



MARIA IZABEL MACHADO
(ORGANIZADORA)

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

 **Atena**
Editora
Ano 2019



MARIA IZABEL MACHADO
(ORGANIZADORA)

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

 **Atena**
Editora
Ano 2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Rafael Sandrini Filho
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. 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.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Faria – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie di Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
F488	Filosofia contemporânea [recurso eletrônico] / Organizadora Maria Izabel Machado. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-708-6 DOI 10.22533/at.ed.086191710 1. Filosofia – Estudo e ensino. I. Machado, Maria Izabel. CDD 100.7
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A obra “Filosofia Contemporânea” aqui apresentada é composta de 12 capítulos que têm como fio condutor as contribuições da filosofia para pensar o hoje. Embora a filosofia seja o alicerce sobre qual se assentam as reflexões desenvolvidas na obra cabe destacar seu caráter multidisciplinar, uma vez que ao se desafiarem a produzir reflexões sobre o vivido os autores e autoras o fizeram considerando o dinamismo da existência e a complexidade do existir.

Os temas desenvolvidos ao longo da obra foram ordenados de maneira a aproximar tematicamente seus autores, razão pela qual não há uma ordem de importância numericamente estabelecida. Do primeiro ao último o mérito está na reflexão em si e não na relevância do trabalho.

Dentre os primeiros quatro capítulos se encontram reflexões focadas no sujeito e nos desafios de existir frente ao sofrimento, frente ao absurdo da vida. As tensões entre liberdade, vontade e responsabilidade nos conduzem a um empreendimento reflexivo que como menciona um dos autores nos sensibiliza para o perpétuo nascer e perecer da existência.

As temáticas do segundo bloco de capítulos, entre o 5º. E 7º, reúnem reflexões acerca da modernidade e seus desafios. Se fosse possível concentram em uma questão poderíamos perguntar: o que estamos fazendo do mundo e de nossas vidas nele? As tecnologias que de forma quase totalitária orientam nosso cotidiano contemporaneamente também impõem seus custos: se por um lado nos lançam para o progresso, de outro nos recordam dos desafios éticos da manipulação da vida, dos perigos do sequestro de sentido pelo uso incessante de equipamentos e nos confinam no encurtamento do tempo.

O terceiro e último bloco tem um caráter, se assim podemos afirmar, mais propositivo. É possível nos resgatar como humanidade? É possível que a beleza e o compromisso ambiental nos restabeleçam sentidos adormecidos? As contribuições presentes a partir do 8º. Capítulo nos convidam, desta forma, a pensar acerca das contribuições filosóficas não apenas para uma vida boa, mas para uma vida melhor. Esse caminho, como chama a atenção um dos autores, só será possível mediante o compromisso com a natureza, com nossos pares e com nossa própria subjetividade.

Desta maneira convidamos leitores e leitoras a essa viagem pela busca de sentido, na problematização da vida e nas práticas transformadoras tendo a filosofia como farol.

Boa leitura.

Maria Izabel Machado

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A NOÇÃO DE TRIEB E SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER E FREUD	
Suely Poitevin	
DOI 10.22533/at.ed.0861917101	
CAPÍTULO 2	8
A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE THEODOR ADORNO	
Juliano Bernardino de Godoy	
DOI 10.22533/at.ed.0861917102	
CAPÍTULO 3	20
AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO: CHARLES TYLOR E AXEL HONNETH	
José Vitor Lemes Gomes	
DOI 10.22533/at.ed.0861917103	
CAPÍTULO 4	35
O MAL EXECUTADO POR PESSOAS NORMAIS E SENSATAS: DOS HORRORES DO NAZISMO À MODERNIDADE LÍQUIDA	
Fernando Zan Vieira	
Waislan Nathan Ferreira Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.0861917104	
CAPÍTULO 5	39
PARIS NO SÉCULO XX, LISBOA NO SÉCULO XXI OU A MONOTONIZAÇÃO DO MUNDO: A IDEIA DE CIDADE NO ANTROPOCENO	
Bruno Rego	
DOI 10.22533/at.ed.0861917105	
CAPÍTULO 6	51
CRISE, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E COMPRESSÃO DO ESPAÇO-TEMPO NA CONTEMPORANEIDADE	
José Rangel de Paiva Neto	
Ingridy Lammonikelly da Silva Lima	
Bernadete de Lourdes Figueiredo de Almeida	
DOI 10.22533/at.ed.0861917106	
CAPÍTULO 7	63
A RAZÃO COMUNICATIVA COMO ALTERNATIVA PARA A RAZÃO INSTRUMENTAL NA BIOÉTICA GENÉTICA	
Miguel da Silva Santos	
José Luis Sepúlveda Ferriz	
DOI 10.22533/at.ed.0861917107	
CAPÍTULO 8	75
MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE: UMA INTRODUÇÃO	
Helio Fernando Lôbo Nogueira da Gama	
DOI 10.22533/at.ed.0861917108	

CAPÍTULO 9	83
UMA LEITURA ESTÉTICA DO REI DO POP À LUZ DO PENSAMENTO KANTIANO	
Cláudia de Araújo Marques	
Marcos Antonio Firmino	
Renato Gonçalves de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.0861917109	
CAPÍTULO 10	91
FILOSOFIA DO DIREITO: UMA BREVE ANÁLISE	
Adelcio Machado dos Santos	
Joel Cesar Bonin	
DOI 10.22533/at.ed.08619171010	
CAPÍTULO 11	105
O ENGAJAMENTO E O ENSINO FILOSOFIA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE ELISETE TOMAZETTI	
Maria Catarina Ananias de Araújo	
DOI 10.22533/at.ed.08619171011	
CAPÍTULO 12	115
UMA ARTICULAÇÃO ECOSÓFICA NA CONTEMPORANEIDADE	
Kellison Lima Cavalcante	
DOI 10.22533/at.ed.08619171012	
SOBRE A ORGANIZADORA	125
ÍNDICE REMISSIVO	128

A NOÇÃO DE TRIEB E SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER E FREUD

Suely Poitevin

RESUMO: Considerando a noção de sofrimento, tanto na Metafísica imanente de Schopenhauer como seu correlato na teoria Metapsicológica de Freud, partindo de conceitos heurísticos, especialmente no que concerne à análise do conceito *Trieb*. Constata-se que todo sofrimento humano procede da vontade (que constitui o ser). Para ambos os autores, a excitação da vontade provoca inquietação no próprio corpo e, pela mediação do intelecto, a consciência se preenche com desejos, emoções, paixões e preocupações. Toda vida se passa entre um impulso, sempre renovado e com várias tentativas para amenizar os ímpetos com soluções insuficientes.

PALAVRAS-CHAVE: *Trieb*; Sofrimento; Vontade.

ABSTRACT: Considering the concept of suffering, both in the Metaphysic to imanente of Schopenhauer as its correlate in the Metapsychological theory of Freud, starting from heuristic concepts, especially as regards the *Trieb* concept analysis, we can say every human suffering comes from the will (that consists of being). For both authors the excitment of the will causes restlessness in the body itself and, by the mediation of the

intellect, the consciousness fullfills itself with wishes, emotions, passions and concerns. All life is between a impulse, always renewed and with several attempts to soften the urges with insufficient solutions. In the way.

KEYWORDS: *Trieb*(drive); Suffering; Will.

INTRODUÇÃO

A noção de *Sufrimento* tanto na metafísica imanente de Schopenhauer, quanto na teoria metapsicológica da psicanálise de Freud, tem como ponto de convergência o conceito de *Trieb* (optamos pelo uso do termo alemão *Trieb* neste texto, e não suas traduções usuais para o idioma português, como: impulso, pulsão e instinto, para preservar a terminologia original, frente às diversas traduções que historicamente confundem o leitor e para não correremos excessivos riscos de interpretação). Este conceito pode ser utilizado como articulador em ambas as teorias, ainda que talvez tenha assumido maior relevância teórica apenas na metapsicologia freudiana. Se, em Schopenhauer, todo sofrimento humano advém da tentativa de satisfação do querer ligado ao corpo como “objetidade” (*Objektivität*) da Vontade, na medida em que a insatisfação predomina nessa relação de um “mero ímpeto cego” com os objetos da experiência, há que se pensar

também o modo como isso acontece. E a chave para isso, como na metapsicologia, é o *Trieb*. Para ambos os autores, o sofrimento que resulta do deficitário regime de alimentação dos impulsos é positivo, enquanto o prazer é meramente negativo.

TRIEB E SOFRIMENTO

Para compreender a noção de sofrimento e sua relação primária com o conceito de *Trieb* na perspectiva metafísica da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) recortamos dos *Complementos* à sua obra máxima: *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1819, a concepção de que o Mundo é essencialmente Vontade e que todo sofrimento procede da Vontade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 21).

A noção de Vontade, segundo o pensamento de Schopenhauer, na condição própria do ser humano e na sua relação com o significado do sofrimento, especialmente, vinculado ao conceito de impulso (*Trieb*), é definida como um impulso cego, sem fundamento e finalidade. Ela é, em si mesma, uma unidade que se objetiva na multiplicidade dos fenômenos do Mundo, o que implica em seu auto discórdia, isto é, na autofagia, na autodevoração, posto que ela está inteira em cada um dos fenômenos. É uma na pluralidade. Isso, segundo Flamarion C. Ramos, nos conduz imediatamente a pensar sobre os abismos desse Mundo, pois “só podemos vislumbrar o lado obscuro da existência de modo turvado” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 13).

A Vontade em si mesma é incondicionada, atemporal, insaciável, sem fundamento racional. No Mundo fenomênico ela aparece inteira em cada indivíduo e, com isso, também conflituosa, cindida, deste modo garantindo a dor e o sofrimento no âmbito da individuação. O auto dilaceramento da Vontade é a garantia de sofrimento tanto para as espécies animais quanto para a Humanidade. Nesta, há ainda um acréscimo de sofrimento dada a nossa capacidade ampliada de recordar e de antecipar os males do Mundo.

Conforme Fonseca (2012, nota 384, p. 176):

A figura do **conflito** aparece, em Schopenhauer, em pelo menos dois níveis. O **primeiro** é a **auto discórdia do querer**, isto é, a divisão interna da Vontade em múltiplos impulsos, dos quais os impulsos fundamentais são a conservação (pela nutrição e pelo impulso sexual, em que o indivíduo é um momento da espécie e o interesse pessoal é a camuflagem do interesse coletivo) e o retorno ao inorgânico (a vida do organismo como adiamento da grande morte, mas repleta de pequenas mortes, como a reposição celular). O **segundo** conflito, derivado do primeiro, é o que se dá entre a potência dos estímulos internos do organismo e a causalidade do Mundo externo. De fato, como a Vontade está inteira em cada coisa, submetida à multiplicidade que corresponde à individuação, o conflito de forças, que é um confronto por hegemonia, é o que constitui essencialmente a objetividade da Vontade.

Nesse sentido, a relação da Vontade com o sofrimento para Schopenhauer pode ter duas perspectivas distintas, ou seja: “uma seria a afirmação da Vontade de viver e outra como um fator que favorece a negação da Vontade” (BASSOLI, 2015, p. 353). Porém, segundo Sória (2012, p. 76) existe um único momento em que a liberdade da

Vontade (entendida como coisa em si) poderá ter um fundamento, ou seja, “quando ela apresentar-se no Mundo fenomênico. A liberdade estaria, então, no ato individual da Vontade, ou seja, diante da possibilidade de negar a si mesma, fazendo uma supressão de seu próprio caráter, no rompimento da cadeia dos fenômenos da Vontade”.

