação do Movimento Negro Unificado dos anos 70, a ações cada vez mais determinantes de valorização da identidade negra, denúncias crescentes das ações de discriminação e, por fim, às políticas afirmativas deste século, processos acompanhados de proporcional reação conservadora. É razoável se especular que, no caso norte-americano, o fim da segregação tenha atenuado o “preconceito de origem”. Inversamente que, no caso brasileiro, os movimentos citados tenham acentuado maior diferenciação “racial”. De todo modo, pesquisas como a de Souza (2005) demonstram que muitos dos aspectos ressaltados nos anos 50 continuam válidos.

⁴Alguns pontos não explícitos em Linera (2010) foram verificados no site http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2009/01/090123_bolivia_entenda_cq.shtml, no dia 21/07;2015 às 17:16.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Carlos Drummond de Andrade*: poesia e prosa organizada pelo autor. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Tradução Antônio Marques Bessa. Lisboa: Ed. 70, 1979.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Limas Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre WACQUANT, Loïc. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. In: *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 24, n. 1, 2002, p. 15-33.

BOURDIEU, Pierre WACQUANT, Loïc. *Meditações pascalianas*. Tradução Sergio Miceli. 2a Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COX, Oliver Cromwell. *Caste, class and race: a study in social dynamics*. New York, Monthly Review Press, 1959.

LINERA, Álvaro Garcia. *A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Tradução Mouzar Beditino e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Tradução Luís Cláudio de Castro e Castro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. In: *Tempo Social* (USP), São Paulo, v. 19, n. 1, 2006, p. 287-308.

OLIVEIRA, FRANCISCO de. “Jeitinho e jeitão: uma tentativa de interpretação do caráter brasileiro”. In: *Revista Piauí*, Edição 73, Outubro de 2012.

PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). In: *Histórias mestiças: antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª Ed. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: BONILLA, Heráclito (compilador). *Los conquistados: 1492 e la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCHWARZ, Roberto. “As ideias fora do lugar”. In: SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. 3ª Edição. São Paulo, Paz e Terra, 2009.

SCHWARCZ, Lília Moritz. “Espetáculo da miscigenação”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, 1994, p. 137-152.

SEYFERTH, Giralda. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 53, 2002, p. 117-149.

SOMBRA, Laurenio Leite. Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor. In: *Revista Sísifo*. Feira de Santana-BA, v. 1, n. 1, 2015.

SOUZA, Jessé. “Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 65, 2005, p. 43-69.

SOUZA, Jessé. “Para compreender a desigualdade brasileira”. In: *Teoria e Cultura* (UFJF), Juiz de Fora, v. 1, 2006, p. 83-100.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3ª Ed. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 4ª Ed. Tradução Marcos Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2005.

A MENTIRA NA POLÍTICA

Rogério Alessandro de Mello Basali¹

RESUMO: Há certamente uma série de dificuldades constituintes para se pensar o presente, dificuldades próprias relacionadas ao factual e, pensar isso é algo que se configura em tarefa demasiado complexa. Entretanto, alguns dos exemplos apresentados por Arendt em sua análise, como os documentos do Pentágono sobre a guerra do Vietnã, evidenciam o fato de que a mentira vincula — se à mesma faculdade humana relacionada à política — a saber, a imaginação. Isso parece reunir certas pistas que permitem a aproximação entre tais elementos do pensamento dessa autora e a realidade política contemporânea destacada nesta análise desde a redemocratização brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Mentira; Escândalo.

ABSTRACT: There are certainly a number of fundamental difficulties to think about the present, difficulties that are related to factual and, to think about this is something that is often too complex. However, some of the examples presented by Arendt in her analysis, as the Pentagon documents about the Vietnam War, highlight the fact that lying is linked to the same human faculty related to politics — namely, the imagination. This seems to reunite certain clues leading to the rapprochement between these

elements of Arendt's thought and the contemporary political reality highlighted in this analysis since the Brazilian democracy.

KEYWORDS: Politics; Lie; Scandal.

O problema com a mentira e o engodo é que só são eficientes se o mentiroso e o impostor têm uma clara ideia da verdade que estão tentando esconder. Neste sentido, a verdade, mesmo que não prevaleça em público, possui uma primazia inerradicável sobre qualquer falsidade. (ARENDR, 2004: p.35)

É possível encontrar na obra de Hannah Arendt (1906 —1975), uma das mais importantes pensadoras do século XX, certo tipo de fenomenologia da política com evidentes influências de seus mestres Martin Heidegger (1889 — 1976) e Karl Jaspers (1883 —1969). Essa autora apresenta em seus textos uma rigorosa exegese dos conceitos fundamentais da política e suas teses subsidiam importantes debates contemporâneos. Este artigo, por sua vez, busca realizar um exercício argumentativo capaz de ampliar e deslocar algumas de suas perspectivas a fim de pensar, nesse registro, um conjunto de fatos e acontecimentos políticos, jurídicos e midiáticos situados no Brasil contemporâneo consubstanciados sob uma denominação possível de escândalo político no Brasil democrático, conforme sinaliza o título deste evento.

Nossa proposta de análise fundamenta-se em relacionar elementos do pensamento de Arendt, especialmente aproximar suas contribuições presentes nos ensaios *Verdade e política* — 1967 (*in Entre o Passado e o Futuro*) e *A mentira na política* — 1969 (*in Crises da República*), a fim de melhor orientar essa experiência de pensar acerca de tais acontecimentos no Brasil, vinculados aos diversos escândalos de corrupção, contemporaneamente utilizados pelo forte apelo midiático e de amplo impacto sobre o imaginário social e político no país.

Há certamente uma série de dificuldades constituintes para se pensar o presente, dificuldades próprias relacionadas

ao factual, e pensar isso é algo que se constitui sempre em tarefa demasiado complexa. Entretanto, alguns dos exemplos apresentados por Arendt em sua análise, como os documentos do Pentágono sobre a guerra do Vietnã, evidenciam o fato de que a mentira vincula-se à mesma faculdade humana relacionada à política — a saber, a imaginação.

Este ponto parece reunir certos indícios que permitem a aproximação entre tais elementos do pensamento dessa autora e a realidade política contemporânea destacada nesta análise desde a redemocratização brasileira.

O período compreendido como redemocratização brasileira inicia-se com certas aberturas ainda no regime militar, preparando para uma transição, no final da década de 70. Nesse período situam-se os primeiros casos de escândalos aqui sinalizados.

Infelizmente, desde essa época, não nos faltam exemplos de escândalos políticos, principalmente escândalos de corrupção, como os mais recentes, da “privataria tucana”, “mensalões do PSDB, PT e DEM”, “trensões de SP e DF”, entre tantos outros ainda presentes na mídia, os quais podem vir a constituir aportes privilegiados para problematizar essas questões, em busca de meios para debater tais acontecimentos numa perspectiva orientada por essa fenomenologia da política, presente nos textos de Arendt.

Nosso objetivo aqui consiste em apenas indicar essas aproximações. Os trabalhos de aprofundamento nos textos, assim como análises detalhadas desses diversos fatos não seriam possíveis neste momento, tendo em vista o contexto de nossa comunicação.

Apesar de tão circunscrita colaboração de cada um de nós reunidos neste seminário, consideramos sua realização um importante acontecimento, na medida em que nossos debates podem trazer luz às discussões dessas questões,

qualificando-as em território apropriado para esses exercícios, ao mesmo tempo éticos, políticos, cívicos e existenciais. Isso faz com que a Universidade possa contribuir em sua tarefa urgente de pensar e interferir em nossa realidade presente.

Por isso, queremos destacar também a significativa contribuição deste Seminário pela constituição de um espaço público para refletir e debater conjuntamente essas problemáticas envolvidas em nossos cotidianos, a fim de compreender um pouco melhor certas dinâmicas políticas, tantas vezes obscurecidas em nossos tempos.

Iniciemos, pois, pela análise da própria denominação do evento, tendo como ponto de partida o conceito de genealogia, a partir de uma caracterização presente no texto **A Microfísica do Poder**, de Michel Foucault, numa seção intitulada *Nietzsche, a genealogia e a historia*:

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos. (...) A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos”, não a golpes de “grandes erros benfazejos”, mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”. (FOUCAULT, 2002, p.26)

Trata-se, portanto, de orientação genealógica aquela que visa reconhecer principalmente as circunstâncias nas quais um

dado acontecimento se tornou efetivo, sem, todavia, cair nas armadilhas teleológicas vinculadas à busca pela origem desse acontecimento, ou seja, não se investiga com isso as origens do escândalo político, mas sim as condições sob as quais esses escândalos se fizeram tão presentes no Brasil democrático.

A palavra *escândalo*, por sua vez, derivada do termo grego *skandalon*, significa “obstáculo” e traz múltiplas utilizações em nosso vocabulário cotidiano. Entretanto, nossa análise aqui se circunscreve ao âmbito dos assuntos públicos e nesse sentido um escândalo pode restringir-se a uma localidade ou alastrar-se por um país e, às vezes, até mesmo pelo mundo, tendo em vista o alcance mundial de quaisquer informações relevantes vinculadas a um escândalo.

O tamanho, ou proporção, de um escândalo pode variar conforme o número dos implicados e a notoriedade das pessoas envolvidas nesse tipo de ocorrência: presidentes, ministros, governadores, prefeitos, senadores, deputados, vereadores, militares, juízes, membros do ministério público, funcionários públicos, diretores de empresas etc.

Em termos midiáticos, os escândalos são classificados em várias categorias, sendo mais frequentes os escândalos por corrupção, suborno, abuso de poder, tráfico de influência, nepotismo, desvio de verbas, fraude, falsificação, compra de votos, contrabando ou descaminho, tráfico ou uso de entorpecentes, lavagem de dinheiro, enriquecimento ilícito, pornografia, abuso sexual, prostituição, dopagem, racismo, tortura, agressão, espionagem, escuta telefônica, trabalho escravo, aumento de salários de políticos, venda de sentenças, tráfico de armas, venda de cargos.

Muitos escândalos abrangem mais de um caráter, sendo que o mais grave deles, a corrupção, geralmente envolve todos

os acima descritos, segundo o entendimento policial. No Brasil, desde a redemocratização, é possível relacionar um espantoso acervo de escândalos, indicados a seguir em ordem cronológica.

Na década de 80, período no qual se deu a redemocratização, foram reconhecidos e divulgados poucos escândalos: Escândalo da mandioca(1979 e 1981), Escândalo da Procunsult(1982), Caso Chiarelli(1988). Na década de 90, porém, com o Brasil não mais sujeito a uma ditadura militar, houve expressivo aumento na divulgação e reconhecimento de acontecimentos escandalosos no país: Caso Jorgina Freitas, Caso Edmundo Pinto, Caso Nilo Coelho, Caso Eliseu Rezende, Caso Quieróz Galvão, Caso Ney Maranhão, CPI do Detran(em Santa Catarina), Dossiê da Pasta Rosa, Escândalo dos Anões, Caso Ricúpero (também conhecido como “Escândalo da Parabólica”), Escândalo do SIVAM, Escândalo do Banestado, Escândalo da Encol, Escândalo da Mesbla, Dossiê Cayman (ou Escândalo do Dossiê Cayman ou Escândalo do Dossiê Caribe), CPI do Banestado, Banco Nacional de MG, Banco Noroeste, Banco Econômico, Bancos Marka e Fonte Cindam, Escândalo da SUDAM e SUDENE.

Nos anos iniciais do novo século observa-se outra ampliação no nefasto repertório de escândalos nacionais: Caso Luís Estêvão, Caso Toninho do PT, Caso Celso Daniel, Operação Anaconda, Escândalo do Propinoduto, Escândalo dos Bingos (ou Caso Waldomiro Diniz), Caso Kroll, Escândalo dos Correios (conhecido como Caso Maurício Marinho), Escândalo do IRB, Escândalo do Mensalão, Mensalão mineiro, Escândalo do Banco Santos, Escândalo dos Fundos de Pensão, Escândalo do Mensalinho, Caso Escândalo da Quebra do Sigilo Bancário do Caseiro Francenildo, Escândalo das Sanguessugas (inicialmente conhecida como Operação

Sanguessuga e Escândalo das Ambulâncias), Operação Confraria 1, Operação Dominó, Operação Saúva, Escândalo do Dossiê (Dossiê dos Alopados), Escândalo da Renascer em Cristo, Operação Hurricane (também conhecida como Operação Furacão), Operação Navalha, Operação Moeda Verde, Caso Renan Calheiros ou Renangate, Caso Joaquim Roriz (ou Operação Aquarela), Escândalo dos cartões corporativos, Caso Bancoop, Esquema de desvio de verbas no BNDES, Máfia das CNH's, Caso Álvaro Lins, Operação Satiagraha ou Caso Daniel Dantas, Escândalo das passagens aéreas, Escândalo dos atos secretos, Caso Gamecorp, Escândalo dos Correios, CPI das ONGs e Operação Faktor são ocorrências da primeira década do século XXI.

No início da segunda década, a partir de 2010, já é possível localizar uma série de novos e estridentes acontecimentos escandalosos, como: Caso Erenice Guerra, Operação Tsunami, Operação Esopo ou Escândalo do Ministério do Trabalho, Caso Siemens (e Caso Alstom), Operação Maet (Judiciário corrompido no TJ-TO), Caso Ana Cristina Aquino (Escândalo do PDT) e atualmente desdobra-se o mais recente Escândalo da Petrobrás (Caso Paulo Roberto Costa), com potencial de destruição ainda em gestação.

Essa lista assustadora pode indicar, por um lado, uma visível proliferação de escândalos, mas pode sinalizar também para as evidências relacionadas à ampliação nas investigações desses casos. É preciso manter certo foco para pensar, a partir de tão terrível repertório de ocorrências de corrupção, visando não tomar um ou outro desses escândalos como “o escândalo político no Brasil democrático”, pois haveria nisso a indicação de graves problemas radicalizados em nosso sistema político

brasileiro, uma vez que parte da corrupção relaciona-se a obtenção de recursos para financiamento de campanhas políticas.

A imprensa brasileira explora tais fatos tendo em vista seus próprios interesses, não necessariamente correspondentes aos mesmos interesses da população do país, de modo que é pertinente analisar o destaque dado a certos casos, ao passo que a outros, nota-se surpreendentes esforços para obscurecer e negar como exemplos de casos escandalosos. Isso revela a parcialidade presente em nossos meios de comunicação, organizados em redes e vinculados a poucos e hegemônicos grupos, agraciados ou recompensados com concessões para a exploração econômica desses meios.

É possível dizer que experimentamos há pouco tempo no país uma espécie de comoção nacional com a Ação Penal 470, o chamado Caso do Mensalão, muito divulgado desde 2005 e com ampla repercussão. Esse caso teve, entre seus réus, proeminentes figuras políticas, partidos políticos importantes e suas lideranças estavam agora sob holofotes constantes.

Isso fez do julgamento desse caso um tipo de marco jurídico, colocando pela primeira vez em evidência midiática o corpo de juízes do Supremo Tribunal Federal. Um dos fatos inéditos relacionados a isso foi a transmissão televisiva em tempo real desse julgamento, acompanhada por milhares de brasileiros em suas residências, como se fosse partida de futebol ou algo assim.

Queremos destacar sobre isso um fato esclarecedor acerca desses meios usados para distorcer acontecimentos utilizados pela imprensa. Uma entrevista concedida pelo jurista Claus Roxim ao jornal Folha de São Paulo em 29 de outubro de 2012 e publicada em 11 de novembro do mesmo ano fez uso das respostas do entrevistado de modo a dar o sentido pretendido pela linha editorial do jornal.

Houve clara distorção das suas palavras, retiradas de seus contextos, uma vez que ali sua entrevista dizia respeito ao seu trabalho jurídico sobre a teoria do domínio dos fatos e não falou especificamente sobre um caso brasileiro. Além disso, houve uma mentira óbvia, ao relacionar a vinda do jurista ao Brasil como se fosse a convite de réus do famoso caso, e tudo isso foi desmentido pelo próprio Roxin e por seus alunos brasileiros.

Para muitas pessoas esse passou a ser o maior dos escândalos, porém convém, para nossa análise, colocá-lo em perspectiva, a fim de compreender melhor certos aspectos dessa opção visível a partir da mídia. Para situar em perspectiva, é preciso pensar esse caso da Ação Penal 470 em relação a outros casos de corrupção, tendo como horizonte os valores que foram desviados em cada caso.

De acordo com uma matéria apresentada em periódico londrino, uma atenção maior aos dez maiores casos de corrupção nos últimos vinte anos seria suficiente para situar esse caso em outro lugar na escala de avaliação desses escândalos. Os dados sobre valores desviados apresentados na matéria seriam os seguintes:

- Mensalão:	55 milhões;
- Sanguessugas:	140 milhões;
- Sudam:	214 milhões;
- Operação Navalha:	610 milhões;
- Anões do orçamento:	800 milhões;
- TRT/SP:	923 milhões;
- Banco Marka:	1.800 milhões;
- Vampiro:	2.400 milhões;
- Banestado:	42.000 milhões;
- Privataria Tucana:	100.000 milhões.

Tendo em vista esse quadro, seria possível perguntar como o menor escândalo foi convertido no maior de todos e, ao mesmo tempo, como o maior de todos pode ser negado ou ignorado em praticamente toda espécie de cobertura dada a esses escândalos políticos.

A relação desses escândalos políticos no Brasil é de deixar qualquer cidadão um tanto perplexo, primeiramente pela quantidade de casos nesses tão poucos anos de democracia reconquistada, em seguida, com o altíssimo índice de impunidade dos envolvidos no conjunto desses escândalos.

Entretanto, para nós, isso não pode servir nem para justificar novos escândalos, nem tampouco para que haja tanto entusiasmo a partir das recentes condenações de réus da AP 470, comemoradas por diversos setores da sociedade como o grande marco da justiça brasileira.

Isso porque parece possível de se observar distinções dadas ao tratamento desses escândalos, tanto pela mídia como pelo próprio judiciário, para localizar em apenas duas importantes instituições às quais se relacionam as denúncias de tais escândalos políticos.

O contato mais atento com tais escândalos pode revelar, por sua vez, uma evidente proliferação generalizada da mentira, do segredo e da dissimulação e é isso o que provoca para nós uma necessidade de reflexão sobre a mentira na prática política atual do nosso país. Este será o ponto a partir do qual buscamos conectar essa análise às considerações de Hannah Arendt ao pensar sobre a mentira na política.

A autora recorre a uma distinção proposta por Leibniz entre verdades da razão, que são necessárias, e verdades de fato, que são contingentes, e essa disjunção lógica é o que faz

com que o seu oposto seja possível. A pensadora busca realçar em sua argumentação que a efetiva textura do domínio político e da sua verdade é constituída por fatos e eventos.

Isso é relevante porque fatos e eventos apresentam constituições mais frágeis que as de axiomas, são mais facilmente sujeitos ao assédio e às investidas do poder, na medida em que os fatos e eventos não oferecem razões conclusivas para serem o que são, ou seja, poderiam perfeitamente ter acontecido de outra forma, dada sua própria natureza contingente.

Em seu ensaio publicado no livro **Entre o passado e o futuro**, sob o título *Verdade e política*, Arendt afirma que “a marca distintiva da verdade fatural consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira.” Porque fatos e eventos não são auto-evidentes, requerem o testemunho confiável para que sejam preservados. Essa é a principal característica dessas verdades fatuais.

Esse tipo de percepção vincula-se ao olhar fenomenológico da autora sobre a realidade constituinte desses eventos e suas análises revelam esses aspectos acerca da falsidade deliberada na política. Como destaca Celso Lafer, num texto jornalístico de 2008 sobre a mentira, publicado posteriormente na página da Academia Brasileira de Letras: “Esta é (...) a dimensão política da proibição, nos Dez Mandamentos, do falso testemunho, reafirmada várias vezes nos Evangelhos.”

Lafer observa ainda em seu texto:

O Talmude equipara a mentira à pior forma de roubo: “Existem sete classes de ladrões e a primeira é a daqueles que roubam a mente de seus semelhantes através de

palavras mentirosas.” O padre Antônio Vieira afirmou que a verdade é filha da justiça, porque a justiça dá a cada um o que é seu, ao contrário da mentira, porque esta “ou vos tira o que tendes ou vos dá o que não tendes. (LAFER, C. **Sobre a mentira**. O Estado de São Paulo, São Paulo, 20 de jul. de 2008)

Segundo Arendt, verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e parece que ninguém incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. As mentiras sempre foram consideradas ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não apenas do político ou do demagogo, mas também do próprio estadista.

Em sua exposição, ela relaciona o conflito entre verdade e política ao surgimento histórico de “dois modos de vida diametralmente opostos — a vida do filósofo, tal como interpretada primeiramente por Parmênides e, depois, por Platão, e o modo de vida do cidadão.” (ARENDR, 2005, p.289)

Nisso reside um importante sinal, pois na medida em que as opiniões dos cidadãos acerca dos assuntos humanos são flexíveis, dado o fluxo constante concernente a esses assuntos humanos, o filósofo apresenta princípios a fim de estabilizar os assuntos humanos, nesse sentido, derivados da natureza eterna da verdade.

A partir desse raciocínio, a opinião é entendida como o contrário da verdade, equivalente à ilusão, como aponta Arendt, que vê nesse processo de degradação da opinião o que confere ao conflito entre verdade e política seu mais evidente aspecto político, pois não é a verdade indispensável a todo poder, mas “é a opinião que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder”. (*ibid*)

Podemos aqui ampliar essa aproximação com a mentira a partir de sua etimologia. A palavra mentira tem origem no latim *mentire*, que significa inventar, derivada de *mens*, mente, cuja raiz *men* tem sentido oposto ao de corpo, podendo designar a atividade de pensar. Essa perspectiva compreende o potencial da mentira na política a partir de sua explicação na origem da palavra.

Para Arendt o mentiroso “é um homem de ação, ao passo que o que fala a verdade, quer ele diga a verdade fatural ou racional, notoriamente não o é”. Ela afirma que a ação requer imaginação, ou seja, exige a capacidade de pensar que as coisas podem ser diferentes do que são para que possam vir a ser transformadas. Essa mesma imaginação, entretanto, permite contestar os fatos para se ter a iniciativa de transformá-los.

Segundo Lafer, essa característica vinculada à possibilidade de desconsiderar a factualidade deve ser destacada, o que, em outras palavras, quer dizer que a capacidade de mudar fatos e negar fatos através da imaginação estariam inter-relacionadas.

Este seria para ele o vínculo, apontado pelo padre Antônio Vieira, entre os juízos temerários, formados na imaginação, e os falsos testemunhos, daí advindo a mentira como uma tentação que não entra em conflito com a razão, porque as coisas poderiam ter sido realmente como o mentiroso as conta.

Porém, em outra citação do Padre Vieira, Lafer usa de uma imagem bastante ilustrativa para a mentira, afirmando ser a verdade filha da justiça, porque a justiça dá a cada um o que é seu, ao contrário da mentira, porque esta “ou vos tira o que tendes ou vos dá o que não tendes”

No ensaio sobre *A mentira na política* é possível encontrar conjunto similar de perspectivas. Arendt destaca como característica da ação humana a faculdade de sempre iniciar algo novo, ainda que isso não signifique sempre criar algo novo a partir do nada.

Em sua argumentação, afirma que algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, para dar lugar à ação, para que as coisas possam vir a ser mudadas. Para essa mudança, é preciso uma faculdade capaz de nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e imaginar que “as coisas poderiam ser diferentes de como realmente são”.

Trata-se de uma faculdade reconhecida na dimensão intelectual da imaginação. Ou seja, para Arendt, a capacidade de mentir, isto é, essa que possibilita a negação deliberada da verdade dos fatos, está interligada à capacidade de agir, como faculdade de mudar os fatos, por deverem ambas suas existências à mesma fonte, a imaginação.

Parece então possível observar no seu texto essa vinculação entre as capacidades para agir e para mentir, de modo que os desdobramentos dessa relação vinculam-se à própria substância de que é feita a política para Arendt, a ação. Uma espécie de liberdade mental poderia ser também associada a essas faculdades.

Ao falar de mentiras, especialmente das mentiras como as relacionadas ao farto repertório de escândalos políticos brasileiros, entre homens de ação, Arendt afirma a importância de lembrarmos que a mentira não se insinua na política por algum acidente da pecaminosidade humana.

Segundo ela:

A afronta moral, por esta única razão, não consegue fazê-la desaparecer. A falsidade deliberada trata com fatos contingentes; ou seja, com coisas que tão trazem em si nenhuma verdade inerente, nenhuma necessidade de ser como são. A veracidade dos fatos nunca é forçosamente verdadeira. (ARENDR, 2004, p.16)

Mentiras são geralmente muito mais plausíveis, sempre capazes de clamar mais à razão do que a realidade, tendo em vista que o mentiroso leva sempre a vantagem de saber antecipadamente o que sua plateia deseja ou espera ouvir, por isso sua história é toda preparada com grande cuidado, orientada para o consumo público, a fim de garantir a credibilidade em suas falsidades deliberadas.

Nossa vida cotidiana se passa sobre fatos cuja textura é demasiado vulnerável, estando sempre em perigo de ser atravessada por mentiras comuns, ou até de ser estraçalhada pela mentira organizada de grupos, assim como pode ser negada e distorcida, ou cuidadosamente encoberta por camadas de falsidade, e ainda o risco de ser simplesmente relegada ao esquecimento.

Como afirma a autora: “Disto decorre que nenhuma afirmação fatural pode estar além da dúvida — tão segura e protegida contra ataques como, por exemplo, a afirmação de que dois e dois são quatro.” (*ibid.*)

Essas considerações evidenciam os aspectos de fragilidade da veracidade fatural, face principalmente aos impérios do realismo do poder, de modo que a multiplicidade de versões apresentadas pelos envolvidos nesses mais recentes e polêmicos escândalos em nossa vida política brasileira podem ser aqui reconhecidas como mentiras políticas. Esta fragilidade parece tornar o embuste algo fácil e tentador, pois ele não entra em conflito com a razão, uma vez que as coisas poderiam ser mesmo como o mentiroso as diz.

Entre outros pensadores, Montaigne, e muito antes dele Aristóteles, observavam que somente pela palavra e seu uso nos tornamos humanos, e temos, a partir disso, a possibilidade de nos entendermos. Nesse sentido, mentir pode ser compreendido

como perigoso vício, uma vez que nos impede exatamente o entendimento que nos faz propriamente humanos.

Sendo assim, fatos carecem de testemunhos para serem lembrados, e de testemunhas de confiança a fim de se estabelecerem, para que haja condições de encontrar um abrigo seguro na complexidade pertinente aos assuntos humanos. É nesse sentido que a distinção feita por Arendt entre os registros da verdade fatural e da opinião visa alternativas para se proteger o espaço público da mentira e da manipulação que podem estar presentes no fluxo das opiniões.

Essa possibilidade de preservar a integridade do espaço público em relação à mentira e à manipulação relaciona-se à existência de instituições diretamente ocupadas com a reconstituição fidedigna dos fatos gerados pelo espaço público, tarefa à qual acreditamos se dedicar este seminário.

Um texto de André Duarte, citado a seguir, nos traz relevantes contribuições acerca disso:

Não se trata de afirmar que a mentira e a manipulação constituam a própria essência do discurso político, mas sim de reconhecer a impossibilidade de extirpá-las desse domínio, extingui-lo. O que é preciso impedir é que a mentira e a manipulação possam converter-se nos elementos centrais do discurso político, de sorte que a luz do espaço público deixe de revelar novas perspectivas do mundo e passe a escondê-las e destruí-las. (DUARTE, 2000, p.185)

Há muitos riscos que o espaço público, como é pensado e descrito por Arendt em sua fenomenologia política, corre em nossos dias, tendo em vista tantas investidas pelo poder em seu

exercício, conforme se delineiam em nossas discussões sobre as genealogias do escândalo político no Brasil democrático.

É preciso manter a atenção orientada para tais aspectos e seus riscos, constantemente presentes em nosso cotidiano. Com isso, seria possível perceber os riscos da extrapolação de limites inaceitáveis para o uso da mentira na política.

Segundo Duarte:

O problema da mentira na política torna-se grave e urgente, quando ela deixa de ser tópica e passa a abranger todo um contexto em que os fatos contingentes tornam-se significativos, bem como quando ela passa a redefinir os contornos do presente e do passado por meio da reescritura da história. Nessas circunstâncias, a mentira [...] é a arte de destruir toda evidência que a contradiga, destruindo, assim, o próprio tecido do espaço público ao apagar completamente as fronteiras entre fato e ficção (DUARTE, 2000, p. 185-186).

Portanto, a fim de concluirmos estas reflexões, reiteramos a importância dessa compreensão arendtiana que vincula mentira e ação ao uso da mesma faculdade, a imaginação. Isso nos permite, entre outras coisas, perceber o mentiroso como um certo tipo de homem de ação.

Nas palavras de Arendt:

Onde todos mentem acerca de tudo que é importante aquele que conta a verdade começou a agir; quer o saiba ou não, ele se comprometeu também com os

negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo.” (ARENDDT, 2005, p. 311)

Concluimos esta apresentação, feita a partir de nossas incipientes análises acerca da mentira na política — aqui relacionadas conforme as especificidades do tema abordado pelo evento — com o desejo de ter trazido alguma contribuição para as discussões e debates.

É preciso fazer a partir das universidades a discussão engajada para qualificar os debates, a fim de enriquecê-los nestes espaços públicos de ampla relevância, cuja missão nos envolve também, na condição de pesquisadores e professores universitários comprometidos com uma universidade pública brasileira.

Agradecemos pela oportunidade de fazer parte deste evento!

NOTA

¹Doutor em filosofia. Professor da UnB. E-mail: rogeriobasali@unb.br

REFERÊNCIAS:

ARENDDT, H. **Crises da República**. 2. ed., São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004. Tradução José Volkmann.

ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 5.ed., São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005. Tradução. Mauro W. Barbosa.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 17^a. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

LAFER, C. A mentira: um capítulo entre as relações entre a ética e a política. *In* : NOVAES, A. **Ética**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

FONTES ELETRÔNICAS:

www.estadao.com.br (acessado em 4/10/2014).

www.muco.com.br (acessado em 4/10/2014).

www.transparencia.org.br (acessado em 4/10/2014).

GOVERNAMENTALIDADE, EXCESSOS DO PODER, LUTAS PELA VIDA

Guilherme Castelo Branco¹

RESUMO: As duas grandes Guerras Mundiais, e todo um heteróclito conjunto de guerras regionais que não param de surgir e que constituem uma lista interminável de conflitos armados, fazem de nossa época um paradoxal período no qual convivem refinamento intelectual, sofisticação tecnológica, inventividade científica, brutalidade policial, violência de Estado, genocídios de todas as ordens, indiferença e desprezo com a dor humana. Este paradoxo de nosso tempo desafiou inúmeros filósofos ao longo do século vinte, entre eles Michel Foucault. Neste trabalho, sob o tema mais geral da gestão política da população, analisamos alguns nexos entre excessos de poder e luta pela vida.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault, Michel; Governamentalidade; Excessos Do Poder; Resistências ao Poder; Lutas pela Vida; Filosofia Política.

ABSTRACT: Both great World Wars, and an entire heterogenous set of regional wars that are constantly arising, and which are a long list of armed conflicts, make our time a paradoxical period in which all these things live together: intellectual refinement, technological sophistication, scientific inventiveness, police brutality, State violence, genocides of all orders, indifference

and contempt towards human pain. This paradox of our time has challenged many philosophers throughout the twentieth century, among them Michel Foucault. In this paper, under the more general topic of political management of the population, we analyze some links between excesses of power and struggle for life.

KEYWORDS: Foucault, Michel; Governmentality; Excesses of Power; Resistance; Struggle for Life; Political Philosophy.

A análise política da modernidade dá à filosofia sua razão de ser. Foucault parte desta problematização: “creio que desde o século XVIII o grande problema da filosofia e do pensamento crítico sempre foi, ainda é, e creio que continuará a ser o de responder à questão: o que é esta razão que nós utilizamos? Quais são seus efeitos históricos? Quais são seus limites e quais são seus perigos?

(...) Se os intelectuais, de modo geral, têm uma função, se o pensamento crítico tem uma função, e se, mais precisamente ainda, a filosofia tem uma função no interior do pensamento crítico, é exatamente o de aceitar esta espécie de espiral, esta espécie de porta-giratória da racionalidade que nos remete à sua necessidade, ao que ela contém de indispensável, e, ao mesmo tempo, aos perigos que ela comporta (FOUCAULT, 1994, vol. IV, p. 279).

A racionalidade política contemporânea levou a muitos abusos do poder e a muitos excessos e desmedidas; entretanto, não estamos falando apenas de acontecimentos do passado. Que a razão possa caminhar de mãos dadas com a irracionalidade política é um fato paradoxal, uma vez que a ciência e a tecnologia trouxeram também benefícios e contribuições positivas para a vida de muitas pessoas. Por este motivo, o filósofo procurou forjar um instrumental teórico que lhe permitisse analisar as diversas técnicas de poder que foram sucessivamente praticadas no mundo ocidental, nos últimos séculos. As técnicas de poder que Foucault procurou analisar tendo por foco o presente histórico fazem parte do que o filósofo denominou, de maneira geral, de “governamentalidade”², conceito que tem variadas acepções, entre as quais esta a seguir:

(...) por “governamentalidade”, eu entendo que é a tendência e a linha de força que, em todo o Ocidente, nunca deixou de conduzir, e de há muito, para a proeminência deste tipo de poder que podemos chamar de “governo”³ sobre os demais: soberania, disciplina, e que levou, por um lado, ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado] ao desenvolvimento de toda uma série de saberes (FOUCAULT, 2004, p. 111-112).

Foucault tem a percepção de que a explicação do poder através do papel do Estado e das instituições não pode dar conta de todos os campos reais e efetivos nos quais o poder acontece. O poder tem tal alcance e está tão disseminado nos múltiplos lugares da vida social que, em certos casos, pode levar a certos abusos e a certas patologias do poder que estão conectadas ou sintonizadas com segmentos importantes do mundo social e político, tão extensos e disseminados no mundo social que não se restringem nem poderiam estar limitados ao campo circunscrito da esfera estatal. A prática efetiva do poder, desde o começo do século XX, não se limita ao âmbito do Estado; antes disto, está articulado a uma série de parceiros e instituições que compartilham, numa gigantesca rede, de todo um domínio de poder e de intervenção social que vai das grandes instituições até os pequenos acontecimentos e relações interpessoais.

No século XX, quando o assunto em pauta são as ocorrências de violência política, ou mesmo policial, um fato irrefutável surge diante de nossos olhos: os assassinatos, os campos de extermínio, as perseguições, a violência disseminada, a brutalidade, tudo está bem claro. A brutalidade tem localização diversificada, pode às vezes ser pontual

ou atingir diversos países ao mesmo tempo. Nada mais em desacordo com os ideais da Modernidade e com as crenças no poder da razão. Os direitos dos povos e das coletividades, por sua vez, não têm sido assegurados, ao longo do tempo e nos diversos continentes, o que deixa brechas para que surjam o descaso, o desrespeito, a violência cega, no passado e na atualidade.

Todavia, não estamos falando, quando o que está em questão são os excessos de poder, de um fenômeno ideológico especial nem mesmo de um fato histórico particular e localizado, como o nazismo e o stalinismo e a segunda guerra mundial; temos diante de nós, isto sim, uma tecnologia de poder nascida em meados do século XVIII, cujo alvo é a regulação da população, que Foucault denomina “(...) biopolítica da espécie humana” (FOUCAULT, 1997, p. 214). Este novo poder funcionaria diferentemente do poder de soberania, que “fazia morrer e deixava viver” (FOUCAULT, 1997, p. 220), ao passo que “(...) agora surge um poder que eu chamaria de regularização, e que consiste, pelo contrário, em fazer viver e deixar morrer” (Ibidem). Tal modalidade de uso do poder, para exemplificar, teve uma versão de extrema violência, nos tempos do Terror de Estado, na Argentina. Foi um tempo de eliminação de pessoas sob uma justificativa política de salvaguardar a nação latino-americana das ameaças do comunismo internacional. Tal perseguição política não deixava de ter componentes biológicos, pois o militante político caçado e eliminável é percebido como sendo portador de características genéticas e traços biológicos perigosos para o restante da sociedade.

