

CIÊNCIAS HUMANAS: DIÁLOGO E POLÍTICA DE COLABORAÇÃO 2

.....
AMÉRICO JUNIOR NUNES DA SILVA
(ORGANIZADOR)



Atena
Editora
Ano 2022

CIÊNCIAS HUMANAS: DIÁLOGO E POLÍTICA DE COLABORAÇÃO 2

.....
AMÉRICO JUNIOR NUNES DA SILVA
(ORGANIZADOR)



Atena
Editora
Ano 2022

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremona

Luiza Alves Batista

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena

Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-Não-Derivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
 Prof^ª Dr^ª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
 Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
 Prof^ª Dr^ª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
 Prof^ª Dr^ª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie di Maria Ausiliatrice
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Kápio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
 Prof^ª Dr^ª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
 Prof^ª Dr^ª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
 Prof^ª Dr^ª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
 Prof^ª Dr^ª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
 Prof^ª Dr^ª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Prof^ª Dr^ª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
 Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
 Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
 Prof^ª Dr^ª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof^ª Dr^ª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
 Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
 Prof^ª Dr^ª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
 Prof^ª Dr^ª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
 Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Yaidy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizador: Américo Junior Nunes da Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
C569	Ciências humanas: diálogo e política de colaboração 2 / Organizador Américo Junior Nunes da Silva. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-0860-4 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.604220612 1. Ciências humanas. I. Silva, Américo Junior Nunes da (Organizador). II. Título. CDD 101
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

Neste livro, intitulado “**Ciências humanas: Diálogo e política de colaboração 2**”, reúnem-se estudos dos mais diversos campos do conhecimento, que se complementam e articulam, constituindo-se enquanto discussões que buscam respostas e ampliado olhar acerca dos diversos problemas que circundam a área de Ciências Humanas.

Sabemos que o período pandêmico, como asseverou Cara (2020), escancarou e asseverou desigualdades. Diante disso, a área de Ciências Humanas se consolida como importante para a sociedade, sobretudo nesse momento pós-pandêmico. No atual contexto social e político, é necessário assumir esse lugar de luta, fazendo das diversas problemáticas de pesquisa e experiências ferramentas para a formação crítica e humana das pessoas, como lugar real de possibilidade de transformação da sociedade.

Destarte, os artigos que compõem essa obra são oriundos das vivências dos autores(as), estudantes, professores(as), pesquisadores(as), especialistas, mestres(as) e/ou doutores(as), e que ao longo de suas práticas, num olhar atento para as problemáticas observadas no contexto social, buscam apontar caminhos, possibilidades e/ou soluções para esses entraves. Partindo do aqui exposto, desejamos a todos e a todas uma boa, provocativa e lúdica leitura!

Américo Junior Nunes da Silva

REFERÊNCIAS

CARA, Daniel. **Palestra online promovida pela Universidade Federal da Bahia, na mesa de abertura intitulada “Educação: desafios do nosso tempo” do evento Congresso Virtual UFBA 2020**. Disponível em: link: <https://www.youtube.com/watch?v=6w0vELx0EvE>. Acesso em abril 2022.

CAPÍTULO 1 1

ESTADO DO CONHECIMENTO ACERCA DA EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA NA EDUCAÇÃO PROFISSIONAL BRASILEIRA E A SUA RELAÇÃO COM O MUNDO DO TRABALHO NO PERÍODO DE 2010 A 2020

Bruna Lopes Tupinambá Coutinho

Márcio Adriano de Azevedo

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206121>

CAPÍTULO 2 15

GESTÃO E ORGANIZAÇÃO EXTENSIONISTA NO IFRN CAMPUS NATAL CENTRAL: O IMPACTO DO PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO E DOCUMENTOS REGULATÓRIOS

Bruna Lopes Tupinambá Coutinho

Márcio Adriano de Azevedo

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206122>

CAPÍTULO 329

EXPERIÊNCIAS EXITOSAS EM AULAS DE BIOLOGIA E HISTÓRIA EM UMA ESCOLA PÚBLICA DE PIRACICABA DO PROGRAMA DE ENSINO INTEGRAL

Cinthia Lopes da Silva

Roberto Gaioski Júnior

Luciléa Martinez de Oliveira

Juliana de Lourdes Honório

Eliana Maria Ferin

Nilda Meireles da Silva

Antonio Ivan Cesso

Jaime Farias Dresch

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206123>

CAPÍTULO 436

PETER SLOTERDIJK: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RAÍZES RELIGIOSAS DO RESSENTIMENTO E DA IRA

José dos Anjos Junior

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206124>

CAPÍTULO 5 61

UM BREVE HISTÓRICO SOBRE A EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS NO BRASIL

Herculano da Silva Melo

Sandra Maria Alves Barbosa Melo

Andrea Perez Leinat

Cláudia Graner Módos

Carla Silva Lima

Raquel de Brito Fontenele

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206125>

CAPÍTULO 6	71
IMPORTÂNCIA DO PSICOPEDAGOGO INSTITUCIONAL EM FRENTE À DIFICULDADE DE APRENDIZAGEM	
Jeannys Maria Leite de Sousa	
Rosarina de Sousa Oliveira	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6042206126	
SOBRE O ORGANIZADOR	81
ÍNDICE REMISSIVO	82

PETER SLOTERDIJK: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RAÍZES RELIGIOSAS DO RESSENTIMENTO E DA IRA

Data de aceite: 30/11/2022

José dos Anjos Junior

Universidade Federal de Alagoas

RESUMO: A investigação presente é dedicada à considerações acerca da religião e ressentimento, em particular, no que se refere aos conceitos de exclusivismo, monoteísmo e ira. Isso através da sociologia da religião do pensador alemão Peter Sloterdijk. Tais conceitos são desenvolvidos a partir de reflexão crítica a propósito do fenômeno religioso e suas implicações na sociedade, dado que isto caracteriza fortemente o vínculo entre a sociologia da religião e teoria sociológica. Nesse sentido, a relação entre “grupos políticos de excitados” – ou seja, aqueles que existem sob constante tensão “timótica” –, o exclusivismo e as manifestações sociais do fenômeno da ira, na medida em que estabelece o vínculo entre religião, ressentimento, constitui-se o objeto de pesquisa deste trabalho. Com efeito, a sociologia da religião de Sloterdijk apresenta-se como uma proposta diferenciada, sobretudo desde o ponto de vista epistemológico, pois, insere o tema da ira no horizonte de análise tanto da

filosofia quanto da sociologia e da ciência política de forma geral. A novidade desta proposta teórica consiste em apresentar a importância e influências das forças timóticas na práxis política indo além de teorias modernas que, embora sejam capazes de descobrir dimensões importantes – como o inconsciente freudiano, como a dimensão relevante da ação comunicativa segundo a teoria habermasiana entre outras presentes na teoria sociológica contemporânea – mostram-se, relativamente, obsoletas a medida que não contemplaram em seus quadros conceituais, uma força determinante na ação social moderna: o thymos.

PALAVRAS-CHAVE: Sloterdijk.
Ressentimento. Ira. Religião

ABSTRACT: The present investigation is dedicated to considerations about religion and resentment, in particular, regarding the concepts of exclusivism, monotheism and anger. This was done through the sociology of religion of the German thinkers Peter Sloterdijk. Such concepts are developed from critical reflection from religious phenomenon and its implications within society, given that this strongly characterizes the link between the sociology of religion

and sociological theory. In this sense, the relationship between “political groups of excited people” – in other words, those that exist under constant “timotic” tension -, exclusivism and the social manifestations of the phenomenon of anger, insofar as it establishes the nexus between religion and resentment. Indeed, Sloterdijk's sociology of religion presents itself as a differentiated proposal, especially from an epistemological point of view, as it inserts the theme of anger in the horizon of analysis of both philosophy, sociology and political science in general. For this reason, the contributions of this author become indispensable in view of the problem proposed here, although the other author (Sloterdijk) is more relevant because he operates an “epistemological maneuver” by showing that, in man, there is a disposition for anger and its derivatives, that is, it is composed and, to some extent, stimulated by thymos. The novelty of this theoretical proposal consists in presenting the importance and influences of the timotic forces in political praxis, going beyond modern theories that, although capable of discovering important dimensions - such as the Freudian unconscious, as the relevant dimension of communicative action according to the Habermasian theory between others present in contemporary sociological theory - are relatively obsolete to the extent that they did not contemplate in their conceptual frameworks, a determining force in modern social action: thymos.

KEYWORDS: Sloterdijk. Resentment. Anger. Religion

1 | MONOTEÍSMOS JUDAICO E CRISTÃO E O FENÔMENO DA IRA

O presente texto pretende ser uma introdução à teoria de Peter Sloterdijk acerca da religião e de sua relação com a violência, na medida em que estas categorias são analisadas a partir de seu intrínseco vínculo com aos conceitos de “thymos”, ira e seus derivados, demasiados relevantes no pensamento do autor dentro do tema em questão. Portanto, o objetivo, é apresentar de que forma a religião monoteísta, entendida como uma forma de desejo de exclusivismo, constitui-se – diferentemente daquilo a que ela mesma se propõe a ser, isto é, fenômeno, cuja fé em deus é algo tipicamente transcendente comunidade que exercita a ira e que não apenas cultiva o *thymos*, mas, sobretudo, o produz, o armazena e através do qual se dá seu *modus operandi*.

No entanto, o conceito que Sloterdijk analisa como elemento presente na cultura e na história ocidental denominado *thymos* e que, por sua vez, é identificado como uma característica natural do homem, ao que parece, segundo o autor, não foi objeto de análise nas principais teorias ou correntes de pensamentos contemporâneas, seja de cunho sociológico ou filosófico, seja psicológico ou político – satisfatória, sobretudo em sua estreita ligação com a religião. Com efeito, sendo assim, um tema relativamente tacanho na literatura sociológica, justifica-se a necessidade de se analisar, antes de tudo, o problema do *thymos*, sua relação com aspectos das duas formas de religião aqui em questão – Judaísmo e Cristianismo – a partir de seu elemento comum, o monoteísmo, e, por fim, sua relação com os fenômenos psíquicos do orgulho, ambição, vaidade, fervor, cólera, vingança, “zelo” e ira. Isso partindo, sobretudo, num primeiro momento, da leitura e

interpretação das obras de Sloterdijk “Ira e tempo” (2006) e “O zelo de deus” (2007).