Poderíamos, além disso, encontrar um fundamento da Vontade na seguinte máxima: “toda vida é sofrimento“, ou seja, para o filósofo, “ a vida é um “estado desafortunado”, um verdadeiro pesadelo cuja essência é “um sofrimento multifacetado”, uma vez que, o curso do Mundo é inteiramente independente da nossa Vontade” (FONSECA, 2012, p. 13).

Nesta perspectiva, em uma dimensão cósmica, podemos situar, a importância do *Trieb* por meio de duas vias, sempre de modo a conectar essas concepções teóricas ao problema do sofrimento, objeto deste texto. (1) A primeira via considera o impulso básico da espécie como expressão de um princípio irracional do Mundo, e a (2) segunda via expõe o *Trieb* como expressão da Vontade que se expressa no organismo e se manifesta à maneira de um psiquismo inconsciente ligado ao corpo, ao querer-viver, e, de um ponto de vista consciente, ao desejo equívoco (FONSECA, 2012, p. 22).

Sendo assim, se o organismo é esta imagem da Vontade, o corpo ganha então uma dimensão extraordinária, na obra do filósofo, pois é o ponto de convergência entre os Mundo como Vontade e como Representação. Portanto, o *Trieb* pode ser entendido, como um princípio irracional que expressa a essência do Mundo, como um querer que se caracteriza como algo que “pulsa na vida de todos os corpos orgânicos e inorgânicos do Mundo, sem reflexão, apresenta sua ânsia por viver a qualquer custo” (BARBOZA, 2007, p. 82). Enquanto o impulso, num sentido amplo, é em si mesmo inconsciente, uma Vontade originariamente cega que aparece na vida, no prazer de viver, e na vitalidade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 516). Ele surge para a autoconsciência das pessoas como aprovação, desaprovação ou indiferença por um objeto determinado. A Vontade é o elemento essencial para Schopenhauer, em contraposição ao Mundo como representação, que se baseia no conhecimento intuitivo (nesse sentido temos uma situação paradoxal, pois tudo o que é material, é real, mas também apenas objeto para um sujeito que conhece).

Da mesma forma, para compreender a noção de sofrimento e sua relação com conceito de *Trieb* na perspectiva metapsicológica da psicanálise de Freud concentramo-nos na primeira tópica, onde encontramos o *Trieb* psíquico como representante de algo orgânico. O termo *Trieb* é de uso corrente na língua alemã e tem um sentido “polissêmico”, e faz seu aparecimento nos textos freudianos nos anos 1890. “É traduzido, como instinto, pulsão e, de um modo mais raro, como impulso (FONSECA, 2016, p. 14).

Partimos então do que o conceito *Trieb* (pulsão, impulso) veio significar para a psicanálise de Freud (1976a, p. 142), na primeira tópica apresentamos como:

Um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático e ainda, o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência d e sua ligação com o corpo.

Seguindo o ponto de vista fisiopsicológico, atribuímos importância, neste contexto, às características do *Trieb*, por ser uma “força constante” que impele à atividade, tem uma meta (*Ziel*) que é sempre de satisfação, sua fonte (*Quelle*) é o próprio organismo e seu objeto (*Objekt*) é variável.

Para uma compreensão deste conceito de uma forma mais ampla, optamos por citar Fonseca (2012) ao mencionar o *Dicionário comentado do alemão de Freud*, de Luiz Hanns, quando apresenta quatro dimensões entrelaçadas que aparecem no contexto natural, a partir do qual se destaca também, o aspecto fisiopsicológico da Humanidade e cada organismo particular. Em Schopenhauer, como em Aristóteles, a psique é coisa do corpo. O corpo, em especial na filosofia de Schopenhauer, ganha então uma dimensão extraordinária, pois é o ponto de convergência entre os Mundos como Vontade e como Representação. Sendo, portanto, o corpo a condição do conhecimento da Vontade, assim como o que aparece no fenômeno como corpo e como ação do fenômeno é em si mesmo a Vontade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 373).

Apontamos então, as quatro dimensões citadas acima da seguinte forma: 1) O *Trieb* manifesta-se na natureza em geral: “É um princípio geral do ser vivente”, “uma grande força que impele” tendo como “campo de investigação” a metafísica; 2) Paradigma biológico: é uma força “que se manifesta biologicamente”, colocando em ação “os seres de cada espécie através da ação de estímulos ou impulsos nervosos;” 3) Fisiologia: é representado por “estímulos e sensações que se manifestam no corpo somático do sujeito, como se da biologia da espécie algo brotasse nele e o aguilhoasse; 4) Psicologia inconsciente e consciente: Algo que “se manifesta para o sujeito, fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua Vontade ou imperativo pessoal (FONSECA, 2012, p. 57).

Vale destacar que em referência a estas dimensões do *Trieb*, segundo Luis Hanns, Fonseca menciona no mesmo lugar a flagrante ausência do inorgânico nessa equação, pelo que uma das dimensões presentes tanto em Schopenhauer quanto em Freud fica como que obliterada no texto de Hanns. Mesmo que Hanns não conheça a obra de Schopenhauer, na qual o apoio e conflito dos diversos graus de exposição da Vontade no Mundo fenomênico é claramente estabelecido, há ainda o Freud de 1920. Em *Além do princípio de prazer*, o *inorgânico* e o *orgânico* apresentam também um conflito semelhante, que é ponto de origem da vida e dos organismos e determina a posição do *TodesTrieb* como uma espécie de “*Trieb* originário, o que explica, para Freud, as tendências de repetição, que equivalem ao retorno da matéria viva ao estado inorgânico originário dentro de um círculo vital” (FONSECA, 2012, p. 57). Essas tendências de retorno ao inorgânico, além de apontarem também para a entropia, já que Freud é claramente um materialista e não um metafísico da Vontade,

apresentam um aspecto ainda mais acentuadamente entrópico. Não há “Nunc Stans” (eterno presente) em Freud, mas sim um tempo que escorre para o seu esgotamento ainda que dentro da circularidade existente entre *TodesTrieb* e *LebensTriebe*.

Continuando, em certa medida, o pensamento de Freud (1920) destacamos que a noção de sofrimento está regulada pela quantidade de tensão desagradável que se estabelece nos processos mentais, assim como, automaticamente controlada pelo princípio de prazer (*Lust*). Esta tensão desagradável seria o resultado de qualquer situação colocada em movimento para aumentar a quantidade de excitação presente na vida mental. Desta forma, o sentimento pertencente ao desprazer estaria relacionado a um aumento na quantidade de excitação e o prazer, a uma diminuição (FREUD, 1976b, p. 17-18).

Portanto, se, na primeira tópica, Freud e sua primeira teoria pulsional, relaciona prazer–desprazer, poderíamos entender o desprazer como sofrimento psíquico, porém em *O mal-estar na civilização*, o psicanalista, faz uso do termo sofrimento, propriamente dito, destacando a importância de administrar o mal-estar gerado na vida em sociedade, onde a convivência faz parte da própria sobrevivência humana. Neste contexto, destaca três fontes originárias do sofrimento humano (FREUD, 1974a, p. 93).

A primeira fonte de sofrimento seria o nosso próprio corpo condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar a dor e a ansiedade como sinais de advertência, portanto uma estrutura frágil, passageira e com limitada capacidade de adaptação e realização.

A segunda fonte originária do sofrimento humano surge do Mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas, impondo regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.

Portanto, o sofrimento considerado o mais penoso do que qualquer outro, é aquele que advém dos nossos relacionamentos com os outros homens. Como assinala Freud (1974a, p. 196), todo sofrimento se resume em sensação, em sensibilidade; pois só existe na medida em que o percebemos, e só o sentimos como consequência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado. Algumas considerações sobre a noção de sofrimento psíquico na obra de Freud apontam para os conceitos de satisfação mediante a supressão de um acúmulo de estímulos anteriores. Portanto, para o sujeito na teoria da psicanálise, que está localizado além da natureza, definido como sujeito do desejo, desejo que está além da satisfação. Neste sentido, o que resta ao vivente é aceitar a implacabilidade de um mal-estar duplamente sofrido que se instala na civilização. Isso é facilmente observado quando aparece a dificuldade do sujeito em se adaptar às contingências da vida, ou quando as regras morais não conseguem regradar as satisfações pulsionais do sujeito em questão.

Sendo assim, as considerações sobre a noção de sofrimento psíquico na obra de Freud apontam para os conceitos de satisfação mediante à supressão de um acúmulo

de estímulos anteriores e para as dificuldades de se fazer isso mediante a realidade efetiva e também mediante o funcionamento interno do aparelho psíquico baseado no princípio de prazer. Neste ponto, podemos dizer também, intervém a concepção schopenhaueriana de sofrimento como algo positivo e do prazer (ligado à satisfação), como algo negativo. Sendo assim, consideram-se que em ambas as teorias a questão da impossibilidade de uma satisfação homogênea duradoura é patente, o que sempre nos remete, em certa medida, novamente ao conceito de sofrimento. Desta forma, ele entende que a satisfação e o sofrimento são sempre momentâneos. Porém, destaca o sofrimento como algo “positivo”, pois refreia a atividade egoísta inerente à própria vida.

Quando Schopenhauer se refere ao “prazer”, se refere aos desejos, na medida em que os desejos são muito mais impedidos do que realizados e de que o próprio prazer é apenas negativo e momentâneo. Portanto Schopenhauer reconhece que o prazer proporciona alívio para o sofrimento e que a sua sensação é sempre meramente fugaz. Pois segundo o autor: “tudo na vida está em tensão permanente e com movimento forçado no curso do Mundo, fazendo aparecer um interminável conflito, com extremo desgaste de todos os aspectos corporais e mentais” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 517).

CONCLUSÃO

De certa forma, para ambos autores toda vida se passa entre um impulso, um esforço, sempre renovado e com várias tentativas de amenizar os ímpetos com soluções que se mostram em geral insuficientes. Poderemos dizer, que para os dois autores, Schopenhauer e Freud, a vida é um movimento constante em busca de objetos de satisfação, é o nascer e o perecer incessantemente sendo renovado. Nesse sentido somos eternos, pois sendo vontade e desejo, a essência da vida, eles são sempre uma sucessão infinita, um eterno ciclo renovável.

Por fim, consideramos que a noção de sofrimento a partir do conceito de *Trieb* (pulsão, impulso) em especial na metapsicologia de Freud e na metafísica imanente de Schopenhauer, contribuem para compreensão da condição humana frente ao sofrimento inerente à existência.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. M. **Eros e Tânatos**: A vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.

ASDURIAN, V. A dicotomia da Vontade para a vida em Arthur Schopenhauer. **Inquietude**. Goiânia, v. 1, n. 1, jan/jul, 2010.

BARBOZA, J. Mau radical e terapia em Schopenhauer. In: PEREZ. O.D. (org.) **Filósofos e Terapeutas**: Em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007.

BASSOLI, S. O sofrimento na negação da Vontade. In: FONSECA, E. R., MATTOS, F. C., RAMOS, F. C., HULSHOF, M., DEBONA, V. F.C (Orgs.). **Dogmatismo e Antidogmatismo**: Filosofia crítica, Vontade e Liberdade. Curitiba: UFPR, 2015.

FONSECA, E. R. **Psiquismo e vida**: Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. Curitiba: UFPR, 2012.

_____. **Uma estreita passagem**: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud. Curitiba: UFPR, 2016.

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1976a.

_____. Além do Princípio de Prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

_____. O Mal-Estar na Civilização. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1974a.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: EDUSP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação: Complementos**. Volumes 1 e 2. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.