Em *Il faut défendre la société*, Michel Foucault demonstra sua indignação com o fato de que o Estado moderno tenha passado a eliminar sua própria população, o que contraria seus objetivos e sua razão de ser:

Como um poder como este [o biopoder] pode matar, se ele na verdade cuida essencialmente de majorar a vida, de prolongar sua duração, de aumentar suas chances, e afastá-la dos acidentes, de compensar suas deficiências? Como, nestas condições, é possível, para um poder político, matar, pedir a morte, causar a morte, fazer morrer, dar a ordem de matar, expor à morte não somente seus inimigos, mas também seus cidadãos? Como este poder que tem por objetivo fazer viver pode deixar morrer? (FOUCAULT, 1997, p. 226-227)

Para Foucault, a história da razão, nos últimos três séculos, consiste no crescente avanço de diversas tecnologias de poder, constitui-se de diversas e sucessivas técnicas de controle da subjetividade e das populações, o que faz da racionalidade política uma estranha e questionável conquista no campo histórico-social. Todos nós vivemos em tempos de espantosos excessos de poder político, que estão acompanhados de genocídios e eliminações de extrema violência, justamente no século XX, em plena modernidade. Se o fascismo e o stalinismo são considerados patologias do poder, pois através delas crimes terríveis foram cometidos, Foucault alerta, com muita pertinência, que “o fascismo e o stalinismo utilizaram e alargaram mecanismos já existentes na maioria das outras sociedades. Mas não somente isto; malgrado sua loucura interna, eles utilizaram, em grande medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política” (FOUCAULT, 1994, vol. IV, pág. 224). A racionalidade política, acompanhada dos conhecimentos técnicos e científicos, tem realizado as mais diversas modalidades de crimes e assassinatos em massa, em distintas escalas, em práticas que vão da guerra ao descaso

com os não cobertos pela seguridade social, de maneira a que tal articulação se passe nos mais diversos campos de intervenção social, tais como os campos jurídico, médico, militar, pouco importa, desde que funcione algum modo de controle, de exclusão, de eliminação.

O papel da filosofia, segundo Foucault, foi e continua a ser o procurar impedir a razão de ultrapassar seus limites, ainda que seu poder de intervenção seja irrisório. A burocracia e os campos de concentração e de extermínio, com todo o seu aparato técnico-científico, com todas as competências funcionais a seu serviço, são prova cabal deste excesso da racionalidade em nossa época. A questão filosófica, portanto, não é de ordem moral, vinda da refutação do uso da racionalidade em nome de valores humanos, nem é a de procurar ter êxito na contestação do poder da razão, em nome de um campo extra racional. A crítica filosófica deve possibilitar que tenhamos consciência, a partir da análise histórica da vida social, observando os seus campos particulares e “menores” “(...) nós nos tornamos prisioneiros de nossa própria história” (FOUCAULT, 1994, vol. IV, pág. 225).

Vale a pena ressaltar que duas ideias seminais apresentadas no *Sécurité, territoire, population*, a saber, a governamentalidade e o golpe de estado, não são antagônicas, apesar das aparências. A linha de argumentação de Foucault é muito evidente: a partir dos fins séc. XVII, inicia-se uma nova era do poder, que vem substituir a era da soberania. A nova era traz a governamentalidade como tecnologia do poder, e sua vocação principal é a gestão e administração da população, a regulação das atividades econômicas, assim como a articulação e o planejamento estratégico da vida sócio-econômica. Já na soberania, o eixo mais importante é

a vontade e as artimanhas do soberano nas artes de dominar os cidadãos. Na governamentalidade, o mundo democrático, feito a partir da decisão popular e amparado nas leis, segundo Foucault, seria um mundo da gestão dos interesses da população, considerada enquanto categoria abstrata. Tudo seria liso e sereno, se não entrasse em jogo a ideia de golpe de Estado, ou seja, a ideia de que a governamentalidade traz em si mesma um aspecto absolutamente inusitado, quando se pensa em certas condições excepcionais, mas não tão fora de esquadro com muitos podem imaginar, pelas quais as regras do jogo político passam a ser ameaçadas e são anuladas. É neste ponto limítrofe que se inicia o golpe de estado, entendido enquanto iniciativa e ação feitas pelo próprio Estado.⁴

Segundo o filósofo francês, que se apoia no teórico do séc. XVII G. Naudé, o golpe de Estado é “(...) para começar, uma suspensão, uma paralização das leis e da legalidade. O golpe de Estado é o que excede o direito comum” (FOUCAULT, 2004, pág. 267). Como se pode observar, o Estado, em seu exercício racional e gestor das instituições deveria ter um caráter absolutamente administrativo; entretanto, pode passar a ter um rosto completamente diferente, segundo suas conveniências: “quando a necessidade exige, a razão de Estado converte-se em golpe de Estado, e, neste momento, é violenta. Violenta, ou seja, ela é obrigada a sacrificar, a amputar, a fazer o mal, e ela é estrangida a ser injusta e assassina” (FOUCAULT, 2004, pág. 269). Tal violência, ademais, é e deve ser teatral, não somente para impactar, mas também para mostrar que sua intervenção é durável ou irreversível. Finalmente, o Estado leva muito longe o desejo de reparação no golpe de estado, justificando, em muitos casos, o teatro político. Com

efeito, “(...) o golpe de Estado é violento. Ora, como o golpe de Estado nada mais é do que a manifestação da razão de Estado, nós chegamos à ideia de que não existe antinomia, no que concerne ao Estado, pelo menos, entre razão e violência⁵. É possível se afirmar, inclusive, que a violência de Estado, nada mais é do que a manifestação abrupta, de certo modo, de sua própria razão” (FOUCAULT, 2004, pág. 270). Ao fim e ao cabo, a noção de golpe de estado é inerente ao Estado, razão pela qual se justifica a expressão Terrorismo de Estado, que é a manifestação da violência do Estado face à sua população e ao sistema legal.

As relações de poder e as técnicas de controle postos em prática nos tempos de biopolítica se fazem tanto sobre as populações como sobre os indivíduos, e as lutas políticas se fazem seja em escala macropolítica seja em escala micropolítica, tendo como ponto limítrofe a violência inominável dos golpes de estado. Em consequência, a oposição entre governamentalidade (gestão) e golpe de estado (violência) parece ser meramente retórica, e traz a grande lição de que a política, na modernidade, acarreta e aceita “(...) violências como sendo a forma mais pura da razão e da razão de Estado” (FOUCAULT, 2004, pág. 272-273). Na raiz e no cerne da racionalidade política está a violência, a tendência ao genocídio e ao extermínio, fato irrefutável do presente histórico. O Estado e o crime de estado, o Terrorismo de Estado, são manifestações da própria razão de ser do Estado. Eles coabitam na paradoxal interface entre legalidade e violência. Todavia, há que se manter a fé nas lutas de resistência e pelos direitos das populações, pois os crimes perpetrados pelos Estados não podem ser nem duráveis nem

constantes. O Estado de Exceção, o Estado de Sítio é uma possibilidade política e jurídica ocasional, que ocorre às vezes num determinado país, em certas condições, num período de tempo. Nunca houve, na história, um Estado de Exceção que tenha durado séculos, devido às constantes lutas agonísticas das populações e da sociedade organizada⁶.

Podemos indicar agora alguns excessos de poder seguindo a sugestiva indicação de Foucault apresentada no curto texto “O sujeito e o poder”, de 1982⁷, de que o poder de Estado é ao mesmo tempo totalizador e globalizante. “Nunca existiu, creio eu, na história das sociedades humanas — inclusive na velha sociedade chinesa — no interior das estruturas políticas, uma combinação tão complexa de técnicas de individuação e de procedimentos totalitários” (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 229).

Certamente, o ápice do Terrorismo de Estado não está na eliminação dos indesejáveis⁸, de parcelas da população que foram ou podem passar a ser indesejáveis e elimináveis. O maior poder de eliminação, do qual quase ninguém fala, e Foucault insiste neste ponto, está no paradoxal caráter suicida do Estado: “(...) o que faz com que o poder atômico seja, para o funcionamento do poder político atual, uma espécie de paradoxo difícil de contornar, ou mesmo absolutamente incontornável, é o fato de que, no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica, pôs-se em cena um poder que é o de eliminar vida como tal (...) e de se auto-suprimir, conseqüentemente, como poder de manter a vida” (FOUCAULT, 1997, p. 226). Por outro lado, se pensarmos no estoque de bombas de hidrogênio, e do potencial de destruição absoluta de toda e qualquer forma de vida da vida no planeta, temos que reconhecer que o limiar do Estado, seu ponto máximo, é seu poder de destruição total, de caráter totalmente suicida. Foucault cita, para completar, apenas para tocar no cerne da questão da biopolítica, que

o caráter suicida do Estado chega a seu ápice paradoxal na fabricação de “(...) vírus incontroláveis e universalmente destruidores” (Ibidem).

O reverso da moeda, no detalhe, está no trabalho meticuloso do Estado na eliminação de personagens políticos emblemáticos. Temos o caso de Che Guevara, que incomodou, em tempos de guerra fria, o império americano. Na Bolívia, onde foi preso e assassinado, Che foi vítima direta da organização paramilitar controlada por um ativista de ultra-direita, Klaus Altmann, que na verdade era o capitão da SS Klaus Barbie (conhecido como o “carneiro de Lyon”, por torturar e matar crianças, mulheres e adultos dando risadas), radicado confortavelmente no interior do país latino-americano, sob o beneplácito apoio financeiro da CIA e dos EUA. O que é digno de nota é que, independentemente da ideologia, toda a urdidura da inteligência pode ser levada adiante a serviço do trabalho de eliminação de determinadas pessoas, não importa os meios e quem sejam as pessoas a serviço deste crime e de assassinato.⁹

Foucault aponta, ademais, para um dos poderes mais importantes da atualidade, que realiza eliminação indireta e burocrática: a seguridade social.¹⁰ As tomadas de decisão no campo da seguridade social podem levar as pessoas a condições de extrema fragilidade e impotência, e leva as pessoas a viver em um estado de constante temor. Fazer com que certas pessoas ou grupos sociais passem a não ter mais direito a certos benefícios, ou — o que é mais terrível, a não ter mais direito a um determinado atendimento médico quando eventualmente necessitar, eis uma situação à qual todos nós estamos vulneráveis. Tal processo intimidador leva as pessoas a um estado de submissão perante chantagens e humilhações, em nome de uma possível segurança, que por sinal nunca se mostra categórica, quando se trata de dar segurança aos trabalhadores, dependentes que são do

sistema de seguridade social. O modo de vida das pessoas passa a ser cerceado e vigiado, padrões de normalização são crescentemente postos em ação, pessoas cada vez mais dependentes e assujeitadas são postas e dispostas pelas sutis tecnologias de poder existentes na era do controle e da governamentalidade. As pessoas passam a ser responsabilizadas pelos efeitos médicos e legais da vida que levaram ou ainda levam — se contrárias ao padrão desejável — e podem ser excluídas, caso não se adequem às regras do jogo burocrático e político. E estas regras de seguridade, lembremos, são fluidas, móveis, e nunca deixamos de estar fora de uma possível e eventual situação de risco, que pode nos expor a dificuldades e ao desamparo. Por outro lado, temos a tendência à intimidação dos doentes que não seguem à risca suas dietas e comportamentos durante um tratamento médico, que podem passar a não ter mais atendimento, caso não se comportem como foi determinado.

Sobre a exclusão, devemos lembrar que é da ordem de uma eliminação real, pois a exclusão consiste num modo terrível de elisão, de desaparecimento. A percepção de Foucault é sutil: “(...) por levar à morte eu não penso somente na morte de forma direta, mas também no que pode ser assassinato indireto: O fato de expor pessoas à morte, de multiplicar para elas o risco de morte, ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a exclusão, etc.” (FOUCAULT, 1997, p. 228-229). A multidão dos ameaçados pela fome nos países periféricos, os que abandonam suas casas e países às vezes sem poder levar nada, os grandes contingentes populacionais que vão em busca de uma vida melhor (ainda que seja uma vida humilhada), são milhões aqueles que estão em outros países e continentes, desenraizados, quase sempre tidos como indesejáveis e considerados párias nestes países onde conseguem entrar. A rota de acesso para a entrada nos países “centrais” é perigosa, os caminhos são difíceis, milhares

e milhares de pessoas morrem à mingua em barcos¹¹, em meios de transportes inapropriados, ou simplesmente assassinados por contrabandistas de carga humana. Por outro lado, em terras estrangeiras, muitas vezes sem qualquer amparo legal, estas pessoas vivem excluídas do convívio social e dos direitos fornecidos pelo Estado. Convertem-se em trabalhadores pouco custosos e sem nenhum direito social e trabalhista. Os excluídos, os exilados são a carne mais barata do capitalismo, descartáveis e desprezados. A grande massa dos excluídos é constituída pelos estrangeiros, pelos estranhos, pelos apátridas. Eles são os neopobres, surgidos da era da globalização.

Para concluir: se o Estado tem na sua raiz a violência, a resistência ao poder deve visar à eliminação do próprio Estado, dos excessos de poder e do terrorismo de Estado. A resistência ao poder, todavia, não é só política. Tem por objetivo a vida, a preservação da vida, não apenas a defesa de modos de vida; as resistências contra os excessos de poder dos Estados mais importantes são as que sustentam uma luta política maior, sem desmerecer as muitas lutas de resistência, cujo objetivo é a luta pela vida e pela manutenção das diversas formas de vida no planeta, no qual ainda persiste a pequena e tão frágil biosfera.

NOTAS

¹Doutor em filosofia. Coordena o Laboratório de Filosofia Contemporânea da Universidade Federal do Rio Janeiro. Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFRJ. Pesquisador do CNPq. Pesquisador da FAPERJ. E-mail:guicbranco@ig.com.br

²A governamentalidade, porque é um conjunto de técnicas de gestão que resulta num contexto de poder, não pode ser confundida com a soberania, que preocupa-se, sobretudo, com a conquista e manutenção do poder.

³Sobre as expressões utilizadas por Foucault, governamentalidade e governo, remeto ao texto de Alfredo Veiga-Neto, intitulado *Coisas do*

governo...., constante nas Referências Bibliográficas do fim deste trabalho.

⁴Neste caso, temos de deixar claro que a noção de golpe de estado, em Foucault, é sinônimo de estado de sítio ou estado de exceção, situação que se desencadeia por dispositivos constitucionais e que é realizado pelo próprio Estado, em caso de ameaça (real ou fictícia) externa ou interna. A noção tradicional de golpe de estado, por sua vez, seria o objeto da análise do filósofo. Através dele torna-se perfeitamente cabível que façamos a associação entre Golpe de Estado e Terrorismo de Estado.

⁵O que assegura nossa interpretação apresentada na nota anterior: o golpe de estado é iniciativa e realização do Estado

⁶Neste sentido a hipótese de Giorgio Agambem sobre a constância do Estado de exceção na modernidade é muito questionável e não se sustenta, pois desmerece o poder das fortes lutas de resistência e por direitos políticos realizados por grupos humanos, em muitas partes do planeta.

⁷Texto 306 do *Dits et écrits*, vol. IV.

⁸Em entrevista ao jornalista Ceverino Reato, o general Jorge Videla revela que em decretos privados, os chefes militares na ditadura na Argentina, entre 1976 e 1981, foram liberados para utilizar a sigla D.F., para fazer com que alguém fosse eliminado. Tal sigla, na gíria militar argentina, ‘disposición final’, dizia respeito aos uniformes ou botas que não servem mais. Neste período a sigla foi aplicada àqueles que foram assassinados por motivos políticos. O próprio Videla afirmou ter escrito a sigla várias vezes em vários relatórios, e calculou que foram eliminadas 9.000 pessoas apenas com tal procedimento.

⁹Como ocorreu, recentemente, na eliminação de Osama Bin-Laden, execução que foi assistida ao vivo pela cúpula da Casa Branca e por Barak Obama.

¹⁰Quanto ao tema, recomendo o texto 325 do *Dits et écrits*, sob o título “Un système fini face à une demande infinie”.

¹¹Ver, a teste respeito, o texto 355 do *Dits et écrits*, ‘Face aux gouvernements, les droits de l’homme’

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *État d'exception, Homo sacer*. Paris: Ed. du Seuil, 2003.

CASTELO BRANCO, G. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: *Verve* n° 13, SP, NU-SOL/PUC-SP.

CASTELO BRANCO, G. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: *Poder, normalização e violência* (Org. Izabel Friche Passos). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008.

CASTELO BRANCO, G. Foucault. In: *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*, vol. III (Org. Rossano Pecoraro). RJ: Ed. PUC-Rio- Ed. Vozes, 2009.

DUARTE, A. *Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo* in Para uma vida não-fascista. (Orgs. Margareth Rago, Alfredo Veiga-Neto). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

DUARTE, A. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard. 4 vols. Orgs. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Paris: Ed. du Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Ed. du Seuil, 2004a.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Ed. du Seuil, 2004b.

Genealogia del racismo. La Plata: Altamira, 1996

METAFÍSICA E CIÊNCIA EM GASTON BACHELARD

Cláudia Ribeiro¹

RESUMO: Este artigo pretende analisar as várias e muito peculiares concepções que Gaston Bachelard tem da metafísica e da íntima relação que estabelecem com a ciência. Na verdade, encontramos na sua obra, não uma, mas três concepções de metafísica em jogo: a metafísica como evolução dos conceitos e noções científicos; a metafísica como plano de fundo histórico e psicológico da actividade científica que amiúde se constitui como obstáculo epistemológico; e a metafísica como criação de realidades matematizadas, directamente relacionada com a noção de ‘surracionalismo’ e com a concepção do real como construção científica. Estas três concepções foram fruto do estudo da evolução histórica da ciência que Bachelard levou a cabo e, sobretudo, da compreensão da ciência da sua época. É porque, segundo ele, a “metafísica e filosofia dos filósofos” não estava à altura da ciência moderna que Bachelard propõe a criação de uma nova filosofia das ciências, feita à imagem das ciências e como elas multifacetada, evolutiva e revolucionária.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Ciência; Evolução; Obstáculos; ‘Surracionalismo’.

ABSTRACT: This article analyzes the various and very peculiar conceptions that Gaston Bachelard had of metaphysics, and their

intimate relation to science. In fact, we found in his work, not one but three conceptions of metaphysics into play: metaphysics as the evolution of scientific concepts and notions; metaphysics as the historical and psychological background of science which often emerges as epistemological obstacles; and metaphysics as the creation of mathematicized realities, directly related to the notion of ‘surrationalism’ and the conception of reality as a scientific construct. These three conceptions of metaphysics stemmed from the study of the historical evolution of science undertaken by Bachelard and from his understanding of the science of his time. As, according to him, the “metaphysics and philosophy of the philosophers” was not adequate to modern science, Bachelard proposes the creation of a new philosophy of science, made in the image of the sciences and like them multifaceted, evolutionary and revolutionary.

KEYWORDS: Metaphysics; Science; Evolution; Obstacles; ‘Surrationalism’.

1. A CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

Nas suas obras, Bachelard chama a atenção para o facto de a ciência contemporânea ter sido possível devido a uma transformação radical de crenças até então prevalentes. Segundo a metafísica da física clássica, a ‘realidade’ era concebida de maneira semelhante à do senso comum: o fundamento do mundo era uma substância material; a matéria era como um abstracto ao qual as propriedades aderiam; e era a matéria que possuía energia. Tudo isto se passava num espaço euclidiano. A verdade objectiva fundava-se nos estados e nas qualidades intrínsecas de objectos cuja existência era independente do conhecimento humano. Para caracterizar esta metafísica pressuposta na física clássica, Bachelard utiliza os termos ‘realismo ingénuo’ ou ‘realismo objectual’, ou ainda ‘materialismo’ e até ‘coisismo’. O ‘realismo ingénuo’ prolongou-se até ao séc. XIX porque, embora os cientistas fizessem já uso da matemática, esta servia apenas para a descrição sucinta dos processos físicos.

Mas uma transformação radical teve lugar nos finais do séc. XIX, princípios do séc. XX. Quase ao mesmo tempo, a matemática e a física, assim como a lógica, sofreram desenvolvimentos inéditos. O realismo ingénuo da física clássica foi ultrapassado. A matemática afastou-se do tangível, tornando-se mais abstracta do que nunca. Curiosamente, foi então que deu provas de uma suprema eficácia na física. Passou-se isto, sobretudo, na área da microfísica. *Le nouvel esprit scientifique* (O Novo Espírito Científico), de 1934, consiste precisamente numa reflexão sobre a novidade das ciências matemáticas e físicas do dealbar do séc. XX.

A dualidade onda-partícula da mecânica quântica mostrou o erro em que incorriam os físicos clássicos ao alimentar

imagens muito diferentes e incompatíveis das ondas (que seriam semelhantes às ondas de água) e das partículas (que seriam semelhantes a diminutas esferas discretas). Com a mecânica quântica, estes conceitos passíveis de ser tomados como base para o conhecimento das áreas mais fundamentais do universo deixaram de ser visíveis ou traduzíveis em palavras — eram de natureza matemática. Uma vez que se reduziam a puras relações matemáticas, era impossível descrever as ‘entidades’ quânticas na linguagem comum. Interpretações qualitativas e intuitivas foram abandonadas. A onda e a partícula eram interpretações matemáticas. Escreve Bachelard: “O átomo é uma sociedade matemática que ainda não nos revelou o seu segredo” (1940, p. 38.). A função de onda da equação de Schrödinger, por exemplo, não correspondia a nada de tangível que se tivesse observado na natureza. A microfísica era um mundo extremamente formal, um mundo de conceitos e de leis matemáticas, sem nada de óbvio nem de intuitivo.

Para além destes desenvolvimentos na microfísica, Einstein, ao socorrer-se da geometria não-euclidiana na sua teoria geral da relatividade, revelou a grande capacidade dessa nova geometria para fazer previsões. Mostrou, assim, que a crença nas geometrias euclidianas como descrição verdadeira do espaço físico não era senão um hábito do pensamento. E, na sua célebre equação $E=mc^2$, uniu o que dantes se via como separado, a matéria e a energia.

Todas estas transformações implicaram uma crítica daquilo que, no passado, era aceite dogmaticamente como verdade. A anterior concepção de ciência, que surgiu no séc. XVII, contribuiu para o abandono de crenças animistas. Mas a nova física das partículas, por seu turno, exigiu o abandono

das dicotomias estanques presentes nessa concepção: “De uma maneira geral, o estudo da microfísica obriga-nos simultaneamente a pensar de forma diferente do que sugeriria a instrução recolhida na experiência usual e de forma diferente do que obrigaria uma estrutura invariável do conhecimento.” (BACHELARD, 1940, p. 60) A crença na fixidez das teorias e dos quadros mentais, assim como a crença na observação e na experimentação como instrumentos para avaliar quais as teorias que representam melhor a realidade, sofreram um sério abalo. A independência do sujeito do conhecimento em relação ao objecto foi posta em xeque.

Isto tornou-se possível, defende Bachelard, porque a metafísica da física do séc. XX seguiu um pressuposto diferente do da física clássica: o de que a verdade objectiva se funda nas relações matemáticas. A matemática é o quadro conceptual no qual as várias teorias físicas são construídas. Não é apenas uma linguagem que exprime, à sua maneira, os factos da observação. É uma maneira de pensar. As hipóteses da física contemporânea são pensamentos matemáticos e os instrumentos são teorias matemáticas materializadas. A ciência de hoje é a realização do matemático, do racional. Assim, para entender a física actual e incrementar o progresso da ciência, é preciso abandonar o modo de pensar ‘material’ do realismo ingénuo e empreender uma organização matemática do mundo.

2. A METAFÍSICA COMO EVOLUÇÃO DAS NOÇÕES CIENTÍFICAS

A análise da evolução do conhecimento científico de Bachelard levou-o a concluir que essa evolução está sujeita a constantes revoluções conceptuais e metafísicas. A ciência não se faz através

de uma acumulação de informação onde o conhecimento de ontem explica de modo linear o conhecimento de hoje. Por estar permanentemente em revolução, a constituição da ciência é indefinida: “Só existe um meio de avançar a ciência; é o de atacar a ciência já constituída, ou seja, mudar a sua constituição.” (BACHELARD, 1940, p. 31) A nova ciência, sobretudo, faz constantemente xeque-mate à sua constituição do momento, superando-se num movimento dialéctico que vai combatendo o seu oposto ao mesmo tempo que o conserva.

As noções e conceitos científicos (por exemplo, os conceitos de átomo, de massa, de energia) não são adquiridos de uma vez por todas, constata Bachelard. Estão em constante ruptura consigo mesmos. Sofrem transformações violentas, de tal modo que o átomo do século XX, embora partilhe da mesma designação do átomo de Dalton, já nada tem em comum com este; pelo contrário, nasceu do combate contra as concepções de átomo anteriores.

Ora, estas rupturas, segundo Bachelard, obedecem a certas etapas metafísicas, uma espécie de bandas de um espectro metafísico, que são as seguintes: animismo, realismo ingénuo (junção de animismo e de realismo), empirismo (junção de realismo e de positivismo, onde importa a balança e a medida), racionalismo clássico (mecânica de Newton; fórmulas matemáticas), racionalismo complexo (física da relatividade de Einstein; relatividade do espaço-tempo) e racionalismo dialéctico (mecânica de Dirac; conceito de massa negativa). Em *La philosophie du non* (A Filosofia do Não), de 1940, e na linha de Ernst Mach, influência muito importante na sua obra, Bachelard apresenta a análise da evolução de noções fundamentais da física, como a de massa e energia, ou da química, como a de substância.

Por exemplo, na etapa do realismo ingénuo, a noção de massa era grosseira; a massa era vista como um fenómeno quantitativo e tangível. Na etapa empirista, passou a ser vista como uma determinação objectiva: a massa era aquilo que se pesava numa balança. Na etapa do racionalismo clássico, a massa já era definida como o quociente da força pela aceleração, quer dizer, já se lançava mão de um corpo de noções diversificadas. Actualmente, na etapa do racionalismo dialéctico, a noção de massa tornou-se num objecto de pensamento de grande complexidade, uma vez que se dialectizou numa massa positiva e numa massa negativa.

Todavia, numa mesma época, nem todas as noções científicas “estão no mesmo estágio das suas transformações metafísicas” (BACHELARD, 1940, p. 16). Incerta e desigual, a prática científica incorpora várias metafísicas simultaneamente, ao mesmo tempo em que as combate noutras frentes. A ciência exerce-se, portanto, segundo um pluralismo metafísico implícito. Além disso, cada perspectiva metafísica é um aspecto de um processo, o que significa que não se pode olhar para nenhuma delas sob uma forma cristalizada, seja ela qual for.

Só é possível compreender esta vida metafísica das noções e conceitos científicos tendo em conta que, para Bachelard, eles não se referem a objectos exteriores. Os átomos, por exemplo, são objectos do pensamento, tal como para Mach, eram ‘coisas do pensamento’. Daí que a evolução de um conceito científico corresponda, em Bachelard, a uma evolução do próprio pensamento humano. Este é obrigado a acolher novas maneiras de pensar. Uma vez que o sentido das mutações sofridas pelos conceitos e noções científicos é metafísico, elas correspondem, por isso, a mutações de teor psíquico, a uma verdadeira reestruturação do pensamento; existe “(...) uma relação covariante

dos conhecimentos científicos e da estrutura espiritual” (LAMY, 2012, 66). Cada mutação exige uma *conversão* do pensamento (BACHELARD, 1940, p. 12) cujo impacto não se fica apenas pelo conteúdo deste, mas atinge o seu próprio funcionamento.

Nesse sentido, a evolução dos conceitos científicos faz prova da adesão do pensamento a novas metafísicas, cada vez mais complexas, em direcção a um grau crescente de abstracção: “As metafísicas intuitivas são substituídas por metafísicas discursivas e rectificadas” (BACHELARD, 1934, p. 8). O animismo e o realismo são “filosoficamente primitivos” (BACHELARD, 1940, p. 20) e o racionalismo dialéctico em vigor nalguma ciência contemporânea é-lhes superior. Por conseguinte, a adopção do racionalismo dialéctico, mais teórico e, logo, mais evoluído, constituiu a maior das revoluções do pensamento. No entanto, seja qual for a metafísica adoptada, ela está sempre destinada a ser ultrapassada por outra metafísica mais sofisticada. Com efeito, a metafísica, para Bachelard, é inescapável em ciência: “O espírito pode mudar de metafísica; o que não pode é passar sem a metafísica” (BACHELARD 1940, p. 15).

2.1 ELOGIO DO ERRO

Devido à crença numa racionalidade histórica evolutiva, há uma enorme valorização do erro na epistemologia de Bachelard. Todo o conhecimento científico resulta de uma rectificação que supõe uma problematização das evidências: “É necessário (...) reformar o conhecimento não científico, que entrava sempre o conhecimento científico” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 25). A ciência faz-se sempre *contra* o erro: contra o conhecimento científico anterior presente na própria ciência, contra as intuições, contra o senso-comum. E é por

isto que avança, que a uma etapa se sucede outra com maior grau de elaboração. São erros metafísicos como o realismo, o materialismo, o animismo, o substancialismo e respectivos pressupostos ontológicos e epistemológicos que determinam a direcção tomada pelas teorias científicas e a sua relação com a investigação. Como são obstáculos a reformar, a superar, as diversas metafísicas acabam por ter uma função positiva, heurística, que obriga a ciência a abrir-se à novidade e à criação.

Dado que o “conhecimento científico é sempre a reforma de uma ilusão” (BACHELARD, *Colectânea*, 1971, p. 17), o mais importante é o que chega mais tarde. A tarefa da ciência é obrigar as ilusões a ceder passo ao mais complexo, ao construído, ao que é posterior, ao futuro (BACHELARD, *Colectânea*, 1971, p. 128), à complexificação que a passagem do tempo traz: “o que é novo é fundamental” (BACHELARD, 1953, p. 15). O acto de conhecimento é, portanto, uma ruptura com o passado porque o que vem primeiro não é o principal, não é o mais importante, não é o fundante: os primeiros princípios, as primeiras ideias e intuições, as primeiras observações, aquilo que é imediato, as experiências dos sentidos, a razão razoável do senso comum. No princípio está sempre o erro, o rudimentar, o vago. Os primeiros pensamentos vêm posteriormente a revelar-se errados e as primeiras causas que se adiantam para a explicação de um facto também estão, geralmente, erradas. Assim, o futuro das ciências revela o seu passado, julga-o e reconstrói-o. O futuro é que explica o passado. Para Bachelard, com cada nova descoberta científica, toda a história das ciências deveria ser refeita. A ciência que merece esse nome reside sempre no futuro.

O erro é, assim, uma característica inerente ao pensamento científico, não um mero acidente. A mente científica é resultado

de uma formação, de um amadurecimento. Não está construída, acabada; não é um dado adquirido.

É o processo dinâmico do conhecimento científico, onde não há lugar para a rigidez e para a certeza, que obriga à emergência da razão e à sua progressiva reformulação. Bachelard opõe-se, pois, ao mito da razão universal como um princípio que subjaz à construção da ciência. Não nascemos dotados de razão, muito menos de uma razão absoluta e imutável. A razão resulta de um treino da mente operado pela ciência.

3. A METAFÍSICA COMO PLANO DE FUNDO

Para além de utilizar o termo ‘metafísica’ para designar o tipo de evolução que cada conhecimento científico particular, cada noção e conceito, sofre, Bachelard utiliza-o ainda num sentido diferente, mas a esse intimamente ligado: a metafísica como ‘plano de fundo’ histórico e psicológico que se constitui como obstáculo à evolução da ciência.

Em *La formation de l'esprit scientifique* (A Formação do Espírito Científico), de 1938, onde explora a dimensão psicológica e pedagógica das lições que se podem retirar da novidade das ciências contemporâneas, Bachelard introduz a noção de ‘obstáculo epistemológico’ e apresenta várias teses agrupadas em volta da ideia de ‘ruptura epistemológica’.

Uma ruptura epistemológica é a substituição de uma maneira antiquada de construir conhecimento (por exemplo, as descrições intuitivas do senso comum) por uma outra radicalmente nova (por exemplo, descrições matemáticas). Quanto aos obstáculos epistemológicos, são factores de resistência mental a essas

substituições que provêm da cultura e da experiência quotidiana e que infectam as observações e as teorias dos cientistas. Em *La formation...*, Bachelard dedica cada capítulo da obra à análise de alguns obstáculos: a experiência primeira, o pragmatismo, o substancialismo, o realismo, o animismo, os obstáculos verbais.

O pensamento científico cresce porque se dão rupturas epistemológicas — a superação dos obstáculos epistemológicos — entre a ciência e os sistemas de crença do passado. A superação de obstáculos epistemológicos é, a um só tempo, um fenómeno histórico e psicológico. A nível histórico, os obstáculos tomam, muitas vezes, a forma de crenças metafísicas que desempenham um papel preponderante na escolha das teorias científicas de uma dada época. Essas crenças metafísicas tornam-se obstáculos porque se manifestam como concepções de tal modo arregaçadas que impedem a aceitação de tipos novos de explicação.

Cada etapa do conhecimento gera os seus próprios obstáculos, pois as crenças de uma época depressa se convertem em construções culturais que têm de ser desafiadas e reformadas. Assim, a atitude científica requer uma revisão crítica constante de pressupostos que podem ter sido aceites acriticamente e tornados num hábito condicionado pela socialização. Por exemplo, a aceitação das explicações empírico-rationais da ciência contemporânea, abstracta e socializada, em ruptura com o passado e o conhecimento comum, exigem uma luta contra obstáculos epistemológicos como o realismo ingénuo e o ‘coisismo’ da experiência comum, as intuições primeiras, o ‘natural’.

A nível psicológico, a evolução também não se dá facilmente. Erguem-se constantemente obstáculos epistemológicos, “postulados metafísicos” (BACHELARD,

1940, p. 15) pouco elaborados e questionados, subliminares, que se enraízam, muitas vezes, em ‘complexos’ de natureza inconsciente, como sonhos primitivos, convicções pessoais não discutidas, interesses afectivos, e que se traduzem num registo psicológico (o “refúgio nocturno do sábio”, BACHELARD, 1953, p. 30) do qual os próprios cientistas não estão muito cientes (BACHELARD, 1940, p. 15). Constituem aquilo que Bachelard designa por “obscuro plano de fundo” (BACHELARD, 1953, p. 30) da actividade científica. Esses postulados metafísicos exercem, porém, uma influência decisiva no desempenho dos cientistas, na sua acção consciente. Levam-nos, por exemplo, a mudar de opinião, a tentar uma coisa e não outra; e a errar. O comportamento dos cientistas é determinado ora pelo realismo, ora pelo empirismo, ora pelo racionalismo, que se distribuem dispersamente pelos seus dias, adoptando numa hora uma posição e outra noutra. Bachelard admite que os próprios cientistas, no entanto, não reconhecem a natureza profundamente filosófica da ciência nem o facto de que, efectivamente, são influenciados no seu labor quotidiano de modo sub-reptício por metafísicas não explícitas (BACHELARD, 1940, p. 15).

4. A METAFÍSICA COMO CRIAÇÃO MATEMÁTICA

Bachelard utiliza ainda o termo ‘metafísica’ num sentido que se articula com a noção de ‘surracionalismo’. Neste sentido, a tarefa da metafísica não é limitada à descrição da realidade, nem sequer à explicação da realidade, mas é criação de realidades. Trata-se de uma metafísica como transformação tanto do mundo exterior (num mundo científico) quanto do pensamento que a concebeu (do próprio cientista).