1.1 O problema do *thymos*

No livro “Ira e tempo”, publicado originalmente sob o título *Zorn und Zeit* em 2006 com o subtítulo *Politisch-psychologischer Versuch* (Ensaio psico-político), Sloterdijk apresenta a história da cultura ocidental, a partir do contexto de uma psicologia política, tomando, como fio condutor de sua análise, o fenômeno antropológico ao qual ele se refere com o termo alemão *Zorn*. Com isso, o autor oferece uma explicação, solidamente argumentada e persuasiva, da ira – tanto polissemicamente nos diversos períodos da história quanto em suas significações e implicações sócio-antropológicas – através (e dentro) das grandes cosmovisões políticas e religiosas da cultura ocidental. Consequentemente, torna-se evidente que, como observa Brüseke, não é a “teoria da estratificação social na base da dominação, repressão e privilégio” (BRÜSEKE, 2012, p. 47), ou ainda, a “psicanálise erótica de Freud” que inspiram o autor, mas a teoria psico-política, cujo objetivo é resgatar os derivados da ira, orgulho, vingança, vaidade, fervor e zelo, enquanto constelações que constituem o ressentimento. Com efeito, “Ira e tempo” constitui-se uma obra densamente escrita sobre a estrutura sociopolítica, forma conjectural, ordenamento, codificação e acumulação da ira, na medida em que estabelece e investiga este fenômeno como uma das forças motrizes da história da humanidade.

O contexto da obra tem como pano de fundo, não apenas a experiência aterrorizante do 11 de setembro de 2001 e suas consequências sociais, mas também e, sobretudo, o período marcado pelo fim relativamente recente do comunismo soviético, o que, por sua vez, desembocou no término da chamada Guerra Fria. Com a queda da União Soviética no início da década de noventa e a suposta vitória americana – representando o capitalismo no polo oposto ao regime político e econômico soviético – o *Establishment* acadêmico, à época, ofereceu importantes análises acerca sobre este importante período da história. Situado no âmbito da obra de Sloterdijk aqui em questão, merece destaque a produção de Francis Fukuyama, publicada originalmente em 1992 sob o título *The end of History and the Last Man*, por sua influência na teoria construída em “Ira e tempo”.

Embora a obra de Fukuyama tenha adquirido significativa atenção naquele contexto, foi necessário transcorrer-se 14 anos para que um autor a analisasse e interpretasse-a a partir de seu quadro conceitual mais enfático e importante, a saber, o conceito de *thymos*, mais precisamente na esfera de uma Psicologia Política. Segundo Sloterdijk,

“Por mais inspirados que sejam os comentários de Derrida sobre *The end of the History*, se colocarmos o livro de Fukuyama junto aos seus comentários, torna-se claro que Derrida, injustificadamente, não enfatiza ou revisa adequadamente a parte mais importante do ensaio de Fukuyama, a *thymologia* reatualizada. Ele se conforma com a breve vontade de Fukuyama de provocar a discussão sobre o *thymos* e a *megalthymia* (o direito humano ao orgulho e à grandeza, respectivamente) como contrapeso espiritualista

contra os unilateralismos do materialismo marxista". (SLOTERDIJK, 2010, p. 51-52).

Com isso, Sloterdijk não apenas expressa o contexto de sua obra a partir do qual foi influenciado, mas, sobretudo, seu objetivo: o resgate da autêntica psicologia política fundamentada no *thymos*, “a palavra grega que, no peito dos homens e heróis designa o ‘órgão’ do qual saem as grandes explosões” (*Aufwallungen*) (*Ibid.* p. 22). A partir da leitura de Fukuyama e estabelecendo o *thymos* e seus derivados, como a ira, cólera, inveja, entre outros, como o *leitmotiv* de sua análise da cultura ocidental, na medida em que observa as implicações de fenômenos psíquico-antropológicos na esfera política e na conduta social da vida, ele apresenta uma novidade teórica enquanto sua hipótese demonstra, desde de uma perspectiva da sociologia política, atenção ao ponto nevrálgico do diagnóstico social contemporâneo: ações motivadas pela força ou capacidade *thymótica* do homem, seja pela ira ou raiva, seja pela cólera ou desejo de vingança e de reconhecimento, tanto executadas individualmente quanto em nome de um determinado grupo social de cunho político-partidário ou “religioso”.

Fukuyama descreve a história do ocidente, mais precisamente do ponto de vista da sociologia política, propondo a hipótese de que os sistemas políticos desde a antiguidade até o presente se desenvolveram através dos fenômenos psíquico-políticos, os quais ele denomina *megalothymia* e *isothymia* (FUKUYAMA, 1992, p. 182). O primeiro, de acordo com o autor, diz respeito ao “desejo [da pessoa] de ser reconhecido como superior a outras pessoas” (*Ibid.* [grifo nosso]); enquanto o segundo, “é o seu oposto, o desejo de ser reconhecido como igual” (*Ibid.*), e acrescenta: “a *megalothymia* e a *isothymia* juntas constituem as duas manifestações do desejo de reconhecimento em torno do qual a transição histórica para a modernidade pode ser entendida” (*Ibid.*).

Isso significa, analisando a hipótese do autor de *The end the of History*, mas precisamente a seção *Rise and fall of thymos* (a ascensão e a queda do *thymos*), que o fenômeno psíquico característico do homem ocidental desde Aquiles, a ira proveniente do *thymos*, a partir da modernidade, cede espaço, através de um processo de domesticação, ao desejo de igualdade. Noutras palavras, a concepção de homem que traz consigo as características do orgulho, cólera, vaidade entre outras, que o tornam capaz de forças próprias destas dimensões psíquicas, sejam construtivas ou destrutivas, é subsumida por uma concepção antropológica em que o homem apresenta-se, a partir da modernidade, como domesticado que experimenta doses pequenas de orgulho e ira, sob o controle moral estabelecido pela modernidade mobilizada à *isothymia*.

O autor com o qual Sloterdijk dialoga retrocede sua análise psíquico-política até filosofia política de Platão e Sócrates. Ali, ele enfatiza que os gregos se esforçam para estabelecer o processo educativo do *thymos*: “Platão argumentou que, embora o *thymos* seja considerado a base das virtudes, em si, não é bom ou mau, mas que deveria ser educada para servir o bem comum” (*Ibid.*, p. 337), e acrescenta: “o *thymos*, em outras

palavras, deve ser regado pela razão e se tornar um aliado do desejo” (*Ibid.*). Neste contexto, surge a primeira tentativa ético-filosófica de domesticação das forças *thymóticas*. A educação desempenharia a função de aproximar, cada vez mais, essas forças da racionalidade, repelindo-as, sempre que possível, do desejo humano de sentir-se superior aos outros, realizando isso, por vezes, através da raiva, ira, vaidade, vingança ou quaisquer outras formas ligadas a esses apetites.

Amobilização a que, a partir do ensaio de Fukuyama, pode-se denominar *isothymótica*, cujo objetivo, ao que parece, é produzir uma antropologia na qual o homem passaria a ser descrito sem sua potencialidade *thymótica*, teria se desenvolvido e ganharia solidez e adeptos até ser levada ao extremo na filosofia política moderna, tanto no pensamento de Nicolau Maquiavel (1469-1527) quanto na antropologia política de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) que descreve o homem sem *thymos*. Neste contexto, o desejo humano de superioridade ou ainda a disposição para luta pela vitória, heroísmo e autoafirmação cede espaço para a luta pelo reconhecimento, como consequência desejo de igualdade. O *thymos* que, já com Platão, perde, em demasia, sua carga impetuosa enquanto é sobposto à racionalidade ética e moral, no pensamento político de Maquiavel, assume a forma de “desejo por glória”, a medida que na de antropologia política de Hobbes refere-se à “vaidade e orgulho” – contudo, intrinsecamente ligados ao desejo por reconhecimento, e não à ira –; Hobbes e Locke mobilizam-se de forma mais ambiciosa quando buscam, de forma radical, “erradicar” (*eradicate*) o *thymos* da vida política “substituindo-o por uma combinação de desejo e razão” (*Ibid.*, p.185).

Em contrapartida, Fukuyama chama atenção para um moderno, cuja psicologia política se mobiliza a contrapelo daquela mobilização a favor da *isothymia*, Friedrich Nietzsche. Segundo o autor, ele foi “o maior e mais articulado defensor do *thymos* na modernidade” e acrescenta ainda:

“Para Nietzsche, a própria essência do homem não é nem seu desejo nem sua razão, mas seu *thymos*: o homem é acima de tudo uma criatura valorativa, a ‘besta de bochechas vermelhas’ que encontra a vida em sua capacidade de pronunciar as palavras ‘bom’ e ‘mal’” (*Ibid.* p. 188).

É deste contexto que Sloterdijk, ainda que tecendo críticas à obra *The end of the History*, retoma a *thymologia* e seu lugar na história da cultura ocidental para construir sua própria psicologia política, cujo fundamento são o *thymos* e seus derivados.

1.2 A questão da ira

Peter Sloterdijk abre sua investigação sobre o fenômeno da ira na história, presente em “Ira e tempo”, citando os primeiros versos da “Ilíada” de Homero, obra que constitui-se uma das primeiras narrativas literárias da tradição europeia. Ele observa que a primeira palavra do poema homérico é *mênin*, um fato que não só apenas demonstra que, na Europa, literalmente, a ira esteve no princípio de história, mas, sobretudo, levanta

a hipótese segundo a qual as cosmologias sócio-políticas e religiosas estão constante e intrinsecamente relacionadas com a raiva, cólera, vingança e ira, emoções provenientes do *thymos*; em suma, elucida as causas das ações coletivas executadas por grupos sociais, seja político ou religioso, possuem nexos com o afeto da cólera e violência.

Com efeito, como o próprio autor percebe, o contexto no qual se situa Homero e sua obra, é marcado pelo belicismo em que o homem é, antes de tudo, guerreiro e herói, o que justificaria a exaltação da ira, como a força motivadora da luta pela vitória.