SORIA, A. C. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos De Filosofia Alemã**: Crítica E Modernidade, São Paulo, N. 19, p. 61-78, jan/jun, 2012.

A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE THEODOR ADORNO

Juliano Bernardino de Godoy

Mestre em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

Licenciado em História - Filosofia- Pedagogia - Sociologia- Geografia

Bacharel em Teologia- Filosofia

Instituição: Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

Endereço: Avenida 50, esquina com Rua 2A, nº 130, Bairro: Jardim Primavera- Rio Claro-SP

E-mail: juliano.godoy@ig.com.br

RESUMO: O presente artigo é o trabalho final da disciplina “Dialética Negativa”, ministrada pelo Professor Dr. Bruno Pucci, na Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Ela se embasa em uma revisão bibliográfica de Adorno e de seus comentadores, entre eles o professor que é profundo conhecendo desse pensador. Estudar e conhecer Theodor Adorno é apostar e conviver com o novo. Sobretudo em educação. Uma de suas preocupações mais fundamentais era compreender o processo e formação do homem na sociedade. Daí o interesse em entender o papel da pedagogia. Para Adorno a “Indústria Cultural” transforma a educação em mera mercadoria sujeita às regras do mercado. Para Adorno, a educação não tem como objetivo “moldar” o ser, ao contrário, a educação deve ajudá-lo a libertar-

se da opressão e da massificação. Suas principais idéias sobre educação e mudanças de valores tradicionais encontram-se em sua obra “Dialética Negativa”. Destaca a evolução da tecnologia que repercute também na educação. A escola, hoje, prepara o aluno para o domínio da informática como instrumento de trabalho e formação pessoal atualizada. Todavia o caráter crítico da educação está sendo colocado em segundo plano em nome da modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Massificação. Indústria Cultural. Autonomia. Libertação.

THE PHILOSOPHY OF EDUCATION IN THOUGHT FROM THEODOR ADORNO

ABSTRACT: This article is the final work of the discipline “Negative Dialéctic”, taught by Professor Dr. Bruno Pucci, at the Methodist University of Piracicaba (UNIMEP). It is based on a bibliographical revision of Adorno and his commentators, among them the teacher who is deep knowing of this thinker. Studying and getting to know Theodor Adorno is to bet and live with the new. Especially in education. One of his most fundamental concerns was to understand the process and formation of man in society. Hence the interest in understanding the role of pedagogy. For Adorno, the “Cultural Industry” turns education into mere commodity subject to

market rules. For Adorno, education is not intended to “mold” the being, on the contrary, education should help him to free himself from oppression and massification. His main ideas about education and changes of traditional values are in his work “Negative Dialectic”. It highlights the evolution of technology that also has repercussions on education. The school, today, prepares the student for the field of computer science as an instrument of work and up-to-date personal training. However, the critical nature of education is being placed in the background in the name of modernity.

KEYWORDS: Education. Massification. Cultural Industry. Autonomy. Release.

1 | THEODOR WIESENGRUND ADORNO

1.1 Ele

Conhecer Adorno é assumir o compromisso com o novo. Nem sempre o novo é aceito com facilidade. Dedicar-se à transformação da realidade, é sempre um desafio pesado. É bem disso que Adorno está convencido:

Prefiro encerrar a conversa, sugerindo à atenção dos nossos ouvintes o fenômeno que, justamente quando é grande a ânsia de transformar, a repressão o torna muito fácil; que as tentativas de transformar efetivamente o nosso mundo em um aspecto específico qualquer, imediatamente são submetidas à potência avassaladora do existente e parecem condenadas à impotência. Aquele que quer transformar, provavelmente só poderá fazê-lo na medida em que converter esta impotência, ela mesma, juntamente com a sua própria impotência, em um momento daquilo que ele pensa e talvez também daquilo que ele faz. (ADORNO, 1995, p. 185)

Theodor Adorno é, de nascimento, alemão. Mais especificamente, de Frankfurtam Main. Nasceu aos 11 de setembro de 1903. Seu pai era de origem judaica. Era comerciante atacadista de vinhos. Sua mãe, de descendência corso-genoveva, era cantora profissional, antes do casamento. Com a família morava a tia materna, Agathe, pianista talentosa. Isso conforme informações obtidas na obra de Antônio Zuin, Bruno Pucci e Luiz Nabuco Lastoria: “10 Lições sobre Adorno” (2015).

Esses dados biográficos ajudam a entender o desenvolvimento infantil e cultural de Adorno. As sinfonias dos clássicos, as obras filosóficas, o convívio com grandes intelectuais e mentes da época, permitiram que Adorno, aos 15 anos, lesse Kant na “Crítica da Razão Pura”, e aos 18 anos, ingressasse na Universidade Johan Wolfgang Goethe para estudar filosofia. Aos 21 anos, defendeu a tese de doutorado, “A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl”.

Por influência de sua tia Agatha, pianista talentosa, e de sua mãe, cantora profissional, Adorno cultivou também a formação artística musical e estética. Aos 16 anos estudou composição no conservatório de Hoch. Com 22 anos estudou, em Viena, a música dodecafônica e “atonal”. Entre 1928 e 1929, foi editor da revista Anbruch, de Viena, em prol da música moderna e radical.

Filosofia e música foram decisivas em sua vida científica e acadêmica. Como ele

mesmo dizia: “Estudei filosofia e musica. Em vez de me decidir por uma, sempre tive a impressão de que conseguia a mesma coisa em ambas”. Como concluem os autores do texto introdutório “Vida e obras, 10 lições sobre Adorno(2015)”:

De fato, o rigor na composição de seus textos filosóficos, bem como a expressão estética dos mesmos, em forma de aforismo e de ensaios, manifestou a influência da musica em suas raízes e reflexões. Por sua vez, a filosofia negativa como momento analítico e interpretativo, vai lhe oferecer o eixo teórico-metodológico para abordar a obra de arte, seja ela musical ou não.” (idem, 2015, p.12/13)

Dois grandes parceiros de sua experiência científica e filosófica: Max Horkheimer, desde 1922 e Walter Benjamim. Com Horkheimer compartilhou uma longa e produtiva experiência científica. Com Walter Benjamim, participou de sua amizade e da cooperação estético –filosófica a partir de 1927. Sua **habilitation** à docência, na Universidade de Frankfurt, acontece em 1931, com a tese: “Kierkgaard: a construção da estética.”

Lecionou Filosofia na Universidade de Frankfurt até 1933, quando então teve sua licença cassada pelos nazistas, que haviam assumido o poder na Alemanha. Em 1934 é obrigado a deixar seu país e refugiar-se na Inglaterra. Em 1938, a convite de Horkheimer, se transfere para Nova York, onde trabalhou no Instituto de Pesquisa Social. De volta à Alemanha, em companhia de Horkheimer, se envolve na pesquisa, na docência e na reorganização do Instituto de Pesquisa Social.

Em 1966. Adorno, a partir de Hegel, e, ao mesmo tempo, contra Hegel, publica seu mais polêmico livro “Dialética Negativa”. Faleceu a 6 de agosto de 1969, em Vip, perto de Zermatt, Suíça, onde passava suas férias.

2 | SUA OBRA

Tendo como referência mais freqüente o resultado de pesquisas feitas por Antonio Zuin, Bruno Pucci e Luiz Nabuco Lastória que foram publicadas na obra “10 lições sobre Adorno” (2015), e outras fontes consultadas, podem-se destacar as obras de maior repercussão produzidas por Adorno. Aquele cabedal multi-diversificado, que compreende desde a música, o cinema, teoria literária, educação, filosofia, teoria estética, experiência científica e outras, possibilitou a Adorno por no papel um acervo de pensamentos e reflexões de que até hoje a sociedade intelectual e acadêmica se aproveita.

Entre as principais obras deixadas por Adorno se destacam: Dialética Negativa, Teoria Estética, Mínima Moralia, A idéia de uma historia Natural, Três estudos sobre Hegel, a Personalidade Autoritária e a Dialética do Esclarecimento.

A Dialética Negativa é uma das obras fundamentais de Adorno e, dentre os seus trabalhos mais sistemáticos, é o mais bem acabado. Inscrito na tradição da Teoria Crítica, este livro recupera a questão central dessa vertente: a emancipação do homem. Para atingir essa emancipação contra a opressão da sociedade moderna,

Adorno retoma o método filosófico apresentado por Hegel: a Dialética. A Dialética de Adorno, diferentemente de Hegel, em vez de basear-se o conhecimento humano na identidade entre os **objetos** e o **sujeito que pensa**, a dialética de Adorno é um conhecimento agudo da não identidade entre sujeito e objeto. A Dialética Negativa é a consciência desta diferença.

Considerada a obra de maior envergadura do filósofo e expoente da chamada Escola de Frankfurt, Theodor Adorno, a **Dialética Negativa** (1966) é não somente um acerto de contas com o hegelianismo. É também uma surpreendente busca de esperança de saída após obras apocalípticas como a “Dialética do Esclarecimento” e todos os estudos em torno do conceito de Indústria Cultural (ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; LASTORIA, 2015, pp.48-53/77-83).

“Mínima Moralía: Reflexões a partir da vida danificada” (1951), é um fascinante livro de crônicas filosófico-estéticas, no qual Adorno reflete sobre as raízes de sua vida danificada, como judeu vítima do fascismo. Um tanto pessimista, faz uma leitura da vida e da história sobre o prisma da decadência, inclusive da filosofia. Ele percebe um mundo profundamente perturbado e a natureza subversiva dos brinquedos, a dissolução da família, a decadência da conversa, o surgimento do ocultismo.

Personalidade Autoritária: Estudos sobre o Preconceito (1950). Obra produzida em conjunto com os psicólogos sociais e psicológicos clínicos da Universidade de Berkeley, Califórnia, desenvolve pesquisas empíricas sobre a dinâmica psíquica dos indivíduos nas condições culturais e políticas da sociedade norte-americana.

Teoria Estética: É a síntese amadurecida de sua experiência como músico e filósofo, de seus ensaios sobre literatura, arte e retórica, de seus conhecimentos sobre filosofia, literatura e composição.

Além dessas obras mais representativas, Adorno, na diversidade de sua formação, envereda ainda pelo mundo da astrologia com a obra “As estrelas descem para a terra: a coluna de astrologia”, do Los Angeles Times. “Um estudo sobre a superstição secundária”. E inúmeras outras obras, como “Introdução à Sociologia da Música”; “Três Estudos Sobre Hegel”; “Palavras e Sinais”.

3 | ADORNO E A EDUCAÇÃO: INDÚSTRIA CULTURAL

Theodor Adorno concentrou seus estudos e seu objetivo de vida em tentar entender o processo de formação do homem na sociedade. Ele teve um papel importante na investigação das relações humanas. Nesse contexto de preocupação, interessou-se em descobrir o papel da Pedagogia. São, por exemplo, severas as críticas que ele faz à “Indústria Cultural”. Na “Indústria Cultural”, a educação é considerada mera mercadoria e a escola produtora dessa mercadoria. Ao contrário do que seria a função da escola, de emancipar o ser humano, desenvolver a capacidade humana de agir com autonomia, a escola e a educação se faz mero instrumento da indústria cultural que trata o ensino como mera mercadoria pedagógica em prol do que Adorno

chama de “semi-formação”

O próprio Adorno é explícito neste ponto dentro do artigo da pesquisadora Maria Tereza Soler Jorge, na Revista Educação e Sociedade de Dezembro de 1998:

(...) concebo como sendo educação (...) não a assim chamada moldagem de seres humanos, porque não temos direito algum de moldar pessoas a partir do exterior; mas também não a mera transmissão do saber, cuja característica de coisa morta, reificada, já foi suficientemente explicitada; e sim a produção de uma consciência verdadeira (Richtiges Bewusstsein). Esta teria simultaneamente grande significado político; podemos dizer que sua idéia é politicamente impositiva. Isto é: uma democracia que não se propõe a apenas funcionar, mas proceder de acordo com seu conceito, exige homens emancipados. Uma democracia realizada, só pode ser concebida como sociedade de quem é emancipado. (Adorno, apud Maar, apud JORGE, 1994, p.172)

Adorno critica a escola de massa por ela, segundo ele, instalar e cultivar a massificação. O resultado disso é a deformação da consciência. Para Adorno, o ensino deve ser uma arma de resistência à Indústria Cultural através do despertar da consciência crítica e da atuação consciente nas contradições da sociedade.