Quando publicou *Le nouvel esprit scientifique* (O Novo Espírito Científico), em 1934, Bachelard foi convidado a

contribuir para o primeiro número da revista surrealista *Inquisitions*. Redigiu então um breve artigo, intitulado ‘*Le surrationalisme*’, no qual explorava algumas das relações epistemológicas entre as ciências e as artes. Constatava que, tanto nas ciências como nas artes, pulsa um dinamismo construtivo. Os surrealistas na arte e os ‘surracionalistas’ nas ciências estavam unidos pelo experimentalismo, pelo potencial para modificar o real. A noção de ‘surracionalismo’, inspirada na de surrealismo, expressava a transgressão dos limites da razão e da realidade pela ciência contemporânea, quando no passado eram tomados como fixos (BACHELARD, 1936, 1-16).

Foi o pensamento matemático que tornou possível essa transgressão. As ciências, de acordo com Bachelard, não se limitam nem a descrever, nem a explicar, nem a prever fenômenos ‘naturais’. Os fenômenos não precedem o pensamento; pelo contrário, o pensamento matemático antecede os fenômenos. Começa-se com modelos racionais *a priori* que são impostos depois às regularidades fenomênicas através de metodologias experimentais.

Não esqueçamos que Bachelard modelava o seu pensamento pela ciência da altura, a da física quântica e a da relatividade. Começou-se por construções puramente matemáticas que acabaram depois por alcançar grande êxito empírico. Foi o caso da anti-matéria de Dirac, da equação de onda de Schrödinger e da teoria da relatividade de Einstein. A realidade vai-se realizando, pois, através do pensamento matemático.

M.-E Martin, autor de uma obra importante, *Les Réalismes Épistémologiques de Gaston Bachelard* (2012), constata o

optimismo de Bachelard em relação ao poder realizador das construções matemáticas que dão origem, geralmente, a construções técnicas, a realizações que lhes correspondem:

Há um alcance ontológico das construções matemáticas, porque, desde que tenhamos uma invariável, isto é, uma constância relacional que define um elemento de estabilidade numenológica, é raro que não tenhamos, ao mesmo tempo, um elemento de realidade que lhe corresponde. (MARTIN, 2012, p. 10)

Na ciência opera uma “audácia metafísica” (Bachelard, 1940, p. 60) que é tarefa matematizada e, em grande parte, tarefa da matemática. Novas realidades são criadas ao exercer-se um ‘empirismo activo’ que está a serviço do pensamento. O ‘empirismo activo’ é um experimentalismo, um fim em si próprio, não um mero ponto de partida (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 73). Bachelard descreve este processo como a ‘realização do racional’ ou ‘a realização da matemática’. É o pensamento matemático que antecipa a realidade produzida pela ciência. Nas matemáticas, “a realidade manifesta-se na sua função essencial: fazer pensar.” (BACHELARD, 1934, p. 10).

Nesta ordem de ideias, a matemática usurpa, em Bachelard, o lugar tradicional da metafísica como anunciadora de realidades que (ainda) não podem ser submetidas a experiências. Mas a matemática vai mais longe do que ia a metafísica tradicional: as realidades que anuncia serão, tarde ou cedo, *produzidas* pela ciência empírica (não *testadas*, como diria Popper). A matemática tem em Bachelard, portanto, uma função criadora à maneira da

poesia e “é uma criação formativa, informativa, recíproca, um fazer do próprio cientista tanto quanto um fazer (uma projecção ou constituição) do mundo do cientista” (KEARNEY, 2003, p. 159).

Para dar conta deste poder da ciência contemporânea, Bachelard introduziu, em *Le nouvel...*, o termo ‘fenomenotécnica’. A ciência como fenomenotécnica é projecção e produção de efeitos, amplificando aquilo que se revela na aparência. Devido ao seu carácter a um só tempo matemático e experimental, a ciência não se limita a investigar factos, antes cria *efeitos* verdadeiramente novos: “vem a ser menos uma ciência de factos do que uma ciência de *efeitos*” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 73) ²

É neste sentido que, segundo Bachelard, a ciência acede ao númeno, termo que escolheu para designar os objectos de pensamento criados pelo experimentalismo científico. Para Kant, o númeno era um objecto inteligível da intuição não sensível, algo que se podia pensar, mas não conhecer. Mas, em Bachelard, o númeno é um ser matemático, um objecto do pensamento que vai determinar um programa de experimentação e, mais, que informa matematicamente protocolos técnicos através dos quais se concretiza.

O numenal, o mundo dos objectos da reflexão, é o terreno da racionalidade. E é possível aceder a esse nível precisamente através da distanciação em relação ao mundo fenoménico, no sentido dos objectos da percepção. Na ciência actual, a fenomenologia é substituída pela numenologia. Bachelard di-lo textualmente nesta passagem onde surge exposta, de forma clara, a fonte de inspiração da sua epistemologia, a então nova microfísica:

A revolução epistemológica que a microfísica traz, leva, de resto, a substituir a fenomenologia por uma numenologia, isto é, por uma organização de objectos de pensamento.

Os objectos de pensamento tornam-se, por consequência, objectos de experiências técnicas, num puro artificialismo da experiência. Quantos fenómenos directos devem ser afastados, bloqueados, subtraídos, para trabalhar na física do electrão! Quantos pensamentos acumulados, coordenados, discutidos, para assegurar as técnicas do electrão! (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 62)

Para Bachelard, os fenómenos são, portanto, reificações de númenos e não aquilo que se encontra através da exploração do sensível. Através da matemática é possível aceder àquilo que não é acessível à percepção do senso comum. Entre matemática e senso comum, há sempre que escolher a primeira, ainda que a aceitação das suas propostas seja contra-intuitiva, como sucede na microfísica e na teoria da relatividade. Nesta ordem de ideias, a epistemologia de Bachelard conduz a uma ontologia *a posteriori*:

Trata-se, a partir de um númeno, de realizá-lo tecnicamente, de dinamizar racionalmente as formações da natureza e de provocar a emergência do fenómeno que, de outro modo, poderia não aparecer e permanecer da ordem de uma possibilidade adormecida na natureza. (MARTIN, 2012, p. 96)

A ciência é tão inventiva quanto as artes, na medida em que é potência criadora, potência realizadora, crê Bachelard. É a ciência que torna o poético real: “A ciência concebida *poeticamente* é verdadeiramente poesia no seu melhor” (KEARNEY, 2003, p. 163). Bachelard traçou, assim, uma analogia entre o modo pelo qual a racionalidade experimental científica cria novas realidades e a liberdade poética

reivindicada pelos surrealistas para ir além das aparências sensíveis,

porque o objectivo sempre presente de Bachelard era mostrar que o trabalho do cientista não só era comparável ao do poeta, mas era, no seu sentido próprio e completo, também uma poética. E se (...) “a ciência cria filosofia”, para Bachelard também a ciência, no seu sentido mais adequado e tal como qualquer disciplina poética, cria poesia (KEARNY, 2003, p. 162).

4.1 UMA REALIDADE CONSTRUÍDA

A construção científica do mundo é união de reflexão abstracta e de actividade empírica, de pensamento e de experimentação. A liderança, todavia, cabe ao primeiro elemento do par. É ‘racionalismo aplicado’ e ‘materialismo racional’ que descrevem uma razão comprometida empiricamente. Estas expressões de Bachelard pretendem mostrar que algumas das dicotomias tradicionais da filosofia, como a dicotomia entre o racionalismo e o empirismo, estão ultrapassadas. O racionalismo aplicado é construção de mundos pensados, mundos elaborados pela razão científica, mundos que, sem a ciência, sem a matemática, não existiriam, como as trajectórias que permitem separar os isótopos no espectroscópio de massa e que não existem na natureza.

É por esta razão que, para Bachelard, a concepção realista de uma realidade independente do sujeito do conhecimento é ‘irrealista’ e os debates acerca dela irrealistas são. Não que Bachelard negue a existência de um mundo exterior independente do conhecimento humano. Mas esse mundo é aquele que não interessa, que é secundário em relação à

realidade construída matematicamente, o ‘real científico’ (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 121). O ‘mundo exterior’ não é objecto de conhecimento, é tão-só um pretexto para pensar cientificamente. Pode mesmo afirmar-se que é uma realidade muito pouco real, tendo em conta a realidade construída pela íntima aliança entre a matemática e a técnica.

Aquilo que merece o nome ‘realidade’ é a realidade construída pela ciência, numérica, produto do quadro conceptual e racional dos cientistas, e a realização de objectos teóricos através da experimentação que, como vimos, implica um afastamento dos fenómenos naturais: “A química moderna não pode nem deve deixar nada no seu estado natural. Já o dissemos, deve tudo purificar, tudo rectificar, tudo recompor.” (BACHELARD, 1953, p. 243). A ciência ordena o caos natural racionalizando-o e, nessa medida, tornando-o real. O real é produto de acção humana, é a racionalidade do fenómeno tecnicamente realizado. Quanto mais construído, mais racional, mais real.

A realidade não é, portanto, a causa da percepção, mas o produto de uma pesquisa. Para levar a cabo essa pesquisa é necessário começar por “colocar entre parêntesis a realidade” (BACHELARD, 1940, p. 32). A ciência faz-se *contra* ou *à margem* de qualquer realidade estabelecida.

Não se trata, pois, em Bachelard, de realismo, mas de realização, de obrigar a natureza a fazer aquilo que ela por si só, naturalmente, não faz. É a ciência que obriga a natureza a realizar-se através da preparação de fenómenos artificiais, produzidos. Daí Bachelard posicionar-se claramente contra os realistas ingénuos: o real do realismo ingénuo, independente do sujeito do conhecimento, é uma ilusão, um engano. De acordo com o realismo ingénuo, a experiência imediata dá-nos directamente lições sobre os fenómenos da percepção e os processos de

abstracção correspondem a um empobrecimento. É, pois, como vimos, um obstáculo a ultrapassar.

O real artificial, científico, é mais real do que o real simplesmente 'dado' a um observador passivo. Recordemos que, com a física quântica, aquilo que se considerava que era *observado* eram as propriedades que podem ser alteradas ao *efectuar uma medição*. Não pareciam existir previamente a essa medição. A observação tornou-se numa acção no sentido dinâmico do termo, numa acção produtora de transformação. A antiga crença numa observação passiva, estática, consistindo num observador em face de um objecto com especificidades e propriedades delimitadas parecia insustentável. Daí que Bachelard encare o objecto científico como uma emanção do sujeito enquanto construção teórica ou produção de laboratório. Os factos científicos não são independentes, mas constituídos, em parte, pelo quadro teórico e cognitivo do sujeito e pela experimentação.

Embora sublinhe o papel do sujeito da ciência, Bachelard consegue evitar que a ciência se torne subjectiva. Encontra uma base para a objectividade da ciência socorrendo-se da noção de mente científica. O sujeito cognoscente não está adaptado à partida ao real a conhecer. Mas essa inadaptação é ultrapassada através da ciência. Esta obriga o sujeito a superar a sua subjectividade e os seus bloqueios e permite a construção de uma objectividade inacessível à experiência comum. A objectividade não é, pois, imediata, mas o resultado da acção de tornar objectivo. Assim, o real que é objectivado cientificamente é o real para nós, mas não da maneira idealista ou subjectivista segundo a qual existe um real independente, 'em si'. A ciência é, ao mesmo tempo, objectiva e uma aproximação a uma verdade relativa ao estádio do seu desenvolvimento, relativa a uma razão mutável, sujeita ao erro e

social (a *citté scientifique*), uma vez que “o racionalismo não é de todo solidário com o imperialismo do sujeito, não se pode formar numa consciência isolada” (BACHELARD, 1949, p. 8).

O que importa para Bachelard é o movimento da relação: o objecto é sempre objectivação, o sujeito é subjectivação e o real é realização. Não se encontra um sujeito em oposição a um objecto, o abstracto em oposição ao concreto, o espírito em oposição à matéria e demais oposições que estiveram na base das teorias modernas do conhecimento.

5. A CRÍTICA À METAFÍSICA DOS FILÓSOFOS

Nas suas obras, Bachelard refere constantemente, com certo desdém, ‘os filósofos’ e ‘os metafísicos’ e ‘a filosofia’ e ‘a metafísica’, sem se preocupar em mencionar nomes ou correntes específicas. Fá-lo, provavelmente, porque pretende demarcar-se de todo e qualquer filósofo ou metafísico, e de toda e qualquer filosofia ou metafísica anteriores; de tudo o que não é ciência, mas interfere com o discurso científico. No entanto, isso condu-lo amiúde a tomar a parte pelo todo, por exemplo, ao afirmar que ‘os metafísicos’ são ignorantes em matérias científicas, que se apoiam no conceito de ‘coisa em si’, ou que erguem sistemas finalistas e fechados, etc. Ou seja, a imagem que transmite da filosofia e da metafísica dos filósofos é, sem dúvida, simplista e uniforme, mas é preciso debruçarmo-nos sobre ela para compreender a razão pela qual irá propor uma nova filosofia e uma nova metafísica da ciência.

Uma vez que, como vimos, a ciência actual apresenta aspectos determinados por diversas perspectivas metafísicas, Bachelard adverte que é extremamente redutor olhá-la da maneira adoptada pelos metafísicos, ou seja, segundo apenas uma única dessas perspectivas, seja realista, empirista ou racionalista. Uma vez que

está num estado de progresso constante, à ciência não podem ser aplicadas categorias metafísicas estanques nem princípios imutáveis. Não é possível aprisionar a ciência aberta, sempre inacabada e sempre em reconstrução, localizada, histórica, não-linear e dialéctica, num qualquer sistema metafísico fixo. Mas os metafísicos não conseguem entender que nem todas as noções científicas se encontram na mesma etapa da sua vida metafísica. Não há que escolher, em ciência, entre realismo e racionalismo. Daí que as polémicas tradicionais entre realistas e racionalistas, entre empiristas e idealistas, levadas a cabo à margem da ciência nada mais sejam, para Bachelard, do que “escaramuças de aparato” (BACHELARD, 1953, p. 16). As únicas polémicas com conteúdo são as que provêm da actividade científica, esse misto de razão e experimentação.

Já sabemos que, de acordo com Bachelard, a profunda inovação científica do início do séc. XX conduziu a uma mudança nos próprios parâmetros do conhecimento. Deu-se, sobretudo, uma poderosa inflexão em direcção a um protagonismo da razão em detrimento do ‘dado’ apreendido da ‘realidade’. Ora, Bachelard constata que a metafísica tradicional também foi incapaz de acompanhar essa mudança. Faz-se à margem da ciência e é, por isso, desinteressante e insubstancial. É uma colecção de sistemas necessariamente fechados e finalistas, a-históricos e presos em dicotomias estanques.

As limitações da metafísica tradicional derivam do facto de ser fruto de um pensamento meramente teórico, que prescinde da actividade experimental. Pelo facto de prescindir da actividade experimental e de ser adepta de generalidades, é vista por Bachelard como presunçosa. Ousa falar do que não entende. Por exemplo, os metafísicos, sem recorrer a experiências, emitem fórmulas absolutas acerca da totalidade, como ‘tudo está em tudo’, ‘do nada nada sai’, ‘o universo é um

todo solidário’, etc. A ideia de ‘totalidade’ dos metafísicos difere da ideia de ‘todos’ dos cientistas, que se circunscreve à relação dos objectos de uma colecção. Ou seja, em vez da ideia científica de ‘todos’, os metafísicos aderem à ideia vaga, indefinida e obscura de um Todo. (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 156) Ora, as ideias gerais, diz-nos Bachelard, são tão fluidas que se acaba sempre por descobrir um meio de as verificar. E passam por fundamentais pelo simples facto de gerarem imobilidade (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 152). Outro exemplo: os metafísicos ousam falar acerca da matéria em geral, uma matéria una e perene, quando o que a ciência descreve é uma pluralidade de noções de matéria que variam de disciplina para disciplina científica e que variam também no tempo. É a ciência que tem o direito de falar sobre a(s) várias noções de matéria(s), porque na ciência a teoria se alia à experimentação. Bachelard não reconhece, pois, o direito à metafísica de pensar à margem ou para lá do que a ciência pensa.

Do mesmo modo que a quadratura do círculo, a realidade dos metafísicos, ‘em si’ ou ‘exterior’, independente do conhecimento humano, não constitui uma preocupação para a ciência. O conhecimento não é acerca de uma putativa realidade dada, que esteja aí para ser pensada. O conhecimento científico é acerca de uma realidade epistémica, uma realidade a que se acede através do conhecimento e que é tanto mais real quanto mais é conhecida pela ciência: “Só ele, o conhecimento, dialéctica entre sujeito e objecto, é o plano do ser, é o plano de potencialidade do ser, potencialidade que aumenta e se renova exactamente na medida em que o conhecimento aumenta.” (BACHELARD, 1953, p. 10). Aceder a uma realidade independente do sujeito é uma utopia. E não é isso o conhecimento.

Uma vez que as coisas só começam a existir verdadeiramente quando são objecto de conhecimento científico, segue-se que

nada existe que não possa ser objecto de conhecimento científico. É por esta razão que Bachelard se insurge contra a ideia dos metafísicos se apoiarem no “conceito obscuro de coisa em si” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 23) para traçar um limite ao conhecimento científico. Conceitos metafísicos como ‘coisa em si’ não conseguem abalar o conhecimento científico, adverte. São problemas mal colocados e, por essa razão, tornam-se frequentemente impossíveis de resolver. Uma vez que, segundo acredita, a ciência encontra em si própria o seu fundamento, só a ciência “se encontra habilitada a traçar as suas próprias fronteiras. Ora, para o espírito científico, traçar claramente uma fronteira é já ultrapassá-la.” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 24) Se a ‘coisa em si’ não pode ser objecto de ciência, então é provável que tenha a mesma natureza da “quadratura do círculo” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 23).

Bachelard nem sequer permite à metafísica uma tarefa que lhe tem sido tradicionalmente atribuída: a de reunir a investigação das várias ciências num quadro unitário, numa síntese, para lá das diferentes especialidades. Bachelard vê a busca de unidade como sendo essencialmente ‘filosofia de filósofos’. Não se encontra no seu pensamento nenhum projecto de uma ciência unificada. A ciência não necessita de filosofias de sínteses como as dos filósofos, mas de uma filosofia flexível capaz de se mover com à-vontade do geral para o particular e do particular para o geral. Contra o carácter unitário da racionalidade, Bachelard propõe antes uma racionalidade dispersa. A metafísica deve ser tão dispersa e plural quanto as ciências, ordenando-se de acordo com o desenvolvimento delas e renovando-se com a renovação do pensamento científico. Em Bachelard, nisto divergindo muito

de Kant, a função plural e discordante da razão prevalece sobre o seu papel arquitectónico.

6. A NOVA FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS

O que é muito importante frisar é que, de acordo com Bachelard, a metafísica e a filosofia feitas por filósofos não só não influenciam a ciência como muito pouco têm a ver com ela. É para negar esta influência que constrói uma imagem de ciência na qual as diversas etapas da sua evolução metafísica (o animismo, o realismo, o empirismo, o racionalismo, etc.) não são vistas como influências filosóficas *exteriores*. São antes *internas* ao conhecimento científico. São parte intrínseca da ciência enquanto obstáculos que a ciência ultrapassa — e é nisso que a ciência consiste, na ultrapassagem desses obstáculos. É por esta razão, por considerar essas etapas internas à ciência, que Bachelard não refere uma influência da filosofia, como disciplina separada, sobre a ciência, embora sublinhe que a ciência goze de uma “extrema dignidade filosófica” (BACHELARD, 1953, p. 30). Pelo contrário, afirma que é a ciência que lidera a filosofia: “(...) o sentido da evolução filosófica dos conceitos científicos é tão claro que se torna necessário concluir que o conhecimento científico ordena a própria filosofia” (BACHELARD, 1940, p. 21). Uma filosofia que está em fase com a evolução científica não pode ser exterior à ciência, nem fundacionalista ou normativa, ditando princípios e procedimentos. Nem pode pretender resumir a actividade convulsiva e fragmentária da ciência, o seu carácter inacabado. Pelo contrário, é a ciência que dá à filosofia o seu objecto e a sua matéria. É ela quem fornece as categorias filosóficas para a reflexão acerca de si mesma. E uma vez que a ciência não se

pode subordinar a sistemas filosóficos constituídos, é a filosofia que se deve ajustar à ciência. Esta rectifica aquela e ultrapassa-a, tornando-a anacrónica. A ciência não é filha da filosofia, mas sim a mestra da filosofia, a jovem e dinâmica mestra da filosofia. Bachelard é crítico de Comte, com quem, aliás, dialoga ao longo da sua obra, mas, ao mesmo tempo, é seu herdeiro, na medida em que também ele parte da própria ciência, e não da filosofia, para pensar a ciência.

É certo que, para Bachelard, a ciência, cujos resultados não são imutáveis, é crítica filosófica. E, portanto, a filosofia pode e deve ser crítica, pode e deve ser argumentativa. Mas, para Bachelard, a crítica filosófica é louvada apenas no caso de se exercer internamente, contra os obstáculos epistemológicos, como parte integrante da ciência e não *em relação* à própria ciência. Como afirma Richard Kearney, para Bachelard, “a filosofia é a ciência que reflecte sobre si mesma.” (2003, p.162). Isto embora seja muito discutível que uma filosofia interna à ciência, incapaz de a criticar a partir de um olhar exterior, ou pelo menos, incapaz de se movimentar entre o interior e o exterior da ciência, seja a que melhor reflita acerca desta.

Dado que ‘a filosofia dos filósofos’ é insuficiente para fazer justiça à riqueza da ciência contemporânea — “a ciência não tem a filosofia que merece” (BACHELARD, 1953, p. 30) — Bachelard propõe a constituição dessa nova filosofia das ciências. Sem tentar subsumir a ciência em princípios gerais nem aplicar-lhe esquemas rígidos, a nova filosofia das ciências deverá adequar-se à complexidade e riqueza do pensamento científico moderno, alternância de empirismo e racionalismo, de particular e de universal, de *a priori* e de *a posteriori*. E deverá debruçar-se sobre problemas da ciência muito específicos, a fim de neles coordenar

as perspectivas metafísicas (realismo, idealismo, positivismo, etc.) e, assim, determinar o papel desempenhado pela razão teórica e pelos factos da experiência na construção do real científico. Será uma filosofia construída *à imagem* da ciência, como ela múltívoca, parcial, contraditória e paradoxal; uma filosofia de pormenor, regional, aplicada, como a ciência é, e assente numa razão mutável em permanente reformulação. Esta será então a verdadeira filosofia *das* ciências porque às ciências pertence, uma filosofia tardia, que promove as ciências e que é a que as ciências merecem.

A função da filosofia é, pois, o estudo das ciências. Não é filosofar, porque, para Bachelard, esse é um hábito que desagua na estagnação e na cristalização do pensamento. E sobretudo não é filosofar porque a razão, quando não é instruída pela ciência, não consegue ainda pensar. Logo, a filosofia e as ideias metafísicas devem ser dominadas pela instrução científica. Assim, como afirma Kearney, “A filosofia da ciência de Bachelard representa (uma posição sobre) a ciência como o ponto alto da cultura humana (como a sua expressão mais rentável, produtiva e progressiva)” (2003, p. 163). Bachelard fá-lo, porém, sem rejeitar o carácter filosófico da ciência. Concebe antes a ciência como uma espécie de filosofia activa, racional e empírica a um só tempo, que se critica e reinventa a si mesma constantemente. De tal modo assim é que, afirma, “a ciência cria a filosofia” (BACHELARD, 1934, p. 8). Cria a melhor filosofia, tal como cria também a melhor poesia. É na ciência, o lugar onde se produz a melhor metafísica e a melhor poesia, que a imaginação do homem alcança a sua realização plena.

A verdade é que a racionalidade, tão cara a Bachelard, derrapa quando o assunto é o valor da ciência. A mentalidade

mítica não anda muito longe. A ciência, escreve, é *ascese* que requer uma *catarse*: “Se o homem pensa a ciência, renova-se enquanto homem pensante. (...) Diversifica-se ‘em altura’, hierarquicamente” (BACHELARD, 1953, p. 10); “Assim, toda a cultura científica deve começar (...) por uma *catarse* intelectual e afectiva” (BACHELARD, Colectânea, 1971, p. 169). A ciência *ilumina*:

Queríamos, com efeito, dar a impressão de que é nesta região do ultra-racionalismo dialéctico que *sonha* o espírito científico. É aqui, e não algures, que nasce o sonho anagógico, aquele que se aventura pensando, que pensa aventurando-se, que procura uma iluminação do pensamento através do pensamento, que encontra uma intuição súbita no além do pensamento instruído. (Bachelard, 1940, p. 37)

É por alimentar este fervor quase religioso pela ciência, que se traduz na exigência de submissão da filosofia perante ela e no tom moralista que emprega ao referir-se aos filósofos e à filosofia (utiliza constantemente expressões como ‘a filosofia deve’, ‘o filósofo deve’, tom que tão criticado tem sido quando é utilizado pelos filósofos em relação à ciência e aos cientistas), Bachelard parece-nos não tanto um filósofo da ciência, mas um místico da ciência — ou antes, um mistificador da ciência — tal é a fé no seu valor e a imagem encantatória que dela pretende fazer passar: “Bachelard torna a ciência numa espécie de poetização e os seus produtos, as suas “fenomeno-tecnologias”, numa espécie de poesia. Com efeito, a ciência torna-se mito” (KEARNEY, 2003, p. 163).

NOTAS

¹Doutorada em História e Filosofia das Ciências pela Faculdade de Ciências de Lisboa. Membro integrado doutorado do Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL). Membro do grupo de investigação do CFCUL “Epistemologia e Metodologia”. Email: ryuko@iol.pt.

²Em *Representing and Intervening* (1983), Ian Hacking faz igualmente notar que, após o final do séc. XIX, a física deixou de se contentar com o registo das regularidades observadas, para criar antes efeitos: o efeito Compton, o efeito Zeeman, o efeito Josephson. Larry Laudan vai no mesmo sentido em *Science and Hypothesis* (1981).

REFERÊNCIAS:

BACHELARD, G. (1934) *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: PUF, 1968. Disponível *online* aqui: http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/nouvel_esprit_scientifique/nouvel_esprit.pdf.

BACHELARD, G. (1936) 'Le Surrationalisme', *Inquisitions*, no 1, Junho 1936, pp. 1-16.

BACHELARD, G. (1940) *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Edição portuguesa: *A Filosofia do Não. Filosofia do Novo Espírito Científico*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

BACHELARD, G. (1949). *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 2004.

BACHELARD, G. (1953). *Le matérialisme rationnel*. Edição portuguesa: *O Materialismo Racional*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BACHELARD, G., *L'épistémologie* (colectânea de textos de 1971). Edição portuguesa: *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 1981.

KEARNEY, R., Gaston Bachelard: Scientism with a human face. In: *Twentieth Century Continental Philosophy: Routledge History of Philosophy*, vol. 8, Routledge, 2003.

LAMY, J., La construction du fait scientifique. Perspectives sur l'épistémologie de Gaston Bachelard. In: *Philosophos*, Goiânia, V. 17, N. 1, (Jan. Jun. 2012), pp. 55-86.

MARTIN, M-E. (2012) *Les Réalismes Épistémologiques de Gaston Bachelard*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 2012.

RECEBIDO: 02/09/2014
APROVADO: 24/11/2014

EPIFENOMENALISMO DE QUALIA: UMA LACUNA PARADOXAL ENTRE SENTIR E SABER

Juliana de Orione Arraes Fagundes¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é discutir dois argumentos favoráveis ao epifenomenalismo de *qualia*, posição segundo a qual os estados subjetivos internos — conhecidos como estados fenomênicos ou *qualia* — não possuem qualquer efeito sobre o mundo físico, embora possam ser causados por estados físicos. O problema do epifenomenalismo é que parece uma posição extremamente contra-intuitiva, pois as experiências subjetivas não poderiam causar nossas tomadas de decisões nem nossos comportamentos. Por outro lado, a adoção do epifenomenalismo evitaria que admitíssemos uma quebra no fechamento causal do mundo físico. Primeiramente, apresentaremos o problema da causação mental, que conduz alguns autores à adoção do epifenomenalismo. Em seguida, trataremos de argumentos importantes para sustentar o epifenomenalismo: o argumento do zumbi e o argumento do conhecimento. Procuraremos, então, mostrar as inconsistências desses argumentos, como uma tentativa de evitar o epifenomenalismo.

PALAVRAS-CHAVE: *Qualia*; Epifenomenalismo; Argumento do Conhecimento; Argumento do Zumbi; Filosofia da Mente.

ABSTRACT: The objective of this paper is to discuss two arguments in favor of qualia epiphenomenalism. According to that position, the subjective states - known as phenomenal states or qualia — have no effect on the physical world, but are caused by physical states. The problem of epiphenomenalism is that it seems an extremely counter-intuitive position, since the subjective experiences could not cause our decisions or our behaviors. On the other hand, the admission of epiphenomenalism avoids the adoption of a gap in the causal closure of the physical world. First, we present the problem of mental causation which leads some authors to the adoption of epiphenomenalism. Then we will address important arguments to support epiphenomenalism: the zombie argument and the knowledge argument. Finally, we will try to show the inconsistencies of these arguments, as an attempt to avoid epiphenomenalism.

KEYWORDS: *Qualia*; Epiphenomenalism; Knowledge Argument; the Zombie Argument; Philosophy of Mind.

INTRODUÇÃO

Epifenomenalismo de *qualia* é a posição segundo a qual os estados mentais subjetivos denominados “qualidades fenomênicas” ou “*qualia*” não possuem qualquer influência causal sobre o mundo físico². Apenas os eventos físicos possuem alguma eficácia causal. Conforme essa concepção, as experiências fenomênicas seriam causadas pelos fenômenos físicos, mas seriam, por sua vez, completamente ineficazes em termos causais, sendo, portanto, epifenomênicas. Por exemplo: assim como a fumaça de um trem é um subproduto do funcionamento desse trem, não tendo qualquer efeito causal sobre o movimento mesmo do trem, os estados mentais seriam subprodutos dos eventos físicos, não tendo qualquer efeito sobre as alterações ocorridas no mundo material.

Como consequência da aceitação do epifenomenalismo, teríamos que adotar a posição altamente contra intuitiva de que, por exemplo, o sabor que você sente ao provar um molho de macarrão nada tem a ver com a sua decisão de adicionar mais pimenta a ele, ou de que os timbres escutados por um músico não possuem qualquer influência sobre as músicas que ele escreve. Nesse sentido, escreve McLaughlin:

O epifenomenalismo é uma doutrina verdadeiramente assombrosa. Se ela é verdadeira, então nenhuma dor poderia jamais ser a causa da retração de nossos músculos, nem seria possível que alguma coisa parecendo vermelha para nós fosse jamais a causa do nosso pensamento de que ela é vermelha. Uma dor de cabeça persistente jamais poderia ser a causa de um mau humor (McLAUGHLIN, 1995, p. 277).

Parece que estamos aqui diante de um pesadelo filosófico. Se adotamos o epifenomenalismo, temos que admitir que as nossas sensações não possuem qualquer poder causal sobre nossos comportamentos. Ainda assim, o epifenomenalismo é uma doutrina bastante discutida e há uma tendência por parte de muitos à sua adoção. Sendo assim, convém tentarmos entender alguns dos principais argumentos dos defensores dessa posição.

A primeira seção será sobre o problema da causação mental, uma questão que acaba por conduzir alguns autores à adoção desse tipo de posição. Outro ponto importante a ser abordado nessa seção é o pressuposto da auto-evidência do mental a partir de um ponto de vista de primeira pessoa. Na seção seguinte, apresentaremos dois importantes experimentos de pensamento bastante adotados como ponto de partida para o epifenomenalismo: o argumento do conhecimento e o argumento do zumbi. Procuraremos, em seguida, mostrar as inconsistências do argumento do zumbi e argumentaremos que o mesmo problema relativo ao argumento do zumbi também recai sobre o argumento do conhecimento. Por último, tendo nas mãos apenas algumas intuições entre as quais tomar uma posição, sugeriremos o abandono do epifenomenalismo.

1. PRESSUPOSTOS: O PROBLEMA DA CAUSAÇÃO MENTAL E A AUTO-EVIDÊNCIA DO MENTAL

Por um lado, é uma ideia amplamente aceita que mundo físico é nomologicamente fechado, e em geral não estamos dispostos a abrir mão desse ponto de partida. Portanto, tomamos como certo que, para cada evento físico, deva haver

uma causa física, de modo que não seria possível aceitarmos qualquer aspecto de natureza não física como interferindo na realidade natural. Por outro lado, alguns autores (por exemplo, CHALMERS, 1996) argumentam que há aspectos da nossa realidade mental que não podem ser capturados por uma descrição física da realidade. Para eles, as experiências subjetivas, isto é, os *qualia*, pertencem exclusivamente ao sujeito, não podem ser transformadas em palavras, não podem ter qualquer explicação sob uma perspectiva de terceira pessoa³. O que tais autores chamam de *qualia* são os aspectos qualitativos e subjetivos de nossas sensações. Essa posição parte do argumento de que a consciência é autoevidente para o sujeito, de tal modo que isso não necessitaria de provas. Portanto, os sujeitos conscientes sabem que têm *qualia* de um ponto de vista de primeira pessoa, sem que precisem, para saber isso, de qualquer demonstração objetiva.

Mesmo considerando que o aspecto subjetivo do mental não necessitaria de provas, esses filósofos elaboraram alguns experimentos de pensamento para tornar mais claras as suas intuições. Verificaremos dois desses argumentos, mas antes disso, convém notar que estamos agora diante de duas intuições fortes e inconciliáveis:

1. A de que as nossas sensações possuem influência causal em nossos comportamentos. Ou seja, o sabor que eu sinto da sopa é o que faz com que eu adicione pimenta a ela.
2. A de que as nossas experiências possuem qualidades puramente subjetivas que não se confundem com aspectos físicos da realidade e fogem a qualquer tentativa de explicação a partir de uma perspectiva de terceira pessoa.

Para aceitarmos (1) e (2) simultaneamente, precisaríamos aceitar uma abertura causal no mundo físico, o que não estamos dispostos a acatar. Assim, tomando como pressuposto o fechamento nomológico do mundo físico, ficamos diante de duas intuições fortes e conflitantes, e teremos que optar por uma ou abandonar ambas. Ou abandonamos o epifenomenalismo e mantemos que as nossas sensações possam influenciar nossos comportamentos (e, nesse caso, teremos que acatar que as experiências não são algo que escapa ao mundo físico) ou acatamos o epifenomenalismo e aceitamos que as experiências subjetivas não têm relação com o comportamento. Antes de tentar tomar uma posição frente a essa questão, tentaremos apresentar brevemente dois dos argumentos dos epifenomenalistas: o argumento do zumbi e o argumento do conhecimento.

2. O ARGUMENTO DO ZUMBI E O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO

De acordo com alguns defensores do epifenomenalismo, é possível concebermos zumbis fenomênicos, isto é, seres que carecem de experiências fenomênicas, mas que são fisicamente indiscerníveis de um ser humano comum. Sua aparência e seu comportamento são idênticos aos das pessoas comuns, o que lhes falta são apenas os *qualia*. Conforme Chalmers (1996, p.94), um zumbi é alguém fisicamente idêntico a um ser humano, mas que carece totalmente de experiências conscientes. Chalmers considera as crenças, desejos, julgamentos internos e qualquer outro estado interno que tenha potencial para se transformar em comportamento verbal como estados funcionais⁴. Para o autor, esses estados podem ser esclarecidos pelo desenvolvimento

da psicologia. Sendo assim, embora não possuam experiências fenomênicas, os zumbis têm as mesmas crenças que seus gêmeos deste mundo. Se perguntarmos ao zumbi fenomênico de Chalmers se ele tem consciência, ele dirá que sim. Isso o torna idêntico a um ser humano normal em todos os aspectos comportamentais. Se o fizermos passar por um detector de mentiras, nada será detectado. O zumbi é sincero, assim como uma pessoa que possui *qualia*.