A verdade é que Homero se situa dentro de um mundo pleno de um feliz e ilimitado belicismo. Por mais obscuro que possa parecer os horizontes deste universo de lutas e mortes, a tônica fundamental da representação é determinada pelo orgulho (*Stolz*), testemunha de tais dramas e destinos” (SLOTTERDIJK, 2010, p. 13).

Além disso, observa-se que a análise do autor estabelece a força *thymótica* como um fenômeno antropológico, embora, ao mesmo tempo, sustente a ideia de que a ira, como elemento primordial desta força, é uma capacidade divina, isto é, não possui suas origens nem no mundo dos fenômenos, nem são atribuídas, em certa medida, a personalidades individuais. A ira, por sua vez, teria sua origem no plano divino, significa uma potência divina, uma explosão de poder provocada por deus. Isso pode ser observado no próprio verso de Homero citado por Sloterdijk, no vocativo “Ó deus!” (*Ibid.*, p. 12). O chamamento à deusa representa, neste caso, o esforço para demonstrar a transferência de responsabilidade na garantia da efetividade da ação, significando uma prece, às forças superiores, em nome das quais se consolida a sua legitimidade e validade. Com efeito, uma vez que a prece é atendida, o herói torna-se, *mutatis mutandis*, ele mesmo, um profeta. “E assim como um profeta é um mediador da palavra sagrada de protesto, o guerreiro torna-se um instrumento da força que se encontra nele de maneira repentina para agir no mundo” (*Ibid.*, p.19). Portanto, a partir desta leitura feita de Homero, pode-se observar que, para este, cantar os êxitos do heroísmo de Aquiles significa atestar e celebrar a existência de forças divinas, as quais trazem consigo a o poder libertar de seus aspectos inertes, através da mediação dos “zelosos” e escolhidos arautos da ira e da vingança.

“No princípio era a palavra ‘ira’ e a palavra teve êxito” (*Ibid.*). Com esta paráfrase do primeiro versículo, do capítulo 1 do evangelho de São João, Sloterdijk mostra não apenas a centralidade que o conceito de ira ocupa em sua obra, mas principalmente, que o mesmo precede, no âmbito da história do ocidente, qualquer outra categoria, seja a própria racionalidade seja alguma virtude secular ou cristã ou até mesmo o *eros* ou quaisquer outras capacidades cognitivas, presentes nas teorias antropológicas modernas; por isso, à ira é dado o status de *Anfang* ou *principium*¹. A psicanálise freudiana, portanto, com sua teoria

1 Anfang: “o princípio, o início, o primeiro do tempo” (Conf.: ANFANG. In.: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Disponível em: < http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB> Acesso em: 12 jul 2018). “O princípio, o começo” (Conf. ANFANG. In.: IRMEN, F. *Taschenwörterbuch: der portugiesischen und deutschen sprache*. Berlin: Langenscheidts, 1968); “O princípio, o começo; origem; primeira categoria” (Conf.: PRINCIPIUM. In.: TORRINHA, F. *Dicionário latino português*. Porto:

da erotização, à medida que se limitou apenas aos aspectos humanos da sexualidade, teria aberto uma brecha, um ponto cego, em seu quadro conceitual e em suas análises, não levando em consideração que o homem é constituído, além da dimensão erótica, da dimensão *thymótica*. A teoria psicanalítica, por sua vez, mesmo quando traz o elemento do ódio para análise, o “faz partindo do pressuposto de este representa o lado sombrio do amor”, e enquanto teria se ocupado da raiva apenas desde este aspecto, teria vilipendiado a raiva e o “ódio decorrido da busca pelo sucesso, prestígios, autoestima e seus retrocessos” (*Ibid.*, p. 25). Com isso, fica evidente que a psicologia política de Sloterdijk, não apenas não possui influência da psicanálise, mas se distancia e se diferencia dela.

Diante do que foi exposto, pode-se afirmar o seguinte: a teoria do *thymos*, enquanto tem como elemento básico a ira, apresenta-se como a teoria da superação orgulho ofendido e o desejo de vingança, elementos que constituem o ressentimento, através de ações religiosas ou políticas.

A palavra “tempo” presente no título da obra aqui em questão, parece demonstrar que o autor deseja apresentar o fenômeno da ira na história. De forma semelhante ao que foi apresentado no referido ensaio de Fukuyama, porém, com maior ênfase, e de forma mais exaustivamente, retrocedendo até antes mesmo do pensamento filosófico surgir (pois, inicia sua análise desde Homero), Sloterdijk situa o objeto de sua investigação num período histórico determinado, e ao mesmo tempo mostra que agentes sociais influenciam o surgimento do fenômeno. Percebe-se que, neste contexto, forças políticas e religiosas desempenham função primordial, não somente para produção de uma cultura do *thymos*, mas, sobretudo, para execução das virtudes *thymóticas*. Semelhantemente a uma viagem no tempo, ele inicia sua jornada na cultura grega, passa pela cultura judaica, em seguida através do cristianismo, até desembocar na modernidade e, enfim, abordar problemas contemporâneos à luz de sua *thymologia*. O fio condutor desta trajetória é o conceito de ira que, em seu desenvolvimento histórico, sofre transformações dado os variados contextos dentro dos quais esteve inseridos, ora como virtude a ser cultivada, exercitada e praticada, como no período homérico, ora como um elemento a ser domesticado e controlado, como em boa parte da história clássica, medieval e moderna.

Neste contexto, observa-se que ocorre uma significativa mudança no cânone político e religioso da ira, desde a análise comparada feita pelo autor, entre a forma como era concebida na plêiade helênica e o monoteísmo judaico. Na fé judaica, aquele herói homérico é hipostasiado no deus iracundo e zeloso, cujos atributos são postos no âmbito metafísico. Isso demonstra que, a partir desta cosmovisão, a ira não apenas assume um caráter originariamente metafísico, mas, principalmente, torna-se um predicado exclusivo de Javé², o elemento através do qual o deus judeu adquire legitimidade da sua autoridade

Gráficos Reunidos, 1942).

² Opta-se pela grafia Javé em vez de Jeová, por ser a forma, em Língua Portuguesa, que após processo de transliteração e levando-se em consideração a referência do texto hebraico massoreta, mais se da forma original יהוה (Êxodo, 3, 14, cuja transliteração é YHWH).

e de se caráter absoluto. Noutras palavras, a ira representa o requisito necessário à sua soberania e poder, que, por sua vez, assume a forma de castigo e vingança, ora contra o “povo escolhido” (GÊNESIS 6, 1-22), ora contra os inimigos de seu povo. Isso, apesar de que ainda “nesta nossa época de analfabetismo cristão, tenha-se esquecido, quase totalmente, que o discurso de Deus no monoteísmo sempre incluiu um Deus colérico” (*Ibid.*, p. 58).

No entanto, a fenomenologia da ira própria do monoteísmo judaico e presente no Antigo Testamento parecer sofrer mudanças estruturais com o advento do cristianismo, através de um processo que pode ser caracterizado por um grande levante a favor da *isothymia*. Logo, aquele processo de domesticação do *thymos*, iniciado na literatura filosófico-pagã a partir de Platão, assume papel decisivo para cosmovisão política e religiosa a partir da literatura cristã, principalmente, a partir do catolicismo medieval, sendo a ira, em grande parte e, neste contexto, demonizada por um lado, e, como consequência, devendo ser extinta, por outro. Sloterdijk demonstra isso quando provoca o seguinte questionamento: “Os europeus não ouviram falar, desde os dias dos Padres da Igreja (*referindo-se à tradição Patrística*), como a ira (*Zorn*), o orgulho (*Stolz*) e impulsos semelhantes constituem o que conduz os ímpios ao abismo?” (*Ibid.*, p. 28, *grifo meu*). Sendo assim, partindo da relação existente entre os derivados da ira e a fé, mas precisamente das religiões enquanto depositárias desta fé, deus é apresentado como o guardião transcendente das raivas e frustrações humanas não executadas; aquele em que são depositadas forças *thymóticas* humanas e o desejo sublimado de vingança.

Portanto, de acordo com a leitura de “Ira e tempo”, nota-se que Sloterdijk indica e descreve uma economia da ira na história europeia, sobretudo a partir de sua funcionalidade social. De um lado, referindo-se a economia da ira como o elemento partícipe de forças benéficas e favoráveis, pois, seria, neste caso, derivada do *thymos*, isto é, da parte de psique humana que, segundo a tradição grega até Platão, constitui-se o local das emoções mais nobres. E, por outro lado, estaria relacionada à metafísica judaico-cristã e aos movimentos políticos revolucionários, entendidos como as principais forças históricas nas quais se opera o acúmulo de ira e vingança, o que o autor denomina economia ou acumulação da ira (*Akkumulation des Zorns*) (*Ibid.*, p. 108).

O bem da ira não é mais acumulado casualmente ou mesmo desperdiçado ocasionalmente; pelo contrário, se transforma em objeto de cultivo e de uma produção tomando a forma de um projeto. Enquanto tal constitui-se um tesouro que abre aos seus possuidores acesso a razões que estão além e acima das pessoas. Assim, sempre que o os acúmulos de ira guardados coletivamente, adquire as formas de reserva, tesouros ou créditos, resta perguntar se tais valores acumulados podem ser utilizados como capitais aptos para inversão (*Ibid.*, p. 76).

A ira a medida que é produzida, acumulada e interiorizada, é, também, cultivada e potencialmente exteriorizada. Uma vez que esta exteriorização é, por algum motivo,

postergada, surge um novo tipo de economia deste fenômeno que, mais próximo do sentido literal da palavra economia, se estabelece com a regra fundamental: quanto maior o acúmulo da ira, maior sua potencialidade, seu crescimento e interesse. Assim, de forma semelhante ao que acontece na economia monetária com base no processo de acumulação, a economia da cólera ultrapassa seus próprios limites quando seu acúmulo cresce de tal forma que, de um estado de micro acumulação – por exemplo, a vingança desde um ponto de vista local – para um projeto sistemático de grande crescimento, podendo tomar as proporções de uma revolução sócio-política, com pretensões globais.