Adorno prega um projeto pedagógico que consiga libertação da opressão e da massificação. Uma educação que produza o efeito de um pensar autônomo. Uma ferramenta para a emancipação do homem. A escola vista como uma instituição capaz de formar um humano não dominado. Um ser humano capaz de resistir ao processo de massificação.

Para Adorno (2009), devemos dar voz ao sofrimento, para conhecermos melhor as coisas ao nosso redor:

A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. Isso pode ajudar a explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua idéia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação - da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela. O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação lingüística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado. (ADORNO, 2009, p. 35)

O professor Dr. Bruno Pucci, em seu trabalho sobre “A Dialética Negativa enquanto metodologia de pesquisa em Educação: Atualidades” destaca em Adorno algumas de suas manifestações sobre mudanças nos valores e tradições que foram ocorrendo pelo progresso das técnicas e o conseqüente avanço da racionalidade instrumental vinculados ao conceito de formação:

O desprestígio da autoridade: as reformas escolares, em si mesmas necessárias, ao favorecerem uma maior liberalização do indivíduo, restringiu a autoridade dos

mestres, a formação do ego fica prejudicada, e com o enfraquecimento do ego, a capacidade de resistir ao conformismo do sistema fica abalada. (PUCCI, 2012, p. 18)

A “desvalorização da memória”, do ato de decorar, com o uso intensivo de aparelhos mnemônicos e instrumentos de multiplicação e difusão de informações. No desaparecimento da filosofia pelas reformas escolares, mesmo com a hegemonia do idealismo especulativo, tais reflexões permitiam ao educando o estranhamento, o espanto, a suspeita, o questionamento.

A perda do espírito crítico pelo homem debilita sua capacidade de captar nos fatos a possibilidade de ir além deles.

Segundo Adorno, na obra *Dialética Negativa*:

O espírito positivista do tempo ... é alérgico a isso. Segundo ele, nem todos são capazes de uma tal experiência. Ela constituiria o privilégio de indivíduos, um privilégio determinado por suas disposições e história de vida; exigí-la enquanto condição do conhecimento seria elitista e antidemocrático”. (ADORNO, 2009, p. 42)

O mesmo Pucci, em “O Privilegio da Experiência Filosófica no Processo Educacional”, observa que as condições sócio-culturais em que as crianças são educadas na família, na escola, na sociedade, de um lado não favorecem o desenvolvimento do indivíduo que, com autonomia e persuasão, constrói sua maioria crítica. De outro lado, o próprio sistema dominante, através dos meios de comunicação de massa, nos dias atuais, e pelas mídias digitais, se encarrega de manter as pessoas ocupadas e submissas aos desígnios dominantes. Os jovens estão sendo educados para o mercado, para se adaptarem continuamente às exigências das mudanças tecnológicas. (PUCCI, 2015, p. 2)

E conclui Pucci:

Aqui se manifesta com pertinência a concepção de educação de Adorno no mundo administrado em que vivemos. A educação contém, em sua constituição, dois elementos que se contrapõem e, ao mesmo tempo, se compõem. Ela aponta para a integração do indivíduo na sociedade em que vive e, ao mesmo tempo, critica a integração quando esta não permite que o indivíduo *de jure* proceda como indivíduo *de facto*. O educando deve ser formado para ser um cidadão de seu tempo. O estudante e o docente da era das tecnologias digitais são desafiados a utilizarem-se das TIC – Tecnologias da Informação e da Comunicação – nas atividades escolares, nas pesquisas, na vida em família e na sociedade. (PUCCI, 2015, p. 6)

Em decorrência disso, há que se conduzir a educação, principalmente de crianças e adolescentes, no sentido de prepará-los para o domínio do instrumental já comum no mercado de trabalho: a informática, posta agora a serviço da educação. Bem como os meios de comunicação de massa. Outros sim, a escolha de conteúdos didáticos para serem priorizados, a escolha de atividades pedagógicas para adequação do aluno às novas tecnologias.

Daí a incisiva pergunta que os filósofos da educação e os pedagogos se fazem: Como educar o jovem, para construção de uma nova sociedade, aquela em que o

homem liberto do trabalho mecânico, repetitivo e sem sentido social, poderá ser, ao mesmo tempo o cientista da compreensão do movimento da natureza e da sociedade, o artista e o artesão?

Neste sentido, poderíamos elencar três objetivos que podem nortear a discussão sobre a escolha de conteúdos a serem trabalhados nas escolas:

Educar para transformar: cada homem em filósofo e político. Filósofo como homem que usa sua razão crítica para a emancipação sua e do gênero humano. Razão aqui entendida como constituição de uma “dialética negativa”, processo em que a racionalidade atua no sentido de “romper com a autoconfiança e autossatisfação do bom senso, destruir a autoconfiança sinistra no poder e na linguagem dos fatos, demonstrou que a não-liberdade está no censo das coisas (...) como reflete (Marcuse, apud Pucci, apud JORGE, 1994, pp.172/173)

Formar o educando “político”, como cidadão preparado para construir conscientemente, junto com seus semelhantes, a história da humanidade. O velho sonho do homem que é libertar-se do trabalho repetitivo, mecânico e cansativo.

Em Adorno (2009), encontramos a importância da auto-reflexão filosófica:

Se a dialética negativa reclama a auto-reflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas. (ADORNO, 2009, p. 302)

André Gorz, em seu “Adeus ao Proletariado: Para Além do Socialismo”, levanta um problema atual interessante: o que fazer com as horas restantes? Como administrar o ócio? Numa sociedade que “produz para trabalhar em lugar de trabalhar para produzir”, continuamos colocando como principal objetivo do ensino escolar formar jovens que tenham condições de dar respostas às necessidades do trabalho.

Domenico Del Masi, em sua obra “Pela Valorização do ócio e de um novo bem-estar”, é insinuante neste sentido:

Somos culturalmente dependente do trabalho (...). O problema é que não sabemos ficar sem trabalhar. A maioria prefere um trabalho estúpido a um ócio inteligente. Porque a escola e a família e a vida nos ensinaram somente como viver aquelas 80 mil horas de trabalho (durante nossa vida). Não nos ensinam a viver aquelas que sobram e, portanto, ou nos aborrecemos ou agarramos qualquer vício ou nos tornamos um ser criativo. Temos de ensinar a nova geração não tanto como se trabalha, mas como aproveitar bem as horas vagas”. (DEL MASI, 1996, p. 174)

Tremendamente desatualizada, a escola tende a perder terreno e prestígio como processo mais geral de transmissão da cultura e, particularmente no processo de socialização das novas gerações, que é sua função específica. Num mundo cada vez mais “aberto” e povoado de máquinas que lidam com o saber e com o imaginário, a escola apega-se ainda com espaço e tempo “fechados” do prédio, da sala de aula, do livro didático, dos conteúdos curriculares intensivos, defendendo-se da inovação. Ainda não temos bibliotecas e já temos computador. Ainda não aprendemos a lidar com a TV e já chega a multimídia. Como recuperar o tempo perdido?

Cabe à escola enfrentar esse novo desafio: o de constituir-se em espaço de mediação entre o educando e esse meio ambiente tecnificado e povoado de máquinas que lidam com a mente e o imaginário. Cabe à escola preparar as novas gerações para a apropriação ativa e crítica dessas novas tecnologias.

As condições sociais da educação, segundo Adorno (2009):

Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação, que encurtam, talham sob medida e estropiam multiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação e nos processos patogênicos da primeira infância diagnosticados pela psicanálise, mas de modo algum realmente transformados por ela, todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo. Se fosse isso o que esperamos, então regularíamos o conhecimento pelos traços patológicos de uma humanidade da qual é retirada, por meio da lei da perpetuação do igual, a possibilidade de fazer experiências, se é que algum dia ela teve uma tal possibilidade. (ADORNO, 2009, p. 42/43)

Henry Giroux, aprofundando o conceito de Teoria Crítica aplicada à Escola Crítica, assim se manifesta:

O papel estrutural da escola determina sua função como um espaço dedicado à organização do conhecimento canônico, controle do tempo, do corpo, da consciência e até ao constituir procedimento de avaliação “válidas” para justificar estratégias de interpretação “relevantes”. Assim a escola funciona como um dos aparelhos de reprodução econômica, social e cultural a serviço do grupo dominante e/ou dos indicadores hegemônicos e de seu domínio de auto evidências. (GIROUX, 1987, p. 18)

E o papel estrutural do professor, qual será? Será ele um engenheiro do conhecimento, misto de programador e artista, tutor à distância ou em presença, facilitador ou orientador de uma aprendizagem, baseada em matérias multi midiáticas, ou em pesquisador, ator, com seus alunos, na construção do conhecimento? A complexidade de suas tarefas exige uma formação inicial e continuada totalmente nova. Como diz Perrault:

Quando estiver rodeado de mídias, ele não mais veiculará todo o conhecimento, mas, ajudará os alunos a assimilá-lo bem,. Responderá às questões difíceis. No ensino à distância nota-se a importância crescente do telefone: os inscritos chamam o professor para deparagens (PERRIAULT, 1996, p. 82)

Uma nova pedagogia já está sendo inventada, que concebe as tecnologias como meios, linguagens ou fundamentos das metodologias e técnicas de ensino, sem esquecer-se de considerá-las como objeto de estudo e reflexão, assegurando sua integração crítica e reflexiva aos processos educacionais. Assim pensa e ajuda a pensar Perriault quando sugere que:

A elegância é uma qualidade estética feita de simplicidade e de graça que se presta a certas formas. Esse ponto de vista distancia o olhar sobre a tecnologia da educação, ajudando a atualizar o julgamento que se faz dela. Essa atualização é urgente pois uma autodidaxia importante se desenvolve desde há alguns anos nos jovens por meio das mídias. (PERRIAULT, 1996, p. 231)

Bem a propósito, o professor Bruno Pucci, em seu estudo minucioso “O Privilégio

da Experiência Filosófica no Processo Educacional”, apresentado no III Congresso Latino Americano da Filosofia da Educação realizado no México, afirma:

As diversas matizes que constituem o conteúdo denso do conceito de formação cultural nos mostram que a educação escolar, em seus diversos graus e níveis, não pode se reduzir simplesmente à preparação do educando para se adaptar às mudanças constantes do mercado, aos interesses dos que ainda dominam a sociedade e impedi-lo de realizar experiências filosóficas. É preciso fecundar os conhecimentos técnicos e as habilitações profissionais com o tempero da auto-reflexão crítica e criar condições para que o educando apreenda realmente o sentido e as perspectivas de crescimento humano e social presentes no domínio de sua especificidade, bem como para que ele desenvolva a capacidade de considerar essas forças formativas no contexto de suas inquietações vivas e em tensão com as questões econômicas, sociais, culturais e políticas que interferem em seu dia a dia. Nessa perspectiva, a formação escolar, em todos os graus, poderá contribuir realmente para que o privilégio da experiência filosófica desapareça com a criação de condições materiais, culturais e educacionais que permitam à maioria dos sujeitos desenvolverem a capacidade de pensar e de resistir, que é próprio das experiências filosóficas. (PUCCI, 2015, p. 13)

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Adorno em relação à Educação está intimamente ligado às críticas que ele faz à indústria cultural. Para Adorno, a indústria cultural induziu o ser humano a perder a capacidade de agir com autonomia. Em parceria com Max Horkheimer, Adorno trata pela primeira vez desse assunto no livro “Dialética do Esclarecimento”. Ambos, Adorno e Horkheimer, da Escola de Frankfurt, explicam que a consciência humana é dominada pela comercialização e banalização dos bens culturais.