O argumento já havia sido colocado anteriormente por outros autores. Por exemplo, Thomas Nagel (1970; 1974), defende a conceitabilidade de corpos agindo sem mentes como um argumento contra o funcionalismo⁵, embora nesses artigos não chegasse a falar explicitamente em zumbis. No artigo de 1974 ele diz que podemos imaginar robôs que se comportem como pessoas conscientes sem que experimentassem nada. No outro artigo, ele apresenta uma ideia semelhante:

Eu posso conceber meu corpo fazendo exatamente o que ele está fazendo agora, dentro e fora, com causação completa de seu comportamento (incluindo comportamento tipicamente autoconsciente), mas sem qualquer dos estados mentais que eu estou agora experimentando, ou quaisquer outros. Se isso é realmente concebível, então os estados mentais devem ser distintos dos estados físicos corporais (NAGEL, 1970, p. 401-2).

O argumento do zumbi foi explorado também por Kirk (1974) para combater o funcionalismo, mas esse mesmo autor, em um artigo posterior (2008), se vê diante das inconsistências dos argumentos e abandona o epifenomenalismo.

Quanto ao argumento do conhecimento, também pretende demonstrar que os *qualia* são algo além de qualquer abordagem

objetiva da realidade e que eles só podem ser acessados mediante uma experiência subjetiva, inefável e, portanto, indescritível. O argumento foi proposto por Frank Jackson (1982) e, posteriormente, abandonado pelo mesmo autor. Ainda assim, a popularidade do argumento continua alta. De acordo com Dennett (2013, p. 347), há três décadas o artigo de Jackson é um dos mais comentados nos cursos de Filosofia dos países de língua inglesa, sendo um dos mais poderosos experimentos de pensamento da filosofia analítica.

A força desse argumento está na maneira clara e intuitiva com que é apresentado, sendo facilmente compreensível por qualquer pessoa, ainda que leiga em Filosofia, e aparentemente bastante afável às nossas intuições. O argumento pretende concluir que não é possível termos um conhecimento do mundo sob uma perspectiva meramente científica.

Jackson pede que concebamos uma neurocientista brilhante dotada de conhecimento completo acerca dos aspectos físicos e funcionais relacionados à visão das cores, porém, essa cientista está em uma situação bastante peculiar:

Mary está confinada em um quarto preto-e-branco, é educada por meio de livros preto-e-brancos e por conferências transmitidas em uma televisão preto-e-branca. Dessa forma, ela aprende tudo o que há para saber sobre a natureza física do mundo. Ela conhece todos os fatos físicos sobre nós e o nosso ambiente, em um sentido amplo de 'físico', que inclui tudo na física, na química e na neurofisiologia completas e tudo o que há para conhecer sobre os fatos causais e relacionais consequentes a tudo isso, incluindo, é claro, os papéis funcionais. Se o fisicalismo⁶ for verdadeiro, ela conhece tudo o que há para

conhecer. Supor algo diferente é supor que há mais para conhecer do que todos os fatos físicos, e isso é justamente o que o fisicalismo nega. [...] Parece, contudo, que Mary não conhece tudo o que há para conhecer. Pois quando a deixam sair do quarto a preto-e-branco ou lhe dão uma televisão colorida, aprenderá, digamos, como é ver algo vermelho. (JACKSON, 1986, p. 291, aspas internas do original).

O importante de se notar nesse argumento é que todo o conhecimento acerca dos fatos físicos que foi adquirido por Mary em suas pesquisas não foi suficiente para que Mary de fato pudesse formar um conhecimento de primeira pessoa. Tal conhecimento ela só pôde adquirir quando teve a oportunidade de entrar em um ambiente colorido e experimentar as cores.

Ambos os experimentos de pensamento, isto é, o argumento do conhecimento e o argumento do zumbi parecem nos conduzir à conclusão de que há algo além dos fatos físicos deste mundo: a experiência fenomênica. Se formos forçados a aceitar isso e quisermos conciliar tal ideia com o fechamento monológico do mundo físico, teremos como melhor alternativa a adoção do epifenomenalismo. Vejamos, contudo, se é possível apresentar objeções a tais argumentos.

3. INCONSISTÊNCIAS DO ARGUMENTO DO ZUMBI

Os experimentos de pensamento possuem um papel importante na literatura filosófica. Para Dennett (1995), eles são o material básico dos argumentos mais claros e vívidos existentes na história da filosofia como a Alegoria da Caverna de Platão e o Gênio Maligno de Descartes. Na filosofia da mente, em especial, os

autores costumam debater por meio da criação de experimentos de pensamento. Em geral, os novos experimentos de pensamento são colocados para desafiar os antigos e as ideias surgidas daí podem se tornar sucessivamente mais elaboradas e refinadas. Esse tipo de argumentação costuma se caracterizar pela apresentação de histórias simples, compreensíveis tanto por um filósofo quanto por um leigo. Dispensam conhecimentos científicos ou técnicos aprofundados. São histórias que permitem o raciocínio intuitivo, por essa razão, são denominados por Dennett (1991; 2013) como bombeamentos de intuição (“intuition pumps”).

Um bom experimento de pensamento deve bombear a intuição, isto é, deve levar adiante a tarefa da imaginação, buscar as suas consequências lógicas e verificar a sua compatibilidade com o desenvolvimento científico. Se a imaginação seguir de maneira indisciplinada, os filósofos correm o risco de serem levados a incoerências, contradições ou paradoxos. Por isso, é necessário revirmos esses experimentos de pensamento e os encararmos de frente, para que verifiquemos até onde eles podem nos levar.

De acordo com Kirk (2008), o problema do argumento do zumbi é que a minha zumbi gêmea está na mesma condição cognitiva que eu. Como consequência de ser fisicamente indiscernível de mim, a vida cerebral de minha zumbi gêmea é idêntica à minha. Além disso ela possui as mesmas crenças que eu possuo acerca das minhas experiências subjetivas. Contudo, ela não tem as experiências subjetivas. Por mais que eu afirme que as minhas crenças acerca do meu mundo subjetivo qualitativo são justificadas, a minha zumbi gêmea afirma o mesmo. Assim, não há nenhum elo de justificação para minhas próprias crenças acerca da subjetividade. Eu não tenho como saber se não sou um zumbi. Ficamos, então, com o problema de justificar as nossas

próprias crenças nos *qualia*, uma vez que os *qualia*, em si, são irrelevantes na justificação dessas nossas crenças. A dimensão desse problema não é pequena para o epifenomenalista, já que ele baseia a sua teoria na intuição de que nós temos um acesso direto às nossas crenças e, em certa medida, de que nós sabemos que possuímos *qualia*.

Kirk faz uma lista de proposições comumente aceitas pelos epifenomenalistas. Ao listar essas proposições, fica claro que elas são inconsistentes entre si:

1. O mundo é parcialmente físico e seus componentes físicos estão causalmente fechados.
2. Os seres humanos possuem propriedades não-físicas (*qualia*) que caracterizam sua vida mental.
3. Os *qualia* possuem causas físicas, mas não possuem qualquer efeito sobre o mundo físico.
4. Os seres humanos são constituídos apenas por seus componentes físicos e seus *qualia*.
5. Os seres humanos podem comparar, pensar sobre, notar e, eventualmente, lembrar-se de seus *qualia*.

O problema das cinco proposições acima apresentadas é que elas não são conciliáveis. Notar, pensar, comparar e pensar, conforme os epifenomenalistas de *qualia*, são atitudes que possuem efeito comportamental, constituem o aspecto psicológico do mental. É porque os zumbis crêem possuir *qualia* que eles são indiscerníveis comportamentalmente de suas contrapartes. Porém, os epifenomenalistas não teriam como garantir o elo epistêmico entre essas atitudes e os *qualia* relacionados. Portanto,

os próprios *qualia* não teriam qualquer influência sobre os outros aspectos psicológicos da vida do sujeito. No fim das contas, o sujeito seria algo de tal forma confinado em seus *qualia* que ele mesmo não poderia saber de sua condição. Essa lacuna entre a vida consciente e as crenças de um sujeito faz com que qualquer elucubração acerca dos *qualia* se torne absolutamente fantástica e sem fundamento, uma vez que os próprios *qualia* não poderiam ser os responsáveis por nossas crenças acerca deles.

Os defensores do argumento do zumbi dizem que nós conhecemos nossa própria consciência de maneira direta. Porém, o mesmo processo cognitivo que me leva à crença verdadeira em que eu sou um ser consciente leva o zumbi à crença falsa de que ele não é um zumbi. Tanto faz ser consciente ou inconsciente, o processo levará à crença em que se é consciente. Portanto, não temos nenhum processo que nos dê a segurança em que somos conscientes. Nesse ponto, o argumento do zumbi parece nos conduzir a um paradoxo tão profundo que faz com que o argumento perca todo o seu poder intuitivo.

4. PROBLEMAS COM O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO

O argumento de conhecimento possui a mesma lacuna entre os *qualia* e as crenças acerca deles, de modo que encontra os mesmos embaraços do argumento do zumbi. De acordo com Campbell (2011), os epifenomenalistas defendem que os *qualia* não possuem qualquer poder causal. Porém, se os *qualia* de fato são ineficazes, Mary nada aprende quando é libertada, isto é, os *qualia* não poderiam provocar nenhum conhecimento, já que o conhecimento pode ter consequências sobre o comportamento.

Afinal, se o argumento do conhecimento está correto, Mary se surpreende ao ver novas cores e demonstra sua surpresa por meio de seus comportamentos. Porém, se ela nada aprende, o argumento do conhecimento é falso. Assim, o argumento do conhecimento, usado em defesa do epifenomenalismo, nos leva ao seguinte problema: se Mary aprende alguma coisa, o epifenomenalismo é falso. Se Mary nada aprende, o argumento do conhecimento é falso.

Essa objeção é denominada por Nagasawa (2009) de argumento da inconsistência. A ideia é que o argumento do conhecimento e o epifenomenalismo são incompatíveis. Dentre as várias objeções levantadas contra o argumento do conhecimento, essa foi considerada a mais grave, a tal ponto de ter sido a única responsável pelo abandono do argumento do conhecimento por Jackson (embora o argumento continue sendo muito discutido por outros autores em Filosofia da Mente).

De acordo com Nagasawa, seria possível contornar a objeção da inconsistência por meio da distinção entre o conhecimento que temos dos objetos externos e o que temos de nossos *qualia*. Há uma diferença ontológica entre nosso conhecimento e os objetos externos aos quais eles se referem. Por exemplo, o conhecimento que tenho de o computador estar na minha frente é diferente do próprio computador. Nesse sentido, o meu conhecimento tem como causa o computador como objeto externo. De acordo com Nagasawa, contudo, o conhecimento que temos dos estados subjetivos é parcialmente constituído pelos próprios *qualia*. Em outras palavras, ter um *qualia* é, em certa medida, conhecê-lo. Para ele, os eventos mentais pertencem ao mesmo domínio ontológico. Portanto, estados mentais subjetivos (*qualia*) e conhecimento

não possuem diferença ontológica e, por essa razão, não há relação de causalidade entre eles. A partir dessa diferenciação entre tipos de conhecimento, o autor defende que é possível conciliar o epifenomenalismo e o argumento do conhecimento.

Ocorre que, aparentemente, a diferenciação que Nagasawa faz da distinção entre dois tipos de conhecimento não é capaz de salvar o epifenomenalismo e o argumento do conhecimento ao mesmo tempo, pois quando Mary aprende algo novo, ela fala sobre isso e demonstra sua surpresa. Ainda que seu conhecimento seja constituído pelos *qualia*, ele acaba por ter uma expressão comportamental, de modo que, indiretamente, os *qualia* ganham expressão comportamental.

Uma das premissas do argumento pressupõe que Mary possui um conhecimento completo acerca dos aspectos físicos relacionados à visão das cores, ou seja, ela possui todos os conhecimentos causais possíveis. Diante disso, Campbell propõe que Mary não teria qualquer expressão de surpresa ao sair de seu ambiente monocromático. Ela já saberia, de antemão, todos os pensamentos e crenças que lhe ocorreriam mediante cada experiência colorida. Se derem a ela um bloco colorido com cores primárias em cada face, ela saberá identificar cada uma dessas cores. Negar isso seria negar que Mary tivesse um conhecimento completo do mundo físico, ou seja, seria negar o epifenomenalismo. Se as expressões de surpresa de Mary desaparecem, não é mais óbvio que ela aprenderia algo novo.

Nesse sentido, Campbell (2011) argumenta que não há como levantar uma objeção consistente à proposta de Dennett (1991) de propor um fim alternativo à história de Mary: o experimento da banana azul. Suponhamos que antes de libertarem Mary, lhe

presenteiam com uma banana azul. Mary reclama imediatamente que a estão tentando enganar, que as bananas são amarelas e aquela é azul. Ela explica que já conhecia todos os pensamentos que lhe ocorreriam quando visse um objeto azul, e não estava minimamente surpresa (p. 400).

Para afirmar o epifenomenalismo, não seria suficiente admitirmos que Mary tivesse apenas os conhecimentos disponíveis no atual estágio das neurociências (e isso, aliás, já seria muito para uma pessoa). A aceitação da premissa da onisciência de Mary é fundamental para que o argumento funcione, mas é justamente a premissa problemática do argumento.

Os defensores do argumento do conhecimento poderiam argumentar, ainda, que esses argumentos não levam em conta o ponto de vista dela e que, se levássemos em conta esse ponto de vista, concluiríamos que ela possui experiência fenomênica das cores pela primeira vez quando sai de seu ambiente monocromático. Porém, essa objeção só é possível se tomarmos como pressuposto aquilo que precisaria ser provado, isto é que ela aprende algo novo quando entra no mundo colorido.

Campbell mostra que, se Mary aprende algo novo quando sai de seu cativeiro, o epifenomenalismo é falso e os *qualia* possuem eficácia causal na formação do conhecimento sobre ele. Por outro lado, se Mary nada aprende de novo, o argumento do conhecimento perde a sua razão de existir, isto é, perde o seu sentido. A conclusão que se pode tirar disso é que o argumento do conhecimento é incompatível com o epifenomenalismo. Provavelmente, possuir um conhecimento completo dos aspectos causais é possuir um conhecimento completo, sem que nada seja deixado de fora.

5. QUAL INTUIÇÃO ABRAÇAR?

Estávamos diante de duas intuições incompatíveis: (1) a de que nossas experiências possuem influência causal sobre nossos comportamentos e (2) a de que sabemos, a partir de um ponto de vista de primeira pessoa, que nossas experiências possuem aspectos qualitativos (os *qualia* são só meus). Diante de duas intuições fortes, parece que uma deve ser abandonada. Não há razões para nos apegarmos a nenhuma delas, pois ambas possuem o mesmo status de forte intuição. Os defensores da intuição (2) argumentam que ela é autoevidente para o sujeito, e que isso é suficiente para que ela não necessite de provas. Porém, no fim das contas, trata-se apenas da escolha de uma intuição em detrimento da outra.

Ao dizer que a consciência depende da existência de certos fenômenos físicos e, ao mesmo tempo, não tem poderes causais sobre o domínio físico, Chalmers assume uma posição epifenomenalista. De acordo com ele, por mais que se avance em relação aos problemas “fáceis” relativos aos processos cognitivos, funcionais ou neurais, sempre será deixado de lado o “Problema Difícil” de explicar como “o processo causal do comportamento poderia ser *acompanhado* por uma vida subjetiva interior” (1996, p. xi, grifo meu). Para Chalmers, a questão da causação mental não parece complicada. O estranho não é que a sensação de dor provoque um grito, um pulo, uma lágrima, mas sim que a dor *acompanhe* (simplesmente) uma sequência causal de comportamentos.

Para defender a importância da consciência como uma propriedade fundamental do mundo, Chalmers parte do nosso

acesso direto a ela. De certa forma, as mais fortes das nossas intuições são o ponto de partida dessa necessidade de se levar a consciência a sério.

A “intuição” em funcionamento aqui é a própria *raison d'être* do problema da consciência. A única maneira consistente dar a volta nas intuições é negar o problema e o fenômeno totalmente. Pode-se sempre, ao menos ao falar “filosoficamente”, negar as intuições totalmente, e negar que exista qualquer coisa (além do desempenho de diversas funções) que precise de explicação. Mas se se levar a consciência a sério, as conclusões pelas quais estou argumentando devem se seguir (CHALMERS, 1996, p.110, aspas internas do original).

Diante dos paradoxos levantados tanto pelo argumento do zumbi quanto pelo argumento do conhecimento, convém revermos essa intuição tão forte. Afinal, as intuições acabam por perder a sua força quando nos conduzem a resultados muito embaraçosos. Para lidar com questão do epifenomenalismo, Chalmers acaba por deixar de lado a força das intuições:

A objeção mais comum ao epifenomenalismo é simplesmente que ele é contra-intuitivo, ou mesmo “repugnante”. Encontrar uma conclusão contra-intuitiva ou repugnante, no entanto, não é razão *suficiente* para rejeitar a conclusão, especialmente se for a conclusão de um argumento forte. O epifenomenalismo pode ser contra-intuitivo, mas não é *obviamente* falso, então, se um argumento robusto força-se sobre nós, nós devemos aceitá-lo. (1996, p.159, aspas e grifo interno do original.)

Mas o problema aqui é encontrar o argumento robusto, já que ele também se funda em uma intuição. Tanto o argumento do zumbi quanto o argumento do conhecimento, quando levados adiante para verificarmos suas consequências, se mostraram bem menos intuitivos do que pareciam inicialmente. Os dois apresentam uma lacuna entre os aspectos qualitativos e epistemológicos da vida mental. Essa lacuna nos leva a uma dificuldade acerca das nossas próprias crenças subjetivas sobre nossas experiências fenomênicas. Nos dois argumentos, percebemos uma lacuna entre as experiências conscientes qualitativas e a formação dos juízos e do conhecimento sobre elas. No caso do argumento do zumbi, a ausência de *qualia* não impede que o zumbi acredite que os possui, embora sua crença seja falsa, mas essa falsidade não pode ser detectada por nenhum teste comportamental. No caso do argumento do conhecimento, as crenças da neurocientista sobre as cores, por mais que fossem verdadeiras de um ponto de vista objetivo, não foram suficientes para que ela tivesse experiências subjetivas. Assim, em ambos os casos, o que temos é uma separação entre a formação das crenças e as experiências subjetivas. Essa separação é o que faz com que esses argumentos, sob um olhar mais próximo, se tornem contra intuitivos.

Se temos que abandonar uma das intuições pelo menos (pois poderíamos também optar por abandonar ambas), podemos optar, por ora, diante das dificuldades em que ficamos perante o argumento do zumbi e o argumento do conhecimento, por abandonar a autoevidência do aspecto subjetivo e incomunicável do mental e isso nos permitiria evitar o epifenomenalismo de *qualia*.

Se aceitarmos que as nossas experiências subjetivas podem influenciar nossos comportamentos, isso não significa que tenhamos que acatar uma abertura causal no mundo físico por onde as experiências subjetivas misteriosamente exerceriam sua influência. Podemos defender que a explicação das nossas sensações e de como elas se relacionam com nossas crenças e ações é um fato do mundo que ainda carece de explicações detalhadas. Assim como somos parte do mundo físico e assim como evoluímos a partir de organismos unicelulares, não há razões para acreditarmos que alguma característica especial e misteriosa em nós escapará sempre de uma explicação natural. A simples intuição de que algo está aí e não possua poderes causais sobre a realidade natural não precisa ser suficiente para nos levar à adoção do epifenomenalismo.

NOTAS

¹Professora assistente do curso de Filosofia na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). julianadeorione@hotmail.com.

²Epifenomenalismo, tratado de maneira geral, é a posição segundo a qual os estados mentais não possuem influência sobre os comportamentos. Tratamos, aqui, que um tipo específico de epifenomenalismo: o epifenomenalismo de *qualia*. É essa posição que o texto pretende combater.

³De acordo com Dennett (2013), embora haja várias definições diferentes do que sejam *qualia*, elas possuem uma raiz comum: *qualia* são inefáveis, não-disponicionais, privados e diretamente apreensíveis pelo sujeito, como a mais íntima coisa que possa existir.

⁴De acordo com Chalmers (1996, p. 43-44), os fenômenos que podem ser analisados funcionalmente são aqueles que se explicam completamente a

partir da capacidade de desempenhar determinadas funções. Ele cita como exemplos a reprodução e a aprendizagem. A reprodução é explicada a partir de como um organismo executa a função de produzir outro organismo e a aprendizagem se explica pelas capacidades comportamentais de responder a dada situação.

⁵Falando de forma geral, o funcionalismo é uma posição em Filosofia da Mente segundo a qual os estados mentais se caracterizam por seu papel funcional entre estímulos sensoriais e respostas comportamentais. É uma posição bastante aceita e que possui várias sutilezas e tipos diferentes de funcionalismo, mas não é a proposta deste artigo o aprofundamento nesse debate. Para uma pequena introdução acerca do funcionalismo, sugiro Lycan (1994).

⁶Assim como o funcionalismo (ver nota 3), o fisicalismo em Filosofia da Mente é uma posição acerca da natureza do mental. Há vários tipos de funcionalismo, mas todos têm em comum a ideia de que os seres humanos são completamente constituídos de forma física e de que não existem entidades além das físicas. Um tipo de fisicalismo bastante comum é a teoria da identidade, que identifica estados mentais com estados cerebrais. Se tomarmos no sentido amplo, o funcionalismo é um tipo de fisicalismo, mas diferente da teoria da identidade. Uma diferença importante entre a teoria da identidade e o funcionalismo é que, ao negar a identificação entre estados mentais e estados físicos, o funcionalismo permite a múltipla realização dos estados mentais, independente do substrato físico. O tema do fisicalismo não será mais desenvolvido neste artigo. Para uma breve introdução, sugiro Horgan (1994) e Guttenplan (1994, parte 3).

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, N. Reply to Nagasawa on the Inconsistency Objection to the Knowledge Argument. In: *Erkenntnis*. Vienna, v. 76, n. 1, ago. 2011, p. 137-145.

CHALMERS, D. J. *The conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness explained*. Londres: Penguin Books, 1991.

DENNETT, Daniel C. Intuition Pump. In: BROCKMAN, L. (ed.) *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster, 1995.

DENNETT, Daniel C. *Sweet dreams: philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2005.

DENNETT, Daniel C. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York: W. W. Norton & Company, 2013.

GUTTENPLAN, Samuel. An Essay on Mind. In _____. *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

HORGAN, Terence E. Physicalism. In: GUTTENPLAN, Samuel (ed.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. In: *The Philosophical Quarterly*, Blackwell, v. 32, n. 127, abr. 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2960077>. Acesso em: 22 fev. 09.

KIRK, Robert. Sentience and Behavior. In: *Mind*. Oxford, v. 83, n. 239, jan. 1974, p. 43-60.

KIRK, Robert. The inconceivability of zombies. In: *Philosophical Studies*. Switzerland: Springer, v. 139, n. 1, may, 2008, p. 73-89.

LYCAN, Willian G. Functionalism. In: GUTTENPLAN, Samuel (ed.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

McLAUGHLIN, Brian P. Epiphenomenalism. In: GUTTENPLAN, Samuel (ed.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

NAGASAWA, Yujin. The knowledge argument and Epiphenomenalism. *Erkenntnis*. [S.l.], v. 72, out. 2009, p. 37-56. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10670-009-9192-8#page-1>. Acesso em: 08 fev. 2015.

NAGEL, Thomas. Armstrong on the mind. In: *The Philosophical Review*. Duke, v. 79, n. 3, jul. 1970, p. 394-403.

NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan./jun. 2005. (Publicado originalmente em 1974. Tradução de Paulo Abrantes e Juliana de Orione).

ROBINSON, Howard. Dualism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2012 edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=dualism>. Acesso em 06 fev. 2014.

RECEBIDO: 18/08/2014
APROVADO: 13/01/2015

KANT ENTRE O COMPOLITISMO ESPECISTA E A FILOSOFIA DO CONHECIMENTO SUBJETIVISTA

José Henrique Alexandre de Azevedo.¹

RESUMO: Kant remove a Filosofia do seu caráter aporético, a qual estava imersa no século XVIII ao dar a ela um lugar em relação às outras ciências. Isto possibilitou a Filosofia ser considerada o centro do saber científico, podendo inclusive ser ela o saber que fundamenta todos os outros. Nosso objetivo neste artigo é mostrar que tal feito de Kant teve sim um grande impacto na Filosofia em sua época, contudo o seu principal escopo era mostrar que este saber tem de ter como norte o mundo das vivências cotidianas, a partir da prática diária de vida; isto é: dar um lugar à Filosofia foi fundamental, mas tal objetivo apenas se sustentaria de modo último ao vislumbrar o fim último a que a humanidade se destina. Desse modo, Kant faz uma Filosofia entre um cosmopolitismo especista e uma filosofia do conhecimento subjetivista.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmopolitismo; Epistemologia; Filosofia.

ABSTRACT: Kant removes the Philosophy of its aporetic situation, that it was in XVIII century, giving it a place between the other sciences. It made Philosophy being considered the central scientific knowledge, the basis of the whole knowledge. Our scope in this paper concern to show the great impact of

this kantian kind to think the world, but his main objective was to show that this sapience has to have as goal the everyday life, since a daily practice of life; i. e., to give a place of acting was fundamental, however that goal could just mantain itself ultimately, showing the last end that mankind is destined. Therefore, Kant makes Philosophy between a speciestical cosmopolitism and a subjetivistical knowledge's Philosophy.

KEYWORDS: Cosmopolitism; Epistemology; Philosophy.

INTRODUÇÃO

Como viver em um mundo em que todas as suas crenças foram absolutamente colocadas por terra, derrubadas e desacreditadas enquanto valor de verdade incontestável? Duas respostas, pelo menos, são possíveis face a tal questão: primeiro, cair em um completo niilismo, a partir do qual o suicídio e amoralidade seriam viáveis e, até mesmo, soluções palpáveis; segundo, resignificá-lo ao ponto de o mundo anterior conservar apenas traços do que era antes sem jamais se poder outra vez propor como verdades absolutas os paradigmas anteriores. Kant optou pela segunda via, resgatando a dignidade e o valor de verdade do próprio estatuto da Filosofia enquanto tal.

Com isso, Kant teve de reinventar a Filosofia por meio de um modo de operação envolvendo as faculdades humanas, com o intuito de reavê-la do descrédito enquanto saber não suficientemente válido, uma vez que a metafísica, a princesa da Filosofia, não tinha como comprovar seus empreendimentos por meio de correspondência empírica verificadora, procedimento comum às ciências modernas.

A ciência moderna tem por gênese o estudo mais aprofundado da astronomia.² Os estudiosos que vieram à tona após o renascimento cultural tiveram de necessariamente debater com o saber da ciência moderna. Também, com efeito, um alemão erudito do século XVIII que não conhecesse a física newtoniana não estaria apto a entender a Filosofia dominante da época, a de Leibniz; e provavelmente não seria possível entender Leibniz e Newton sem entender a recente história, à época, de como a ciência dominou o horizonte do pensamento, chegando mesmo, por conta de sua influência, a desestruturar a metafísica. Kant foi, sem dúvida, um estudioso da ciência.

Concordo com a tese de Alexandre Koyré em seu *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*³, que afirma haver acontecido uma revolução nas mentes modernas ao interpretar o mundo de um modo totalmente novo em relação aos antigos gregos, romanos e medievais. Enquanto estes concebiam um mundo fechado onde cada coisa tinha seu lugar determinado, inclusive as divindades (no caso medieval, Deus criou o mundo, mas permaneceu fora dele), os modernos trabalham com a ideia de que o mundo é infinito (ou mesmo indeterminado, intérmino), ou seja, a compreensão da extensão e do lugar de cada coisa não podia mais ocorrer baseada na ciência aristotélica: esta não mais explicava a contento a realidade da observação astronômica.⁴

O jovem Kant, muito antes de pensar em uma revolução copernicana, lançara a *História geral da natureza e teoria dos céus*⁵ em 1755, apresentando a hipótese nebular, ao sugerir que o sistema solar teria se originado a partir de uma gigantesca nuvem de gás e poeira, conhecida como nebulosa solar. Kant enviou uma carta ao matemático Leonard Euler⁶, juntamente a um exemplar do livro supracitado, mostrando sua admiração e pedindo que este avaliasse seu escrito e sua teoria, mas infelizmente morreu sem receber nenhuma resposta de Euler; venhamos e convenhamos: azar de Euler. Esta teoria foi desenvolvida anos depois, mais precisamente em 1796, por Pierre-Simon Laplace, ficando conhecida como a hipótese Kant-Laplace ou hipótese nebular. Isto nos remete a ideia de que a ciência sempre se fez presente no espírito filosófico de Kant, principalmente em seu período pré-crítico, chegando mesmo a ser algo indissociável deste espírito e, podemos dizer, continuou forte em sua mente, ressoando no modo mesmo de fazer a Filosofia crítica.

Desse modo, neste artigo, pretendo mostrar de forma breve, descritiva e propositiva o modo como Kant ressignificou a Filosofia em meio à ciência moderna, dando outra vez àquela o estatuto de saber fundamental para a vida cotidiana. Como disse, aqui veremos apenas um esboço de como o conceito de Filosofia aparece na obra kantiana, enfatizando o caráter polifacetário de aplicação do conceito de Filosofia, uma vez que ele aparece de modo aurático e efetivo em várias partes da Filosofia kantiana. Nossa tese neste artigo é que há, no mínimo, duas chaves de leitura para a filosofia de Kant: uma cosmopolita especista e outra concernente à Filosofia do conhecimento subjetivista.

A FILOSOFIA COSMOPOLITA

A Filosofia de modo algum é, estritamente, uma atividade de eruditos, em que pese a erudição ser de extrema importância; esta não é a característica principal que determina o papel do filósofo. A Filosofia na modernidade tem necessariamente de seguir um caminho antevisto pelo filósofo por meio do uso de sua razão e, com isso, resgatar um modo que se perdera na antiguidade: a vida dos homens deve ser mediada sob as diretrizes da Filosofia. Com isso, pretendo aqui mostrar que a *Filosofia sob o conceito do mundo*, uma *Filosofia cosmopolita*, se dá a partir da compreensão de que ela é uma *doutrina da sabedoria*, que mostra como todos os seres humanos podem guiar-se para se colocar em direção ao *fim último* requerido enquanto espécie:

Mas a Filosofia não pode ser pensada somente a partir do seu conceito na escola, porque envolve um dúplice ponto de vista. Assim, do ponto de vista cosmopolítico, a Filosofia

torna-se uma “doutrina da sabedoria”, e o filósofo assume o ofício não de um mero técnico, mas de um “legislador da razão,” que deve utilizar sua habilidade de pensar meios para fins quaisquer com o objetivo de relacionar os diversos usos da razão com “a meta final da razão humana” (AK 9:24).⁷

Com isso, Seneda, falando sobre Kant, mostra claramente que há um conceito envolto nesta relação kantiana com a Filosofia, que, de modo didático, perpassa tanto a *Filosofia do mundo* quanto a *Filosofia da escola*, a saber, tal conceito é o de *uso*. Isto mostra que a razão tem de ser usada de modo determinado para que possa caracterizar a Filosofia enquanto tal. Se usada de modo a apenas trazer de volta o conteúdo histórico subjetivo da Filosofia fará uma de tipo escolástico (erudição extrema sem a mínima preocupação com remeter tal saber ao mundo), mas se usar a razão de modo a guiar a humanidade a seu *fim último*, estará praticando a *Filosofia cosmopolita*, uma vez que “no que se refere à filosofia em seu sentido do mundo (*in sensu cosmico*), ela pode chamar-se também uma máxima suprema (*der höchsten Maxime*) do uso de nossa razão.”⁸

Usar a razão de modo a guiar a humanidade àquilo que ela está destinada nos faz ter de reaver a própria *arquitetônica* kantiana, que teve de dividir a razão em dois modos de *uso*: o teórico e o prático, ambos domínios distintos sob o ponto de vista do conhecimento. Com isso, a razão usada de modo teórico tem a capacidade de conhecer, por meio das *categorias do entendimento*, os *fenômenos* da natureza, mas de modo algum, dentro deste quadro conceitual teórico, pode colocar em baila *juízos morais*. Tais *juízos* apenas podem aparecer sob o contexto da *Filosofia prática*, ou seja, a razão aqui é

usada de modo a não ter como *finalidade* o conhecimento de *fenômenos físicos*, mas sim de regular a vida moral dos humanos através do *postulado da causalidade da liberdade* e da *formalidade do imperativo categórico* como fundamento do dever moral. Para o *uso teórico* aparece na *catedral crítica da CRP* e o *uso prático* na *Crítica da razão prática* (que pese também aparecer na *CRP* enquanto vislumbre); contudo, haveria um hiato entre tais *usos* se não houvesse uma consideração acerca da *finalidade* da Filosofia e dos *usos* da razão; sob este ponto de vista vem à tona a *CFJ*, obra que propõe uma ponte conceitual entre esses dois domínios, sob a égide do *conceito de finalidade* regido pela *faculdade de sentir prazer e desprazer*.⁹

Isto mostra que o *uso da razão* na *Filosofia do mundo* se dá de modo a revelar o objetivo último de todo filosofar: regular moralmente e, por conseguinte, politicamente todas as atividades da vida humana, mediar a vida por meio da Filosofia e, com isso, outra vez dar importância à atividade da Filosofia, que há tempos estava em descrédito. O *cosmopolitismo* da Filosofia kantiana, mostrado em seu *conceito de filosofia*, também aponta para um novo modo de encarar os problemas filosóficos, a saber, mostrando que a principal arma para isto, a metafísica, não tinha nenhuma competência teórica para fazê-lo, pois apenas divagava sob ilusões e crenças, que não mais se sustentavam em tempos de domínio científico nos moldes modernos.

Ponho isto, desse modo, com o intuito de mostrar que Kant traz para a Filosofia um novo marco regulatório que, segundo ele, faz com que ela ganhe um critério seguro, uma vez que a Filosofia, enquanto tal, nunca existiu. “Ainda não há filosofia,”¹⁰ diz Kant em boa letra. O filósofo de Königsberg quer, na verdade, estabelecer

de que modo ela pode ganhar um rigor parecido com aquele que possuía a matemática e, principalmente, a ciência da natureza, pois esta última tem componentes tanto da experiência empírica quanto de modo a priori à experiência. Aqui o *uso da razão* dá uma nova significação à Filosofia, permitindo que esta possa ter um critério seguro de avaliação dos *fenômenos* da natureza, da regulação moral, da apreciação do que apetece ou não apetece e, de modo mais importante, daquilo que guia a humanidade ao seu *fim último*. Kant, assim, acreditava poder superar a mera erudição escolástica:

Mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento. Há, porém, ainda um conceito cósmico (*conceptus cosmicus*) que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo. Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. Neste sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio um filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser a ideia.¹¹

Com efeito, é extremamente grave para a Filosofia a denúncia que faz Kant de que nunca existiu uma propriamente dita, tampouco um filósofo sequer em toda a história. Como já havia

dito um pouco mais acima, a Filosofia nunca existiu por conta de nunca ter havido nenhum critério seguro para identificá-la, não há um livro sequer que diga definitivamente: esta é a Filosofia; ela não é um saber objetivo tal qual as engenharias, a física, a química, a biologia, etc. Filosofia até os tempos kantianos era sinônimo de metafísica e esta última virou sinônimo de saber não empiricamente comprovável. Kant aproxima a Filosofia de um ideal e de um esforço para a *sabedoria*, que nunca foi cumprido, nunca foi satisfeito; entretanto, sempre se buscou viver segundo este ideal. Procurava-se uma formalidade ideal para poder identificar a figura do filósofo e o papel da Filosofia no mundo; com Kant não aconteceu de modo diferente. Com efeito, os antigos também não chegaram a ser filósofos, em que pese terem se aproximado:

Alguns antigos filósofos se aproximaram do ideal do verdadeiro filósofo, Rousseau igualmente; somente não o atingiram. Talvez muitos tenham acreditado que já possuímos a doutrina da sabedoria e que não deveríamos considerá-la uma simples ideia, pois possuímos tantos livros, cheios de prescrições que nos dizem como devemos agir. Somente que elas são, na maior parte, proposições tautológicas e exigências que não se pode suportar entender, pois não mostram nenhum meio de alcançá-las.¹²

Desse modo, o *conceito cosmopolita de filosofia* tem, na verdade, por finalidade, fundar uma ideia segura e rigorosa deste saber e estabelecer neste contexto o verdadeiro papel do filósofo moderno. Na antiguidade grega, o filósofo surgiu como aquele

ser que tentou descortinar os mistérios do mundo a partir de um modo discursivo diferente daquele corrente à época, o mitológico. Assim, de uma física natural corrente entre os filósofos pré-socráticos passou-se a relacionar o papel do filósofo ao de guia da consciência, aquele que fala francamente (*parrhesia*) e mostra a melhor maneira de viver. Isto se dava por meio das escolas de Filosofia de modo que os pupilos seguiam as recomendações dos mestres de maneira a um dia também se tornarem mestres, emancipando-se do antigo diretor de consciência.¹³

Kant tenta resgatar esta ideia de que o filósofo seja responsável por mediar a vida humana, contudo sua época é outra e não se podia mais ser filósofo como os antigos, pois as escolas da modernidade em nada se aproximavam de sua matriz antiga. Os mestres da modernidade são professores com carga horária determinada e direitos trabalhistas, profissionais da Filosofia; bem diferente daqueles homens que, inexoravelmente, eram obrigados a viver de acordo com o modo que pregavam, sob pena de não serem levados a sério. Isto quer dizer que deveriam usar a túnica da escola, comer de acordo com os seus preceitos, embriagar-se como era pregado, etc. Estes modos de se viver eram conhecidos como *exercícios espirituais*, tanto que, por exemplo, entre os estoicos, à noite antes de dormir, era bem comum repensar o dia inteiro, com o intuito de analisar a si mesmo e saber onde estava errando como pessoa, a fim de concertar eventuais deslizes.