Como foi exposto, aquela mobilização *isothymótica*, ao que parece, encontra em Nietzsche, mais precisamente na sua teoria da vontade de poder e do *Übermensch* o início do processo de seu desarmamento, ocorrendo, a partir disso, um esforço moderno em favor da *thymologia*. Contudo, ainda que Sloterdijk reconheça a contribuição nietzschiana para a psicologia política moderna como uma crítica à domesticação do *thymos* – trazendo a baila um fenômeno da psique humana demasiado importante para a compressão ação social – ele sustenta a hipótese, que vai além a hipótese de Nietzsche, de que não foi apenas a cultura cristã, na modernidade, que incorporou e influenciou o espírito de vingança, mas sim os movimentos políticos modernos e as principais revoluções dos séculos XIX e XX, levaram a cabo e liquidaram o saldo de ira, vingança e raiva depositados e acumulados nos bancos judeu-cristãos.

Partindo da análise do autor, pode-se afirmar que o binômio história e política, *mutatis mutandis*, apresenta-se como a subsunção da ira de deus e, como isso, introduziu o terror na terra. Ganha destaque, na visão de Sloterdijk, os movimentos revolucionários dos dois últimos séculos e, principalmente, as revoluções comunistas, pois, são adeptos de uma virulenta economia de raiva e vingança que, ironicamente, contradiz e desarma sua própria economia; isto é, aquela economia que o comunismo busca destruir é a mesma que o impulsiona.

Na esfera da relação entre religião e ira, é possível afirmar que a história inicial do *thymos* inicia-se, já, com a “acumulação bíblica da ira” no período pós-babilônico do exílio (*Ibid.*, p. 101), significando o acúmulo original, conforme é projetada no deus iracundo do Antigo Testamento, enquanto no Novo Testamento, este cenário sofre uma mudança, a medida que apresenta o fenômeno da ira com o oposto e internaliza o ódio e a vingança como uma forma de “má consciência”. No entanto, Sloterdijk dirige sua análise, seguindo as pegadas de Nietzsche, para a figura do apóstolo Paulo concebendo-o como o arquétipo “messianismo expansionista zeloso” (*Ibid.*, p. 272), cujo amor cego a deus e a crença na salvação estariam positivamente correlacionados com o ódio devastador e com o terrorismo das punições eternas de deus para aqueles que ainda não experimentaram o dom da conversão. Além disso, Paulo é apresentado como um revolucionário proto-militante, sobretudo, por causa de sua escatologia, cuja base é um conceito de tempo de história caracterizado pelo paradoxo do “já, porém, ainda não” (ROMANOS 8, 1ss).

1.3 Ira e monoteísmo judaico

Diante do que foi exposto, é possível observar que, no âmbito da teoria psico-política de Sloterdijk, a religião ocupa a centralidade na medida em que está atrelada ao *thymos*. Contudo, o fenômeno religioso tomado pelo autor possui sua relevância por causa do potencial político inerente a si, mais especificamente, as religiões monoteístas supracitadas citadas. Na verdade, este potencial, enquanto apresenta-se como consequência do fato de serem monoteístas, apresenta-se como o principal elemento deste conceito de religião aqui em questão, pois, as “religiões relevantes para o curso da história da Europa ocidental, tanto na Mesopotâmia quanto no Mediterrâneo, sempre foram uma questão política” e, ao que parece, “continuarão assim até quando existirem” (*Ibid.*, p. 87).

A questão política teria sua origem e desenvolvimento desde o conceito mesmo do único, soberano e absoluto deus. Tomando-se como ponto de partida o deus da tradição judaica, Javé, nos textos do antigo testamento, é apresentado o deus único, aquele que é e que não há outro além dele. É o deus que chama, escolhe e elege um povo ao qual decide, consciente de sua onipotência, se revelar. A eleição do povo traz consigo uma espécie de contrato, comumente chamado de aliança, firmado entre esse mesmo deus e o povo escolhido. O deus todo poderoso ordena, quase que como cláusulas do contrato, que o povo o adore, seja-lhe fiel e não adore outros deuses senão ele. Com isso, parece que não apenas o povo deve tomar partido por este deus, mas, também, que este tome partido pelo povo. É deste exclusivismo, desde uma análise por ora superficial, que surge – como se verá, a relação entre o monoteísmo e a ira – em determinado sentido, a atividade político-partidária da religião aqui em questão, o que caracterizaria o deus judeu como aquilo que Sloterdijk denomina de “*deus politicus* por excelência” (*Ibid.*, p. 88).

As cláusulas deste contrato, de acordo com os relatos bíblicos presentes, em grande parte no antigo testamento, sugerem que o desejo de exclusividade exigido por Jáve, desde suas revelações à Abraão, passando por todas as narrativas patriarcais, até Moisés, implica, inevitavelmente, no “zelo de deus”. A explosão deste zelo divino em manifestações de cólera, raiva, ira e de vingança, decorre das frustrações de deus (mesmo que essas frustrações possam significar antropomorfismo) em face das imperfeições morais do povo escolhido o que, por vezes, significa o não cumprimento metódico das cláusulas do contrato. Neste contexto, faz-se necessário observar este exclusivismo pode provocar irrupções da ira divina de um lado, e, explosão de raiva e de vingança por parte do povo escolhido, de outro. Neste caso, em defesa do contrato e em nome de deus.

Para Sloterdijk, a origem da ira está atrelada à concepção exclusivista do deus iracundo, o que a confere um fundamento metafísico que, por sua vez, representa do substrato no qual se encontra a “gênese da economia moderna da ira, na fase prévia a sua ampliação como entidade bancária formal” (*Ibid.*, p. 93). Esta “metáfora do banco (transações, economia, acumulação, títulos etc.) usada *ad nauseam* pelo autor de ‘Ira e

tempo”, segundo Jean-Pierre Couture, “revela uma mecanismo que serve como a tese central do livro [*Ira e tempo*]” (COUTURE, 2016, p. 28, *grifo meu*). Isso significa que, para a compreensão das manifestações de cólera presentes na história recente, seja nas revoluções ocorridas nos dois últimos séculos, seja até o 11 de setembro, torna-se necessário a aludir às origens monoteísta-religiosas da ira, sua *matrix* (SLOTTERDIJK, 2016, p. 119s) e ao processo histórico-religioso de seu cultivo e crescimento.

A *matrix* religioso-metafísica em que se origina a cólera, embora situada no plano a-histórico, encontra no deus onipresente sua historicidade e, assim, “age, irruptivamente, nos destinos históricos do povo escolhido e dos demais povos” (*Ibid.*, 2010, p. 97). Através desta ação deus apresenta-se com o rei e juiz do povo e da história, vivo na história, onisciente e onipotente.

O deus judaico, então, ainda que situado essencialmente no plano sobrenatural, é concebido, nos textos sagrados, ancorados no *absolutus*, como o senhor e rei da história, mas também, o seu juiz, como o limite entre bem e mal. Neste contexto, apresenta-se, diferentemente da concepção grega dos deuses, baseada numa metafísica abstrata e impessoal, enquanto Javé estaria fundamentado na noção de metafísica concreta e pessoal. Mas, em que sentido isso? A categoria teológica da revelação, por si só, já seria um elemento capaz de caracterizar a concretude e a pessoalidade do deus que, ao revelar-se, escolher um povo e manter relações pessoais com este povo, simultaneamente, interfere na história. Outro elemento, atrelado ao da revelação, é a ideia, relativamente, original e revolucionária do judaísmo do criacionismo do mundo. Noutras palavras, na revelação judaica o mundo é criado, não gerado como sugere a tradição filosófico- metafísico dos gregos. Portanto, partindo desse raciocínio, o ato criador permite a participação de deus na história, na medida em que este deus, revela-se e estabelece comunicação com o seu povo escolhido. No entanto, como foi dito, este deus que cria é o mesmo que exige exclusividade, em nome da qual ele não hesita em demonstrar para seu povo e com seu povo o “peso de sua mão” por ciúmes, ira, desejo de vingança ou cólera, desde que seja o único a ser reconhecido e adorado como deus em detrimento de quaisquer eventuais divindades.

A ideia de criação, no sentido da metafísica hebraica, estabelece o vínculo intrínseco e indissociável entre deus e a história, por causa do elemento original que traz consigo, a saber, conceber a gênese do real, da história, do tempo, como uma ação eminentemente positiva. Isso porque, comparada às narrativas da metafísica grega, por exemplo, – dado sua inevitável influência na cultura ocidental – a proposição judaica se diferencia já desde a ideia mesma de criação, uma vez que, no pensamento grego, a história, o tempo não é algo criado, mas gerado negativamente³. Portanto, o ato criador apresenta-se como uma epifania e, ao mesmo tempo, como um modo de participação.

Já na obra “Crítica da razão cínica” de 1983, publicada duas décadas antes de

³ Para uma análise mais detalhada sobre este ponto conferir: TRESMONTANT, C. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus, 1962.

“Ira e tempo”, Sloterdijk apresenta, ainda que superficialmente dado o contexto da obra, a relação existente entre o ato criador de deus expresso nos textos do Antigo Testamento e sua interferência na história da humanidade.

A terceira projeção elementar é a projeção da *assistência* – no que concerne às imaginações constitutivas da vida religiosa talvez a projeção mais importante. A maior parte dos apelos religiosos volta-se para Deus como auxiliador nas indigências da vida e da morte. Mas como a assistência divina pressupõe o poder de Deus sobre os fenômenos mundanos, a fantasia do auxiliador se mistura com as experiências humanas da proteção, do abastecimento e do governo. [...] No curso da história da religião, foram atribuídos aos deuses as áreas de seu domínio e de sua responsabilidade, seja sob a forma de uma elevação setorial acima de um elemento natural como o mar, o rio, o vento, a floresta e os grãos, seja sob a forma de um domínio universal sobre o mundo criado (*Ibid.*, 2012a, p.59).