Para Adorno (2009) na obra *Dialética Negativa*:

O pensamento não-regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética que, enquanto crítica ao sistema, lembra aquilo que estaria fora do sistema; e a força que libera o movimento dialético no conhecimento é aquela que se erige contra o sistema. Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso. (ADORNO, 2009, p. 35)

A crítica adorniana à escola reside na convicção do autor de que a crise da educação é, na verdade, a crise da formação cultural da sociedade capitalista como um todo. Na opinião de Adorno, o problema da educação está no fato de ela ter se afastado do seu objetivo essencial, que é promover o domínio pleno do conhecimento e a capacidade de reflexão. A escola, assim, se transforma em simples instrumento a serviço da indústria cultural, que trata o ensino como mera mercadoria pedagógica. Adorno critica a escola de massa, por ela instalar e cultivar a massificação, que deforma a consciência.

O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentração, amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direção ao céu’: designa a indiferença da vida de todo indivíduo, uma indiferença para a qual se dirige a história: já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores. No entanto, na medida

em que o indivíduo, no mundo cuja lei é a vantagem individual universal, não possui outra coisa senão esse si próprio que se tornou indiferente, a realização da tendência já há muito familiar é ao mesmo tempo o que há de mais terrível; não há nada que conduza para fora daí, assim como não há nada que conduza para fora das cercas de arame farpado eletrificadas dos campos de concentração (ADORNO, 2009, p. 300)

Em sua proposta sobre Educação, Adorno defendia um projeto de libertação do homem por meio da formação acadêmica, porém, de base humana. Para Adorno, o ensino deve ser uma arma de resistência à indústria cultural, na medida em que favorece a formação da consciência crítica que, por sua vez, permite ao indivíduo desvendar as contradições de coletividade.

Adorno sustenta um projeto pedagógico que consegue libertar da opressão e da massificação. Para isso, forma um indivíduo culto, com conhecimentos científicos, humanos e artísticos, dentro de uma vivência democrática. Uma escola capaz de formar o homem não dominado.

Para Adorno, nas críticas que ele faz à Indústria Cultural, denuncia que ela instaura o poder de mecanização sobre o homem, realizando uma sistemática exploração de bens considerados culturais com a única finalidade de lucro. Seus produtos são adaptados de acordo com os gostos das massas, nas mesmas medida, em que geram o desejo de consumo.

O exercício do pensar segundo Adorno (2009):

Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto. (...). O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento (...) é uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele. (ADORNO, 2009, p. 25).

Adorno e os frankfurtianos em geral, questionam um sistema que nega ao homem o direito à própria vida biológica, social e intelectual, política e econômica, etc. Conscientes do poder mistificador da ideologia, criticam a Indústria Cultural e defendem uma educação que supere a alienação do sistema que anestesia as consciências reificando o ser humano, o qual se torna uma peça sem importância na engrenagem na máquina devoradora de consciência desperta para a realidade.

A filosofia atual deve ser repensada e negada, segundo Adorno (2009) na obra *Dialética Negativa*:

A problemática filosófica tradicional precisa ser negada de modo determinado, encadeada como está com os seus problemas. O mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre. Ele a fixa incessantemente no ponto de onde ela quer se evadir. O pensamento que começa de maneira alegre e jovial, porém, sem se preocupar com a configuração histórica de seus problemas, toma-se muito mais a sua presa. A filosofia só toma parte na ideia de profundidade em virtude de sua respiração pensante. Na modernidade, o modelo para tanto é a dedução kantiana dos puros conceitos do entendimento. (ADORNO, 2009, p. 23)

Como adverte um dos autores do livro “10 Lições sobre Adorno” (2015), refletindo sobre “o caráter contraditório da educação: fato social e autônomo”,

certamente uma das principais contribuições de Adorno à esfera educacional é sua análise crítica de como a formação (Bildung) gradativamente se converte em seu inimigo mortal: a semi-formação.

Segundo os autores:

Logo, no começo de seu texto “teoria da semiformação”, Adorno argumenta que as reformas pedagógicas, por mais importantes que possam ser, não conseguem por si só solucionar os problemas estruturais, determinados por um processo social que altera drasticamente a forma de produção e da disseminação das manifestações culturais. (ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; LASTORIA, Luiz Nabuco, 2015 p. 78)

Continua o autor: “Adorno critica a pretensa independência dos conceitos pedagógicos em relação às condições históricas que os engendrar.

Para concluir, o estudo de Adorno supõe paciência e perseverança. O estilo de sua escrita filosófica e reflexiva é altamente sofisticado. Ele não se dá de mão beijada. E ele escrevia de modo a não facilitar, propositalmente as coisas para o leitor, observa um dos autores de “10 lições sobre Adorno”, ao elaborar conclusão do livro.

Segundo o professor Bruno Pucci (2003) na Revista Educação e Sociedade da Unicamp Campinas, aponta os aspectos da filosofia adorniana:

A filosofia em Adorno é conduzida tensamente pelos próprios impulsos do pensamento em sua sedução incontrolável de possuir o objeto. E os pensamentos in fieri criam sua própria dinâmica, seu ambiente, que estimulam curiosidades, associações, “vagabundagens por mundos inteligíveis”, no duro esforço por expressar aquilo que ainda não se fez luz. (PUCCI, 2003, p. 387)

Todavia, como diz a cultura popular, para se chegar a um final feliz é preciso abrir picadas, e abrir picadas sempre traz muitas dificuldades: espinhos, espetadas, picadas de cobras, readaptação do roteiro. Mas, no final, o esforço é compensador, pois nos abre um novo modo de enxergar a realidade com criticidade e não com comodismo.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T.W. Dialética negativa. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

ADORNO, T.W. “O Ensaio como Forma”. In ADORNO, T.W. Notas de Literatura I. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.

ADORNO, T.W. Educação e emancipação. Trad. De Wolfgang Leo Marar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

ADORNO, T.W. A Atualidade da Filosofia. Tradução de Bruno Pucci e Newton Ramos de Oliveira. Piracicaba: PGE/UNIMEP, 2010.

ADORNO, T. W. Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada. Trad. de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

ADORNO, T. W. Observações sobre o Pensamento Filosófico. In; Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

- AGUILERA, A. "Lógica da Decomposição". Tradução de Bruno Pucci e Francisco C. Fontanella. In RIZO, G.; HUSSAK, P.; LOBO, R. (Orgs.). Reflexões sobre Educação e Barbárie. Seropédica, RJ: EDUR, 2010, p. 269-309.
- BUCK-MORSS, S. Origen de La dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y El Instituto de Frankfurt. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1981.
- CHIARELLO, M. "A Dialética levada a termo". In CHIARELLO, M. Natureza-Morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno. São Paulo: EDUSP, 2006.
- DUARTE, R. "Reflexões sobre Dialética Negativa, Estética e Educação". In PUCCI, B.; GOERGEN, P.; FRANCO, R.(Orgs.). Dialética Negativa, Estética e Educação. Campinas: Alínea Editora, 2007.
- GIROUX, Henry. Escola Crítica e Política Cultural. São Paulo, 1992.
- JORGE, Maria Tereza Soler. Será o ensino escolar supérfluo no mundo das novas tecnologias? Educação e Sociedade nº 65, Dezembro 1998. Campinas: Cedes Editora, 1998.
- MENDES, Durmeval Tigueiro(org). Filosofia da educação Brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- NOBRE, M. "A ontologia do Estado Falso": dialética negativa e crítica imanente". In NOBRE, M. A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do Estado Falso. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 149-178.
- PERIUS, O. Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno. Passo fundo: IFIBE, 2008.
- PERRIAULT, J. La communication du savoir à distance. Paris: L'Harmattan, 1996.
- PONCE, F. M. "Solidaridad com La caída de La metafísica: negatividad y esperanza". In HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; TISCHLER, S. (Orgs.). Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y La Política. Buenos Aires: Herramienta; Mexico: Universidad de Puebla, 2007, p. 191-224.
- PUCCI, Bruno. A Filosofia e a Música na Formação de Adorno. Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 83, p. 377-389, agosto 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v24n83/a03v2483.pdf> Acesso em 10.fev.2018
- PUCCI, Bruno. O privilégio da experiência filosófica no processo educacional. III Congresso Latino Americano da Filosofia da Educação, México 2015.Disponível em<http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/article/view/70/52>. Acesso em 05.fev.2018
- PUCCI, Bruno. A dialética negativa enquanto metodologia de pesquisa em educação: Atualidades. Revista e-curriculum, São Paulo; ABRIL 2012. Disponível em:<https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/9030/6630>. Acesso em 18.jan.2018.
- TÜRCKE, C. "Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa". In ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. (Orgs.). Ensaios Frankfurtianos. São Paulo: Cortez Editora, 2004, p- 41-60.
- ZANOLLA, S.R.S. Teoria Crítica e Epistemologia: o método como conhecimento preliminar.Goiânia: Editora da UCG, 2007.
- ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. "A potencialidade e a atualidade da dialética negativa". In ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. Adorno: o poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis: VOZES, 4ª. Edição. 2008, p. 75-94.
- ZUIN, A.A.S.; PUCCI, B.; LASTORIA, Luiz Nabuco. 10 Lições sobre ADORNO. Petrópolis: Vozes, 2015.

AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO: CHARLES TYLOR E AXEL HONNETH

José Vitor Lemes Gomes

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Cláudio. E-mail: emaildozevitor@gmail.com

RESUMO: Esse trabalho objetiva explicitar os principais conceitos e fundamentos filosóficos das teorias do reconhecimento de Charles Tylor e Axel Honneth. A pesquisa bibliográfica das principais obras desses autores sobre o tema nos permitiu constatar a relevante contribuição da filosofia da consciência hegeliana para consolidação das teorias em questão. Tylor e Honneth retomam reflexões filosóficas clássicas que concebem a busca de reconhecimento como uma característica universal do homem. Além disso, esses autores desenvolvem a análise em direção à consolidação de uma filosofia social que situa a luta por reconhecimento, de indivíduos e grupos, em um contexto social específico, a modernidade ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Reconhecimento, Luta, Modernidade.

ABSTRACT: This paper aims to explain the main concepts and philosophical foundations of the theories of recognition of Charles Tylor and Axel Honneth. The bibliographical research of the main works of these authors on the subject

allowed us to verify the relevant contribution of the philosophy of the Hegelian conscience to consolidate the theories in question. Tylor and Honneth return to classical philosophical reflections that conceive the search for recognition as a universal characteristic of man. In addition, these authors develop the analysis towards the consolidation of a social philosophy that places the struggle for the recognition of individuals and groups in a specific social context, Western modernity.

KEYWORDS: Recognition, Struggle, Modernity.