Com isso, Kant propõe uma ideia de Filosofia que envolva todos os homens em vista de interesses comuns, cosmopolitas, que tem a finalidade de mostrar ser a Filosofia, outra vez, uma prática diária de vida, que esteja envolta em uma regulação moral e em uma atividade política. Tal modo de encarar a Filosofia nos dará subsídios para compreender as chaves de leituras que serão delineadas.

A IDEIA DE UMA VIRADA COPERNICANA NO CONHECIMENTO: CHAVE DE LEITURA TRADICIONAL

Para que possamos reforçar a tese de que há no mínimo duas chaves de leitura da Filosofia de Kant, faz-se necessário mostrar como nosso autor ressignificou o caráter científico da Filosofia. Kant reforça a ideia de que a ciência é o grande paradigma do mundo moderno, na medida em que traz à tona uma nova ideia de relação entre o homem que conhece e o objeto que é conhecido. Em vez de procurarmos no objeto as características essenciais deste, fazendo com que este se revele em sua mais profunda exposição, nós temos de analisar as condições de possibilidade de nossa capacidade de conhecer e, com isso, nos certificar, primeiramente, a nós mesmos antes de esboçarmos qualquer juízo acerca dos objetos. Após uma análise como esta, descobriremos, segundo Kant, que não podemos ter qualquer capacidade de penetrar de modo profundo nas coisas como são em si mesmas, restando-nos apenas a consciente tarefa de analisar o modo mesmo como somos afetados. Assim:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim, já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico.¹⁴

Esta virada copernicana do conhecimento é a mais difundida chave de leitura da Filosofia Kantiana. Por meio dela, notamos que os maiores filósofos de sua época se inseriram em sua Filosofia e puderam criticar aquilo que acharam devido.¹⁵ Ora, esta chave de leitura seduz-nos muito por conta de concernir à época mesma de Kant, tempo no qual a ciência era um ideal primordial da humanidade enquanto principal valor de verdade, era aquilo que faria com que os seres humanos progredissem enquanto espécie para um mundo melhor. Kant não se fez de rogado e procurou fundar os princípios de uma ciência do conhecimento que mostrasse ao grande público letrado e científico que a Filosofia poderia também ter um caráter epistemológico rigoroso. Analisemos, com isso, a estrutura da *Doutrina transcendental dos elementos na CRP*, uma vez que aqui está a chave para compreendermos o caráter científico que Kant traz para a Filosofia.¹⁶

A *Doutrina transcendental dos elementos* é o primeiro capítulo do livro supracitado e se subdivide em uma *Estética Transcendental* e em uma *Lógica Transcendental*, que, por sua vez, subdivide-se mais uma vez em *Analítica Transcendental* e em *Dialética Transcendental*. Estes dois últimos também se subdividem, mais uma vez, em dois livros, a saber, em relação à *Analítica* a divisão se dá em uma *analítica dos conceitos* e uma *analítica dos princípios*; quanto à *Dialética*, o primeiro livro trata dos *conceitos da razão pura* e o segundo dos *raciocínios dialéticos da razão pura*. Faremos uma análise bem geral com o intuito apenas de mostrar como ler Kant a partir de sua relação com a cientificidade da Filosofia.

Desse modo, começemos expondo acerca da *Estética transcendental*. Kant aqui está muito impregnado em Newton

(Também, em certa medida, em Leibniz e Descartes), para o qual o movimento relativo remete a duas entidades metafísicas absolutas: Espaço e Tempo. Kant discorda exatamente deste ponto e propõe duas teses bem conhecidas: aqueles não são empíricos, mas *idealidades a priori* e não são conceitos, mas *formas puras*. A *idealidade transcendental de espaço* regula o contato com os *fenômenos*, entendidos como afecções empíricas. Com efeito, a *idealidade transcendental de espaço* é uma representação a priori de caráter indubitável a todas as intuições. Tal idealidade coordena a apreensão de toda e qualquer realidade fenomênica apresentada a este sentido externo.

Por sua vez, a *idealidade transcendental de tempo* é uma forma a priori que nos permite intuir a nós e ao nosso estado interno. Todas as características de atribuição de realidade temporal são concebidas pelo sujeito de maneira interna, ao ser exposto à experiência do *movimento*. Assim, podemos dizer que o tempo não reside nos *fenômenos*, mas nos damos conta dele através do sentido interno com a finalidade de situá-los enquanto objetos que existem em um determinado período temporal em relação à ideia interna de tempo. Com isso, podemos afirmar que os fenômenos são situados temporalmente, por meio da ideia de sucessão.

Espaço e Tempo nada mais são do que formas subjetivas da nossa intuição sensível e de modo algum determinações próprias dos objetos em si; e precisamente por isso podemos determinar a priori estas nossas intuições pela consciência da necessidade dos juízos quando os determinamos como, por exemplo, na geometria. Determinar, porém, significa julgar sinteticamente. Esta teoria pode chamar-se a doutrina da idealidade do Espaço e do Tempo, porque são representadas como algo que não está inerente as coisas em

si — doutrina que não é simples hipótese de poder explicar a possibilidade do conhecimento sintético a priori, mas verdade demonstrada, porque é absolutamente impossível estender o seu conhecimento para além do conceito dado sem recorrer à intuição alguma.¹⁷

Com isso, tempo e espaço são *intuições a priori puras* do sujeito que têm por função regular o contato com o mundo sensível. São também representações que mantêm o homem na realidade espaço-temporal finita que se constitui simplesmente como idealidade existencial inerente à limitação humana de poder conhecer as essências últimas. Esta primeira parte da *Doutrina transcendental dos elementos*, tem por intuito mostrar de que modo somos afetados pelo mundo exterior, por meio das duas formas *a priori da sensibilidade*: Espaço e Tempo.

Em relação à segunda parte, à *Analítica transcendental*, podemos situá-la como “um sistema cuja perfeição e articulação possa oferecer, ao mesmo tempo, uma pedra de toque da exatidão e genuinidade de todos os conhecimentos que nele se incluam.”¹⁸ Aqui o interesse agora se volta, inteiramente, ao desenvolvimento da maneira como o alemão indica como caminho para se chegar aos *juízos sintéticos a priori*. No percurso crítico racional, Kant considerou o conhecimento como *síntese de representações*. Este percurso da doutrina crítica é conhecido por *fio condutor da razão*, ou seja, um caminho que vai desde a *sensação* até o *juízo sintético a priori*.

A *sensação*, em sentido estrito, é caminho para a *sensibilidade*. A *sensibilidade* está no âmbito da psicologia empírica. Esta determinação do ato de pensar, segundo Kant, está em um nível inferior em relação ao *entendimento* e à *razão*. Assim, a

psicologia empírica, que pressupõe a *sensibilidade*, se quisesse estabelecer algum conhecimento cairia em um *paralogismo*, uma especulação infundada acerca da realidade do objeto. De fato, *sensação* e *sensibilidade* são trazidas ao intelecto por uma *intuição* sensível, que é incapaz de atingir a *faculdade de conhecer superior*¹⁹, na medida em que, se o contrário fosse verdadeiro, quebraria a pretensão kantiana do conhecimento transcendental como absolutamente *a priori*.

Desse modo, se a *intuição* não é suficiente para elevar objetos ao conhecimento superior, como essa *sensibilidade* do objeto poderia ser organizada e elevada ao *entendimento*? Kant traz à tona o conceito de *apercepção*, a fim de resolver esta questão. Kant refere-se à *apercepção* como um *eu penso transcendental*, ou seja, essa função do pensamento, seguindo o *fio condutor do conhecimento*, permite que as *representações* possam ser avaliadas pelo *entendimento*, exprimindo *juízos sintéticos a priori*.

O eu penso tem que poder acompanhar as minhas representações [...] A representação que pode ser dada antes de todo pensamento denomina-se intuição [...] Esta representação, porém, é um ato de espontaneidade, isto é, não pode ser considerado pertencente à sensibilidade. Chamo-a [...] Apercepção originária por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação 'eu penso' que tem de poder acompanhar todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra.²⁰

Aqui poderíamos confundir o conceito de *apercepção* com o *esquematismo da razão pura*, contudo há uma diferença peculiar

entre ambos. A *apercepção* é uma propulsão organizadora espontânea das representações sensíveis ao *entendimento*, enquanto o *esquematismo* subsume tais objetos ao *entendimento*, categorizando-os. As *categorias* sob as quais se esquematiza foram baseadas nas categorias de Aristóteles no *Organon*.²¹ Para o grego, elas representavam os modos possíveis para falar sobre o *Ser* e eram, pois: *substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afecção*. Entretanto, Kant considera Espaço e Tempo como *formas a priori da sensibilidade*, excluindo, desse modo, três categorias e substituindo-as por outras cinco de maneira a formar um total de doze categorias: I) *categorias de quantidade: unidade, pluralidade e totalidade*. II) *categorias de qualidade: realidade, negação e limitação*. III) *categorias de relação: inerência e substância, causalidade e dependência, e comunidade*. IV) *categorias de modalidade: possibilidade — impossibilidade, existência — não existência e necessidade — contingência*:

Este é, pois, o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si a priori e somente devido aos quais ele é, além disso, um entendimento puro, na medida em que unicamente por tais conceitos pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela.²²

Uma vez que as categorias são representações em geral das experiências empíricas, elas geram, por conseguinte, *conceitos, juízos e inferências*, todas elas em conformidade com o entendimento. Ora, aqui nos importam de maneira mais salutar os *juízos e conceitos*, pois há uma relação intrínseca entre ambos

que é melhor visualizada na *Analítica dos princípios*, uma vez que aqui os *conceitos puros do entendimento, as categorias*, que são reflexos da *tábua dos juízos*, são espelhados de modo a revelar *princípios do entendimento* responsáveis por ratificar os *juízos sintéticos a priori*, por meio do retorno à representação do objeto que fora ajuizado. Isto é, ratifica-se aquilo que foi intuído e crava o *juízo sintético a priori* como concernente ao objeto analisado. Se o *fio condutor da razão* for seguido, chegar-se-á, pensa Kant, a *juízos sintéticos a priori, universais e necessários*. Tais juízos, por não conterem nada empírico, têm a função de determinar a experiência do sujeito transcendental que usa o próprio tribunal, a razão, para mediar os seus percursos teóricos internos frente ao seu exterior.

Quanto à *Dialética*, Kant diz ser a razão naturalmente propensa a ir além do dado fenomênico adquirido através da *intuição*. Após o contato com a realidade sensível, o homem se sente capaz de sobrepujá-la, esbarrando, no entanto, em limites naturais, que tornam sua pretensão demasiada. Com isso, a razão tenta solucionar problemas que, de fato, são insolúveis, caindo em ilusões ao pensar tê-los resolvido. Tais problemáticas não têm uma base empírica que possam validar uma resposta a partir de uma *intuição*. Esta ilusão é por Kant denominada: *Dialética da Razão Pura* e está na divisão segunda do primeiro capítulo da *CRP*. A *Dialética* kantiana mostra que a razão chega a juízos convincentes, com semblante real de verdade, mas que são, em última instância, ilusórios, na medida em que suas assertivas são simplesmente pensamentos provenientes do natural desejo humano de convencer a si mesmo e aos outros de que as dúvidas existentes na razão são possíveis de serem sanadas. Isto ocorre simplesmente por que:

Deverá haver raciocínios que não contenham premissas empíricas e, mediante os quais, de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma aparência inevitável, atribuímos realidade objetiva.²³

Kant aponta haver três espécies de raciocínios dialéticos, a saber, os *paralogismos*, as *antinomias* e o *ideal da razão pura*. Estes são sofismas inevitáveis à razão e, por conseguinte, acessíveis a todo e qualquer homem. Com isso, os objetos metafísicos, que são *Deus, a Imortalidade da Alma e a Liberdade*, são destituídos de possível conteúdo empírico e, por isso, são problemáticos à *razão* que não logra estabelecer ultimamente seus *conceitos* alinhados as *intuições sensíveis*.

Kant expõe acerca da capacidade dialética da razão que: a ciência que trata da nossa da alma, a Psicologia, cai em *paralogismos*; a ciência que concerne ao mundo, relativamente à sua totalidade e também a sua particularidade, a cosmologia, cai em *antinomias* inconciliáveis; a ciência que busca Deus, a teologia, ilusiona-se ao recorrer a *ideais* em seus raciocínios sem, todavia, uma *intuição* correspondente.

A ausência de categorias de toda mescla de determinações sensíveis pode induzir a razão a estender o seu uso, para lá de toda experiência, às coisas em si, se bem que, em virtude de não encontrarem nenhuma intuição que lhes poderia fornecer uma significação e um sentido *in concreto*, elas possam, como funções simplesmente lógicas, representar sem dúvida uma coisa em geral, mas sem poderem por si mesmas dar de qualquer coisa um conceito determinado.²⁴

Portanto, esta chave de leitura relativa à filosofia do conhecimento trazida à tona por Kant é a mais tradicional e extremamente coerente, uma vez que a sua época clamava por algo do tipo: uma Filosofia que outra vez pudesse ser vista como extremamente importante, e não somente como um saber do passado que não possuísse mais nenhum espaço no presente, por conta de seu dogmatismo. A feição de ciência que Kant se esforçou para dar à metafísica repercutiu em seu modo mesmo de filosofar, revelando que a Filosofia pode de modo rigoroso mostrar de que forma ela mesma e as outras ciências, por meio dela, ganham significação; a chave de leitura cognitiva se mostra totalmente concernente se analisarmos o epistolário²⁵ de Kant, pois até o final da sua vida ainda existiam cartas discutindo a *Doutrina Transcendental dos Elementos*. Enfim, esta chave de acesso à Filosofia de Kant é válida, mas não é a única e, tampouco, a mais determinante do projeto crítico, pois também se pode acessar o *opus* de Kant por meio de seu *conceito de filosofia*.

OUTRA CHAVE DE LEITURA: O CONCEITO DE FILOSOFIA

Meu desejo neste artigo não é, absolutamente, afirmar que Kant não tinha intenção de dar uma feição científica à Filosofia; sim, ele queria isso. O que quero afirmar diz respeito a algo mais profundo e mais além de uma filosofia do conhecimento subjetivista, ou seja, entender Kant e sua obra a partir de seu *conceito de filosofia*, de seu pensamento acerca do que devemos interpretar ser o verdadeiro papel da Filosofia e do filósofo no nosso mundo, em vista da função destes para a humanidade.

Com efeito, não é difícil notar que Kant consegue plenamente satisfazer seu primeiro objetivo: dar um viés de ciência à Filosofia, por meio de uma fixação rigorosa do modo de operação do entendimento e da locação da Filosofia como primeira e aquela que dá significado a toda e qualquer ciência. Mas, logra tal autor êxito em relação ao objetivo final de sua teoria crítica? Formulando de maneira melhor: o seu *conceito de filosofia* é suficientemente forte para servir como norte, assim como em uma leitura cognitiva? Nossa tese aqui afirma que sim. Contudo, a sutileza deste projeto kantiano nos faz crer que apenas uma leitura atenta de sua obra crítica, inclusive de seu epistolário e de suas lições para as aulas na Albertina Universidade de Königsberg, poderiam nos mostrar que seu *conceito de filosofia* é, de fato, o objetivo último da Filosofia de Kant.

Para provar a consistência desta tese aqui aventada, deve-se interpretar de que modo o seu *conceito de filosofia* aparece em sua trajetória intelectual. Desta forma, mostraremos aqui pequenos escritos de Kant, provando que o *conceito de filosofia* o acompanhou durante todo o seu período docente e crítico.

Kant, desde o seu período pré-crítico, tem bem em mente o que pensa ser a Filosofia, pois em um pequeno texto acerca do semestre de inverno de 1765-6 ele diz que “para aprender também filosofia antes de mais teria de existir realmente uma,”²⁶ ou seja, a Filosofia nunca teve um critério seguro para reconhecê-la enquanto tal, jamais alguém estabeleceu o rigor necessário a esta ciência; mais exatamente, aqui temos uma definição negativa da filosofia, pois ela não é o que pensava ser; mas, o que ela é? Kant responde que esta é uma *doutrina da sabedoria*, que significa um conceito *cosmopolita de filosofia*. Durante seu período docente, em todas as suas primeiras aulas do semestre, Kant delineava o

conceito de filosofia, com o intuito de revelar aos alunos o que ele pensava acerca do que é essa disciplina, isto é, eles não estavam ali para aprendê-la, pois esta não existe fixadamente, caso usassem, no entanto, a razão de modo apropriado, poderiam aprender a filosofar.

Tal *conceito cósmico* (em um sentido cosmopolita) aparece primeiramente em sua *CRP*, mais precisamente na *Arquitetônica da razão pura* e, posteriormente, no fim da sua vida, em obras menores no contexto crítico, mas não menos importantes. Por exemplo, Kant tem um capítulo inteiro no *Manual dos Cursos de Lógica Geral*,²⁷ o qual é denominado o *Conceito de Filosofia*. Ali aparece de forma mais apurada e clara o que Kant entende por Filosofia e também a sua intenção de fundo ao delinear uma Filosofia crítica: mostrar que a Filosofia tem de ser a guia da espécie humana. Há outros quatro fragmentos do seu período tardio nos quais Kant desenvolve o seu conceito de Filosofia, a saber:

O primeiro fragmento (AA 08: 439-441) consiste no texto que foi de fato publicado como prefácio do livro de Jachmann. Para sua tradução utiliza-se a versão editada pela Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften no volume VIII da Kants Werke. O segundo fragmento (AA 22: 370) foi escrito na metade de uma página do X fascículo do manuscrito inacabado que Kant trabalhava nos seus últimos anos e que é conhecido como *Opus postumum*. Para a tradução considera-se a versão da Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften no volume XXII da Kants Werke. O terceiro fragmento (AA 23: 467/468) foi localizado nos *Altpapier Monatschrift* de 1899 do então existente Prussia Museum de Königsberg.

A tradução segue a versão da Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften no volume XXIII da Kants Werke. O quarto fragmento foi encontrado em meados de 1960 por Dieter Henrich nos denominados ‘Hagenschen Papiere’. A tradução segue a edição por ele publicada com o título “Zu Kants Begriff der Philosophie” KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Eds.). Kritik und Metaphysik (Festschrift für Heinz Heimsoeth). Berlin: de Gruyter, 1966. In: PERIN, A. KLEIN, J. T. *O Conceito de Filosofia em Kant: uma Tradução e um Comentário*. In: ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 13 nº 1, 2009, p. 165-196.

O que se faz interessante notar aqui é que todos esses fragmentos foram escritos no final da década de 1790, ou seja, já no derradeiro período de Kant enquanto pensador (morreu em 1804), mostrando que o seu *conceito de filosofia* teria de transitar por todas as áreas de que trata a sua Filosofia. Isto tanto é verdade que os fragmentos tratam de uma questão muito delicada para Kant: a religião. Kant fora proibido de tratar sobre o assunto em público após submeter a sua *Religião nos limites da simples razão*²⁸ ao ministro von Zedlitz. Contudo, o caso aqui é bem diferente, pois havia sido lançado em 1797 uma obra de Karl Arnold Wilmans chamada *A Similaridade entre o misticismo puro e a doutrina da religião de Kant*. O que havia de mais interessante nisso é que Wilmans conhecia muito bem a Filosofia da religião kantiana e seria um tanto quanto trabalhoso respondê-lo a altura. Kant, com isso, bolou uma estratégia muito interessante, a saber, pediu a seu amanuense, Bernard Reinhold Jachmann, que escrevesse uma resposta a Wilmans. Kant fez o prefácio da obra e lá delineou o seu *conceito de filosofia* em contraposição a tese de Wilmans de que haveria um misticismo em sua Filosofia da religião. Ora:

Mas filosofia no sentido literal do termo, enquanto doutrina da sabedoria, tem um valor incondicionado; porque ela é a teoria do fim terminal da razão humana, que pode ser apenas um, do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem estar subordinados, e o perfeito filósofo prático (enquanto um ideal) é aquele que satisfaz em si mesmo essa exigência. Agora, a questão é se a sabedoria é infundida na pessoa de cima para baixo (por inspiração), ou escalada de baixo para cima através da força interior da sua razão prática. Quem afirma a primeira como um meio de conhecimento passivo imagina o absurdo da possibilidade de uma experiência suprassensível, que está em exata contradição consigo mesma, (representar o transcendente como imanente) e baseia-se em uma tal doutrina secreta chamada misticismo, o qual é o exato contrário de toda filosofia e justamente por ser isso, ele (como o alquimista) estabelece como a maior das descobertas que ele está dispensado de todo trabalho racional e árduo das investigações da natureza, sonhando estar bem-aventuradamente num doce estado de fruição.²⁹

Com isso, podemos notar que Kant pensa de modo semelhante aos anos anteriores acerca do que seja a Filosofia, ou seja, uma *doutrina da sabedoria* no sentido de ser uma *teoria do fim terminal da razão humana*. Kant crê que o misticismo aventado por Wilmans em sua obra se revela falso, por conta, justamente, deste homem não ter procurado a base, a qual a Filosofia kantiana está fixada: uma *doutrina da sabedoria*, que faz um percurso a partir de sua racionalidade, analisando as potencialidades e limites de si mesmo, e não por inspiração divina, de cima pra baixo.

Os três outros pequenos textos, os quais se referem ao conceito de Filosofia, têm em comum a mesma consideração acerca do caráter próprio da Filosofia: ser uma *doutrina da sabedoria*. Esta avaliação e definição da Filosofia nos mostra que Kant tinha por meta trazer outra vez para a Filosofia a importância cabal que esta tinha na antiguidade, isto é, ser a guia da espécie humana (um modo de vida). Isto fica claro quando olhamos para os gregos e romanos e percebemos que a Filosofia, enquanto *doutrina da sabedoria* de vida disputava terreno com as religiões como saber que ajudava as pessoas a viver de um modo determinado e, por conseguinte, viver de maneira melhor.

Aqui está uma prova cabal para tal relação kantiana, uma vez que o autor se insurge contra a ideia de que há um quê de misticismo em um aspecto importante de sua obra crítica: acerca da religião. Como um filósofo antigo, Kant outra vez separa aquilo que é doutrina racional do bem viver, da mística que busca um conforto em um outro mundo, pois “entre todos os meios de (condução) pelos quais os homens e até povos podem ser dominados pacientemente, o mais vigoroso é a crença em poderes invisíveis, os quais são suprassensíveis e ocorreram apenas em favor de certos escolhidos.”³⁰ O misticismo não deve ser o condutor da espécie humana ao *fim terminal*,³¹ ao *sumo bem*, mas sim a Filosofia em seu aspecto racional intrínseco. Esta posição kantiana acerca do misticismo apenas ilustra o que ele entende por Filosofia, não sendo nossa intenção aqui fazer uma espécie de relação entre moral e religião, mas apenas mostrar que o conceito de Filosofia de Kant tem um viés polifacetado, na medida em que pode ser reivindicado de vários modos para provar o cosmopolitismo especista de Kant.

Portanto, a chave de leitura aqui proposta se refere a um Kant bem mais preocupado com os destinos do ser humano. Cremos que Kant queria “matar dois coelhos com uma só cajadada”, pois ao mesmo tempo em que propôs um rigor metodológico para a Filosofia, deixando-a com um ar científico rigoroso, também trouxe de volta uma feição de um ideal da antiguidade (apenas uma das feições que a Filosofia tinha na antiguidade): a Filosofia como modo de vida, como a *doutrina da sabedoria*³² (sabedoria entendida enquanto busca) que deve guiar a humanidade ao seu *fim último*. Kant sabia muito bem que esta sabedoria nunca existiu de fato, sendo apenas, pois, um ideal a ser buscado; mas esta busca é a própria condição humana. Enfim, a Filosofia teria de ser, mais uma vez, a guia da espécie humana.

NOTAS

¹Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Atualmente é Doutorando em Filosofia pela UNICAMP.

²Ora, é sabido que já havia conhecimento e apreciação dos astros desde tempos remotos entre os Astecas, os Maias, os Egípcios, os Babilônios; o céu e suas estrelas sempre causaram fascinação desde a tenra idade dos seres humanos. No entanto, o renascimento cultural moderno trouxe, junto a retomada deste ideal grego de compreender a vida, uma nova forma de lidar com a natureza, isto é, a manipulação da natureza deveria ser de tal modo que se pudesse descobrir as leis naturais criadas por Deus. Ao mesmo tempo, o homem desbravava o mundo aumentando o tamanho de seu universo.

³KOYRÈ, A. *Do Mundo fechado ao universo infinito* (Tradução de Donaldson Garschagen). Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

⁴O que, de fato, ocorre é que a ciência passa a possuir uma dimensão totalmente racional, em detrimento dos sentidos, que simbolizavam a imprecisão do mundo vivido: “Pode-se dizer, aproximadamente, que essa

revolução é científica e filosófica — é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos — causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (um todo no qual a hierarquia de valor determinava a hierarquia e a estrutura do ser, erguendo-se da terra escura, pesada e imperfeita para a perfeição cada vez mais exaltada das estrelas e das esferas celestes), e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito, que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser.” Idem, p 6.

⁵KANT, I. *Allgemeine naturgeschichte und theorie des himmels nebst zwei Supplementen*. Berlin, Herausgegeben von Karl Kehrbach, 1973.

⁶Tal carta data de 23/08/1749. Cf. KANT, I. *Correspondence* (translation by Arnulf Zweig). New York: Cambridge university Press, 1999. p 45.

⁷SENEDA, 2009, p 243.

⁸KANT, 2002, p 51.

⁹“Ora, entre a faculdade de conhecimento e de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio a priori e, como com a faculdade de apetição está necessariamente ligado o prazer ou o desprazer (quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio dessa faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral), produza do mesmo modo uma passagem da faculdade do conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão.” KANT, 2008, p 23.

¹⁰KANT, 2002, p 53.

¹¹KANT, 2010, p 661. (A 838-9/B 866-7).

¹²Apud: HADOT, 1999, p 374. Aqui Pierre Hadot cita Kant: KANT, I. *Vorlesungen über die pholosophische Enzyklopädie*. Berlin: Akademie, 1980. in: *Kants gesammelte Schriften*, XXX. P 8.

¹³Sobre tais temas há uma gama de livros bem elucidativos, contudo, por economia de espaço, cito apenas dois: FOUCAUL, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France 1981-2* (Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchal). São Paulo: Martins Fontes, 2006. e HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia antiga?* (Tradução de Dion David Macedo). São Paulo: Loyola, 1999.

¹⁴KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão). Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian: 2010. p 20. (B XVII)

¹⁵GIL, A. (Coord.). *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1992.

¹⁶Entretanto, será uma análise breve, resumida e carente de detalhes, pois apenas queremos esboçar o modo de operação do entendimento, pois o nosso objetivo é outro: mostrar uma outra chave de leitura.

¹⁷KANT, I. *Progressos da Metafísica* (Tradução: Artur Morão). Lisboa, Edições 70: 1995. p 27-28.

¹⁸KANT, 2010, p 97. (A 65/B 90).

¹⁹DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant* (Tradução: Germiniano Franco). Lisboa: Eições 70, 2000. p 12.

²⁰KANT, 2010, p 131. (B 132)

²¹ARISTÓTELES. *Organon* (Tradução de Edson Bini). Bauru: Edipro, 2005.

²²KANT, 2010, p 111. (A 80/B 106).

²³Idem, p 325. (A 339/B 397).

²⁴KANT, 1995, p 117.

²⁵KANT, I. *Correspondence* (Translated by Arnulf Zweig). New York: Cambridge university Press, 1999.

²⁶KANT, I. *Informação acerca da orientação dos seus Cursos no Semestre de Inverno de 1765-1766*. In: SANTOS, L. *A razão sensível: Estudo kantiano*. Lisboa: Edições Colibri, 1994a.

²⁷KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica geral* (Tradução: Fausto Castilho). Campinas: Ed. Unicamp, 2002b.

²⁸KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão* (Tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 2000.

²⁹KANT, I. *Prefácio ao Exame da filosofia kantiana da religião de Reinhold Bernhard Jachmann*. In: PERIN, A. KLEIN, J. T, 2009, p 168-9.

³⁰Idem, p 176.

³¹Tal conceito é explicitado a partir da página 71 deste escrito.

³²Aqui, esta *doutrina da sabedoria* pode ser entendida como um ideal que o ser humano deve buscar. Na antiguidade, a sabedoria era uma busca também, uma vez que o filósofo não podia estar de posse dela sob pena de encerrar a sua atividade.

REFERÊNCIAS

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian: 2010.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária: 2008

KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

KANT, I. *Informação acerca da orientação dos seus Cursos no Semestre de Inverno de 1765-1766*. In: SANTOS, L. *A razão sensível: Estudo kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica geral*. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.

KANT, I. *Allgemeine naturgeschichte und theorie des himmels nebst zwei Supplementen*. Berlin, Herausgegeben von Karl Kehrbach, 1973.

KANT, I. *Correspondence* (translation by Arnulf Zweig). New York: Cambridge university Press, 1999.

KANT, I. *Progressos da Metafísica*. Tradução Artur Morão. Lisboa, Edições 70: 1995.

KOYRÈ, A. *Do Mundo fechado ao universo infinito*. Tradução Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

CUSA, Nicolau de. *A Doutra ignorância*. Tradução João Maria André. Lisboa, Calouste Gulbekian, 2003.

GIL, A. (Coord.). *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1992.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução Germiniano Franco. Lisboa: Eições 70, 2000.

ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Eds.). *Kritik und Metaphysik (Festschrift für Heinz Heimsoeth)*. Berlin: de Gruyter, 1966. In: PERIN, A. KLEIN, J. T. *O Conceito de Filosofia em Kant: uma Tradução e um Comentário*. In: ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 13 n° 1, 2009, p. 165-196.

SENEDA, M.C. *Conceitos de filosofia na escola e no mundo e a formação do filósofo segundo I. Kant*. In: Kriterion (Revista de filosofia — UFMG). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Vol. 50, n° 119.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia antiga?*. Tradução Dion David Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

RECEBIDO: 19/09/2014
APROVADO: 25/11/2014

DEMOCRACIA DE MASSA E FALÊNCIA REPRESENTATIVA NO BRASIL

Manoel Pereira Lima Junior¹

RESUMO: Nosso objetivo, com esse texto, é refletir sobre a falência da política representativa brasileira. Para tanto, faremos uma rápida análise das noções de democracia e de república, tomando como referências a democracia ateniense e o republicanismo romano. Feito isso, tentaremos mostrar como o modelo representativo brasileiro, a despeito de reunir as condições para ampliar a participação democrática e o aperfeiçoamento do sistema representativo, fracassa. Do nosso ponto de vista, o fracasso do sistema representativo brasileiro está associado ao processo de esfacelamento das classes sociais e a um processo de desmobilização social permanente que, como consequência disso, tem gerado uma grande massa descrente da política e uma relação de promiscuidade política entre a esfera pública e a esfera privada.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia; Representatividade; República; Classe Social.

ABSTRACT: Our purpose with this text, is to reflect over the failure of the Brazilian representative politics. For this, we will make a brief analysis of democracy and republic

notions, taking as references to Athenian democracy and the Roman republicanism. Afterthat, try to show how the Brazilian representative model, despite meets the conditions to enlarge democratic participation and the improvement of the representative system, fails. From our point of view, the failure of the Brazilian representative system is associated with the crumbling process of social classes and a permanent social demobilization process that, as a result, has created a great unbeliever mass of the politics and political promiscuity relationship between the public sphere and the private sphere.

KEYWORDS: Democracy; Representativeness; Republic; Social Class.

Nossa análise começa com uma distinção conceitual que faremos entre os termos democracia e república. O termo democracia quer dizer *poder do povo*. A democracia é um modelo de governo criado nas cidades-estado gregas, especificamente Atenas. Na democracia ateniense, todo cidadão² tinha direito de participar da vida política da cidade por meio das discussões, escolhendo os ocupantes dos cargos públicos e sendo escolhido. O modelo democrático implantado por Sólon possibilitou que os cidadãos exercessem direta e efetivamente o poder político, pois cada cidadão tinha direito a fazer o uso da palavra e a defender o interesse público junto aos seus pares. Os cargos públicos eram ocupados por meio de sorteio³, e não de eleição, e a incumbência de organizar a vida pública era do conselho dos quinhentos, que eram responsáveis pela administração pública, pela organização dos eventos e pela convocação das assembleias populares. Os quinhentos (como eram chamados) permaneciam no cargo por um ano, sendo que todos os cidadãos, mais do que o direito, teriam a obrigação de participar da vida pública da cidade quando sorteados. Assim, por meio da assembleia popular, os cidadãos decidiam o destino político da cidade.

A república, por sua vez, é uma criação romana que mistura elementos da democracia grega e da aristocracia romana. O modelo republicano dos romanos era um sistema político misto, no qual o senado exercia grande influência nas decisões políticas. Os senadores eram homens de posses e de alta dignidade (geralmente ex-magistrados), que formavam o aparato burocrático de Roma. Esse era o elemento aristocrático da república romana. O elemento democrático, derivado do pensamento político grego, era a assembleia popular, que tinha a função de eleger os magistrados e de aprovar ou rejeitar as leis propostas pelos

magistrados⁴. Vejamos como Marco Túlio Cícero, importante cônsul romano, descreve o modelo político adotado por Roma:

[...] entre a impotência de um só e o desenfreamento da plebe, a aristocracia ocupa uma situação intermediária que, conciliando todos os interesses, assegura o bem-estar do povo e, enquanto vigia o Estado, os povos gozam necessariamente de tranqüilidade, confiando-se às mãos que não se exporiam a ouvir a acusação de descuidar um mandato de tal natureza. Quanto à igualdade de direito ou da democracia, é uma quimera impossível, e os povos mais inimigos de toda dominação e todo jugo conferiram os poderes mais amplos a alguns de seus eleitos, fixando-se com cuidado na importância das classes e no mérito dos homens. Chegar, em nome da igualdade, à desigualdade mais injusta, colocar no mesmo nível o gênio e a multidão que compõem um povo, é suma iniquidade a que nunca chegará um povo em que governem os melhores, isto é, numa aristocracia (CICERO, 2005, pg. 45-46).