Sendo assim, os atos de criar e de revelar-se na história permitem a garantia absoluta de deus, por um lado, de manifestar seus atributos através de elementos tipicamente humanos do mundo como sua criação e, por outro lado, o ser humano teria consigo uma dependência não apenas por fazer parte desta criação, mas, sobretudo, por ser ele mesmo produto deste ato criador, o que o torna partícipe da divindade, já que teria sido criado a imagem e semelhança de deus. Esta participação, por sua vez, confunde-se com a consciência religioso-judaica da criação como obra de um único deus que, em seu domínio político-universal do mundo criado, desempenha a função de chefe, de rei, de imperador, de senhor feudal que exige de seu povo fidelidade e exclusividade. Isso porque o deus dos hebreus, além de ser o rei e chefe, é o criador “supratemporal e suprapolítico” (*Ibid.*, 2012b, p. 97). Com esta pretensão de exclusividade, com sua irrupção na história do povo escolhido, com a formação deste povo disposto ao combate e formando “frentes de batalhas” (*Ibid.*, 2016a, p. 57), “Javé” passa da representação de um deus provinciano como qualquer outra divindade para sua transformação no “Deus politicamente mais virulento que havia nos céus acima da Mesopotâmia e do Mediterrâneo” (*Ibid.*, 2012b, p. 97).

É justamente neste ponto em que se fundamenta a tese de Sloterdijk de que a ira, enquanto um derivado do *thymos* e como um fenômeno a partir do qual, como força motriz e fio condutor, a história do ocidente deve ser interpretada e concebida. Isso porque, segundo ele, a interferência do deus monoteísta e iracundo no mundo criado, retraduz sua ira motivando um “clímax revolucionário cujo sentido é vingar-se” (*Ibid.*, p. 99). O exemplo clarividente seriam as principais revoluções políticas ocorridas entres os séculos XIX e XX, sobretudo, o movimento comunista, caracterizado pelo autor como uma religião³¹, pois representa, em sua essência, um grupo político-religioso de excitados, impulsionado em suas ações coletivas e individuais pelo desejo de reconhecimento, motivos pelo *thymos* e seus derivados como orgulho, ira, raiva vingança entre outros.

A lógica exclusivista do monoteísmo, portanto, estando na base da religião judaica, teria sido incutida na tradição cultural da civilização ocidental, no seu imaginário social.

Isso, de um lado, como reminiscências reais e atualizadas das experiências no exílio da Babilônia quando os hebreus, ali, “choravam pensando em Jerusalém” (SALMO 137), e de outro lado, como revivescências de insurreições contra a ordem estabelecida, sob os domínios grego e romano. Neste contexto, ressentimento e ira estão intrinsecamente ligados; ou ainda, na condição de proveniência da vítima e por força de sua dinâmica, esta ira “transforma-se estruturalmente em ressentimento duradouro”. E, ainda segundo o autor, “Essa transformação acabou por alcançar para a atmosfera específica da religião, da metafísica e da política ocidentais uma significação que não é fácil de ser superestimada” (SLOTERDIJK, 2012b, p. 111). Isso torna o monoteísmo judaico o “banco” no qual se encontra depositado e acumulado, originalmente, o “tesouro da ira” na história do ocidente. A imagem metafórica do banco denota, justamente o fato de, por conta de sua origem, o recurso ira, será sempre capitalizado, acumulado, aumentado e em constante rendimento desde que a lógica de sua origem exista.

Para justificar sua tese principal do exclusivismo como o princípio da ira e de seu banco de acumulação, o autor recorre não a argumentos de correntes filosóficas ou sociológicas de cunho ateu, mas à própria Bíblia, mais especificamente aos textos do antigo testamento desde as primeiras tradições literárias existentes no livro do Gênesis, ou na Torá como um todo, até os Salmos. Ele, em meio a inúmeros capítulos e versículos, não se deixa levar por hinos e cantos de louvores, preces e produções literárias classificadas como sapienciais, mas, por sua vez, observa e enfatiza textos cujo principal elemento é a impreciação (*imprecatio*). Tomando o salmo 139, por exemplo, ele afirma que, “nos que diz respeito às suas implicações metafísicas e existência latentes, esse texto lírico não fica atrás de nenhum testemunho de compreensão especulativa de proveniência indiana ou chinesa”; e acrescenta: “No entanto, essa meditação não menos dilacerada por um apelo à vingança, com uma violência tamanha que não se encontra nada equivalente no contexto da literatura religiosa” (*Ibid.*, p. 112).

Em certa medida é possível estabelecer o contexto do surgimento do “banco” da ira na esfera do monoteísmo judaico – e, talvez, até como um argumento de justificativa para a violência religiosa como a *matrix* da violência de vingança na civilização ocidental recorrendo-se à sua história: de um povo que, embora escolhido por deus e eleito como o povo a quem deus fez-se conhecer, esteve, a partir de suas origens, sob o domínio de um poder político-temporal, desde os impérios egípcio, assírio, passando pelo babilônico e persa, até o grego e romano. E, ainda que motivado religiosamente e com a suposta bênção de deus, esteve na condição de perdedores independentemente do império ao qual estivesse subjugado. Sua memória é sagrada, mas ao mesmo tempo, de dor e sofrimento que expressam o ressentimento de nunca ter conseguido estabelecer-se na “Terra Prometida”, donde sairia “leite e mel”. Pelo contrário, de povo livre e com território próprio, o que se conseguiu durante sua história foi o peso de ser escravizado. Isso explica as bases da lógica judaico-monoteísta da ira, raiva, vingança e, sobretudo, ressentimento. É deste

ressentimento que surge o desejo por reconhecimento e este reconhecimento acontece se, da condição de subjugados, o povo assume, com Javé do seu lado, o controle da história. No entanto, este controle parece ser possível apenas através da luta organizada. Com efeito, o reconhecimento como povo de deus, ou mesmo de Javé como o único senhor do mundo criado exige, inevitavelmente a luta. Esta, por sua vez, exige um movimento organizado, religiosa e politicamente formado com membros que ajam militantemente em nome de sua causa. É neste contexto que, assim como o princípio do “tesouro da ira”, a religião apresentar-se-ia como a primeira forma de “militantismo”, categoria central e significativa para a compreensão de movimentos político-religioso- sociais modernos e contemporâneos.

Esse ressentimento começa a se formar quando a ira vingadora é impedida de alcançar uma expressão direta e se vê forçada a tomar um desvio por sobre um adiamento, uma interiorização, uma tradução ou um deslocamento. Onde quer que um sentimento de revés esteja submetido á compulsão ao adiamento à censura e à metáforização, formam-se armazenamentos locais da ira, cujo conteúdo só é conservado para o posterior esvaziamento e retraduação (*Ibid.*, p. 116-117).

Com efeito, o ressentimento do povo judeu é apresentado como o elemento principal através do qual a ira se enquadra no processo de formação de um tesouro. A raiva e o desejo de vingança, típicas do povo subjugado politicamente desde suas origens, quando não exteriorizadas por quaisquer motivos, são guardadas, porém, não esquecidas. Guardadas como um valor monetário estarão presentes, embora latentemente, em sua dimensão psíquica, disponível para “saque” a qualquer momento e, pelo que parece, seguindo a lógica bancária, segundo a qual, quanto mais tempo durar depositada, maior será o saldo final, por conta do processo de capitalização inerente ao *modus operandi* desta economia.

Portanto, levando isso em consideração, o exclusivismo judaco é apresentado, na visão de Sloterdijk em “Ira e tempo”, ainda que de forma metafórica, como o banco no qual os derivados do *thymos* não apenas tem suas origens a nível social e cultural, mas também, são cultivados, acumulados e, por vezes, executados. Isso permite um processo de enculturação (ainda que demasiadamente lento, tomando proporções extraordinárias com o advento e institucionalização do cristianismo posteriormente) dos fenômenos psicossociais ira e vingança, por meio dos quais, o imaginário não apenas do povo escolhido, mas o da cultura em geral é construído, dada a forte influência e crescimento da religião na história ocidental, principalmente, do judaísmo e do cristianismo, com um desenvolvimento histórico e espiritual daquele.

De fato, percebe-se que o processo de formação das religiões aqui em questão, sobretudo o judaísmo, inicia-se com a revelação de um deus ao povo. Porém, junto a esta revelação encontra-se a exigência que parece ser o fundamento dessa relação deus-povo escolhido, a saber, uma relação de exclusividade (ainda que se isso se efetive paulatinamente). O deus que se revela e que cria o mundo é o mesmo que determina que

ele seja o único ser reconhecido como deus e que a nenhum outro seja atribuído o status de divindades verdadeiras, muito menos que outras “falsas” divindades sejam cultuadas (ISAÍAS, 45, 5s). Disto, depreende-se a origem exclusivismo monoteíta. Neste contexto, caso seja permitido um raciocínio simplório a fim de resumir a lógica da tese de Sloterdijk, ele poderia ser formulado da seguinte forma: se Javé é o deus que se revela a um povo e o escolhe como seu, na medida em que se manifesta como único deus verdadeiro e em nome desta epifania mostra-se irado, ciumento e vingativo; se o povo escolhido, a partir da consciência de ser ele mesmo e o mundo criado obras deste deus, o reconhece como único deus verdadeiro a quem deve sua existência histórica e espiritual; então, se estabelece, nesta relação, uma condição de necessidade e suficiência. Enquanto é necessário o povo escolhido tornar-se monoteísta (motivado em certa medida pelo temor de seu deus), Javé é suficiente para a existência e subsistência deste povo. Isso explica o porque, enquanto substrato dos derivados do *thymos*, a ira e seus congêneres estão atrelados, no âmbito da cultural ocidental, ao fenômeno religioso do monoteísmo-judaico e, em seguida, por apropriação, do cristianismo.

1.4 Ira e cristianismo

O advento do cristianismo e sua hegemonia religiosa-política-cultural, ironicamente, tornou ainda mais estreito os laços existente entre o exclusivismo presente na religião monoteísta e a violência, tendo como o fundamento o fenômeno psíquico- político da ira. Ironicamente, pois se auto intitula a religião do amor e do perdão por excelência. Ora, se a fé cristã, supostamente, está fundamentada no dogma da ressurreição e esta, por sua vez, faz parte do processo, cuja principal característica é a prova de amor, através da qual deus se faz homem e morre em nome da redenção da humanidade, em que sentido o cristianismo radicaliza a relação entre a crença em um único deus e a o exercício da ira?