INTRODUÇÃO

As teorias do reconhecimento têm origem na filosofia da consciência hegeliana. Hegel pensa a consciência em um paradigma relacional, ou seja, entende que a consciência só existe em relação com outras consciências. Nessas condições, a compreensão sobre como a consciência organiza seus objetos, seu saber, seu modo de julgamento e seus critérios de ação resulta do entendimento de como a consciência se relaciona com outras consciências.

Para Hegel o conflito é o mecanismo que possibilita o progresso social e moral em direção às formas mais sofisticadas de relações sociais. Nessa concepção o conflito se traduz em lutas por respeito e reconhecimento intersubjetivo

como motor das transformações sociais. A partir do século XIX inúmeros conflitos sociais expressaram lutas por direitos que conferem reconhecimento a grupos sociais na esfera pública. Nesses termos, podemos considerar as lutas do movimento operário, a reivindicação do sufrágio universal, a luta por direitos civis, políticos e sociais.

Esse artigo objetiva explicar a abordagem do reconhecimento nas teorias do filósofo político Charles Taylor e do filósofo social Axel Honneth. Inspirado nas intuições hegelianas, Taylor enfatiza a fundamentação histórico-filosófica da tese do reconhecimento social como vínculo essencial entre os homens. Honneth, além de revisar fundamentos hegelianos sobre o tema, busca argumentos históricos, sociais e psicológicos para pensar o reconhecimento. Os dois autores constroem suas teorias através da consolidação de conceitos fundamentados filosoficamente.

A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE CHARLES TAYLOR

Charles Taylor, assim como Hegel, considera essencial a noção de reconhecimento como fundamento da vida em sociedade. Na obra de Taylor o tema do reconhecimento é abordado em seu aspecto filosófico e social. No primeiro caso Taylor busca evidenciar a singularidade do ser humano independente de qualquer contexto. No segundo caso o autor procura situar o tema do reconhecimento em um contexto social, o ocidente moderno em sua singularidade.

Ao apresentar um entendimento da singularidade humana independente das vicissitudes culturais, Taylor destaca as características invariáveis de todo ser humano em qualquer ambiente sociocultural. A característica universal do homem, para Taylor, é a autointerpretação (self-interpreting), isto é, a capacidade do homem de se autointerpretar. Com a tese do homem como um animal que se autointerpreta, Taylor começa a evidenciar o papel constitutivo da interpretação que temos sobre nós mesmos para definir aquilo que somos.

...a interpretação de nós mesmos inaugura uma parte essencial de nossa existência. Nós somos sempre o resultado de interpretações passadas, as quais continuam clamando por articulações ulteriores. Este é um processo que perdura potencialmente por toda vida. Quer encaremos este desafio ou busquemos refúgio em ilusões, são as interpretações, enganosas ou não, que nos formam como pessoas e fazem quem nós somos. É nesse sentido preciso e constitutivo que somos animais que se autointerpretam. (MATTOS, 2006, p. 44)

Fica evidente a importância do papel da linguagem sem a qual não haveria interpretações e autointerpretações que propiciam modos de conhecimento, reconhecimento e construção da identidade. Reconhecemos o outro, de determinado modo, em função da interpretação que fazemos sobre ele. Constituímos nossa própria identidade quando nos reconhecemos e somos reconhecidos como portadores de certos atributos, valorizados ou não, pela sociedade.

Taylor evidencia que a linguagem, que propicia as interpretações da realidade, é construída dentro de um pano de fundo, isto é, uma gama de noções pré-reflexivas,

não articuladas, ou seja, não formuladas. Esse pano de fundo desempenha um papel determinante sobre as concepções dos agentes, pois esses nunca o tem completamente articulado. A linguagem pode remodelar o pano de fundo à medida que os sujeitos o articulam, mas no caso contrário as concepções individuais serão condicionadas pelo pano de fundo. O pano de fundo permite ao homem operar no mundo, independente dos processos mais complexos de educação, racionalização, articulação da cultura.

Todos nós dispomos de condições de inteligibilidade de nossa cultura que estão vinculadas a nossa compreensão sobre nossa vida. Utilizamos, mesmo que a forma inarticulada, as concepções básicas de nossa cultura para entendermos o julgamento as nossas ações e motivações, assim como, para fazermos o mesmo com as outras pessoas. Mesmo de forma inarticulada, essas pré-noções moldam os nossos juízos. E é justamente nisso que temos de nos centrar se quisermos estabelecer qualquer padrão de inteligibilidade para nós. (MATTOS, 2006, p. 35)

Um sujeito articula elementos do seu pano de fundo quando é capaz de representá-lo intersubjetivamente podendo então modifica-lo. Quando inarticulado o pano de fundo serve de base para a ação individual, mas, nesse caso, a ação é pré-reflexiva e o agente desconhece os verdadeiros móveis da ação. Mattos (2006) dá o exemplo do uso do vocábulo deferência. Muitos indivíduos não sabem traduzir seu significado (exceto quem tem um capital cultural elevado), porém a prática expressa pelo termo está presente na vida de grande parte das pessoas. Muitas das práticas justificadas socialmente não estão articuladas e ditam o comportamento e a identidade. Assim, o comportamento e a identidade são fatores construídos, não só na esfera individual, mas também, na esfera sociocultural.

De certo modo, a relação entre o espaço articulado e inarticulado do pano de fundo é uma relação entre teoria e prática. Podemos, muitas vezes, executar uma teoria, mesmo sem conhecê-la no plano teórico-formal e nesse caso haverá dificuldade para traduzi-la intersubjetivamente, o que impede, também, a reflexão e modificação do pano de fundo. Posso não ter o mapa da cidade em minha mente, mas sei exatamente como sair de casa e ir ao local onde trabalho e ao mercado, mesmo sem saber o nome das ruas do percurso.

Tendo em vista a influência social sobre o comportamento individual, através do pano de fundo, Taylor afirma que o sujeito é sempre situado e por isso pode ser compreendido. Só pode haver compreensão sobre o homem quando se conhece sua situação.

Outra questão importante para Taylor é a concepção da ação humana. O autor aborda esse tema na obra *Human Agency and Language* (1985) no seu primeiro capítulo. Taylor indica que o diferencial do agir humano em relação ao agir dos demais animais é a capacidade de formar desejos de segunda ordem.

The key notion the distinction between first – and second order desires which Frankfurt makes in his Freedom of the will and the concept of a person. I can be said to have a second-order desire when I have a desire whose object is my having certain (first-order) desires. The intuition underlying Frankfurt's introduction of this notion is that it is essential to the characterization of a human agent or person, that

is to the demarcation of human agents from other kinds of agent. (TAYLOR, 1985, p. 15)

Desejos de primeira ordem são aqueles mais básicos e irrefletidos, ligados aos instintos e impulsos. Já, os desejos de segunda ordem se dão a partir da capacidade de avaliar a desejabilidade dos primeiros (MATTOS, 2006). Nesse caso, os desejos são hierarquizados e os homens concebidos como seres dotados de virtudes ou vícios. Os desejos de segunda ordem passam pelo julgo da cultura podendo ser considerados sagrados ou profanos. Nenhum animal, além do homem, possui essa capacidade.

Put in other terms, we think of animals as having desires, even as having to choose between desires in some cases, or at least as inhibiting some desires for the sake of others. But what is distinctively human is the power to evaluate our desires, to regard some as desirable and others as undesirable. This is why no animal other than man...appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires. (TAYLOR, 1985, p. 15, 16)

A partir disso Taylor apresenta duas formas de avaliar o desejo: avaliação fraca e avaliação forte. No primeiro caso a avaliação visa os resultados da ação, em termos de eficácia. No segundo caso a avaliação visa o valor qualitativo dos nossos diferentes desejos. Nas avaliações fracas há uma análise instrumental ou utilitarista da ação, que é calculada em eficácia, custo/benefício. Na avaliação forte se questiona o que seria benéfico e eficaz de fato enquanto na avaliação fraca os fins são estabelecidos pré reflexivamente.

...podemos dizer, que nas avaliações fracas, para que algo seja julgado bom é suficiente que seja desejado, enquanto que, nas avaliações fortes é necessário o uso de um critério que represente o bom e não só o desejo. (MATTOS, 2006, p. 44)

O aspecto contextual do reconhecimento, para Taylor, refere-se à singularidade sócio-histórica do ocidente. Taylor indica uma noção singular de *self* específica ao ocidente. Essa tese foi levada à cabo na obra *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Taylor busca mapear os fundamentos da identidade moderna questionando porque determinados valores tornam-se caros para o homem moderno, influenciando sua forma de agir, pensar e sentir.

Taylor enfatiza os modos de agir, pensar e sentir, considerados superiores e bons para o homem ocidental, revelando que a identidade tem fundamentos morais. Assim cabe saber porque determinados valores se tornaram caros para nós. Taylor ressalta que na modernidade as respostas aos questionamentos cabem ao indivíduo e não a religião como ocorria na ordem teísta. Se antes o sentido da vida individual advinha da religião, na modernidade o próprio indivíduo pode construir o sentido de sua vida. Assim a identidade é, em partes, expressão da vontade individual. Isso porém não elimina o papel da intersubjetividade na construção da identidade. A esfera de ação e de escolha individual se amplia com a modernidade, mas a sociedade não deixa de exercer pressão no sentido de padronizar a formação da identidade.

São as configurações morais específicas, consolidadas em praticas sociais, que nos dão os padrões centrais nos quais são julgados nossos desejos, inclinações

ou escolhas. Na verdade, as configurações representam o horizonte por onde julgo o que é bom, mais elevado, desejável, enfim, merecedor do meu respeito e apreço, do que não é. A partir desse horizonte, tomo uma posição e me defino como *self* e defino o que é relevante para mim. Aqui fica a relação entre identidade e moralidade. (MATTOS, 2006, p. 58)

Enfatizando que o *self* é inseparável de questões morais, Taylor evidencia as ideias de hegemonia da razão, autodomínio e interioridade como fundamentais para o *self* moderno. A ideia de hegemonia da razão, assim como de autodomínio, advém de Platão, para quem, a razão é superior aos sentidos e desejos, sendo o meio mais elevado para se chegar à verdade e ao bem. O que é superior é considerado como fruto da razão e o que é inferior é considerado como resultado de sensações e desejos. Já a noção de interioridade advém de Santo Agostinho que defende, assim como Platão, a existência de uma ordem cósmica organizada para o bem.

De Descartes advém a concepção moderna de *self*, a qual afirmar que não nos interiorizamos para chegar a Deus, como pensou Santo Agostinho, mas nos interiorizamos para reconhecer a existência de uma causa transcendente que nos possibilita o uso da razão. Para Descartes o individualismo moderno deve basear-se nas ideias de autorresponsabilidade, autonomia e autodeterminação. Além disso, Descartes apresentou a perspectiva de “*self* desprendido”, isto é, a autointerpretação objetivada, desvinculada da concepção de bem, visando atender aos padrões da ciência. Mattos (2006) afirma que para realizar essa tarefa, o sujeito deve desprender-se da noção da primeira pessoa, isto é, distanciar-se das pré-noções e então adotar uma teoria que explique o funcionamento das coisas de modo neutro. Assim, Descartes eleva o valor de uma razão que é procedimental, instrumental e defende que ser racional implica na submissão a certas regras e cânones metodológicos. O desprendimento proposto por Descartes torna-se pressuposto para o desenvolvimento da ciência. Para fazer ciência o analista deve desprender-se de suas crenças e costumes.