Como podemos ver no trecho citado acima, os próprios romanos tomavam a democracia como algo utópico e pouco exequível. Para eles, o melhor modelo era o republicano⁵, desde que a aristocracia fosse a classe social a ocupar o topo dos cargos políticos. Na visão de Cícero, o bom governo depende do mérito e a classe aristocrática é aquela que detém os méritos necessários e suficientes para o bom governo, afinal, os membros da aristocracia são preparados para assumir o poder político, uma vez que têm o poder econômico e as condições intelectuais para tal. Por essa razão, Cícero, que era aristocrata, entendia que o mérito deveria ser o critério para o exercício do poder político. Mas, no final

das contas, a república romana era elitista e temia o poder do povo, por isso o depreciava, pois, mesmo com toda dificuldade econômica e de educação formal, os membros da plebe saberiam representar seus interesses de classe sem intermediação da aristocracia romana.

Com isso, podemos ver que os atenienses exerciam um modelo de democracia direta e que os romanos criaram um modelo de democracia indireta, pois as assembleias populares romanas só serviam para eleger os representantes que comporiam o senado para discutir e propor as leis para a cidade. As assembleias não tinham poder de discutir e propor leis, cabendo essa tarefa aos senadores, que eram a aristocracia romana. Isso faz com que os termos democracia e república sejam distintos conceitualmente. Desse modo, quando nos referirmos ao termo democracia, na contemporaneidade, estamos falando de republicanismo, isto é, de democracia romana e não de democracia grega.

Feita a distinção, precisamos, agora, entender como o modelo de democracia representativa, portanto, de república, se torna o modelo político dominante. Na aurora da modernidade, Nicolau Maquiavel escreve *O príncipe*⁶, obra inaugural que forja o conceito de Estado e de republicanismo modernos. Em *O príncipe*, Maquiavel desenvolve uma noção de Estado forte, em que o poder político está centrado no príncipe, isto é, no governante. Para Maquiavel, o governante, se quiser se manter no poder, nunca deve se aliar aos poderosos, pelo contrário, deve aliar-se aos mais fracos e protegê-los, pois isso o ajudará na manutenção do poder. Segundo Maquiavel,

Os romanos, nas províncias que tomaram, obedeceram fielmente a estes preceitos: colonizaram-nas, sustentaram

os mais fracos sem permitir que o seu poder fosse ampliado, submeteram os poderosos locais e impediram que os poderosos estrangeiros nela firmassem boa reputação (1998, pg. 12).

O que vemos aqui? Ainda não podemos falar em república moderna, mas, com toda segurança, podemos falar em um modelo de política representativa moderna *in statu nascendi*. Na medida em que o príncipe deve proteger os mais fracos, ele assume o papel de seu representante político. O príncipe, que não se confunde com o Estado na teoria de Maquiavel, deve representar – além de seu próprio interesse – o interesse dos mais fracos frente ao interesse dos mais fortes no que tange à coisa pública. Com Maquiavel, começa-se a delinear uma concepção de Estado como um ente impessoal responsável pela coisa pública e que, exatamente por isso, não deve tomar partido dos fortes e poderosos, uma vez que estes colocam seus interesses privados acima do interesse público, como toda classe aristocrática. Na teoria política de Maquiavel, governante e Estado não são termos idênticos, embora o governante, para se manter no poder, possa usar os piores expedientes ancorando-se no Estado. Mas o uso de tais expedientes só se justifica pela manutenção da harmonia e do equilíbrio de forças no Estado. Maquiavel foi o primeiro a perceber isso.

Essa noção de Estado forte e de política representativa ganha novas feições com Thomas Hobbes. Para ele, o Estado resulta de um contrato social feito entre os homens⁷. Esse contrato tem por finalidade garantir a paz e a ordem social. Em Hobbes, o Estado administra e disciplina a vida em sociedade, uma vez que todos os cidadãos transferiram parte de seus direitos sobre si mesmos e de

suas liberdades para o Estado. Nesse sentido, na teoria hobbesiana, o Estado representa o interesse de cada indivíduo e, assim, deve agir com imparcialidade, uma vez que todos são livres e iguais e têm os mesmos direitos e deveres, pois a paz e a harmonia dependem desse frágil equilíbrio dos interesses individuais⁸. Por assim dizer, o Estado não é somente o representante das forças e dos interesses individuais que outrora lhes foram transferidos. Ele tem também o monopólio da força e do direito, cabendo a ele decidir o que é justo ou injusto nas questões que envolvam litígio entre membros da sociedade contratualista que retirou os homens do estado de natureza.

Ora, aqui, a noção de Estado torna-se mais forte e impessoal do que em Maquiavel. Salvo algumas exceções, a noção de Estado desenvolvida por Hobbes associada ao modelo republicano romano, que tanto inspirou Maquiavel, é que predominará na política moderna. É claro que mudanças foram feitas, mas no essencial, as repúblicas modernas tanto são de inspiração romana, como guardam o princípio de impessoalidade do Estado presentes nas teorias de Maquiavel e de Hobbes. Por conta dessas características (a república representativa romana e a impessoalidade moderna), as repúblicas modernas conservaram um elemento aristocrático e acrescentaram um elemento democrático de controle da aristocracia: o elemento aristocrático é o modelo representativo criado pelos romanos e o elemento democrático é a impessoalidade do Estado, que teoricamente, não fará distinção entre classes, dando igual direito a todas.

Esse é o ponto chave para chegarmos ao nosso objetivo, pois o Brasil é uma república moderna, e como tal traz consigo elementos do republicanismo romano, o modelo representativo, e elementos das repúblicas modernas, que é o

princípio de impessoalidade do Estado. Como fora exposto, existe uma tendência, nas repúblicas, à organização política da aristocracia (ou da oligarquia) enquanto classe social e, por conta disso, a um domínio político dessa classe sobre as demais. No entanto, isso por si só não diz muita coisa, já que, nas repúblicas modernas, o princípio de impessoalidade do Estado deveria garantir que uma classe não fosse favorecida em detrimento de outra, tendo as mais diferentes classes sociais não só os mesmos direitos políticos de organização garantidos, mas também o efetivo exercício da liberdade política na disputa pelo poder. No caso do Brasil isso não é diferente.

Todavia, o problema efetivamente se dá quando percebemos que o modelo republicano de inspiração romana carrega consigo uma espécie de pecado original, qual seja: sendo a aristocracia a classe social que concentra o poder político em suas mãos, não hesitará em propor e sancionar leis que defendam seus interesses de classe. Como na república o modelo político é representativo, o princípio de impessoalidade é essencial para tentar corrigir essa distorção, dando às demais classes igual direito a se organizar politicamente para propor e sancionar leis de seus interesses, gerando um equilíbrio de poder entre as classes.

O problema é que a aristocracia, que sempre deteve o poder, nunca se importou com a organização política de outra classe social, pois nunca teve a intenção de compartilhar o poder e de estender o *status* de cidadão a todas as pessoas indiscriminadamente⁹. Toda classe social que não fosse a aristocracia deveria se organizar por si mesma e reivindicar o seu direito de se autorrepresentar enquanto classe social. No Brasil, durante décadas, a classe trabalhadora lutou para se organizar e obter o reconhecimento político na sociedade e frente às classes dominantes, mas, exatamente no momento histórico em que a

representatividade política dos trabalhadores obtém sucesso, inicia-se uma crise de legitimidade com os partidos brasileiros. E isso é devido, sobretudo, ao abandono das ideologias que tornavam cada partido (ou coligação de partidos) singular. Quando a classe trabalhadora brasileira consegue se organizar politicamente e enfrentar as velhas oligarquia e aristocracia da política nacional, assumindo o poder político do país, faz isso dentro de uma perspectiva política conservadora que não permite que os trabalhadores se reconheçam enquanto classe e, por isso mesmo, não se sejam representados politicamente. André Singer, citando o cientista político Juarez Guimarães, diz o seguinte:

Guimarães tem razão ao perceber que o PT se tornou 'mais Brasil'. [...] o problema é que ao se tornar 'mais Brasil', ele se torna menos 'dos trabalhadores', isto é, opera um deslocamento de classe e, portanto, ideológico, que Guimarães não incorpora à análise. A ascensão do subproletariado, do qual o PT se tornou representante na arena política, por isso se assemelhando a um 'partido dos pobres' de estilo anterior a 1964, significa que as classes fundamentais passam para o fundo da cena. (SINGER, 2012, pg. 24)

Isso gera graves consequências para o modelo representativo brasileiro, pois a polarização entre as classes clássicas que compõem uma sociedade capitalista se esfumaça, gerando uma crise de identidade político-ideológica que atinge tanto os partidos quanto os eleitores. Qual é a consequência direta dessa transmutação representativa? A resposta é simples: as classes não precisam mais de representação política, já que com o desfalecimento da luta de classe, partidos e eleitores tendem a

olhar a política a partir de uma perspectiva mais individualizada, na qual o interesse privado se coloca acima do interesse público, ou, se quisermos, o interesse de classe foi expulso dos embates políticos.

Nesse sentido, uma vez que a luta de classes passa para o fundo da cena, surgem no primeiro plano o indivíduo e os grupos sociais atomizados, disputando a ampliação dos direitos sociais, mas sem nenhum sentimento de pertencimento às classes sociais. O indivíduo não se vendo mais como classe, não tem nenhum senso de pertencimento classista e, assim, a organização e a luta política guiadas por interesse de classe perde espaço para uma democracia de massa, na qual a fragmentação dos grupamentos sociais e dos indivíduos gera anseios e inquietações políticas como aquelas de junho de 2013: sem objetividade nem organização política — embora sejam anseios legítimos —, pois as massas entram em cena quando a representatividade política deixa de fazer sentido e os políticos nada mais são senão aqueles que gerenciam o interesse privado.

Para a filósofa política Hannah Arendt,

[...] As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classe que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um

partido e raramente exercem poder de voto. (ARENDR, 1989, pg. 361)

Esse fenômeno da democracia de massa não é algo completamente novo no Brasil, mas se amplia e agrava a partir da década de 1990, quando a política neoliberal de Fernando Henrique Cardoso aposta numa concepção de Estado mínimo, com austeridade fiscal, diminuição dos gastos públicos e privatizações das empresas públicas em nome da “eficiência” e da “eficácia”. Entretanto, o recrudescimento da democracia de massa se dá no momento em que o Partido dos Trabalhadores assume o poder político — estranha ironia! Os dois governos Lula e o primeiro governo Dilma foram os principais responsáveis pela anestesia dos meios de formação da vontade coletiva. De 2003 a 2014 os movimentos sociais, as entidades de classe, o MST e mesmo os partidos políticos pequenos e de oposição passaram por um processo de cooptação e de desmobilização social nunca antes visto na história desse país¹⁰.

Na opinião do sociólogo Francisco de Oliveira,

Já no primeiro mandato, Lula havia seqüestrado os movimentos sociais e a organização da sociedade civil. O velho argumento leninista-stalinista, de que os sindicatos não teriam função num sistema controlado pela classe operária, ressurgiu no Brasil de forma matizada (OLIVEIRA, F, 2010).

Tal método é danoso para a democracia e para o exercício pleno da cidadania, pois o poder político fica concentrado nas mãos do Estado e de seu aparelho burocrático, sobrando pouco, ou quase nada, à sociedade civil organizada. É por isso que Luiz Werneck Vianna, cientista político, diz que

[...] A afirmação da representação funcional como forma de articulação de interesses, sob a arbitragem do Estado, é mais um indicador da intenção de se despolitizar a resolução dos conflitos em favor da negociação entre grupos de interesse (VIANNA, 2007).

Mais adiante, Vianna afirma ainda que, como é característico do presidencialismo de coalizão a partilha entre os aliados de posições ministeriais,

[...] os partidos políticos no governo passam a viver uma dinâmica que afrouxa seus nexos orgânicos com a sociedade civil, distantes das demandas que dela se originam. Tornam-se partidos de Estado, gravitando em torno dele e contando com seus recursos de poder para sua reprodução nas competições eleitorais (Ibidem).

Por assim dizer, é como se decretássemos a falência do modelo representativo brasileiro e, assim, a prática confirma a teoria de Oliveira, segundo a qual:

[...] Essa falta de consistência confirma a irrelevância da política partidária no capitalismo contemporâneo. Irrelevância que é mais grave na periferia do que no centro. Os partidos representam pouco, e a política está centrada sobretudo nas personalidades. (OLIVEIRA, 2010).

Com isso, as demandas por direitos sociais e participação efetiva na vida política brasileira, que foram reprimidas, estouraram nas recentes manifestações que pipocaram por todo o país. A despeito da estabilidade econômica¹¹, das baixas taxas

de desemprego e da política social vigente, a sociedade perdeu em poder de participação, pois o processo de dissolução das classes sociais engendrou uma democracia de massa em que a principal característica é a falta de laços de solidariedade próprios às estruturas de classe. Todavia, esse fenômeno recente, na política brasileira, a partir das manifestações de junho de 2013, pôde lançar luz sobre dois aspectos importantes: a) o primeiro, é por fim à “[...] ilusão de que o povo, em sua maioria participa ativamente do governo e todo indivíduo simpatiza com um partido ou outro”; b) e o segundo é que a massa não é politicamente neutra, embora seja, em muitos momentos, indiferente aos partidos¹².

O caminho pelo qual estamos sendo conduzidos, o da democracia de massa, não é promissor. Esse caminho é perigoso, pois não só provoca a deserção política como é também incapaz de atrair a atenção e simpatia dos mais jovens para as questões políticas mais relevantes para o país. A crise do sistema político como um todo ficou evidente quando aqueles que protestavam nas ruas em junho de 2013 gritavam: “Sem partido! Sem partido!”¹³. A massa rompeu a indiferença de seu consentimento silencioso e explodiu de forma violenta. Esses últimos acontecimentos demonstram que a sociedade civil está órfã de representação política efetiva e que, na ausência de uma liderança política que seja capaz de reorganizar e dar objetividade às demandas sociais, a oposição virá em forma de protestos que podem ser violentos ou não¹⁴.

Todavia, resta ainda um caminho para os representantes políticos tentarem recuperar a credibilidade do parlamento nacional. São as reformas. Dentre elas, a mais urgente, parece-nos, é a reforma política. Concomitante a isso, as entidades de classe, os movimentos sociais e as instituições civis precisam recuperar a

autonomia perdida. Tais entidades não podem servir de aparelho do Estado, pois não pertencem à classe política, mas à sociedade civil organizada. Ademais, para o país avançar democraticamente, conferindo o exercício pleno da cidadania a todos os brasileiros, faz-se necessário colocar fim ao processo de criminalização das lutas e movimentos sociais e despolitizar o judiciário nacional. Os juízes, magistrados e ministros, no uso de suas atribuições, não devem tomar suas decisões favorecendo partido A ou B, mas de acordo com o princípio de imparcialidade (inclusive, quando for necessário e justo, votando contra o governo). Essas mudanças não são suficientes, mas são necessárias para que o processo de democratização do país seja aperfeiçoado e que a sociedade civil seja contemplada em seus interesses, pois sem isso, aquilo que entendemos por justiça social terá sido amputado no que há de mais importante: a participação popular no que tange à coisa pública.

NOTAS

¹Mestre em Filosofia pela UFBA e professor da rede Estadual de Ensino. llourencio@hotmail.com.

²Na democracia ateniense só os homens adultos eram considerados cidadãos. A cidadania não era estendida às mulheres, crianças, escravos e estrangeiros.

³Para Sólon, o sorteio era uma forma mais democrática do que a eleição, pois, garantia que todos os cidadãos ocupassem pelo menos uma vez o cargo público. Se o cargo público fosse exercido por meio da eleição, certamente prevaleceria o poder econômico, favorecendo a aristocracia.

⁴A assembleia popular romana não podia discutir as leis. Aprovava ou rejeitava as leis que o senado propunha. Os membros da assembleia elegiam os magistrados e esses, sim, propunham e discutiam as leis. Assim nasce o modelo representativo, ou seja, a democracia indireta.

⁵Aqui cabe uma explicação adicional: decerto a república e a democracia não são incompatíveis. Entretanto, quando Cícero fala de democracia, está se referindo ao modelo ateniense em que o efetivo exercício da política não é privilégio da classe aristocrática. Nesse sentido, Cícero evoca o mérito como critério para a atividade política — como se o mérito não decorresse de condições sociais e culturais privilegiadas.

⁶Nosso objetivo aqui não é discutir a obra ou o pensamento de Maquiavel, mas utilizar *O príncipe* como um exemplo de construção da noção de república e de Estado na política moderna.

⁷Na teoria política de Hobbes, o Estado é uma consequência do contrato social que dá origem à sociedade civil, ele representa a sociedade como um todo orgânico que deve propor leis e zelar pela justiça e equilíbrio social. Hobbes compara o Estado a um monstro, pois seu poder é gigantesco frente aos indivíduos isoladamente. Mas o Estado é necessário, uma vez que o poder que ele detém é impessoal, ou, é a soma de todas as forças, de modo que todos os indivíduos devem se sentir contemplados na gestão da coisa pública (na tradição contratualista anglosaxônica, o Estado, claramente, é criado para garantir interesses individuais).

⁸Diferentemente de Maquiavel, Hobbes pensa o Estado como o guardião do interesse individual. No contratualismo hobbesiano, não se trata mais de proteger os fracos dos fortes, mas de garantir os direitos individuais, pois todos são iguais e livres. Hobbes lança os fundamentos para o liberalismo político.

⁹É importante lembrar que o conceito de cidadão nem sempre foi estendido a todas as pessoas. Como já vimos acima, em Atenas, ele se estendia a uma pequena parcela da população. Esse concepção de cidadania concebida pela aristocracia só será remodelada com a Revolução Francesa de 1789. O *citoyen*, passa a ser um conceito forte de cidadão, pois inclui os ideais da revolução: *liberte, égalité e fraternité*.

¹⁰É importante lembrar as greves de trabalhadores da limpeza pública no Rio de Janeiro, feitas à revelia do sindicato. O mesmo ocorreu em Salvador com a greve dos rodoviários e de professores estaduais, passando por cima da orientação sindical de não fazer greve.

¹¹Os últimos dados mostram que a economia do país está retraída e que o crescimento é quase zero. Com a elevação dos preços dos combustíveis e da energia elétrica, corre-se o risco de o país entrar em recessão, uma vez que

pode ocorrer um efeito cascata no aumento dos preços, pois a cadeia produtiva depende do fornecimento de energia e de combustível.

¹²Tomamos como inspiração para essa interpretação o texto *As Origens do Totalitarismo* de Hanna Arendt.

¹³E o mesmo ocorre agora com as manifestações de 2014, que defendem a derrubada da presidenta Dilma Rousseff.

¹⁴Mais uma vez, tomamos com inspiração para a nossa interpretação o texto *As Origens do totalitarismo* de Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

CÍCERO, M. T. *Da república*. Taguatinga: Editora Kiron, 2005.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

NOBRE, Marcos. “O fim da polarização”, in. Piauí, n. 51, dez. 2010, PP. 70-74.

REIS, F. Wanderley. “Identidade política, desigualdade e partidos brasileiros”, in. Novos Estudos, n. 87, jul. 2010.

SINGER, André. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo; Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Jesse. “A ralé brasileira: quem é e como vive”, Belo Horizonte: UFMG, 2009.

VIANNA, L. Werneck. “O Estado Novo do pt”, em Sítio Gramsci e o Brasil www.acesa.com/gramsci/, consultado em 18 de julho de 2014.

OLIVEIRA, F. “Hegemonia às avessas”, in. Francisco de Oliveira, R. Braga e C. Rizek (orgs.), *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

RECEBIDO: 16/04/2015

APROVADO: 07/07/2015

ALGUNS ELEMENTOS DA FILOSOFIA SOCIAL DE ROBERTO MANGABEIRA UNGER

Tiago Medeiros Araujo¹

RESUMO: No presente texto, abordaremos introdutoriamente aspectos da filosofia social de Roberto Mangabeira Unger. Na primeira parte, apresentaremos um panorama relativo à situação do pensamento social contemporâneo, tal como analisado pelo autor. Na sequência, apresentaremos sua interpretação relativa aos sistemas conceituais inerentes às teorias sociais de estrutura profunda e a ilustraremos enquadrando marxismo nesse registro. Na terceira parte, discutiremos a concepção ungeriana de contexto formador, de sociedade como artefato e a tese de que tudo é política, esses os principais elementos de sua filosofia social, com vistas a suscitar implicações sociológicas e políticas, convergentes com a ideia de que as sociedades modernas são realidades permanentemente abertas para a transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Unger; Teoria Social; Contexto.

ABSTRACT: In this text I approach, introductly, some social thought features of the philosopher Roberto Mangabeira Unger. In its first part, I show an overview about the situation of contemporary social thought according Unger. In the next part, I treat some more deeply the Unger's view about deep

structure social theory, considered the underlying guideline of contemporary social thought, which finds support in thinkers like Marx. With it I intend to show how Unger's lecture of Marx put him in a bigger tradition of social thinking, which pursue a particular, limited and demanding ensemble of theoretical and methodological assumptions. In the third part, I show the Unger's conceptions of contexto former applied to social reality, and I explore some implications that catch up the sociological interpretation as well as the beliefs that societies are often open to its transformation through everything is politics thesis.

KEYWORDS: Unger; Social Theory; Context.

1. A SITUAÇÃO DO PENSAMENTO SOCIAL CONTEMPORÂNEO;

Reconhecendo a dificuldade de encarnar na ação política os esclarecimentos de um pensamento nutrido de imaginação, conquanto engajado em recuperar para a teoria o papel de ferramenta de reconstrução social, Roberto Mangabeira Unger dedica parte significativa de sua obra — sobretudo a de juventude — ao mapeamento das características do pensamento contemporâneo; com o devido destaque para a área na qual tal reconciliação lhe parece mais premente: a teoria social.

Num cuidadoso estudo crítico que compõe parte de seu segundo livro *O Direito na Sociedade Moderna* (1979), Unger analisa os pressupostos fundamentais do pensamento social — aqueles lotados nas obras de Marx, Durkheim e Max Weber, seu núcleo de clássicos —, reconhecendo que “grande parte da teoria social desde os tempos desses três grandes filósofos tem-se dividido entre o comentário de suas doutrinas e a especialização dentro das tradições que eles criaram” (Unger, 1979, p.13). Os pressupostos a que nos referimos não são os postulados (que diferem profundamente de um autor para outro), mas os problemas teóricos, aqueles notadamente circunscritos ao empenho de distinguir a teoria social das filosofias políticas antiga e escolástica. Em função disso, o pensamento dos clássicos, já no século XIX, pôde reivindicar total autonomia em relação às filosofias precedentes. Segundo Mangabeira, os dois aspectos que fundamentam tal distinção são (1) o conceito da finalidade existencial e do método para a explicação teórica e (2) o modo como encarar a relação entre a natureza humana e a história. Examinemos um pouco isso.

O pensamento político que nasce com Aristóteles fundia descrições com prescrições, não diferindo a explicação das relações entre fenômenos da natureza da atribuição de regras morais e diretrizes políticas que estabelecessem e referendassem o comportamento dos homens². O pensamento político predominante na Idade Média seguia as premissas centrais da filosofia antiga, compondo uma única e sólida tradição contra a qual envidaram esforços autores como Maquiavel, Hobbes, Locke e, a partir destes, Rousseau, desejosos que eram de emancipar o pensamento político da ideia de que indivíduo e sociedade são como que realidades congruentes. Os modernos acostumaram-se a denunciar o caráter superficial e mesmo ingênuo com o qual as filosofias políticas antiga e escolástica conceberam a natureza humana, alardeando o enfoque impertinente dado ao homem como deveria ser, e não ao que ele é. Condenaram, neste movimento, como ilusórios e inúteis o corpo de conhecimentos que pressupunha inconhas a moral e a política; abnegando a premissa de que o homem tem uma essência comunitária em benefício da ideia de que a sociedade é uma coisa não natural — e, aliás, antinatural. Formularam seus programas cientes da relevância de se explorar a antítese do pensamento político aristotélico. Para Unger, não fizeram isso sem um grave ônus: a sucumbência à oposição radical. “Os antigos foram acusados de superficialidade por não terem levado em conta as profundezas demoníacas da natureza humana. Os modernos, ao contrário, logo se especializaram no mal.” (Unger, 1979, p. 15/16).

O tema da natureza humana tornou-se incontornável entre os pensadores modernos pela simples e bem fundamentada razão de que, se a sociedade é instituída pelo homem e não cedida por Deus, ela o é por uma exigência da condição humana enquanto ser que não se basta como natural. Perscrutar o que compõe esse ser era tarefa primeira. A teoria social que floresce no Século

XIX, herdeira da metodologia de trabalho humeana-kantiana — que cinde fato e valor, descrição e prescrição — separava a finalidade existencial do indivíduo (o que ele é) da ordenação social, conservando, portanto, a premissa central do pensamento político pós-maquiaveliano. O estabelecimento de um método científico que levasse em conta a cisão fato-valor acabou exigindo de Durkheim, Marx e Weber tímido dispêndio de fôlego. A tradição contra a qual rebelaram-se requeria alicerces numa noção de natureza humana universal de cujo acato extrair-se-ia a intuição de que o melhor regime seria o que tirasse o melhor proveito do que de melhor haveria nessa essência partilhada (Unger, 1979, p.14/15). A teoria social enjeita esta noção para compreender, *contextualmente*, as diferentes formas de vida humana observando as pessoas em relação umas às outras, em relação à natureza e em relação a si mesmas. Segundo Unger,

a teoria social interessa-se menos pela psicologia de cada mente humana ou pela constituição de uma natureza humana universal do que pelos sistemas historicamente singulares de percepções e ideias comuns que constituem a cultura de uma sociedade (Unger, 1979, p. 15)

A crítica feita aos predecessores e a formulação de procedimentos e vocabulários metodologicamente científicos cristalizaram nas obras de Marx, Durkheim e Weber o epíteto de clássicos, a fonte que se tornou parâmetro, paradigma, ponto de partida e de chegada das ciências sociais. De suas obras, os cientistas sociais legaram uma plêiade de conceitos, métodos, teorias e pressupostos, com os quais instrumentalizaram-se e através dos quais forneceram e fornecem diagnósticos sobre a realidade do passado, do presente e de suas possibilidades futuras.

Os teóricos sociais, até hoje, não figuram apenas como promotores de insights geniais sobre as sociedades, mas como condições necessárias, suficientes e incontornáveis para a compreensão e para a intervenção deliberada nela.

Em boa parte do início do século XX, o marxismo constituiu o pensamento que mais vingou entre os teóricos clássicos. Foi também o sistema teórico que mais serviu a programas e militâncias políticos. Mas, em reação às desilusões históricas perpetradas pelo malogro do comunismo, no hemisfério ocidental, os estudos sociais acadêmicos foram aos poucos sendo conduzidos para um terreno menos ambicioso, no qual os especialistas passaram a buscar “explicações estreitas para fenômenos descritos com estreiteza” (Unger, 2001, p. 25). Houve aí a instituição de uma escola própria de pensamento social cuja característica nuclear é abandonar a “busca de leis históricas e sociais mais abrangentes em prol da busca por explicações mais limitadas” (Unger, 2001, p. 2). As ciências sociais empiristas ou positivistas constituíram o segundo caminho, ao lado dos clássicos, mais percorrido pelo pensamento social contemporâneo. Regido por essas duas tendências, o pensamento social sofreu uma perversa influência fatalista que o destituiu do compromisso com transformações sociais.

2. A TEORIA SOCIAL DE ESTRUTURA PROFUNDA E O MARXISMO;

a) Características da Teoria Social de Estrutura Profunda,

Unger enquadra os clássicos da teoria social numa espécie de posição guarda chuva, marcada pela posse de um conhecimento referente à estrutura profunda das sociedades.

Existem três elementos que qualificam uma teoria social de estruturas profundas (TEP), a saber, (1) a distinção entre uma estrutura e as atividades de rotina que ela ajuda a reproduzir, (2) o tratamento de estruturas particulares como tipos gerais e (3) a descrição dos movimentos de tipos gerais como leis imanentes à dinâmica do real.

O primeiro elemento de uma TEP informa que uma coisa são os contextos, estruturas ou esqueletos, formadores de atividades e crenças que repousam sobre o resíduo permanente das organizações sociais mais elementares, e outra são as rotinas que consagram aquelas atividades e crenças e que ocorrem, por assim dizer, na superfície de um contexto, consistindo elas em práticas sociais reprodutoras do tecido mais visível e familiar de relações, nas quais os movimentos de convergência e de conflito são quase sempre previsíveis.

Uma característica fundamental dos contextos formadores é que se definem “por sua capacidade de ajudar a gerar e manter um conjunto ricamente desenvolvido de rotinas práticas e imaginativas e pela tendência correspondente de resistir a perturbações” (Unger, 2001, p.53). Ou seja, os contextos não são vulneráveis a qualquer prática de “baixa intensidade”. Se há uma ruptura em um contexto — e os teóricos de estrutura profunda, como antinaturalistas, entendem que há descontinuidade nos contextos — ela é provocada por atividades extraordinárias, paradigmáticas. Por isso, conclui Mangabeira, “existe um contraste nítido entre essas disputas e combinações e as transformações revolucionárias que subsistem uma estrutura básica pela outra” (Unger 2001, p.53).

O segundo elemento de uma TEP afirma que um contexto, identificado em circunstância histórica e social particulares, é

um exemplo de um “tipo repetível e indivisível de organização social” (Unger, 2001, p. 54), um “tipo geral”. Quer seja adotando uma perspectiva evolucionista (centrada na necessidade de sequência substitutiva de tipos), quer seja adotando uma visão não evolucionista (que abdica da necessidade de sequência), repetição e indivisibilidade são características cruciais de um contexto: repetição indica que nas circunstâncias certas alguma forma de organização social pode ressurgir; indivisibilidade acrescenta que um contexto formador “se mantém ou desmorona como um todo” (Unger, 2001, p. 54). Essa característica dupla dos contextos, que, para fins explicativos, os classifica como tipos gerais, conduz o teórico de estrutura profunda a conceber uma lista fechada de estruturas possíveis, as quais podem seguir ou não uma coerência de sucessão ao longo da história.

O terceiro ponto que caracteriza uma TEP reside no “apelo a restrições bem estabelecidas e leis de desenvolvimento” (Unger, 2001, p.55) que geram a lista fechada de estruturas repetíveis e indivisíveis. Essas restrições são ocultas e dão forma aos contextos porque lhes impõe limites. Excluindo-se muitas formas combinadas e carimbando outras, determina-se a composição de uma lista. Segundo Unger, “essas restrições podem ser econômicas, organizacionais e até mesmo psicológicas”, variando de autor para autor. Ao analista de estrutura profunda, considerando tal requisito, cabe apenas

utilizar explicações com aparência de lei que gerem uma sequência particular de estruturas particulares. O objetivo deste relato deve ser o de apresentar o que realmente aconteceu como uma vaga procissão inacabada de estruturas específicas de vida social e creditar essa procissão a uma lógica de capacidades e visões de influências causais cumulativas (Unger, 2001, p. 55)

As leis e restrições exigidas pela TEP terminam por emascular a ideia de que o homem é um agente histórico, abafando suas intenções e conhecimentos sobre a feitura das sociedades. O caráter objetivo da lógica imanente às sociedades escamoteia a imprevisibilidade da imaginação humana e, portanto, desconsidera o próprio agente como independente, potente e determinante. São esses dois últimos elementos da TEP o que lhe atribuem poder explicativo generalizador, porque apenas assim, pensam os teóricos, se é possível oferecer compreensões que considerem realmente o primeiro elemento, isto é, a diferença entre mudança de estruturas e mudança nas estruturas.

b) O marxismo como teoria social de estrutura profunda,

No entender de Unger, o marxismo é tipicamente uma teoria social evolutiva de estruturas profundas e carrega satisfatoriamente aqueles três componentes. O primeiro elemento da teoria de estrutura profunda aparece no marxismo exatamente no contraste entre um modo de produção, entendido como “disposições que governam os regimes de trabalho e capital, e, mais especificamente, a relação de cada classe com os recursos produtivos da sociedade” (Unger, 2001, p. 53), e as rotinas que ocorrem como práticas superestruturais, das quais as mais significativas são “as formas diárias de produção e troca” (Unger, 2001, p.53). Um modo de produção é o contexto formador. Sendo o feudalismo, tem como um exemplo de rotina o exercício da suserania e da vassalagem; sendo o capitalismo, tem como uma rotina arraigada os sistemas de troca da economia de mercado, com o trabalho assalariado e a acumulação de capital. A rotina pode sofrer, no escopo da explicação marxista, transformações

(com os fenômenos de globalização, de ampliação da capacidade de consumo e produção, por exemplo), sem, contudo, alterar seu contexto formador fundamentalmente.

O segundo elemento, referente à repetição e indivisibilidade dos tipos gerais, aparece no modo como os marxistas articulam sua teoria da história: os modos de produção se sucedem de acordo com “ajustes entre conjuntos de disposições institucionais e níveis de desenvolvimento das forças produtivas da sociedade” (Unger, 2001, p. 54). Assim, capitalismo, como modo de produção se repete em países diferentes, como um tipo geral, e não se dissolve senão inteiramente para adesão de um modo de produção sequente na evolução da história. Aí reside a ideia de que um modo de produção pode aparecer em momentos diferentes no desenvolvimento histórico de nações distintas. No coração desta abordagem pulsa a crença de que existem as atividades revisoras e as atividades rotineiras em um contexto, e, com ela, de que existem certos tipos de orientação prática que podem reformar ou revolucionar suas relações sociais básicas, remodelando-o ou o desmoronando — a remodelação, obviamente, não poderia provocar substituição de um modo por outro.

O terceiro elemento também está ligado à teoria da história. Ele reside no relato que o marxismo oferece sobre a sucessão necessária dos modos de produção que ocuparam posição hegemônica em cada época do desenvolvimento histórico de uma sociedade como coextensivo à composição das listas fechadas de estruturas. Assim, há uma lógica que conduz as sociedades do estágio do comunismo primitivo ao comunismo pós-capitalista — uma lógica que não poderia ser desafiada pelo homem.

Essa perspectiva impõe ao evolucionismo marxista uma chaga determinista, amplamente denunciada e criticada, que bloqueia a concretização do próprio objetivo de Marx: transformar as sociedades³.

3. A NOÇÃO UNGERIANA DE CONTEXTO E SUAS IMPLICAÇÕES TEÓRICAS;

a) A sociedade como artefato contra o naturalismo,

No nascedouro do pensamento social havia a crença de que a sociedade é algo feito, instituído, e não um fenômeno natural. “As grandes doutrinas seculares de emancipação, liberalismo, socialismo e comunismo, foram por ela inspiradas” (Unger, 2011, p. 25). A teoria social brotara de um movimento intelectual que concebia a sociedade como algo indeterminado, plástico, um *artefato* da agência humana.

Contudo, os teóricos sociais e as ciências sociais positivistas, que surgiram no século XX como reação ao marxismo, traíram o slogan da sociedade como artefato, quer por adesão ao determinismo histórico, quer por desprezo em relação às estruturas sociais⁴. O naturalismo, para Unger, é justamente a versão do século XX para o disfarce da ciência da história em explicações com aparência de lei (Unger, 2001, p. 25): um exercício complexo e ambicioso de elencar todos os tipos possíveis de organização social; ou então em leituras da sociedade como “um amontoado grande e amorfo de interesses conflitantes de indivíduos e grupos, e exercícios de acomodações desses interesses, de problemas práticos e episódios de solução de problemas” (Unger, 2001, p. 25/26). Os dois exemplos de naturalismo representam duas forças

opositoras ao ideal da sociedade como artefato, sobretudo, porque consubstanciam em fatalismo: ou se admite que só há mudança social se for total e traumática, ou se trata como se a sociedade presente, com suas instituições básicas, são *necessárias*.