Segundo a análise psíquico-política e histórica de Sloterdijk, o judaísmo tardio já monoteísticamente estabelecido, em meados do século II a.c, paulatinamente, assume uma concepção nova. Isso porque, ao poucos, parecia ficar cada vez mais claro que o povo de deus estaria fadado a duras penas e em situações subjugadoras, de diásporas em diásporas. É neste contexto de desesperos e revoltas que o judaísmo sofre um processo de transformação que, segundo o autor, pode ser observada a partir de dois rumos que essa religião incorporou.

O primeiro novo rumo consistiu no desenvolvimento de uma *résistance* militar maciça, ligada ao nome dos macabeus (que introduziram ao mesmo tempo o terror contra os colaboradores oriundos do próprio povo); o segundo consistiu na produção de um esquema radicalmente novo de interpretação da História mundial, um esquema para o qual se aplica até hoje o conceito de apocalíptica. (Sloterdijk, 2012b, p. 123).

O rumo ligado ao empenho da ira, além de não representar novidade no contexto de ressentimento em que se encontra, em seus fins práticos parece ser amenizado por forças

maiores. Ao que parece, de acordo a história convencional das civilizações, a resistência militar macabeia não superou o poder técnico-militar dos romanos nos anos próximos a era cristã, mais precisamente nos tempos de Pompeu e de Marco Antônio.

Por outro lado, o segundo rumo merece ênfase não apenas por significar “um esquema radicalmente novo”, mas, sobretudo, por suas implicações no evento histórico posterior ao estabelecimento do judaísmo, chamado cristianismo. O conceito de apocalíptica cunhado pela teologia judaica da história explica o contexto histórico do surgimento da religião cristã, sua relação com o judaísmo e sua relação com a violência, através da criação de um novo “banco” de ira. Juntamente ao conceito de apocalíptica, as categorias “glória” e “inferno”, no ponto de vista de Sloterdijk, demonstram como a religião do amor produz a institucionalização radical da ira de deus: “De fato, com a cristianização da ira de Deus, um banco transcendente é instituído para o depósito de impulsos timóticos humanos adiados”; e acrescenta: “e de projetos de vingança pospostos, cujo *design* global se encontra para além de representação dos outros trabalhadores do banco” (*Ibid.*, p. 132).

A apocalíptica é caracterizada por uma concepção teleológica da história, configurando-se, no contexto do judaísmo, a visão de uma teologia da história, marcada pela esperança religiosa de uma História que transcorre em direção ao plano meta-histórico. Noutras palavras, uma cosmovisão em que o tempo é tomado desde da perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Esta concepção de mundo e de história traz consigo implicações na forma como o judaísmo enxerga a realidade, ou seja, sua cosmovisão. A partir disso, uma vez que a consciência do povo escolhido começa a formar-se desde a ideia de um apocalipse, com vista à escatologia. Então, aquela teologia política tradicional, marcada pela revolução timótica, cede espaço para a teologia da história, cuja a principal característica é a espera do “juízo final”. Percebe-se, com isso, que não se trata apenas de uma espera simples pela vida eterna, mas de um juízo.

O povo que aguarda o apocalipse o faz na esperança de que deus faça justiça no fim dos tempos. Então, aquele potencial de ira, não exteriorizado ou executado em nome do *sub specie aeternitatis* e em vista de uma militância “passiva”, não é extinto, mas redirecionado, ou seja, não acontece de forma definitiva a domesticação das forças timóticas. O crente não se rebelaria, mas suportaria as adversidades na esperança de, um dia, deus fazer justiça condenando os não obedientes a sua vontade e desígnios revelados e, de alguma forma, salvando os seus escolhidos. Por outro lado, esse redirecionamento ou transferência da ira, cria condições para seu adiamento, uma vez que não é extinta. Essa postergação, gera, por sua vez, em quantidade cada vez maior, um potencial de ira acumulada. Verdadeiros bancos de ira. É neste contexto que o cristianismo entra em cena, tanto na história das religiões quanto na sua estreita relação com a violência.

O cristianismo radicaliza a ira de deus, uma vez que se constitui a religião monoteísta por excelência e, além disso, caracteriza-se pelo exacerbado “apocaliptismo” e pela escatologia. Junto a isso, as categorias cristãs de inferno, purgatório e diabo representam

os elementos através dos quais essa religião eleva ainda mais o fenômeno da ira a substratos metafísicos com implicações no tempo gerando receptáculos transcendentais de ira e “depósitos infernais” (*Ibid.*, p. 126).

Com efeito, desde a visão apocalíptica da história já iniciada no judaísmo e a escatologia cristão, o povo de deus transforma-se em comunidade peregrina que existe temporal e contingentemente, porém, não mais desde uma perspectiva horizontal motivada, mas, desde a perspectiva vertical da eternidade. Isso provoca uma transformação não apenas na forma como sua visão de mundo passa a ser percebida e concebida, mas, também, na forma de como o crente deve agir individual e socialmente nesta nova cosmovisão.

O cristianismo apresenta-se, segundo os textos bíblicos de sua fundação, a saber, o novo testamento, como a religião da paz, do perdão e do amor. As forças timóticas e seus derivados são colocadas no plano metafísico, como um direito unicamente do juiz universal, onisciente, onipresente e onipotente. A comunidade peregrina é chamada a viver, passivamente, os sofrimentos da vida presente na esperança dos dias de glória num futuro escatológico (ROMANOS 8, 17-18). O líder e fundador da religião, Jesus Cristo, apresenta-se na história como o filho de deus e, simultaneamente, como o próprio deus. Em sua existência histórica, ele demonstra, a partir de sua própria experiência, o itinerário da vida cristã: suportar os sofrimentos até a morte, se possível, na esperança da ressurreição e na fé de que, um dia, deus exerça sua função e juiz realizando o juízo final. Então, aqueles que tivessem vivido seguindo os passos de Jesus, seriam levados para perto de deus num “lugar” de imensa e eterna glória; enquanto aqueles que não estivessem no “barco” cristão sofreriam eternamente no inferno (MATEUS 25, 46).

A partir da análise de Sloterdijk, observa-se que essa situação histórica e, posteriormente, cultural criada pela cosmovisão cristã é resultado de suas duas principais características: a) conceber o tempo (entenda-se a História Mundial) desde uma perspectiva apocalíptica, enquanto se espera o dia do julgamento de deus (*dies irae*) para separar os agraciados dos não-agraciados; e b) incutir a concepção escatológica da existência, segundo a qual o ser humano “está”, neste mundo, porém, não “é” deste mundo. Por isso, sua conduta de vida deve ser estabelecida em vista desta condição. Como consequência, o conceito de deus passa a ser compreendido como uma “indicação locativa para o depósito de economias humanas ligadas a ira e de desejos congelados de vingança” (SLOTERDIJK, 2012b, p. 138). Se for permitido aqui em âmbito acadêmico, poderia se afirmar, a título de exemplo, que isso corresponde, no contexto cotidiano do senso comum, ao corriqueiro “entregue nas mãos de deus” dos atuais crentes diante das adversidades da vida, situações motivadoras de ira.

Uma vez que os cristãos interiorizam a proibição à ira e à vingança que lhes é imposta, desenvolve-se neles um interesse apaixonado pela capacidade da ira. Eles percebem que o enraivecer-se é um privilégio, ao qual eles renunciavam em favor do único ser que pode enraivecer. Tanto mais intensamente acontece a sua identificação desse privilégio com a glória de Deus, quanto mais essa

A escatologia cristã trata do fim da história (do sentido) e também do fim dos tempos, significando término. Se, por um lado, deus e a eternidade constituem-se seu sentido, por outro, o término da história ou fim dos tempos está ligado àquilo que no cristianismo recebe o nome de juízo final. Ora, de um julgamento justo concluído pode-se obter apenas dois resultados: condenação ou absolvição. Do texto base da fundação do cristianismo e de suas primeiras mobilizações com o objetivo de expandir-se – registrados nos escritos do Novo Testamento – é possível depreender que a absolvição não é uma “benção” para todos, mas sim, para poucos. Isso significa que, desde a perspectiva do deus cristão, no dia do juízo final (*dies irae*), enquanto poucos serão absolvidos e salvos, muitos serão culpados e condenados. É neste contexto que a teologia cristã, na medida em que, por um lado, difunde a ideia *deus charitas est* (gerando o processo de interiorização da ira no plano histórico e cultural), mobiliza-se, por outro lado, para inventar e inculcar a ideia de diabo e inferno e, posteriormente, no medievo, de purgatório. Segundo Sloterdijk, somente levando em consideração essas categorias é possível estabelecer o vínculo intrínseco entre o fenômeno psíquico-político da ira, o processo de seu cultivo na história do ocidente e sua elevação a categoria transcendental realizada pelo cristianismo.

A apocalíptica cristã, enquanto forma religiosa do “abandono” do mundo, juntamente com “nascimento” do diabo e, conseqüentemente, a invenção do inferno, representam função decisiva no processo da acumulação da ira na história. Desde esta visão de mundo cristã, se estabelece uma espécie de dualismo em que, num extremo, o diabo é posto como o responsável pelos “interesses da timótica humana” e, como a realidade histórica é constituída maciçamente pela “cidade dos homens”⁴, torna-se o “príncipe desse mundo” (*Ibid.*, p. 125). No outro extremo, estaria deus representando o suprasumo do amor e da bondade, em seu trono majestoso e seu atributo de magnificência. Em princípio, ocorre a “desoneração de deus da executiva de sua ira” para a invenção da “ira do diabo”. É esta visão de mundo que, embora apregoe a ideia de amor e salvação, ironicamente, produz, ainda que teológica e metafisicamente, uma realidade extremamente oposta àquela apregoadas.