Para Taylor o desprendimento metodológico proposto por Descartes é impossível. O caminho para o conhecimento não passa necessariamente pelo desprendimento e pela razão instrumental. Devemos lembrar que para Taylor o homem só pode ser entendido enquanto ser situado, ou seja, é sempre inserido em uma situação sociocultural que exerce influência na configuração de sua identidade, de seu comportamento e de suas concepções. Assim a ideia de neutralidade nos assuntos humanos é algo impossível para Taylor. O homem está situado e assim não pode ter concepções neutras e indiferentes frente à realidade, pois só pode ver a realidade a partir de perspectivas específicas. Descartes, assim como outros pensadores, hierarquizaram as perspectivas possíveis de análise da realidade ao estabelecer os cânones naturalistas da ciência moderna como os mais eficazes para conhecer a realidade. Para Taylor isso é um erro, pois apenas inclui tais cânones no pano de fundo sem realmente questioná-los. Enquanto seres situados, somos situados em relação a um pano de fundo. Taylor constata que muitas das premissas da ciência moderna (como a ideia cartesiana de desprendimento) resultam do pano de fundo composto por

elementos morais pré-reflexivos.

No capítulo 1 da obra *Argumentos Filosóficos*, intitulado *Superar a Epistemologia*, Taylor (2000) estabelece uma crítica à epistemologia afirmando que a concepção epistemológica é uma compreensão de conhecimento compatível com a moderna ciência mecanicista (representada por Descartes). Para Taylor a epistemologia não cumpre a tarefa de esclarecer os motivos de validação do conhecimento e de seu grau de validade. A crítica de Taylor à epistemologia é equivalente à crítica que estabelece a Descartes. Isso se deve ao fato de entender a concepção epistemológica como uma ciência mecanicista e ao modo como a epistemologia tenta explicar a atividade de conhecer, concebendo o conhecimento como recepção passiva de interpretações do mundo externo. Desse modo, o conhecimento se baseia numa relação entre realidade externa e consciência interna, sendo que essa última deve adotar modelos formais para conhecer a realidade exterior, assim como um computador estabelece cálculos formais. A epistemologia pretendeu questionar a validade do conhecimento, mas errou ao adotar os mesmos pressupostos lógicos da ciência moderna, sem considerar as influências socioculturais. Taylor evidencia que a epistemologia, assim como a ciência moderna e todo conhecimento, está permeada de ideais morais. O erro da epistemologia é atribuir a si uma neutralidade que não é possível.

Taylor apresenta os principais valores vigentes da modernidade que interferem na configuração da epistemologia. O desprendimento inaugurado por Descartes é a primeira noção valorativa enfatizada. Trata-se da imagem do sujeito desprendido, livre e racional, capaz de distinguir-se dos mundos natural e social, como se sua identidade não fosse definida pelo que está fora dele. Para Taylor isso é uma ilusão, pois considera indispensável a análise da situação. Essa ilusão se torna um valor moderno a partir da exigência de neutralidade e objetividade na ciência.

A segunda noção apresentada por Taylor, como valor intrínseco à epistemologia, é a visão pontual do *self* como livre, racional e autorresponsável para tratar a natureza e a sociedade. Nesse caso o *self* pontual é aquele independente que, dotado de autocontrole, neutralidade e objetividade, pode produzir resultados considerados eficazes socialmente. O que se tem nesse caso são os valores modernos de autogoverno e autorreforma que avançam regidos pela racionalidade instrumental. A última noção enfatizada por Taylor é a visão atomista da sociedade como construída por propósitos individuais, ideia presente nas teorias utilitarista e contratualista.

Taylor lembra que Heidegger argumentou sobre a emergência do ponto de vista epistemológico como estágio de desenvolvimento de uma atitude de dominação do mundo que culmina na sociedade contemporânea. Para Heidegger a condição para formarmos representações desprendidas da realidade é o engajamento no lidar com nosso mundo. Taylor o expressa do seguinte modo:

Mesmo em nossa postura teórica diante do mundo, somos agentes. Mesmo para descrições desinteressadas, temos de chegar a um acordo com ele, vivência, colocar-nos a observar, controlar condições. Mas, em tudo isso que forma a base

indispensável da teoria somos engajados como agentes que lidam com as coisas. (TAYLOR, 2000, p. 25, 26)

Para Taylor é necessário considerar a ciência e a razão no pano de fundo sociocultural no qual elas se ancoram. O Autor afirma a necessidade de avaliar a ação humana em situação, pois é nesse caso que o sujeito adquire um pano de fundo que o permite elaborar intersubjetivamente sua identidade e seu padrão de comportamento. No capítulo nono de *Argumentos Filosóficos*, Taylor (2000) coloca em questão as normas e regras sociais, indagando quais os requisitos para se seguir uma regra. O principal requisito para se seguir uma regra é o conhecimento prévio dos elementos básicos que compõe os significados em uma situação. Wittgenstein demonstra que se trata de um conhecimento apreendido socialmente, isto é, em determinada situação.

Alguns forasteiros, desconhecendo a maneira como fazemos as coisas, poderiam entender erroneamente o que se figura a nós instruções permanentemente claras e simples. Você quer ir para cidade? Basta seguir as setas. Mas suponhamos que o que parece a forma natural de seguir as setas para ele seja seguir a direção da linha e não da ponta. Podemos imaginar um cenário: não há setas em sua cultura... (TAYLOR, 2000, p. 181)

Setas, por exemplo, são elementos semióticos, apreendidos socialmente, que orientam a ação. Em nossa cultura setas são aprendidas muito cedo, de modo sutil e já estão arraigadas no pano de fundo cultural. Porém tal símbolo pode ser estranho à outra cultura e incompreensível aos seus sujeitos. Graças ao pano de fundo podemos compreender inúmeras coisas sem a necessidade de uma reflexão complexa e cognitivamente desgastante. Muitas vezes aparecem agentes que não dispõem do pano de fundo operante na situação. Esse agente entenderá erroneamente as regras e convenções violando o cumprimento dessas. Nesse caso o pano de fundo deve ser articulado pelos seus operantes para que seja aprendido pelo sujeito não situado.

Taylor chega a comparar o pano de fundo com a noção de *habitus* de Bourdieu. Essa comparação ganha pertinência quando Taylor indica a corporificação do pano de fundo pelos indivíduos nele situados. O autor quer dizer, com isso, que o pano de fundo é introduzido no sujeito por um processo de aprendizado social que consiste em relações intersubjetivas com vista ao reconhecimento. Para Taylor o pano de fundo se manifesta na fala, na postura, no comportamento de modo geral.

Conversações com algum grau de facilidade e intimidade vão além da mera coordenação e tem um ritmo comum. O interlocutor não só ouve como participa com gestos de cabeça, hum-hum, e coisas do gênero e, num certo movimento comum. O momento apropriado é sentido por ambos os parceiros ao mesmo tempo em virtude do ritmo comum. (TAYLOR, 2000, p. 188)

Devemos lembrar que a nossa compreensão do mundo se dá, antes de tudo, através do aprendizado de um pano de fundo, o qual corporificamos.

Nossa compreensão mesma é corporificada. Isto é, nosso conhecimento corporal e a maneira como agimos e nos movemos podem codificar componentes de nossa compreensão do *self* e do mundo. Sei me locomover num ambiente conhecido no

sentido de ser capaz de ir de um lugar para o outro com facilidade e segurança. Posso ter dificuldades se me pedirem para fazer um mapa ou mesmo para dar instruções explícitas a um estranho. (TAYLOR, 2000, p. 186)

Como já foi afirmado, esse aprendizado das concepções de mundo, da concepção de eu e dos modos de comportamento, se dá pela ação dialógica. Nossas concepções e hábitos resultam da interação social, de um processo de relações intersubjetivas de luta por reconhecimento.

Definimo-nos a nós mesmos, em parte, em termos daquilo que aceitamos como nosso lugar apropriado no âmbito de ações dialógicas. Se de fato me identifico com a minha atitude de deferência diante de pessoas mais sabias como você, essa atitude conversacional torna-se um constituinte de minha identidade. (TAYLOR, 2000, p. 189)

Taylor expressa que a compreensão do pano de fundo é pressuposto fundamental para o entendimento de regras. Essa compreensão consiste na corporificação do pano de fundo pelo sujeito e isso ocorre mesmo se o pano de fundo não for articulado.

HONNETH E OS FUNDAMENTOS DA SOCIOLOGIA DO RECONHECIMENTO

Axel Honneth desenvolve uma sociologia do reconhecimento, pois entendia que a dimensão social do reconhecimento não foi devidamente considerada pela teoria sociológica de até então. Mattos (2006, p. 87) afirma que Honneth pretende mostrar como os conflitos sociais são essencialmente baseados numa luta por reconhecimento social que é motor das mudanças sociais. Para realizar seu objetivo, Honneth mobiliza a teoria de Hegel (do período de Jena), a psicologia social de Georg Mead e a teoria de Donald Winnicott com ênfase nas relações primárias.

Honneth indica que o jovem Hegel afirma a existência de uma luta dos sujeitos por reconhecimento recíproco de suas identidades. Essa luta exerce uma pressão social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdades. A noção de luta por reconhecimento apresentada por Hegel difere da luta por autoconservação introduzida por Maquiavel e Hobbes. Esses dois fundadores da filosofia social moderna entendem os sujeitos como concorrentes em permanente disputa por interesses individuais.

Para Hobbes há um estado de natureza no qual ocorre a guerra de todos contra todos, mas em nome da conservação individual se estabelece o contrato social que põe fim a guerra. Hegel vê na filosofia social moderna a tendência de reduzir a ação política a uma racionalidade restrita a fins, sem ressaltar questões éticas valorativas indispensáveis da vida social. Assim Hegel recupera a idéia, de Aristóteles, do homem como um animal político capaz de estabelecer comunidade, a partir da qual concebe a história do espírito humano como um processo de universalização conflituosa dos potenciais morais. Esse processo avança à medida que as relações intersubjetivas culminem em reconhecimento recíproco, porem esse reconhecimento resulta de

uma luta. Para Hegel, o reconhecimento recíproco é equivalente à reconciliação intersubjetiva que garante a coesão orgânica da sociedade com uma forma de vida ética dotada de potencial moral.

Hegel carrega o conceito aristotélico de forma de vida ética com potencial moral que não resulta simplesmente de uma natureza dos homens. [...] os sujeitos no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vem sempre à saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu EU que vêem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade [...] Hegel carrega desse modo o conceito aristotélico de forma de vida ética com um potencial moral que já não resulta mais simplesmente de uma natureza dos homens subjacente, mas de uma espécie particular de relação entre eles; as coordenadas de pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito do social no qual uma tensão interna esta constitutivamente incluída.” (HONNETH, 2003, p. 47)

Hegel, ao contrário de Maquiavel e Hobbes, não vê a luta como algo que deve ser encerrada por um contrato, mas sim como um meio moral da sociedade avançar para uma etapa mais madura de relação ética. Isso se deve ao fato de Hegel não conceber a luta como um confronto pela pura autoconservação do ser físico, mas sim como um conflito motivado por questões éticas e morais.

Desse modo, Honneth afirma que para Hegel os conflitos sociais têm um potencial de aprendizado prático e moral. Honneth indica que há uma virada no pensamento de Hegel, a passagem do referencial aristotélico para referencia na filosofia da consciência.

No novo contexto, o termo reconhecimento refere-se aquele passo cognitivo que uma consciência já constituída idealmente em totalidade efetiva no momento em que ela se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência de reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre o outro, também se reconhece neles como uma totalidade. (HONNETH, 2003, p. 63)

Tendo como referencial a filosofia da consciência, o foco da análise deixa de ser as relações éticas e passa a ser a evolução da consciência individual. Nesse caso a questão central colocada por Hegel será: quais experiências um sujeito precisa ter feito ao todo antes de estar em condições de conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de direitos e assim participar da vida institucional regulada de uma sociedade. (HONNETH. 2003, p. 73)

Para responder a tal questão, Hegel apresentou uma teoria de socialização na qual a formação da identidade deve estar vinculada ao reconhecimento intersubjetivo. Assim para que um sujeito seja reconhecido deve, também, reconhecer o seu parceiro de interação.