Em favor da concepção de sociedade como artefato e contra esse naturalismo residual, Unger propõe a tese de que “tudo é política” — tese essa que vai ganhar sentido no contraste com a teoria das estruturas profundas e sua defesa de sistemas invariáveis ou necessários de organização social. Mangabeira assume o slogan de que a ordem social é apenas política congelada, sendo política tanto o “mais limitado conceito de luta pela obtenção de poder governamental, como os mais amplos sentidos de conflito, controvérsia e compromisso em torno dos termos de relacionamentos práticos, emocionais e cognitivos que vivenciamos uns com os outros” (Unger, 2005, p. 22/23).

A premissa base da compreensão da sociedade como artefato aqui representada é que a criação de contextos é uma atividade inerente à experiência social. Os contextos são formas de associação que expressam vontades e conflitos congelados, que constroem a liberdade imaginativa e ativa dos homens para sua (do contexto) própria preservação. Em um contexto há um conjunto de conflitos que dinamizam a vida social, mas que não são suficientemente devastadores para arruinar a existência dele próprio. Um contexto pode ser feito de ações e de crenças. É, de uma forma ou de outra, uma estrutura simbólica. Essa ideia apaga as fronteiras que dividem o campo teórico do prático, a esfera pessoal da política, uma vez que a experiência humana é a de um ser que transita nos limites dos contextos. Um contexto formador tem por característica ser conservado de tal forma a barrar as ações e ideias que contra ele possam incidir. Segundo

Unger, o sentido primário da existência de um contexto formador é prático.

Ele existe porque (e no mesmo sentido de que) dificilmente é perturbado ou mesmo percebido no curso das atividades comuns. Sua capacidade de dar forma a um mundo de combinações e conflitos rotineiros depende do grau em que ganha imunidade, ou melhor, imuniza-se contra a possibilidade de contestação e revisão. (Unger, 2001, p. 88)

As ideias defluídas no escopo da filosofia social ungeriana partem da aceitação do primeiro elemento de uma TEP, aquele que versa sobre a diferença entre contexto e rotina. Mas o trunfo de Unger reside em abnegar os dois elementos posteriores, em formulando uma nova abordagem sobre os contextos. Segundo ela, um contexto formador resulta da contenção e interrupção de conflito.

As pessoas deixam de lutar. Aceitam acordos e preconceitos que definem os termos de suas relações práticas e de paixão de uns com os outros. Então, esses termos são continuamente redefinidos sob a forma de um sistema de associação humana inteligível e defensável: um conjunto de modelos de sociabilidade a se realizar em diferentes áreas da vida social. (Unger, 2001, p. 84).

A estabilização ou congelamento é o que dá forma às rotinas de conflito e regeneração ao sistema de divisão social e hierarquia de papéis e categorias, trazendo com ele uma atmosfera que nos impele a crer na necessidade de sua ocorrência. Ou seja, as feições

de uma sociedade são produto do congelamento de conflitos e os processos sociais que regem a relação dos indivíduos com esses conflitos congelados são, com freqüência, adaptação e acomodação. Mas tal estabilização é também política e, por isso, o conteúdo de um contexto é sempre contingente, ou seja, as necessidades com que se apresenta para os indivíduos que nele transitam são simplesmente aparentes, são falsas. Esse é o coração da tese ungeriana de que tudo é política. Para aprofundar a leitura sobre seu alcance, consideremos os quatro temas em que se estrutura.

b) Temas da tese de que tudo é política.

O primeiro tema está na asserção de que o contraste entre o conflito que preserva um contexto e o que o transforma é relativo. Ao serem reproduzidos em atividades banais da vida social, os contextos formadores geram uma lista infinita de pequenos conflitos. Alguns deles podem ser ampliados e podem ameaçar o próprio contexto. A ideia aqui é que, entre uma luta que confirma um contexto e uma que nasce para sobrepuja-lo, não existe qualquer diferença, além de amplitude e intensidade (Unger, 2001, p. 89). No jogo social, não haveria, portanto, lutas em si mesmas mais redentoras do que outras. As lutas diferem apenas nos graus de interferência. A escalada que corresponde à ampliação de um conflito pode ser encorajada ou desencorajada por algumas circunstâncias, mas nem sua ocorrência real nem seu resultado são governados por leis antecedentes (Unger, 2001, p. 89). A escalada perturba diferentes partes de um contexto, fazendo com que interesses de grupos e identidades coletivas se desprendam. Numa dinâmica, por assim dizer, holista, o coração de um contexto é atingido após as desestabilizações abalarem sua periferia.

O segundo tema dita que há grande variabilidade nas fronteiras de um contexto, de modo que seu *entrincheiramento* é também relativo. O entrincheiramento é a capacidade de autoproteção de um contexto em relação aos conflitos que neles surgem e podem se ampliar a ponto de feri-lo e pô-lo em ruínas. O grau de entrincheiramento é proporcional à quantidade de passos intermediários para que as lutas de rotina tornem-se assaz amplas e intensas para suplantar o contexto formador (Unger, 2001, p. 90). É possível, portanto, entender que há formas de conceber contextos que diluam seus graus de entrincheiramento. Além de informar essa possibilidade, Unger por ela advoga. Se as hierarquias e os papéis que são divididos e atribuídos aos personagens do jogo social estabelecem-se por um determinado contexto, quanto maior seu entrincheiramento — a quantidade de camadas que o protegem —, mais firmes e estáveis serão tais hierarquias e papéis; e, por outro lado, quanto mais desentrincheirado o for, mais flexíveis e plásticas serão suas instituições e menos estabelecidos os roteiros dos personagens no teatro social. Isso representaria um primeiro ponto a favor do desentrincheiramento. O segundo está na autonomia que lega a indivíduos e grupos, à medida que “ao abrir relações sociais mais completamente à recombinação e experimentação, ele pode contribuir para o desenvolvimento das capacidades produtivas”. Isso quer dizer que, ao enfrentar papéis e hierarquias, o desentrincheiramento

ajuda a conciliar as condições facilitadoras da autoafirmação: a necessidade de engajamento na vida de grupo e a necessidade oposta de evitar os perigos da dependência e da despersonalização que acompanham todos esses engajamentos. Ao nos dar um domínio mais consciente sobre as condições de nossas relações práticas e de paixão,

ele pode nos transformar, de forma mais verdadeira, em arquitetos e críticos, em lugar de marionetes dos mundos sociais. (Unger, 2001, p. 91)

O desentrincheiramento de um contexto não é, entretanto, a rendição à anarquia, pois um contexto relativamente mais desentrincheirado não é menos distinto nem menos detalhado em seu conteúdo do que os mais entrincheirados, e é comumente mais rico, porquanto as pessoas que o estabelecem estão mais cientes de seu caráter de artefato (Unger, 2001, p. 90). O desejo de Unger é que as estruturas sociais aproximem-se o máximo possível de uma formatação desentrincheirada, convertendo as instituições em mecanismos plásticos de mediação, estimuladores de autorrevisão permanente.

O terceiro tema representa uma continuidade no chamamento de Unger para a importância de desentrincheirar contextos. Para ele, o processo de desentrincheiramento não depende de “compulsão evolutiva”, centrada no rompimento definitivo de um contexto para seu contrário, mas de mudanças cumulativas geradas pela influência do desentrincheiramento de um contexto sobre outros. Tal movimento pode ocorrer tanto voluntariamente, por intermédio de iniciativas de grupos, imitados por outros que se vejam beneficiados por tais mudanças, como também “involuntariamente”, na condição de produto da superação de contextos desentrincheirados sobre outros entrincheirados – uma espécie de equivalente social da seleção natural (Unger, 2001, p. 92). Esse movimento, embora direcionado ao desentrincheiramento, não possui um sentido definido porque “cada contexto formador influencia sua sequência sem determina-la. Pois algumas partes dessa estrutura institucional e imaginativa são, normalmente, menos abertas à mudança do que outras” (Unger, 2001, p. 92).

O quarto tema aborda a substituição, componente por componente, dos contextos formadores. A descrição detalhada de um contexto formador que termina por listar as rotinas de conflitos nele inscritas sustenta a gênese dos contextos, determinando que seus componentes não surgiram simultaneamente, nem se desenvolvem ao mesmo tempo, e, de igual maneira, não se desfazem de uma só vez: “uma visão da constituição interna de um contexto é sempre nada mais que o reverso de um relato da construção do contexto” (Unger, 2001, p. 93). Isso quer dizer que o movimento de mudança cumulativa deve incidir sobre os componentes de um contexto — não em sua totalidade —, interferindo no nível mais rudimentar desses componentes, e não esperando atingi-los a todos de uma única vez. Cada grau efetivado de mudança é uma emancipação relativa das necessidades falsas desses contextos. A consciência de que são contingentes fortifica a crença na sociedade como artefato⁵.

O movimento de desentrançamento se dá sob mudanças cumulativas, sem compulsão evolutiva. É o desentrançamento o que emancipa as sociedades das falsas necessidades impostas pelos contextos formadores. O movimento cumulativo visa, precisamente, maior revisibilidade, maior disposição para autocrítica e reconstrução, porque as estruturas mais desentrançadas tornam variável uma gama de formas de autonomia. É interessante observar que o desentrançamento não implica filiação ao desconstrucionismo do tipo pós moderno. As palavras de Cui são importantes a esse respeito:

[Unger] sustenta o “desentrançamento” das estruturas, “direitos de desestabilização” e a “capacidade negativa”. Mas não se filia à escola da “desconstrução”, porque sua

própria teoria “construtiva” reconhece que nossa liberdade de resistir, reimaginar e reconstruir os mundos sociais que habitamos é, ela própria, uma variável acessível na história. (Cui, 2001, p.11)

Os elementos descritos até aqui exibem o repertório de Unger para a lida com os problemas sociais e políticos que não são enfrentados pelas abordagens teórico-sociais mais destacadas — e, aliás, são por elas agravados — no sentido de nortearem-se pelo ideal da sociedade como artefato. Tal repertório atribui as devidas importâncias às falsas necessidades do conteúdo institucional de nossos contextos formadores, conquanto os descrevem como política congelada. Ou seja, para mudar, é preciso reconhecer-se como mutável.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Perry Anderson (em um texto escrito em 1989)⁶ considera o aspecto político da obra social de Unger a sua grande contribuição. Seria sua política, não o rebento de seu pensamento, mas o contrário. Os conceitos são postos a serviço de uma determinada premissa política. Anderson, apesar de severamente crítico, reconhece que a principal premissa de toda a obra de Unger é que “as formas atuais de economia descentralizada e democracia pluralista [...] não são a expressão necessária, nem melhor dos ideais, herdados de liberdade e igualdade” (Anderson, 2002, p. 177). Corroborando essa leitura a centralidade que Unger atribui à radicalização da ideia de sociedade como artefato — através dela se promoveria o tipo de sociedade em que os ideais mencionados não seriam traídos. Seria, aos olhos de Anderson, a política “a componente

decisiva para o julgamento de seu (Unger) trabalho” (Anderson, 2001, p. 186), sobretudo numa conjuntura em que o confronto entre liberalismo e socialismo tem engessado a criação de formas alternativas de concepções políticas, bem como o conflito entre privatismo e dirigismo na economia.⁷ Unger figuraria como o formulador de uma “política de engrandecimento” porque submeteria liberalismo e socialismo ao crivo radical da sociedade como artefato, expurgando os aspectos deterministas de ambos os lados.

Como o modo pelo qual a TEP entende a lógica de formação de contextos exclui o papel do agente humano, Unger parte para a reconstrução de uma imagem do homem que atribua aos homens e mulheres comuns o estatuto de senhores de sua própria realidade. O pragmatismo é o complemento antropológico da filosofia social de nosso autor. Sua qualidade ímpar seria a tendência a conceber o homem como um agente, situado em circunstâncias de contingência, alimentado por experimentalismo e arraigado na futuridade. O pragmatismo aproxima aspirações de emancipação individual com progresso prático de grupos e nutre certas expectativas de libertação social na forma de vida social definida como democracia.

Seria, portanto, a democracia, o espaço no qual Unger acredita ser possível a autoproclamação do homem como senhor de seus contextos e a sua influência determinadora de agente sobre o mundo; seria responsável por edificar instituições constantemente abertas para revisão, testemunhando a utilidade e explorando o potencial da sociedade entendida como um artefato humano. Eis aí, talvez, uma chave interessante para se propor outra via de reflexão social. Unger, de seu jeito, talvez seja a personagem da história recente da filosofia que melhor concilie o pensamento social com uma política de alta energia.

NOTAS

¹Professor de Filosofia do Instituto Federal da Bahia (IFBA), mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), coordenador do Centro de Estudos de Dewey e Pragmatismo (CEDEP) e membro do Grupo de Pesquisa Poética Pragmática: Para uma Elaboração Filosófica Contemporânea. Autor de *Pragmatismo Romântico e Democracia: Roberto Mangabeira Unger e Richard Rorty*, prestes a ser publicado pela Editora EDUFBA.

²Aristóteles, por exemplo, defendia a concepção de política como o modo de ser do homem como realidade ontológica própria, considerando que o homem ocupa o espaço entre as bestas e os deuses. Justamente a concepção que lhe fez, em *Política*, sumarizar “*Zóon politikon*”.

³Marx sumariza na última das Teses Ad Feuerbach de Karl Marx: “os filósofos apenas interpretaram o mundo, diferentemente, importa é transformá-lo” (Marx, 2012, p. 166),

⁴As ciências positivas, segundo Unger, celebram uma extemporânea hipostasia do naturalismo. A noção de naturalismo a que Unger se refere corresponde a uma perspectiva ou paradigma que influencia diferentes áreas do pensamento e que se orienta pela cientificização do real, dos valores, das instituições, do homem, de modo geral. Em *Política* (1987), o naturalismo aparece como perspectiva, em teoria social, de análise e justificativa das circunstâncias sociais contemporâneas como efeitos inevitáveis do desnovelo da história. As instituições seriam abordadas como “objetos naturais”.

⁵É oportuna essa conclusão de Teixeira: “Para Unger, a lógica de uma estrutura é a de um artefato, portanto, uma lógica criada pelo agente. A diferença mais importante entre as estruturas que criamos é o grau em que elas se apresentam a nós homens como se fossem ‘coisas’ em vez de se apresentarem como instâncias transitórias de nós mesmos. As estruturas têm a sua lógica num sentido condicionado e contingente: só na medida em que deixamos de exercer nossa agência. Portanto, a lógica das estruturas é construída com o desgaste do nosso domínio sobre elas.” (Teixeira, 2009, p. 37)

⁶Cf. ANDERSON, Perry. **A Política de engrandecimento** In ANDERSON, P. **Afinidades seletivas**. Paulo César Castanheira, Boitempo Editorial: São Paulo, 2002.

⁷Unger costuma referir-se a esse estado pós Guerra Fria no qual as opções de composição das agendas políticas parecem definitivamente limitadas a esses dualismos de “ditadura da falta de alternativas” (Unger, 2008, p.188 e p.189)

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. A Política de engrandecimento In ANDERSON, P. *Afinidades seletivas*. Paulo César Castanheira, Boitempo Editorial: São Paulo, 2002.

CUI, Zhyuan. Prefácio In UNGER, *Política: os textos centrais*. Tradução Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.

MARX, Karl. (2012) Tese Ad Feuerbach. In NETTO, J.P. (org), *O leitor de Marx*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

RORTY, Unger Castoriadis e o romance de um futuro nacional In _____, *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Tradução Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

TEIXEIRA, C.S.G (2009). A Esquerda experimentalista: análise da teoria política de Unger. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-07122009-144805/>>. Acesso em: 2015-03-22.

UNGER, R.M. *Política, os textos centrais*. (2001) Tradução Paulo Cesar Castanheira. Editora Boitempo, São Paulo; Editora Argos, Santa Catarina.

UNGER, R.M. *O Direito na sociedade moderna — Contribuição à crítica da teoria social*. (1979) Tradução Roberto Raposo. Ed. Civilização brasileira. Rio de Janeiro.

UNGER, R.M. *The Self Awakened: Pragmatism unbound.* (2007) Harvard University Press.

UNGER, R.M. *Necessidades falsas.* (2011) Boitempo, São Paulo.

UNGER, R.M. *O que a esquerda deve propor.* (2008) Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

RECEBIDO: 30/05/2015
APROVADO: 31/07/2015

NASCIMENTOS DA PSICOLOGIA: A NATUREZA E O ESPÍRITO

Paul Mengal¹

[p. 355]

RESUMO: *Desde sua constituição como domínio do saber no fim do século XVI, a psicologia divide-se rapidamente em duas tendências com orientações diferentes. A primeira, de inspiração naturalista, situa-se no prolongamento do comentário da Física aristotélica e se desenvolve principalmente nas universidades protestantes de Marburgo e Leiden. Nesses estabelecimentos onde reinava então um espírito humanista, racionalista e tolerante, toma lugar a primeira forma de dualismo da alma e do corpo. Mas na mesma época, em círculos místicos e herméticos, desenvolve-se uma outra concepção da psicologia, cujo método interpretativo inspira-se na exegese bíblica e emprega procedimentos terapêuticos, cuidados [cure] da alma e cuidados magnéticos², sustentados sobre a influência psicológica.*

Hoje frequentemente se discute a questão: a psicologia é uma ciência da natureza? E caso sim, quais devem ou podem ser suas relações com a biologia? O estudo das condições de nascimento da psicologia durante o século XVI pode aclarar o debate: com efeito constata-se, como tentaremos mostrar, que um primeiro nascimento se produz no próprio seio das ciências da natureza, no seio do que se chamava então de filosofia natural ou *Physica*. Mas ao mesmo tempo uma outra psicologia nasce como a imagem invertida da precedente: ela é filha do hermetismo, e não cessará de reivindicar também sua legitimidade.

Enquanto teoria geral do vivo, designada pelo nome de *Psychologia*, nasce no século XVI o projeto de estudar a alma e suas faculdades, tal como os anatomistas estudaram o corpo e seus órgãos. O modelo, a ciência de referência desse projeto é a anatomia, cujo brilhante sucesso nesse século a designou como novo modelo do saber. Portanto, é ao mesmo tempo inspirando-se na anatomia, e se demarcando diante dela, que tal psicologia delimita as fronteiras de seu campo próprio de investigação. [p. 356]

I – SÉCULOS XIII-XIV: O TRATADO DA ALMA DE ARISTÓTELES É UMA PARTE DA FÍSICA

Desde a antiguidade, e essa tradição se perpetua até a época moderna, o *De Anima* de Aristóteles, retomado pelo tomismo (doutrina oficial da Igreja cristã desde o fim do século XIII), integrou-se a um conjunto de textos constituídos como domínio de estudo: a *Physica*. Além dos oito livros da

Física propriamente dita, a *Physica* agrupa o tratado *Do céu*, os dois livros *Da geração e da corrupção*, os *Meteoros*, os três livros *Da alma*, *História dos animais*, *Partes dos animais*, *Do movimento dos animais e da marcha dos animais*, *Da geração dos animais* e enfim os *Parva Naturalia* (que agrupam pequenos tratados discutindo a sensação, a memória, o sono, a vida e a morte e a respiração). A esse conjunto os medievais e renascentistas acrescentam o *De mundo*, um tratado pseudo-aristotélico — na verdade de inspiração neoplatônica —, cuja inclusão na *Physica* permite, ao lado de alguns outros textos, o desenvolvimento de um sincretismo que pretendia considerar platonismo, aristotelismo e estoicismo como momentos privilegiados de um mesmo processo evolutivo culminado na filosofia cristã. Qualquer que seja a composição da *Physica*, constatamos que o discurso sobre a alma é parte integrante de uma ciência da natureza, de uma ciência da vida.

A *Physica* engloba portanto o conjunto das ciências naturais e, desde o aparecimento das primeiras escolas de medicina, ela se torna naturalmente a disciplina preparatória por excelência. O médico, frequentemente designado pelo nome de *Physicus*, é quem estudou o comentário da *Physica*. Quando, a partir do século XIII, as universidades desenvolvem nas faculdades de Artes um ensino filosófico menos diretamente ligado ao da teologia, a *Physica* ocupa ali um lugar cada vez mais importante. Particularmente, o comentário dos tratados de história natural de Aristóteles ganha tamanho lugar que a Igreja tenta diversas vezes, mas sem sucesso, impedir seu ensino³. O ensino do Estagirita é tão popular entre os estudantes que a Igreja acabou preferindo empregar uma estratégia de recuperação, propondo uma interpretação cristã dessa doutrina.

A *Physica* se define como ciência teórica ou contemplativa, não apresentando nenhuma característica que poderia designá-la como ciência [p. 357] experimental. Ocorre o mesmo para os numerosos comentários do *De anima* que circulam na época, e cujo programa segue passo a passo o texto de Aristóteles: depois de estabelecer que a alma é a forma do corpo, examina-se sucessivamente as funções vegetativa, sensitiva e intelectiva da alma. A Igreja é particularmente cuidadosa em preservar a crença em uma alma única, pessoal e imortal, e combate sem descanso qualquer interpretação que criticaria essa posição doutrinal. Uma leitura hábil do texto de Aristóteles e a rejeição categórica de alguns de seus comentadores⁴ permitiram a ela salvaguardar facilmente o dogma cristão.

A *Physica* é uma disciplina propedêutica aprendida nos primeiros anos de estudo, antes de [o ensino] voltar-se à teologia, ao direito ou à medicina. Os cursos são dados mais frequentemente por professores que aspiram a uma cadeira de medicina — mais prestigiada — e se satisfazem com esse ensino (menos bem pago) esperando uma promoção. Isso quer dizer que não cabe considerar esse domínio do saber como uma ciência em pleno desenvolvimento; assim, o comentário do tratado *Da alma* não sofre nenhuma modificação importante até o século XVI. Entretanto, São Tomás de Aquino havia feito notar que seria conveniente reorganizar os estudos de tal modo que as sete artes liberais – que segundo ele não dividiam corretamente a filosofia teórica – incluam a teologia e a *Physica* ou filosofia natural, esta devendo compreender também a medicina⁵. Desse modo, a filosofia natural tendia a ter lugar cada vez mais importante no *cursus* universitário no decorrer da segunda metade do século XIII.

Em 1399, a universidade de Pádua se divide em dois estabelecimentos autônomos: a *Universitas iuristarum* e a *Universitas artistarum*. Os *artista*, que se consagram a Tomás de Aquino (canonizado em 1323), são formados nas artes liberais, dentre as quais a *Physica* ocupa um lugar cada vez mais preponderante. Considerando o papel decisivo que a universidade de Pádua desenvolverá na formação dos médicos nos séculos XV e XVI, pode ser interessante seguir a evolução da filosofia natural ocorrida ali.

Essa evolução se efetua conforme duas direções principais: a importância crescente da observação, conduzindo ao questionamento das autoridades quando as observações não coincidem com os textos, e a [p. 358] nova forma de considerar as relações entre fé e razão, sublinhando a independência de uma diante da outra e contestando sua feliz harmonia construída pelo empreendimento tomista. Como Siger de Brabant já sublinhara:

En effet, nous cherchons seulement, ici, l'intention des philosophes et surtout celle d'Aristote, même dans le cas où le Philosophe serait d'une autre opinion que ce qu'affirment la vérité et la sagesse par la révélation au sujet de l'âme et qui ne peut être découvert par les raisons naturelles⁶

Doutrina da verdade dupla, diz-se; talvez, sobretudo, uma afirmação da independência metodológica da filosofia e da teologia. A influência dessa nova atitude se mede pelo desenvolvimento de uma concepção naturalista da ciência, que limita estritamente o empreendimento científico à pesquisa das causas segundas dos fenômenos observados e reenvia as interrogações metafísicas ao domínio da teologia. A anatomia será a principal beneficiária desse novo estado de espírito.

II – NASCIMENTO DE UMA *PSYCHOLOGIA*, TEORIA GERAL DO VIVO

A – A DESCONSTRUÇÃO DO *TRATADO DA ALMA* POR PHILIPPE MELANCHTHON.

O primeiro a tirar as consequências dos trabalhos dos anatomistas padovanos para o conhecimento da alma humana é sem dúvida Philippe Melanchthon (1497-1560), protestante convicto, próximo de Lutero, mas igualmente favorável aos ideais humanistas e grande organizador do ensino na Alemanha reformada. Em 1540, Melanchthon publica um *Commentarius de anima*, cujas numerosas edições atingem o conjunto dos países reformados. Esse texto é verdadeiramente inovador, pois longe de se contentar com o habitual comentário da obra de Aristóteles, ele reserva um lugar de destaque às observações mais recentes sobre a estrutura e o funcionamento do corpo humano. Olhando de perto a organização do texto de Melanchthon, percebe-se que ele revirou completamente o ordenamento tradicional das partes da alma: o *Commentarius de anima* se abre sobre um longo tratado de anatomia, que apresenta as partes do corpo e sua função. Essa inovação nos comentários do *De anima* [p. 359] reintroduz nas concepções da alma um naturalismo que a Idade Média havia de certo modo desfeito. As funções vegetativas e sensitivas são reconduzidas a funções orgânicas, distinguindo-se radicalmente da alma intelectual, imaterial, única a ser considerada como independente de todo funcionamento orgânico. A alma intelectual não é um órgão, mas ela age sobre o corpo por intermédio do cérebro que, na nova anatomia, tende cada vez mais a substituir o coração na realização dessa função hegemônica. Os instrumentos dessa comunicação entre a alma e os órgãos são os espíritos *animais*,

atribuídos de *animar* o corpo, aos quais Melanchthon confere grande importância. Segundo a tradição médica do século XVI, o espírito animal ou *spiritus*, constituído nos ventrículos cerebrais, transmite ao corpo as injunções da alma. Portanto, o *spiritus* é, em sentido estrito, uma ligação entre o espírito (a alma) e a matéria (o corpo), ele próprio sendo composto de uma matéria eminentemente sutil e portanto não observável.

A concepção de Melanchthon desencadeará a desconstrução da clássica representação tripartida da alma, substituindo-a por um modelo dualista que opõe o corpo (com suas funções vegetativas e sensitivas) à alma, sede do pensamento. A ciência da alma deve, portanto, ser reconstruída nessa nova perspectiva.

Não causa espanto que seja no campo dos opositores mais determinados à filosofia de Aristóteles que se desenvolveram as soluções mais ousadas. É Johann-Thomas Freigius (1543-1583), um discípulo próximo de Pierre Ramus (chamado então de *Aristotelomastix*, o algoz de Aristóteles [*le fouet d'Aristote*]), quem vai propor uma nova organização da *Physica* na qual aparece, talvez pela primeira vez⁷, uma *Psychologia* para designar a ciência geral do vivo. Assim, para bem compreender hoje a natureza das relações complexas e difíceis da psicologia contemporânea com a biologia, é preciso insistirmos sobre esse ponto: quando a psicologia se definiu como novo domínio do saber, ela se identificou completamente à ciência geral do vivo.

Na classificação de Freigius, a categoria do *animatum*, da qual a *Psychologia* deve tratar, compreende o conjunto dos corpos vivos: vegetais, animais e seres humanos. A alma natural é comum a esses três grupos, mas apenas os indivíduos do último grupo possuem uma alma racional. Nessa *Psychologia* deve, então, tomar lugar uma ciência particular que dê conta

dessa dupla natureza do homem, possuidor de um corpo material e de uma alma imaterial: essa ciência particular é a [p. 360] *Anthropologia*⁸, ciência do homem, articulada por sua vez em duas partes, estudando respectivamente o corpo e a alma intelectual.

Essa classificação conhece um grande sucesso nas universidades protestantes e reformadas da Alemanha e dos Países Baixos. Essas novas concepções se desenvolverão principalmente em Marburgo e Leiden. Os dois estabelecimentos apresentam diversas semelhanças: criado em 1527, o primeiro é a primeira universidade protestante da Alemanha; o segundo, inaugurado em 1575, saúda a tomada de poder dos calvinistas nas Províncias Unidas. Junto com a teologia, os dois estabelecimentos desenvolvem um importante ensino médico e acolhem professores formados em Pádua. As duas universidades conhecem também embates da mesma natureza: uma oposição entre aristotélicos e partidários de Pierre Ramus e também, questão mais importante, uma querela duríssima entre humanistas liberais — partidários da tolerância religiosa — e teólogos rendidos aos ideais da teocracia. É nesse clima conflituoso que se desenvolve a *Psychologia*, e onde em breve seu sentido primeiro já vai se inflétir.

Construir uma teoria geral do vivo reunindo ao mesmo tempo as plantas, os animais e a parte corporal do homem é provavelmente uma ambição desmesurada para esse fim do século XVI. A teoria dos humores (onipresente no domínio médico), bem como as concepções do processo da geração, impedem a construção de um modelo fisiológico comum às plantas e aos animais. Tão logo formulado, o projeto [de psicologia] se choca, portanto, com dificuldades impossíveis de superar, requerendo então reajustamentos.

B – RUDOLPHUS SNELLIUS, A *PSYCHOLOGIA*, CIÊNCIA DA ALMA

No domínio da *Physica*, outros trabalhos adquirem autoridade nesse fim do século XVI: os de Rudolphus Snellius ou Rudolph Snel van Roijen (1546-1613), um dos mestres de Leiden. Seu modo de articular a nova *psychologia* com a ciência do vivo e a teoria da alma é um pouco diferente de Freigius. Ele, certamente, define a *psychologia* como ciência dos corpos animados, nela incluindo (como seu predecessor) os vegetais, os animais e o homem; mas ele acrescenta em sua definição, por sinédoque e tomando a parte pelo todo, que a *psychologia* é também a ciência da alma.

Não haveria aí contradição ou dificuldade se, na mesma época, uma outra distinção de ordem metafísica não viesse a modificar [p. 361] a maneira de colocar os problemas. Já formulada por Aristóteles⁹ em sua *Metafísica*, essa distinção indicava que existe uma ciência da alma ligada ao corpo, pertencente à *Física*, e uma ciência da alma separada do corpo, reservada à *Metafísica*. Numa breve passagem do *De anima*¹⁰, Aristóteles evoca o caráter separado do intelecto agente e, uma vez separado, sua imortalidade. Em seu cuidado de recuperar o pensamento do Estagirita, o mundo cristão tem interesse em destacar essa distinção, sob seus olhos afeita ao dogma da imortalidade da alma. Ao lado da metafísica, encontra-se portanto uma psicologia, ciência da alma intelectualiva quando esta se une com o corpo, abandonando-se à medicina e à anatomia o discurso sobre as funções psicológicas inferiores. É nesse contexto, em parte teológico e em parte médico, que se deve analisar uma obra de Rodolphus Goclenius de Marburgo, que desde há muito figura como o primeiro livro de psicologia.

C – A *PSYCHOLOGIA* DE RODOLPHUS GOCLENIUS
(1547-1628) OU A QUESTÃO DA ORIGEM DA ALMA.

Publicada em 1590, a *Psychologia hoc est hominis perfectione, animo...*¹¹ é antes de tudo um manifesto a favor da concepção criacionista da alma. O objeto da obra é o *animus*, desde muito tempo oposto à *anima*, tal como a alma se opõe ao espírito ou à razão nas doutrinas inspiradas no estoicismo antigo. A obra de Goclenius, que de fato não passa de uma compilação de escritos de teólogos e médicos favoráveis à tese defendida por ele, opõe o criacionismo ao traducionismo da alma. A primeira doutrina afirma que a alma é uma criação individual renovada por Deus a cada concepção de um ser humano, enquanto a segunda sustenta que a alma da criança provém da alma de seus pais. Essa segunda doutrina, formulada nos primeiros tempos do cristianismo por Tertuliano e retomada por Lutero e alguns teólogos protestantes, foi sempre vigorosamente combatida pela Igreja católica. O perigo é duplo: o traducionismo permite sustentar que o pecado original é um simples mal hereditário, transmitido pelo processo de geração a toda a descendência de Adão; e igualmente, abre-se a porta para todas as interpretações materialistas da alma: se a alma provém da semente, fica fácil sustentar que ela é da mesma substância. Goclenius combate o traducionismo [p. 362] nesses dois *fronts*. Em outras obras¹², ele partilha amplamente as posições dualistas de seu amigo Snellius, posições implicadas pelas opiniões criacionistas.

O dualismo teológico da alma e do corpo se seculariza, portanto, num empreendimento de edificação de uma antropologia bicéfala, dividida em anatomia e psicologia.

Essa antropologia opera (já!) o primeiro deslocamento do objeto da psicologia, no qual a alma não é mais somente o princípio de animação comum aos seres vivos, mas uma substância imaterial e imortal sobrevivendo ao corpo: *anima separata*. A *psychologia* é, portanto, a ciência dessa alma quando ela é conjunta ao corpo, e a metafísica a ciência da alma quando ela se separa dele através da morte.

III – A POSTERIDADE DA *PSYCHOLOGIA*

As escolas de Marburgo e Leiden não parecem ter conhecido uma posteridade claramente afirmada, caso se julgue a escassa referência feita a elas logo em seguida. Goclenius foi o único a não cair totalmente no esquecimento, por ter redigido o primeiro dicionário de filosofia. Mas suas outras obras e as de seus contemporâneos evocadas por nós são desconhecidas, livros raros, às vezes de único exemplar. Entretanto, as razões desse esquecimento devem ser buscadas nas lutas da época e seu resultado, e não na indiferença atual pela história das ciências do homem. Os filósofos humanistas de Marburgo e Leiden perderam a batalha na qual estavam engajados a favor da tolerância religiosa e da racionalidade filosófica. Desse modo, em Leiden, as decisões do sínodo de Dordrecht, que pôs fim em 1618 à controvérsia entre arminianos e gomaristas¹³, provocaram a derrota do partido liberal que lutava por essa tolerância. Mas, não contentes com a vitória no plano teológico, os calvinistas mais rigorosos se opuseram à distinção clara, reclamada pelos liberais, entre as competências da Igreja e as do Estado. Em Marburgo, as querelas teológicas entre os luteranos e os filipistas¹⁴ ou

“cripto-calvinistas” abertos à reunificação das Igrejas cristãs, seguiram a favor dos primeiros e desencadearam o declínio da universidade. Mas, mais do que nos Países Baixos, o enfraquecimento desses liberais racionalistas se acentuou no momento em que a Alemanha vivenciou a guerra dos Trinta Anos, afundando [p. 363] na desordem e na guerra civil. Essa violência foi acompanhada de um forte retorno da irracionalidade, colocando brutalmente fim à edificação da psicologia, cujos momentos decisivos retraçamos brevemente.

Malgrado essa derrota dos ideais liberais que serviam como seus vetores, os ensinamentos dos filósofos de Marburgo e Leiden deixaram alguns rastros detectáveis no pensamento do século XVII. Pensamos que eles exerceram uma influência decisiva em duas direções principais: a primeira contribuiu para com a distinção entre movimento e vida; a segunda favoreceu a substituição da relação clássica entre matéria e forma pela [relação] que liga o órgão e a função.

Na tradição escolástica, a alma é um princípio de animação, isto é, de movimento. Certamente Snellius, Goclenius e outros não renegam esse princípio, mas eles tendem com sua linguagem a distinguir entre movimento — empregado por eles preferencialmente para falar de astronomia e cosmologia — e vida — utilizada para tratar os fenômenos relativos às plantas, animais e ao homem. Sabe-se que Wittenberg, no mesmo lugar onde Melanchthon ensinou durante vários anos, acolheu favoravelmente as ideias de Copérnico e contribuiu para a difusão da nova cosmologia. Esse interesse pela nova mecânica celeste provavelmente contribuiu para dissociar os domínios da cosmogonia e o das ciências da vida, até então estreitamente unidos na *Physica*. Portanto, as próprias

renovações teóricas no interior desse domínio contribuíram para seu colapso.