Entretanto, esta característica peculiar do cristianismo de dualismo entre mundo físico e realidade eterno-espiritual, cujo centro é a conduta de vida do homem orientada para a eternidade, provocando o desprezo do não eterno, parece não apenas ganhar força, mas, sobretudo, tornar-se radical a partir da idade média, sob a influência da teologia de Agostinho de Hipona, principalmente, por sua doutrina da graça. É justamente neste ponto em que recai a ênfase de Sloterdijk ao defender a tese da intrínseca relação entre o monoteísmo cristão – originado do monoteísmo judaico – e a ira, a violência e o terror, ainda que encontre elementos desta relação já no cristianismo primitivo fundamentado na

⁴ Tese defendida por Santo Agostinho (354-430) em: AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2012. 2v.

teologia paulina e em premissas cristãs como: “e o próprio Cristo, como aquele que traz a espada, presidirá o julgamento no final dos dias” (*Ibid.*, p. 129).

O mundo criado, a “cidade dos homens”, em contraposição a “cidade de deus”, ganha, a partir do cosmovisão cristã o significado de *via crucis*, através da qual se consegue, pela graça de deus e com sofrimentos, ascender à “cidade celeste”, enquanto se espera o julgamento final que separará os justos dos injustos, os agraciados dos desgraçados. O reino de deus é tanto esperado quanto, ao mesmo tempo, representa a teologia cristã da história. Em contrapartida, a apocalíptica parece fracassar enquanto o tempo transcorre e a *parusia*⁵ não se realiza. E, a medida que isso acontece, o dia do juízo final necessita ser adiado. Portanto, distanciando-se de um sentido unicamente histórico, como um evento caracterizado como o “fim do mundo”, a apocalíptica e a escatologia cristã são transportadas para a esfera litúrgica; ainda que isso não signifique o esvaziamento do seu sentido histórico. Como consequência disto, e, principalmente do adiamento do dia da ira de deus no juízo final, no qual os justos sentar-se-iam nos melhores assentos para assistir à condenação dos injustos, se inicia, ironicamente, um novo processo de cultivo e acumulação dos derivados do *thymos*. É neste contexto que ganha sentido a seguinte afirmação do autor: “o cristianismo possui uma história comum com o terror” (*Ibid.*, p. 128), uma vez que a visão apocalíptica e a escatologia da história representam a ótica através da qual a religião de Jesus e seus asseclas enxergam a realidade.

Segundo o relato presente nos evangelhos, quando da morte de Jesus, “o véu do templo se rasgou” (MATEUS 27, 50-51). É comum na exegese bíblica, tanto cristã católica quanto protestante, seja no período patrístico, seja na teologia bíblica contemporânea, interpretar essa passagem metaforicamente. O véu do templo representaria um suposto elemento através do qual a realidade estaria apresentada. Desta forma, antes da queda do véu não se conhecia a verdade, pois a mesma estava velada. Apenas com a morte de Jesus, “o alfa e o ômega”, o princípio e o fim da história, tornou-se possível conhecer, na pessoa do filho de deus, a verdade sobre o homem, sobre a história e sobre a conduta do homem na história. A verdade sobre o fim último do homem apresenta-se clara e evidente na pessoa do próprio Jesus, *via, veritas et vita*⁶ (JOÃO 14, 16). Nele, tudo estaria revelado.

Ironicamente, com o advento da modernidade, o “véu” do cristianismo cede espaço para o descortinamento operado por forças de mobilizações modernas como a ciência e a técnica. Isso desarmou aquela concepção cristã da verdade produzindo sua ressignificação e, de certa forma, seu fim. Isso porque a concepção cristã de verdade esteve ancorada em pressupostos metafísicos e, conseqüentemente, enquanto seu fulcro concentrava no espiritual, a categoria da transcendência torna-se o elemento primordial de sua lógica interna e de se sua manifestação temporal. Com efeito, a modernidade e

5 Representa, na teologia cristã paulina, a segunda vinda de Jesus Cristo o que coincide com o “Juízo Final”. (Conf. Atos 1,11; 1ª Tessalonicenses 3,13; Romanos 11, 25-26).

6 “O Caminho, a verdade e a vida”.

sua forma de pensamento, desde o surgimento do *cogito* cartesiano, produz uma série de transformações e de rupturas em relação a cosmovisão pré-moderna. Na seção seguinte, pretende-se apresentar os pressupostos dessa mobilização no contexto da modernidade.

1.5 Modernidade e a mobilização ao exclusivismo

Sloterdijk chama atenção para esse fato já no ano de 1987 em seu ensaio estético intitulado “Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico”. Nesta obra, ele apresenta em que sentido a modernidade surge na história como uma série de eventos caracterizados pelo desenvolvimento técnico e científico e de que forma este fato apresenta-se como um poderoso projeto de mobilização contra as formas de vidas pré-modernas caracterizadas por formas religiosas da história e do homem. Entretanto, a intenção principal é mostrar que essa mobilização presente na modernidade, além de apresentar a dissolução a de formas vidas tradicionais em favor de formas modernas, possui um objetivo principal e específico: a construção de exclusivismo.

Por isso, faz necessário, antes de tudo, levando em consideração as aproximações formais entre monoteísmo e exclusivismo, discorrer sobre esse processo moderno de mobilização em favor deste. *Grosso modo*, este é caracterizado, dentro do contexto da própria modernidade, como a categoria através da qual a modernidade se autolegitima, na medida em que busca cortar quaisquer tipos de dependências ou continuidades históricas com períodos anteriores. Nesse caso, o exclusivismo garantiria o selo da plenitude de período histórico à modernidade; o período em que aconteceria o auge do desenvolvimento e do progresso humano, entenda-se, sobretudo, progresso moral. Entretanto, assim como o exclusivismo monoteísta, isso tornou-se insustentável, à medida que o períodos históricos posteriores começaram a olhar para trás e perceberem e registrarem que, desse exclusivismo, brotaram rios de ressentimento, de ira, ódio, guerras e violência. Afinal, não há nada mais moderno, ou seja, algo tão moderno quanto a Revolução francesa e a criação do comunismo.

Em seu conjunto, os ensaios representam reflexões do autor sobre a controvérsia contemporânea (de 1987) entre modernismo e pós-modernismo. O título do ensaio, homônimo ao da obra, expressa o ponto de partida do autor, a revolução copernicana, momento histórico da ruptura epistemológica que marca o momento em que Copérnico desativou a chamada visão de mundo ptolomaica e o choque copernicano afetou todas as esferas da cultura, inclusive, a religião. A arte, sem dúvida, é a esfera à qual Sloterdijk dedica substancial atenção nas reflexões contidas na obra, inclusive trata-se “ensaios estéticos”. Percebe-se a acentuada atenção a esta esfera, também, pela terminologia do autor, ao usar os termos modernismo e pós-modernismo e, ainda pelo fato de o autor afirmar que: “a extensão do efeito de choque copernicano é mais facilmente imaginável quando relacionado com o modernismo estético” (SLOTERDIJK, 1992, p. 59).

No ensaio em questão, Peter Sloterdijk sustenta repetidamente a seguinte tese: “pós-

modernismo no fundo não significa outra coisa que pós-exclusivismo... Pós-modernismo é, portanto, pós-exclusivismo... o pós-modernismo é um pós-exclusivismo, e *basta*" (*Ibid.*, p. 49-54). No entanto, o que esta assertiva significa?

A Revolução Científica, movimento cultural e intelectual, iniciado com a publicação de *De Revolutionibus*, de Nicolau Copérnico (1473-1543), foi o estopim para o surgimento da modernidade, entendida como uma forma original de pensar o mundo, o homem, a ciência, a religião e deus. Neste contexto, a cultura europeia experimenta algo semelhante ao que fora experimentado pelos gregos antigos quando da passagem do mito ao logos. A experiência é, em certa medida, de ruptura epistemológica. Isto porque diz respeito à mudança de paradigma na forma de conceber o mundo: ocorre a passagem da cosmovisão mítica para cosmovisão filosófica. No cerne desta ruptura se encontra o método de acordo com o qual cada visão de mundo opera: a primeira, é fundamentada na imaginação, na fantasia, na magia, no irracional; a segunda, por sua vez, se baseia na razão, a partir da qual busca formular respostas para questões primordiais a respeito da origem do mundo, do ser humano etc.. *Mutatis mutandis*, com o advento da modernidade acontece algo semelhante, não somente com relação à existência de uma ruptura epistemológica, mas também, com a presença de um exclusivismo exigido por cosmovisões "mais avançadas" do que aquelas às quais estas se sobrepuseram. Assim como a filosofia se afirmou, cultural e intelectualmente, em detrimento do mito, a modernidade se sobrepôs às formas de pensar pré-modernas. O exclusivismo aparece como consequência desta sobreposição. Sendo assim, a modernidade constituiria a categoria que, ao se apresentar como "nova" forma de pensamento, se autoexclui de formas consciências pré-modernas ou religiosas e, simultaneamente, advogando para si tanto o elemento da originalidade quanto o da exclusividade, por meio dos quais seria possível sua autocertificação e sua autolegitimação. A tese copernicana do heliocentrismo não traz consigo apenas um acontecimento heurístico de valor histórico-científico extraordinário e vertiginoso, mas também consequências trágicas. A maior delas é a derrocada do evidente. Mas, o que isso significa? A evidência constituía a característica principal da cosmovisão grega do geocentrismo, sistematizada por Ptolomeu. Segundo essa visão de mundo, é evidente que o sol nasce e se põe diariamente, que as estações do ano obedecessem a uma ordem natural, enfim, que a terra é imutável e estática, em torno da qual se movem estrelas, o sol e a lua. Esta evidência se apresentava como verdade apodítica comprovada tanto pela observação empírica cotidiana (não se percebe a terra mover-se, pelo contrário vê-se o sol nascendo e se pondo), quanto pela tradição religiosa judaico-cristã e pelo pensamento ocidental, de origem grega e latina. Logo, a história cultural do ocidente é a história cujo pano de fundo, é a evidência do geocentrismo, inclusive em suas implicações religiosas: a terra é o centro do universo e, com ela, o homem; é o centro do universo criado por Deus em função de um homem concebido como ponto mais alto da criação, em função do qual estaria todo universo. O heliocentrismo copernicano inicia a derrocada desta visão de

mundo, ao passo que abre o caminho para uma nova concepção de mundo caracterizada pelo exclusivismo pela ruptura histórica e epistemológica como a consciência pré-moderna, a modernidade: “A modernidade desencadeou uma dinâmica que poderíamos identificar como eliminação do evidente” (*Ibid.*, p. 49).

No centro da dinâmica encontra-se a relação intrínseca entre exclusivismo e evidência. Isto porque as evidências eram suprimidas à medida que a exigência por exclusivismo era crescente e, em certa medida, natural para a modernidade. A eliminação das evidências, não traz implicações puramente teóricas, mas significava na prática, uma forte rejeição ao arcaico.

Todo naturalismo normativo é recusado, títulos de hábitos perdem sua vigência incontestada, os conceitos de origem perdem valor e as antigas evidências passam por análises desconfiadas em vista da possibilidade de facilitar nova usurpação do poder natural. A modernidade caracteriza-se pelo afeto anti-ontológico e rejeita a origem (*Ibid.*, p. 50).

Entretanto, ao advogar para si o caráter exclusivista com a mesma força e intensidade com a qual se buscou romper com as evidências, a modernidade “encontra-se na posição do aprendiz do feiticeiro que invocou espíritos mais forte do que seu próprio espírito entende” (*Ibid.*, p. 51). Com efeito, na medida em que o exclusivismo moderno suplantava as evidências, criava a partir de si mesmo, um pós-exclusivismo. Isto porque, uma vez eliminadas as antigas evidências do mundo ptolomaico, não existem mais nenhuma evidência, exceto a transformação da exclusão da antiga evidência em nova evidência. De fato, a revolução desencadeada a partir copernicanismo, fundada na cosmovisão heliocêntrica, embora desmentida pela experiência, é demonstrada pela astrofísica, ou seja, é submetida ao crivo da ciência moderna, o que a torna, paulatinamente, um paradigma, uma evidência.

A nova evidência, moderna em sua essência, não é constituída apenas de um simples paradigma científico, o heliocentrismo, mas, sobretudo, de suas implicações antropológicas, religiosas, teológicas, sociológicas e também científicas. A ruptura entre as duas cosmovisões precisa ser colocada em questão. Questões do tipo – como a terra não é mais o lugar privilegiado da criação e se ela não é diferente dos outros corpos celestes, então não poderia haver outros homens também em outros planetas? E, ocorrendo isso, como poderia resistir a verdade da narração bíblica sobre a descendência de todos homens de Adão e Eva? Como é que Deus, que desceu nesta terra para redimir os homens, poderia ter redimido outros eventuais homens? – tornam relevantes, à medida que passam a fazer parte da situação vertiginosa proveniente do choque copernicano.

Por outro lado, neste contexto de vertigem, a modernidade, excluída do pensamento tradicional e da ontologia – não somente excluída, mas mobilizada contra –, torna reflexiva e ao mesmo tempo auto reflexiva, o que caracteriza seu reivindicado exclusivismo como pós-exclusivismo, como nota o autor:

A modernidade deve aceitar que suas próprias questões sejam recolocadas outra vez... A segunda reflexão, pós-exclusivista, se interessa pelas evidências após o término das evidências, o que corresponde à vontade do mundo moderno de entender as consequências de suas rupturas (*Ibid.*, p. 51).

Com efeito, neste sentido, o pós-exclusivismo refere-se ao estado da modernidade no qual a própria modernidade – por meio do seu caráter essencialmente reflexivo e auto reflexivo – se empenha em produzir, seja na esfera científica, filosófica ou estética, discursos ou teorias, cujo objetivo é explicar as consequências da própria modernidade, em seus diversos movimentos intelectuais e culturais, como no modernismo filosófico, no modernismo da psicologia e no modernismo sociocultural.

O fim da evidência antiga e o aparecimento da evidência moderna, modernismo e exclusivismo como pós-modernismo e pós-exclusivismo respectivamente, são, segundo a tese de Sloterdijk, o que caracteriza a cosmovisão na modernidade. Os desdobramentos destes elementos são examinados pelo autor desde as seguintes esferas modernas: a filosofia, a psicologia, a medicina, a estética e a sociocultural. Estas esferas desempenham, segundo ele, o modo pelo qual o pensamento pós-modernista e pós-exclusivista se plasnam.

Na esfera no modernismo na psicologia, Sloterdijk cita a descoberta do inconsciente por Sigmund Freud que, opera uma mudança na forma como o homem se auto-concebia pessoalmente e concebia-se em sociedade. Ele afirma que com tese do inconsciente Freud inicia “uma mudança copernicana com respeito à ilusão ptolomaica da consciência autotransparente e mostrou como a realidade de mecanismos mentais inconscientes é subjacente às autoconsciências” (*Ibid.*, p. 58).

No âmbito modernismo sociocultural entram em cena os dois conceitos que aparecem no título da obra, a saber, mobilização e desarmamento. Para o autor, “revolução copernicana corresponde à mobilização do mundo e das representações do mundo até o ponto em que tudo se torna possível. Este ponto pode ser traduzido pela vertigem total” (*Ibid.*, p. 62). Como entender esta mobilização? O choque copernicano demonstrou que não percebemos o mundo como é, mas que precisamos imaginar a sua realidade pela reflexão, contrariando a impressão dos sentidos para compreender como ela é. Eis o dilema: “quando o sol se levanta, o sol não se levanta. Não há correspondência entre a nossa visão e a razão informada pela astrofísica” (*Ibid.*, p.56). A mobilização refere-se ao empenho realizado pelo copernicanismo em vista da derrocada de uma visão de mundo que, a partir de então, perdeu sua evidência. O objetivo desta mobilização era destronar cosmovisão ptolomaica vigente, e com isso, eliminar algumas de suas principais características.

O choque copernicano do descentramento mostra-se onipresente e afoga no mar agitado de tempestades descentradas o que pensava ser foco, pólo, evidência, e centro auto-referente... Dissolve irremediavelmente as culturas tradicionais do planeta; mistura todas as formas até então autóctonas... gera nas artes e nas técnicas potenciais construtivos tão milagrosamente

complexos que mesmo copernicanos antigos audaciosos sentem vertigem” (*Ibid.*, p. 60).

Entretanto, esta mobilização traz consigo uma consequência lógica, a saber, a vertigem, em seu significado etimológico. Mas, não somente no sentido de um turbilhão, revolução ou movimento, e sim principalmente no sentido de perda momentânea de autocontrole, de tentação súbita e de desvario. Portanto, a vertigem corresponde à sensação mais típica do modernismo, porque aquele que a experimenta, sente ímpeto revolucionário, mas ao mesmo tempo, sente a instabilidade e a incerteza provenientes da ruptura epistemológica copernicana. “Tomados pela força dessa vertigem, sentimo-nos simultaneamente solidários e perturbados com essas condições explosivas; sentimo-nos penetrados e rejeitados” (*Ibid.*, p. 62). Esta vertigem, por sua vez, ao tempo que é uma consequência lógica da mobilização, é também a sensação que leva ao desarmamento ptolomaico. Afinal, “no sujeito copernicano contemporâneo sobrevive um ptolomeu eterno” (*Ibid.*, p. 62). Mas, em que consiste este desarmamento?

Chamo ‘desarmamento ptolomaico’ esta volta consciente da vertigem copernicana de representação para a nova consciência antiga. Também neste caso uso um termo da esfera militar porque o processo da modernidade em seu conjunto pode ser, sem dúvida alguma, entendido como espécie de guerra, armamento, manobra, exercício, mobilização em vista ‘concretização’ dos potenciais num Combate último (*Ibid.*, p. 63).

O desarmamento refere à posição na qual, por causa do sentimento de vertigem cognitiva, o sujeito moderno se percebe órfão das evidências antigas e, ao mesmo, sente o vazio epistemológico proveniente ruptura provocada pelo choque copernicano.

É neste contexto que entra em cena a antropotécnica em detrimento de uma visão religiosa do a partir da modernidade. Levando em consideração que a transcendência constitui o fulcro de fé religiosa em questão, pois, deus é colocado no plano metafísico, Sloterdijk, convicentemente, constrói sua crítica ao monoteísmo cristão – o qual institui o maior e mais eficiente banco transcendental da ira – partindo desta categoria. Com efeito, além de depósito das forças timóticas, o cristianismo, segundo o autor, representaria não mais uma religião propriamente dita, mas penas uma “comunidade de excitados” e o grupo de religiões monoteístas, parafraseando Derrida, “partidos em conflito” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 12). De fato, uma religião cujo um de seus centros é a transcendência, retirada esta, não passa de uma comunidade como outra qualquer, um clube, uma organização social entre outras.

REFERÊNCIAS

COUTURE, J-P. *Sloterdijk*. Cambridge, Malden: Polity, 2016.

FUKUYAMA, F. *The end of history and the last man*. New York: Free, 1992.

TRESMONTANT, C. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus, 1962.

SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. 2ª ed. 2012.

_____. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *O zelo de deus: sobre a luta dos três monoteísmos*. São Paulo: UNESP, 2016.

_____. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012b.

Derrida, um Egípcio: o Problema da Pirâmide Judia. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

_____. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. 2v.

_____. *Kopernikanische Mobilmachung und ptolmäische Abrüstung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Zorn und Zeit*. Politisch-psychologischer Versuch. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

_____. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt: Insel, 2007.

A

Alunado 65, 71, 72, 76

Aprendizagem 6, 8, 14, 26, 27, 30, 33, 34, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80

B

Biologia 29, 30, 31, 32, 33

C

Cultura 10, 11, 17, 20, 22, 30, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 46, 49, 55, 56, 63, 65, 81

E

Educação de jovens e adultos 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70

Educação profissional 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 26, 65

Escola 6, 18, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 61, 64, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79

Experiência pedagógica 30

Extensão 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 55, 81

Extensão universitária 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 22, 27

H

História 12, 13, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 66, 68, 69, 70

I

IFRN 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28

M

Mundo do trabalho 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 18, 19, 23, 25, 26

P

Perfil aluno da EJA 62

Professor da EJA 61, 62, 65

Projeto político pedagógico 15, 16, 18, 19, 23, 25, 26, 27

Psicopedagogia institucional 71, 81

CIÊNCIAS HUMANAS:

DIÁLOGO E POLÍTICA DE COLABORAÇÃO

2

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br

CIÊNCIAS HUMANAS: DIÁLOGO E POLÍTICA DE COLABORAÇÃO 2

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br