Por sua vez, os progressos da anatomia fizeram as relações entre forma e matéria passarem para o segundo plano. Numa perspectiva anatomo-fisiológica, os Padovanos e seus numerosos alunos estrangeiros rapidamente propagaram uma nova maneira de conceber a relação entre as partes do corpo e seu funcionamento. O caráter eminentemente analítico da decomposição anatômica do organismo permitiu colocar em relação cada parte ou órgão com o exercício de uma função particular. Esse novo modo de ver foi empregado no estudo da alma. Bem mais do que concebê-la como uma forma organizadora da matéria corporal, o método analítico, por analogia, inclina a tentar decompor a alma em suas diversas faculdades, que por sua vez se colocariam em relação com as partes do cérebro. Para a época, esse programa é impossível de realizar sobre as duas dimensões da estrutura e da função. Sobre a dimensão da função, ver-se-á esse projeto se completar parcialmente, no momento da edificação de uma psicologia das faculdades por Otto Casmann (?-1607)¹⁵, um aluno de Goclenius. Edificação depois continuada por Leibniz e Christian Wolff. [p. 364]

IV – TERRITÓRIOS E FRONTEIRAS

Definida como ciência geral do vivo e englobando os mundos vegetal, animal e humano, a *Psychologia* pretendia unificar domínios tão vastos quanto a botânica, a zoologia e a antropologia. É claro que os meios de realizar essa ambição falharam amplamente. Reconduzindo seu projeto

a proporções bem mais modestas, as de uma antropologia dividida em anatomia e psicologia, ela restringiu os limites de seu território apenas ao estudo da alma racional, abandonando à medicina e à fisiologia o estudo das funções orgânicas não mentais, pelo menos na perspectiva da época. Portanto, definindo seu novo território a psicologia se choca com a metafísica, que por sua vez pretende se apropriar do discurso sobre a alma racional.

Eis então a psicologia, desde seus começos, fragmentada entre dois objetivos: seja o de se instalar no centro da ciência do vivo e buscar analisar as faculdades da alma como a anatomia o fez com os órgãos do corpo, seja pertencer à metafísica e especular sobre a alma humana, como se faz sobre Deus e os anjos. Ora, esse último empreendimento pertence sobretudo ao discurso teológico, considerando a alma não como um objeto de ciência mas como objeto próprio de uma doutrina da salvação. Para distinguir a *Psychologia* de uma interpretação metafísica da alma, Snellius isola em uma de suas obras¹⁶ uma disciplina metafísica, a *Pneumatologia*, nomeada por ele assim para acentuar a diferença com a *Psychologia*: com efeito, o *pneuma*, que é traduzido por *spiritus* segundo certo uso teológico antigo, exprime a natureza incorporeal da razão; mas essa tradução não faz mais do que aumentar a confusão terminológica, visto que *spiritus* também se refere aos espíritos animais.

A divisão da antropologia em anatomia (ciência do corpo), e psicologia (ciência da alma unida ao corpo) se perpetuará ao longo do século XVII e mesmo além, até se tornar lugar comum do discurso, permitindo introduzir comodamente diversos tratados de anatomia. [p. 365]

Ao lado dessa concepção naturalista da psicologia persiste, sob o nome de *pneumatologia* ou *pneumatica*, uma ciência da alma separada do corpo que permanece sendo no domínio de competência dos teólogos. Encontramos a clara expressão dessa divisão na metafísica de Scipion Dupleix:

Or l'asme peut estre considerée en deux manieres. L'une avec relation à la nature et comme forme qui avive le corps tant en ceste vie qu'après la resurrection. L'autre à part soy et sans nulle relation à la matiere, ains plutost comme une substance separée d'icelle. L'asme considerée en la premiere sorte est de l'object de la Physique, à cause qu'elle est une partie d'un tout naturel: aussi en avons-nous discours amplement en la Physique, là où nous avons descrit toutes ses facultez ou puissances avec leurs objects, les organes, fonctions, proprietz, conditions et circonstances d'icelles. Mais l' asme estant prinse en la seconde maniere, est purement de l' object de la Metaphysique, parce que nous la considerons simplementet absoluëment en soy, hors de la matiere et hors de la contagion des choses naturelles, estant par ce moyen une chose toute spirituelle et surnaturelle¹⁷

Quando se trata de abordar as faculdades da alma separada, Scipion Dupleix indica que apenas falará sobre as faculdades intelectivas, pois a potência [*puissance*] vegetativa e o sentimento não sobrevivem à morte:

Car elle [l'âme] a deux facultez ou puissances qui ont tant de commerce avec les organes du corps, que sans iceux elles ne sçauroient nullement exercer leurs fonctions; c'est à sçavoir la faculté vegetative et sensitive avec celles qui sont comprises sous elles¹⁸

Nesse texto, encontramos bem a distinção estabelecida pelos filósofos de Marburgo e Leiden: as faculdades vegetativa e sensitiva pertencem aos órgãos corporais diante dos quais não passam de funções, sendo apenas as faculdades intelectivas independentes de qualquer órgão. Pode-se então compreender mais facilmente as razões do conflito que não tardará a irromper, quando a psicologia tentará se reapropriar do estudo das funções sensoriais, do sentido comum [*du sens commun*], da imaginação e da memória, isto é, de tudo o que dependia da faculdade sensitiva. Ela se chocará então com o domínio médico, e mais tarde biológico, ao qual ela havia deixado toda a competência sobre esses assuntos.

As guerras de reconquista são difíceis, e a psicologia de hoje precisou com muita dificuldade delimitar para si própria terrenos comuns, designados pelo nome [*p. 366*] genérico e composto de psicofisiologia, para indicar que eles pertencem a dois proprietários.

V – ABERTURA DO CAMPO: UM OUTRO NASCIMENTO

A – TRADIÇÃO HERMÉTICA E PSICOLOGIA

A psicologia que vimos se desenvolver no quadro da *Physica* é de inspiração naturalista e racionalista. Mas esse fim do século XVI vê florescer igualmente uma filosofia hermética que constituirá uma outra fonte de inspiração. Fortemente tingido de neoplatonismo, esse movimento se propagou nos primeiros tempos do humanismo por filósofos como Marsílio Ficino e João Pico della Mirândola, que fazem o mundo ocidental conhecer o *Corpus Hermeticum*, cuja

inspiração remontava, conforme se dizia, ao deus Hermes em pessoa. O hermetismo renascente integra no *Corpus Hermeticum* igualmente elementos de Cabala, e Pico della Mirândola se destaca propondo uma versão cristã da Cabala judaica. Mais tarde, acrescenta-se a essa tradição uma dimensão mágica, difundindo-se a ideia de que a filosofia, assim concebida, não serve unicamente para compreender e reconstruir racionalmente o mundo e o homem, mas ela pode igualmente conferir poderes a quem a pratica. Nesse espírito, a medicina de Paracelso convida o praticante a agir não apenas sobre o corpo, mas também sobre a imaginação dos pacientes para obter sua cura [*guérison*]. Em Marburgo, é o sucessor de Rodolphus Goclenius à cadeira de filosofia quem propaga uma doutrina muito próxima do hermetismo. Esse sucessor é o próprio filho de Goclenius (igualmente chamado Rodolphus, o que faz aumentar a confusão); ele se constitui como defensor ardente dos tratamentos [*cures*] magnéticos¹⁹ e engaja, no terreno já estabelecido por Paracelso²⁰, uma longa controvérsia com o jesuíta Jean Robert.

Essa tradição filosófica, cujos numerosos adeptos se mostram insensíveis à destruidora crítica de Isaac Casaubon²¹ ao *Corpus Hermeticum*, se interessou por um dos conceitos “psicológicos” chave [*p. 367*] do hermetismo, a imaginação, desenvolvendo sobre ela uma teoria bastante diferente da noção tradicional de *phantasia*. Em Aristóteles e nos escolásticos, a *phantasia* é uma função da alma sensitiva, que oferece ao intelecto (e sua função abstrativa) imagens ou representações elaboradas a partir de informações sensoriais. Os hermetistas preferem considerar a *imaginatio* como um meio pelo qual a alma humana pode agir sobre a alma do

mundo, na medida em que a *imaginatio* de Deus depositou em cada ser da criação um *signo* ou *assinatura* que deve ser pesquisado, interpretado ou utilizado para agir sobre os seres.

Entre os signos que se oferecem a essa interpretação, a linguagem [*langage*] ocupa evidentemente lugar destacado. Assim, em um de seus documentos fundamentais²², os Rosa-Cruz difundem a ideia de que o mundo entra no ciclo planetário de Mercúrio, identificado por eles como a era da linguagem [*langue*]. Eles são partidários fervorosos da reconstrução de uma língua [*langue*] adâmica, a *Ursprache*, conhecida não apenas pelo primeiro homem mas igualmente pelos animais e plantas. Essa língua é evidentemente motivada, isto é, nela as relações entre os signos e os referentes não são arbitrárias. A partir do conhecimento dessa língua original, torna-se possível ao homem decifrar os signos do divino, que preenchem a natureza. Encontra-se aqui um dos princípios fundamentais da mística, segundo a qual o mundo físico é apenas a figura representativa, a tradução exterior do mundo invisível. Nessa representação, a parte escondida tem certamente maior importância do que a parte visível.

Nessa misteriosa correspondência do patente e do latente, ao lado da imaginação, a simpatia desempenha um papel bastante destacado. É a simpatia ou participação que assegura um vai e vem incessante entre as representações mentais construídas pela imaginação e os movimentos mais sutis da matéria, garantindo assim o poder sobre os fenômenos naturais e as representações das outras pessoas. Sobre esse modelo interativo do sujeito e da matéria, fundam-se as práticas divinatórias e premonitórias. Por exemplo, as imagens do sonho influenciam realmente os acontecimentos que lhe sucederão, e assim os eventos sonhados se produzirão na realidade.

Nesse sistema hermenêutico complexo, a alegoria desempenha um papel particularmente importante. Diretamente transferida do neoplatonismo ao [p. 368] domínio da hermenêutica bíblica, depois secularizada pelos filósofos hermetistas, a alegoria forma por si mesma um verdadeiro método de interpretação, pois permite reconduzir à unidade a diversidade do sensível. Com efeito, cada elemento particular do sensível não passa, no fim das contas, de uma das figuras possíveis da totalidade do Um. Para utilizar um vocabulário mais psicológico e mais contemporâneo, cada elemento do patente é apenas o *sintoma* de um latente, gerador único. Para reconhecer a fonte, para reconduzir a diversidade dos signos ao Um originário, o iniciado deve colocar-se em estado de receber a iluminação, efetuando um retorno a si e renunciando às ilusões do sensível. Esse procedimento se exprime frequentemente pela alegoria mística do itinerário espiritual, mas também por aquela, mais médica, do *cuidado das almas*²³ [*cure des âmes*]. O luteranismo estende aos laicos essa técnica de direção espiritual, até então reservada aos religiosos sob o nome de *Seelsorge*. Do lado da Reforma, as *Cartas de direção* de João Calvino preconizam um procedimento bastante parecido e, na análise feita por J. B. Benoit, sustenta-se que a direção espiritual “não passa da manifestação no domínio religioso de um fato essencialmente humano, [que] ela é uma aplicação particular da lei de influência”²⁴.

Se o método se seculariza, é porque o objeto ao qual ele se dirige — a alma — e o projeto que o justifica também se secularizaram. O *cuidado da alma* [*cure d'âme*], dirigido pela perspectiva da salvação eterna, transforma-se em reflexão sobre si mesmo. Essa constituição autônoma do si [*du soi*] está no centro da teosofia de Jacob Boehme: retemos dela

principalmente as *Quarante questions de l'âme* (1620), cuja tradução latina carrega o título revelador de *Psychologia Vera*²⁵. É nessa obra que Boehme introduz o termo *Ungrund* — traduzido diversamente por “absoluto indeterminado”, “nada indeterminado” ou “infundado” —, e que se encontra colocado na origem de um sistema teosófico tomado de empréstimo, ao mesmo tempo, da exegese do Gênesis, da medicina alquímica de Paracelso, da Cabala e da mística da Renânia. Aqui, nos contentaremos em insistir sobre o papel desse termo negativo de *Ungrund*, fundamento último, mas igualmente ponto de partida do processo de evolução [p. 369] do ser que culmina na verdadeira consciência de si. O *Ungrund* se confunde com o Deus de antes da revelação, da manifestação ou do desvelamento. Deus realiza esse desvelamento por uma exteriorização identificada com a palavra de seu Filho. É sobre o mesmo princípio de diferenciação por superação dos opostos que se constituem paralelamente a natureza e a pessoa humana. É preciso que a morte do eu [*moi*] fictício se realize, para que o homem reencontre a si mesmo:

L'aneantissement, le renoncement au “moi”, à la *Selbheit*, à l'égoïsme qui separe l'ame de son fondement divin; l'abandon du monde dont l'ame “se sépare” pour retourner en elle-meme, pour se replonger dans son fond incréé (l'*Ungrund* éternel): le thème de la *Entleerung* [évacuation, vidange] par laquelle l'homme se détruisant lui-meme (détruisant la fausse individualite qui appartient à ce monde) fait en lui-même le rien, le vide, retrouvant ainsi dans ce néant de soi-meme le Néant éternel de Dieu qui, se substituant à l'individualité disparue, en prend la place²⁶.

A fortuna da filosofia de Boehme será grande na Alemanha. Em suas *Lições sobre a história da filosofia*²⁷, Hegel o saúda como o *Philosophus teutonicus* e, se o qualifica de filósofo *bárbaro*, ele também o considera como um dos fundadores da filosofia alemã. À filosofia de Boehme faltava-lhe o conceito, e Hegel se encarregará de introduzi-lo. Os românticos alemães o farão de herói, esse que foi um dos primeiros a encarnar o espírito de independência e de revolta²⁸. É em Boehme que eles buscarão os argumentos que permitem afirmar sua germanidade contra o universalismo das Luzes. Enfim, Carl Jung se inspirará amplamente na teoria do *Ungrund* para construir sua noção de inconsciente coletivo²⁹.

Em relação ao modelo da *Psychologia* dos filósofos de Marburgo e Leiden, a *Psychologia Vera* de Boehme constitui uma ruptura completa. Escrita em alemão numa época em que os intelectuais formados na universidade escreviam em latim, a obra de Boehme marca uma clara rejeição de toda a tradição escolástica tardia. Ela propõe uma psicologia que resolutamente se distancia das ciências da natureza, buscando sua inspiração nas referências teológicas e filosóficas marginais. Sobre o plano epistemológico, a tradição mística e teosófica propaga uma teoria do [p. 370] conhecimento que descarta toda origem empírica do saber e ao mesmo tempo nega o poder da razão de conduzir à verdade. Reencontra-se aí a distinção entre o que Renaudet, comentando Charles de Bovelles, chamava de filosofia racional e de filosofia intelectual³⁰. A primeira é feita para organizar nossa relação com o mundo, enquanto a segunda visa a relação a si; a primeira formula conjecturas, a segunda conduz à verdade; a primeira é lógica, a segunda analógica. Sobre o plano institucional, os místicos e os teósofos mostram-se relutantes quanto aos sistemas clássicos da certificação universitária. Às relações distantes entre mestre e

alunos, eles preferem as relações mais fusionais do profeta ou do mago com seus adeptos pouco numerosos. Os grupos místicos que se assentam frequentemente nas fronteiras da heterodoxia criam facilmente novas heresias, provocando por sua vez novas exclusões. Desse modo, as tendências são tão numerosas que é sempre imprudente falar da mística ou da teosofia como uma teoria geral.

B – A *PSYCHOLOGIE* DE NOËL TAILLEPIED

À margem das tradições naturalista e hermética, o fim do século XVI vê surgir uma psicologia da qual apenas se pode constatar alguns traços esporádicos no curso dos séculos XVII e XVIII; conforme desenvolvido no texto de F. Parot apresentado neste mesmo volume (p. 417-443³¹), ela conhecerá entretanto um extraordinário desenvolvimento desde a segunda metade do século XIX sob o nome de espiritismo. O próprio título da obra de Tallepied referida aqui é bastante revelador: *Psychologie, ou traité de l'apparition des esprits, à sçavoir des âmes séparées, fantosmes, prodiges et accidents merveilleux qui précèdent quelquesfois la mort des grands personnages ou signifient changement de la chose publique* (1588)³². Desconcertante para o leitor contemporâneo, esse texto reúne escritos maravilhosos onde almas de célebres defuntos mudam o curso da história ou anunciam acontecimentos importantes. Conforme à doutrina da Igreja, essas almas separadas não apenas sobrevivem ao corpo depois da morte, mas podem também interagir com o mundo dos vivos. Tais prodígios não estão ao alcance de qualquer alma: como os corpos que as hospedaram durante a vida terrestre, somente as almas bem nascidas e possuidoras de seu quinhão de nobreza dispõem dos poderes evocados no título do livro de Tallepied. [p. 371]

Noël Taillepied é um religioso formado em teologia, do qual também se conhece as *Oeuvres de philosophie*, um resumo sucinto da *Dialética*, da *Física* e da *Ética* de Aristóteles redigido para uma dama da nobreza. Se o resumo é às vezes tão sucinto que beira a caricatura, a fidelidade ao pensamento de Aristóteles é bastante assegurada, e os únicos desvios da doutrina do Estagirita são comandados pelo respeito à fé cristã. Em sua breve exposição sobre o *Tratado da alma*, Taillepied sublinha até o excesso a unicidade e imortalidade da alma racional, apoiando-se no texto aristotélico para mostrar o quanto essa doutrina é compatível com o cristianismo.

Na margem da primeira página desse livro encontra-se uma lista de nomes que provavelmente nos indicam as fontes de sua *Psychologie*. Dentre outros nomes, com efeito lê-se ali os de Melanchthon, Pierre Ramus e J. T. Freigius, isto é, os fundadores da *Psychologia*. É portanto verossímil que Taillepied tenha tomado emprestado deles esse novo nome para designar a ciência da alma, se bem que o projeto de nosso religioso seja bem diferente. O projeto de Taillepied ultrapassa aqueles da *Pneumatologia* ou da *Metafísica*, que se limitam em afirmar a existência das almas separadas do corpo pela morte e sua capacidade de exercer as funções intelectivas. As obras de pneumatologia ou de metafísica geralmente não se aventuram no terreno delicado da intervenção das almas separadas na vida dos vivos.

As histórias de Taillepied não são exatamente histórias de diabos como são, por exemplo, as de Pierre Le Loyer³³ publicadas em 1586, mesmo que se possa estabelecer pontos comuns entre os dois gêneros de relatos. Nos testemunhos relatados por Taillepied, os espíritos não são nunca celestes ou infernais; são almas humanas de qualidade que se manifestam aos vivos, seja de modo sensível ou durante os sonhos. Portanto,

encontramos aqui uma psicologia no limite da *Pneumatologia* e de uma ciência das manifestações das almas separadas ou dos signos enviados por elas, que devem se tornar objeto de uma interpretação. Essa concepção de psicologia permanece bastante marginal; temos como prova nada menos do que o desaparecimento da palavra psicologia na reedição da obra de Taillepied em 1600.

Desde suas origens, os territórios da psicologia já estão divididos: dois objetos, dois métodos e dois projetos estão em concorrência.

O primeiro projeto, oferecendo-se como teoria geral do vivo, deve logo em seguida revisar suas ambições por baixo, inscrevendo-se rapidamente [p. 372] em um novo saber sobre o homem, a *anthropologia*. Esse homem é duplo, formado de um corpo e uma alma, e assim é preciso fazer duas vezes a ciência: anatomia e psicologia, mas com um mesmo método analítico que tenta detalhar as faculdades da alma tal como são separadas as partes do corpo no teatro anatômico. Entretanto, como objeto primeiro para uma ciência nova, essa alma é disputada pelos teólogos com os *Psychotomists or Anatomists of Souls*, tal como os qualifica Samuel Haworth³⁴, que propõe em 1680 uma *Anthropology* dividida em *Somatology* e *Pneumatology*, para melhor afirmar que a natureza imaterial e espiritual da alma deixa ela imprópria a qualquer dissecação. Um compromisso será encontrado: a psicologia fará a ciência da alma unida ao corpo; e a pneumatologia, a da alma separada. Essa visão naturalista da psicologia opera, então, principalmente sobre o plano do método, pois os filósofos de Marburgo e de Leiden jamais questionam a imaterialidade da alma racional³⁵.

O segundo projeto é aquele inspirado na mística e no hermetismo. À alma racional, os místicos opõem a

proeminência da intuição ou *intellectus* em um sistema não mais dualista, mas de três níveis: corpo, razão e espírito, analogia trinitária evidente. Esses objetos irreduzíveis apenas podem se aproximar por métodos diferentes: diante da abordagem empírica e racional dos naturalistas, opõe-se o itinerário místico em direção à iluminação. Ao postulado dos primeiros, de transparência do mundo, responde o princípio de opacidade dos segundos, cego à vista dos não iniciados. Frente à razão discursiva dos primeiros, apreendida pelo *entendimento*, os segundos preferem a compreensão imediata pela *visão interior* ou *intuição*.

Diferindo tanto pelo objeto quanto pelo método, essas psicologias apenas podem nutrir projetos diferentes. A transparência do corpo anatomizado impõe a transparência das almas e de toda uma sociedade. Goclenius sublinha várias vezes o quanto a psicologia é útil ao direito, à medicina, à teologia, enfim, ao governo dos homens. A mística não cultiva nada de tais intenções; o itinerário do iniciado é uma questão antes de tudo pessoal. O caminho não se percorre senão na solidão, no máximo com a ajuda discreta do diretor de consciência, mas [p. 373] cedo ou tarde será preciso romper essa relação. Os místicos vivem às margens das comunidades, portanto não espanta que a psicologia desenvolvida por eles tenha estabelecido suas vizinhanças às bordas da psicologia institucional.

NOTAS

¹Traduzido de Mengal, Paul. *Revue de synthese* : IV^o S. N^o 3-4, julho-dezembro de 1994, por Marcio Luiz Miotto (UFF-RPS) e revisado por Pedro Cattapan (UFF-RPS). Autor e revista recomendaram a conservação da numeração original das páginas.

²No texto, “*cure d’âme et cure magnétique*”. A proximidade presente no texto com o *Sorge* alemão ou o *cura animarum* latino, mencionados adiante, conduziu à opção de traduzir ora por “cuidado”, ora por “tratamento”, mantendo a palavra original entre colchetes. O mesmo recurso dos colchetes foi utilizado no emprego de outras palavras, quando oportuno (N. do T.)

³A história dessas disputas é contada na obra de Femand VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain, Publications universitaires, 1966

⁴Os comentários combatidos pela Igreja são sobretudo os de Alexandre de Afrodisia e Averrois. O primeiro permitia afirmar a morte da alma com a morte do corpo, e o segundo sustentava o caráter coletivo do intelecto agente, o que contradizia a afirmação cristã segundo a qual cada homem tem uma alma pessoal.

⁵Cf. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, ed, Bruno DECKER, Leiden, E. J. Brill, 1955, p. 163 e 165 : “Communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis, neque divina continetur. [...] Septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam. [...] Scientia medicina pars physicae est”. [Tradução livre: “Em geral divide-se a filosofia em sete artes liberais, entre as quais não constam nem as naturais e nem a divina. (...) As sete artes liberais não dividem adequadamente a filosofia teórica. (...) A ciência médica é parte da física”. Na Idade Média, as Sete Artes Liberais, divididas em *trivium* (lógica, gramática e retórica) e *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), dedicavam-se à completa formação humana, para além das preocupações simplesmente técnicas do mundo cotidiano. N. do T.]

⁶SIGER de BRABANT, *De anima intellectiva*, aproximadamente 1272, Cap. III, citado in IMBACH e Maryse-Hélène MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Union générale d’éditions, 1986, p. 153 [tradução livre: Com efeito, aqui, buscamos apenas a intenção dos filósofos e sobretudo a de Aristóteles, mesmo no caso em que o Filósofo seria de opinião diferente do que afirmam a verdade e a sabedoria pela revelação a respeito da alma e que não pode ser descoberto por razões naturais, N. do T].

⁷Atualmente, a primeira ocorrência da palavra *psychologia* figurada em uma obra impressa consta no *Ciceronius Ioann. Thomae Freigiin quo: Ex Ciceronis Monumentis ratio instituendi locos communes demonstrata & eloquentia cum Philosophia coniuncta, descripta est libris decem*, Basileae, por Sebastianum Henricpetri, 1575.

⁸É um dos mestres de Snellius e Goclenius (cf. *infra*) chamado Bruno Seidel

(1530-?), médico formado em Pádua e professor de *Physica* em Erfurt durante a estadia de Goclenius em 1565, que introduziu uma *anthropologia* dividida em *anatomia*, ciência do corpo, e *psychologia*, ciência da alma.

⁹Aristote, *Métaphysique*, liv. L, 7, 1073a.

¹⁰Id., *De anima*, liv. III, 5, 430a.

¹¹Rodolphus GOCLENIUS, *Psychologia, hoc est hominis perfectione, animo et imprimis ortu ejus, commentariones ac disputationes quorundam Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit. Philosophiae studiosis lectu iucundae et utilis*, Marpurghi, ex officina Egenolphi, 1590 [*Ψυχολογία: isto é, sobre a perfeição do homem, sobre a alma e, principalmente, sobre a sua origem: comentários e discussões de alguns dos Teólogos e Filósofos de nossa época, seguindo as páginas que mostram o prefácio. Leitura e estudo de Filosofia fecunda e útil*, N. do T. em tradução livre.]

¹²Esse ponto de vista se sustenta em *Rodolphi Goclenii Physicae Disputationes in septem libros distinctae*, Francofurti, Zacharias Palthenius, 1598 e em numerosas *disputationes* entre estudantes de Goclenius, segundo o que pudemos consultar.

¹³Os partidários dos teólogos de Leiden, Arminius e Gomarus, opondo-se entre si pela interpretação da predestinação, amplificaram essa querela ao ponto de conduzir o país à beira da guerra civil. Por trás dessa questão teológica (de fato assaz menor) ocorre um afrontamento mais sério, sobre a questão das relações entre a Igreja e o Estado.

¹⁴Termo relativo a Philippe Melanchthon, N. do T.

¹⁵Otto CASMANN, *Psychologia anthropologica sive humanae animae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum quaestionum ventilationibus illustrata*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, impensis Petri Fischeri, 1594 et 1596. A obra compreende de fato dois volumes, datados respectivamente de 1594 e 1596, mas na maior parte das vezes ligados entre si.

¹⁶*Rodolphi Snellii in Physicam Cornelii Valerii annotationes cum lectissimis aliorum observationibus graviter collatae. Ad calcem adjecta sunt notae Rudolphi Goclenii ad ipsum Physices contextum pertinentes: Item Pneumatologia Snellii*, Francofurti, ex officina typographica Ioannis Saurii, impensis haeredum Petri Fischeri, 1596. A obra é portanto um comentário da *Physica seu de naturae philosophia institutio* de Cornelius Valerius (ca 1512-1578), adotada em Marburgo por Goclenius e reeditada em 1591 por seus cuidados.

¹⁷Scipion DUPLEIX, *La Métaphysique ou science surnaturelle*. Paris, 1610.

Citamos a edição de Rouen, de Louys Du Mesnil, 1640, reed., Paris, Fayard, 1992, p. 307. [Tradução livre: “Ora, a alma pode ser considerada de duas maneiras. Uma, com relação à natureza e como forma que aviva o corpo tanto nessa vida quanto depois da ressurreição. A outra, à parte e sem qualquer relação com a matéria, bem mais como uma substância separada dela. A alma considerada do primeiro modo é objeto da Física, pois ela é uma parte de um todo natural: também já discorreremos amplamente sobre isso na Física, onde descrevemos todas as suas faculdades ou poderes [*puissances*] com seus objetos, órgãos, funções, propriedades, condições e circunstâncias. Mas tomada do segundo modo, a alma é puramente objeto da metafísica, pois a consideramos simplesmente e absolutamente em si, fora da matéria e fora do contágio das coisas naturais, sendo por esse modo uma coisa inteiramente espiritual e sobrenatural”]

¹⁸*Ibid.*, p. 379 [Tradução livre: “Pois ela [a alma] tem duas faculdades ou poderes [*puissances*] que possuem tanto comércio com os órgãos do corpo que não saberiam exercer sem eles suas funções: a saber, são a faculdade vegetativa e a sensitiva, incluindo as faculdades compreendidas sob elas].

¹⁹Rodolphus GOCCLENIUS (le Jeune), *Tractatio de magnetica curatione vulneris*, Marpurgi, 1609.

²⁰Constam menções de tratamentos [*cures*] magnéticos num texto de PARACELSO publicado em torno de 1526: *herbarius, De la vertu des plantes, des racines, des semences, etc., d'Allemagne, sa patrie et de l'Empire*, trad. Francesa por Horst Hombourg e Ch. Le Brun, Paris, Dervy-Livres, 1987, p. 83-93.

²¹Por demanda do rei da Inglaterra Jaime I, Isaac CASAUBON empreende uma crítica dos *Annales Ecclesiastici* de César Baronius. Nesse texto publicado em 1614, Casaubon demonstra sobre a base de argumentos linguísticos e históricos irrefutáveis que o *Corpus Hermeticum* contém um conjunto disparatado de textos datados dos séculos II e III depois de Jesus Cristo.

²²Confessio fratemitatis der hochlöblichen Brüderschaft vom Rosenkreutz; publicado em Cassel em 1615. Mesmo que numerosas hipóteses tenham sido desenvolvidas, o ou os autores desse texto jamais foram formalmente identificados. Segundo Frances YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1964, os Rosa-Cruz poderiam ter uma ligação estreita com os *Giordanisti*, partidários de Giordano Bruno, espalhados na Alemanha depois da estadia de Bruno em Wittenberg entre 1586 e 1588. A ideia da *língua acadêmica* será retomada por Comenius, que

a transmite por sua vez a Krause e a Herder, de onde alcançará os românticos alemães, Schlegel, Novalis e Tieck.

²³A *cura animarum*, cuja prática foi teorizada por Cesário de Arles no século V, é realizada pelos *spirituales medici* [médicos espirituais] para designar os diretores de consciência, numa concepção que assimila a doença ao pecado e a cura [*guérison*] à redenção [*rachat*].

²⁴J. B. BENOIT, *Lettres françaises de Calvin*, p. 11, citado em Jean-Baptiste NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XXIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1967. Interessante notar que é nessa época que o termo *influência* ou *influx* perde pouco a pouco sua significação astrológica de fluido provindo dos astros e agindo sobre o destino dos homens, para adquirir valor de ação psicológica de um indivíduo sobre o outro.

²⁵Jacob BOEHME, *Antwort auf die 40 Fragen von der Selen*, 1620, trad. Em latim por J. A. Von WERDENHAGEN, *Psychologia Vera*, Amsterdam, 1632.

²⁶Alexandre KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929. Citamos a segunda edição de 1971, p. 483. [Tradução livre: “A nadificação, a renúncia ao “eu” [*moi*], ao *Selbheit*, ao egoísmo que separa a alma de seu fundamento divino; o abandono do mundo no qual a alma “se separa” para voltar-se a si mesma, para mergulhar em seu fundo incriado (o *Ungrund* eterno); o tema da *Entleerung* [evacuação, esvaziamento] pela qual o homem, destruindo-se a si mesmo (destruindo a falsa individualidade pertencente a esse mundo) faz em si mesmo o nada, o vazio, reencontrando assim nesse nada de si mesmo o Nada eterno de Deus que, substituindo-se à individualidade desaparecida, toma seu lugar”]

²⁷Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6: *La Philosophie moderne*, trad. E anot. Por Pierre GARNIRON, Paris, Vrin, 1985, p. 1297-1378.

²⁸J.-B. NEVEUX, em *op. cit. supra* n. 21, vê em Boehme um emblema das reivindicações de autonomia política, social e religiosa que agitam a Lusácia, sua região de origem

²⁹Lidia PROCESI, “La théosophie du fondement chez Böhme”, in *Recherches sur le XVIIe siècle*, vol. 5, Paris, Éd. Du C.N.R.S., 1982, p. 93-99.

³⁰Augustin RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, 1953, p. 411. O texto de Charles de Bovelles é *In artem oppositorum introductio*, escrito em torno de 1501 e inspirado na obra de Nicola de Cusa.

³¹O autor se refere à edição-fonte da *Revue de Synthèse* (N. do T.)

³²Tradução livre: *Psychologie, ou tratado da aparição dos espíritos, a saber das almas separadas, fantasmas, prodígios e acidentados maravilhosos que precedem algumas vezes a morte de grandes personagens ou significam mudança da coisa pública*, N. do T.

³³Pierre Le LOYER, *Quatre livres des spectres et apparitions et visions d'esprits, anges ou démons se montrants sensiblement aux hommes*, Angers, Georges Nepveu, 1586. [Quatro livros de espectros e aparições e visões de espíritos, anjos ou demônios mostrando-se sensivelmente aos homens, N. do T.]

³⁴*Anthropologia or a Philosophic Discourse Concerning Man Being the Anatomy Both of his Soul and Body wherein the Nature, Origin, Union, Immateriality, Immortality, Extension, and Faculties of the One and the Parts, Humours, Temperaments, Complexions, Functions, Sexes and Ages, Respecting the Other Are Concisely Delineated*, [Tradução livre: *Antropologia, ou um Discurso Filosófico sobre o Homem, sendo a Anatomia de sua Alma e Corpo nas quais a Natureza, Origem, união, Imaterialidade, Imortalidade, Extensão e Faculdades de uma, e as Partes, Humores, Temperamentos, Complexões, Funções, Sexos e Idades do outro são concisamente delineados*] By S[amuel] H[aworth], student in Physic, London, printed for Stephen Foster, at the Sun and Bible on London Bridage, 1680, p. 52.

³⁵Essa atitude é ainda a de Gassendi, que concebe a alma vegetativa e sensitiva como um corpo sutil, mas mantém a ideia de uma alma racional incorporal.

Paul MENGAL,
Université de Paris XII,
Av. du Général-de-Gaulle,
94010 Créteil Cedex
(maio de 1994)

RECEBIDO: 11/03/2015
APROVADO: 01/06/2015

NORMAS EDITORIAIS

POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEACÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adéquam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.

EDITORIAL GUIDELINES

EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The first mention of a

bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted,

they are forwarded to two consultants, according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.

SUMMARY

PRESENTATION

Malcom Guimarães Rodrigues	9
--------------------------------------	---

DOSSIER: GENEALOGIES OF POLITICAL SCANDAL IN THE DEMOCRATIC BRAZIL

SELF-PRESERVATION AND DEMOCRACY

Giovana Carmo Temple	19
--------------------------------	----

THE CORRUPTION OF EACH ONE

Marcelo Penteado Coelho	43
-----------------------------------	----

THE BRAZILIAN POLITICAL SCANDAL: THE SIGNIFICANCE OF INEQUALITY

Laurenio Leite Sombra	59
---------------------------------	----

ON LYING IN POLITICS

Rogério A. de Mello Basali	101
--------------------------------------	-----

GOVERNMENTALITY, EXCESSES OF POWER, STRUGGLE FOR LIFE

Guilherme Castelo Branco	121
------------------------------------	-----

ARTICLES

METAPHYSICS AND SCIENCE IN GASTON BACHELARD

Cláudia Ribeiro	137
---------------------------	-----

QUALIA EPIPHENOMENALISM: A PARADOXICAL GAP BETWEEN FEELING AND KNOWING Juliana de Orione Arraes Fagundes	167
KANT BETWEEN A COSMOPOLITISM OF SPECIES AND A SUBJECTIVISM EPISTEMOLOGICAL José Henrique Alexandre de Azevedo	189
MASS DEMOCRACY AND REPRESENTATIVE BANKRUPTCY IN THE BRAZIL Manoel Pereira Lima Junior	219
SOME ELEMENTS OF THE SOCIAL PHILOSOPHY OF ROBERTO MANGABEIRA UNGER Tiago Medeiros Araujo	237

TRANSLATION

NAISSANCES DE LA PSYCHOLOGIE: LA NATURE ET L'ESPRIT PAUL MENGAL Márcio Luiz Miotto	259
--	-----

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2015	293
----------------	-----