...se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim injustamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele.

Na sua teoria das etapas de reconhecimento, Hegel apresenta três etapas, uma relativa às relações afetivas, outra relativa às relações formais do direito e por fim as relações de reconhecimento do Estado. No primeiro caso teremos as relações de amor familiar, no qual o indivíduo se reconhece como ser carente. O amor para Hegel é o sentimento fundamental para o indivíduo formar um referente psíquico da noção de comunidade ética, pois sem o sentimento de ser amado isso não seria possível. Na relação entre pais e filhos os sujeitos se reconhecem como amantes emocionalmente carentes. Nesse caso há uma dependência dos filhos em relação aos pais relativa às necessidades básicas de manutenção da vida que deve ser superada no processo de educação. O sexo é uma relação mútua de conhecer-se no outro, isto é, um modo de reconhecimento recíproco. Assim a etapa do amor é o primeiro momento de constatação da dependência individual em relação aos seus parceiros e ao mesmo tempo a constatação da necessidade de autonomia individual. Assim, dependência e autonomia são fatores que devem ser conciliados para promoção bem sucedida de reconhecimento recíproco.

A etapa relativa à relação formal do direito consiste no reconhecimento do indivíduo como pessoa de direito abstrata. É nessa relação que a pessoa tem autonomia formal do indivíduo como pessoa de direito abstrata e pode ter autonomia formal na sociedade civil. Nessa etapa as relações de reconhecimento consolidadas em condições de validade particulares são universalizadas como direitos. Para Hegel o direito se desenvolve devido à pressão exercida pela luta por reconhecimento, assim como as demais relações.

Por fim Hegel pensou a relação de reconhecimento por parte do Estado, na qual o indivíduo é reconhecido como universal, um sujeito socializado em sua unidade. Nesse caso o sujeito deve ter reconhecida sua particularidade individual nas relações de solidariedade orgânica.

Axel Honneth apresenta George Hebert Mead como aquele que reconstrói as intuições do jovem Hegel sobre a intersubjetividade num quadro teórico pós-metafísico. Mead constrói uma psicologia social e vê as divergências morais como um movimento que constitui o processo de evolução social. Sua noção de evolução social aproxima-se da idéia hegeliana de luta por reconhecimento, porém com uma base na psicologia social. Para Honneth, Mead e Hegel entendem a evolução moral das sociedades como um processo de ampliação do reconhecimento jurídico, o que implica em um aumento de garantia jurídica de liberdade e conseqüentemente do potencial de individualidade.

Da mesma maneira que Hegel, Mead também vê como motor dessas modificações geridas uma luta da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal; a liberação histórica da individualidade se efetua por isso, para os dois pensadores, como uma luta por reconhecimento de longo alcance. (HONNETH, 2003, p. 145, 146)

Para Honneth a principal ideia comum entre Mead e Hegel é a de que a reprodução da vida social se efetiva sob o imperativo de um reconhecimento recíproco que se dá em um processo de lutas. Os sujeitos se conscientizam de sua própria subjetividade na interação. Para Mead um sujeito sabe o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que causou em seu interlocutor.

Para pensar o reconhecimento do indivíduo sobre sua própria subjetividade, fato que o torna capaz de interagir nas relações intersubjetivas, Mead apresenta as noções de *I* e *ME*. Essas categorias correspondem a estruturas psíquicas que interagem conflituosamente entre si formando a identidade. O *I* é a fonte não regulamentada de todas as ações individuais, precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ângulo de visão do seu parceiro de interação e não pode existir como um objeto na consciência. O *ME* corresponde à identidade consciente que o indivíduo tem de si mesmo enquanto agente operante na interação social. O *ME* é para o indivíduo a representação que o outro tem dele, assim é através do *ME* que o sujeito se vê pela perspectiva do outro e a partir disso pode reagir a si mesmo. Honneth ressalta que para Mead a relação entre *I* e *ME* na personalidade individual é comparável ao relacionamento entre parceiros de um diálogo.

...um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Essa tese representa o primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência depende da existência de um segundo sujeito: sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. (HONNETH, 2003, p. 131)

Honneth ressalta que Mead chega a uma nova etapa de sua psicologia social ao ir além das questões cognitivas e tratar o aspecto da influência das normas morais. Essas normas certamente interferem na constituição do *ME*, por isso “uma criança só pode julgar seu comportamento como bom ou mal quando ela reage a suas próprias ações lembrando as palavras de seus pais.” (MEAD apud HONNETH, 2003, p. 133).

Mead ainda apresenta no seu quadro teórico o conceito de “outro generalizado”, isto é, a noção geral dos outros e as expectativas que esses manifestam em função das normas sociais, a partir disso o indivíduo começa a adotar a mesma atitude de todos os outros participantes para que possa haver uma intersubjetividade bem sucedida. Esse processo é a própria socialização que se efetua como uma interiorização das normas de ação provenientes da generalização das expectativas do comportamento de todos os membros de sociedade.

Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar a representação das normas sociais da ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder

participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que as obrigações que eles tem de cumprir em relação a eles. (HONNETH, 2003, p. 135)

Com a socialização, normas sociais regulam as relações levando os sujeitos a apreenderem suas obrigações e direitos; podendo contar com suas exigências. Nesse caso, a noção de direitos pode ser traduzida como pretensões individuais das quais se pode estar seguro que o outro generalizado as satisfará. Mead evidencia que há um conflito na socialização, pois o indivíduo não tem somente direitos, ele tem também deveres aos quais reage. A reação do indivíduo as demandas da comunidade é o *I*, sua reação pode alterar tal demanda. Desse modo é correto afirmar que o *I* é responsável pelo agir espontâneo contraposto ao *ME*. Desse conflito entre *I* e *ME* se explica o desenvolvimento moral dos indivíduos e das sociedades.

...o “me” incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social a impulsividade e criatividade do seu “eu”. Mead insere na auto-relação prática uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social; pois, para poder por em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. É a existência do “me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu “eu”, por novas formas de reconhecimento social. (HONNETH, 2003, p. 141)

Assim para Mead é das divergências morais que resulta o processo de evolução social e essa tese remete a idéia hegeliana de uma luta por reconhecimento que, nesse caso, ganha uma base na psicologia social.

Mead também concebe três esferas de interação social como etapas do reconhecimento intersubjetivo. Entre essas etapas ressaltamos aqui a esfera do amor. Relações amorosas são relações primárias, ligações emotivas entre poucas pessoas, podendo ser o caso das relações eróticas entre dois parceiros, amizade e relação entre pais e filhos.

Honneth apresenta a teoria de Donald Winnicott evidenciando a relação entre mãe e filho como o primeiro passo do processo de intersubjetividade. Winnicott entende a conexão entre a mãe e o bebê como uma relação de simbiose, isto é, mãe e filho estão fundidos no princípio, de modo que o bebê toma o comportamento cuidadoso da mãe como uma emanção de sua própria onipotência e a mãe percebe as reações do filho como o elemento de um único ciclo de ação. Assim, ambos vivem juntos a sensação do indiferenciado ser-um. A questão para Winnicott é: “como se constitui o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado indiferenciado ser-um de modo que eles aprendem a se aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes?” (HONNETH, 2003, p. 165)

Para Winnicott a cooperação intersubjetiva entre mãe e filho propicia o amadurecimento bem sucedido da criança. O autor divide esse processo de amadurecimento em fases. Winnicott chama a primeira fase de comunidade

simbiótica, momento em que a dependência é absoluta. Nesse caso a criança ainda não percebe a diferenciação entre ela mesma e o ambiente, assim suas vivências dependem completamente do auxílio da mãe. Na segunda fase a dependência já é relativa. A criança constata sua diferenciação em relação ao ambiente, entende que a mãe não está sobre o controle de sua vontade de onipotência, passa a entender a dependência relativa à mãe. Entre outras coisas, Winnicott ressalta que a criança começa a reconhecer os outros como seres com direitos próprios, manifestando dois mecanismos psíquicos que chama de destruição e fenômenos transicionais. O primeiro caso se traduz em atos agressivos contra própria mãe (golpes, mordidas etc.), isso ocorre quando a criança constata as resistências da realidade quando não é atendida em todas as vontades pela mãe. Para Winnicott o bebê testa inconscientemente se o objeto afetivamente investido pertence a uma realidade ininfluenciável. Desse modo, os atos destrutivos levam a criança a reconhecer a mãe como um ser de direito próprio. Se essa relação for bem resolvida, isto é, se a mãe resiste a tais atos, o bebê se torna capaz de amá-la sem fantasias narcisísticas de onipotência.

Se, pelo caminho assim traçado, um primeiro passo de delimitação recíproca é bem sucedido se a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra. (HONNETH, 2003, p. 170)

Entre os fenômenos transacionais Winnicott trata dos objetos transacionais, isto é, aqueles com os quais a criança cria uma relação afetiva, sejam brinquedos ou o próprio dedo, os quais são tratados como posse exclusiva que são amados e odiados e nesse caso chegam a ser destruídos com paixão.

Por fim, pode-se afirmar que Winnicott vê o processo de reconhecimento entre mãe e filho como fundamental para o sujeito reconhecer-se como indivíduo simultaneamente autônomo e dependente. Honneth argumenta que o reconhecimento do amor diferencia-se do reconhecimento que se dá na relação jurídica, mas nos dois casos se tem o mesmo padrão de socialização, porque sua lógica é explicada pelo mesmo mecanismo de reconhecimento recíproco.

Após abordar as teorias de Hegel, Mead e Winnicott como fundamentos para uma teoria da luta por reconhecimento, Honneth apresenta uma estrutura das relações sociais de reconhecimento. Essa estrutura se compõe de três modos de reconhecimento: Dedicção emotiva, respeito cognitivo e estima social. A dedicação emotiva é relativa à esfera do amor no qual o sujeito reconhece suas características, carente e afetiva, nas relações primárias de amor e amizade. É nessas relações que o indivíduo adquire autoconfiança. O outro modo de reconhecimento é o respeito cognitivo relativo ao campo das relações jurídicas em que o sujeito conquista autorrespeito e imputabilidade moral. Por fim há estima social que se pauta nos valores comunitários que hierarquizam as propriedades e capacidades da personalidade. É nesse campo que o sujeito adquire autoestima quando se submete de modo bem sucedido aos valores vigentes assumindo uma posição privilegiada na hierarquia

social, cultural e econômica.

Honneth ainda apresenta às formas de desrespeito à identidade pessoal argumentando que a experiência do desrespeito pode gerar uma lesão capaz de demolir a identidade da pessoa inteira. A primeira forma de desrespeito, Honneth chama de violação e refere aos maus tratos físicos, o que é a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. Nesse caso uma lesão física não expressa apenas uma dor corporal, mas significa submissão a vontade alheia e disso pode-se chamar de morte psíquica. A violação abala a confiança que foi apreendida através do amor, o que consiste na perda da confiança em si e no mundo. A segunda forma de desrespeito afeta o autorrespeito moral, pois consiste na exclusão de determinados direitos, motivo pelo qual Honneth a denomina privação de direitos, fenômeno que gera a morte social. A terceira forma de desrespeito consiste na degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização, isso equivale à desvalorização pessoal num determinado contexto que abala a autoestima pessoal, o autor chama essa degradação de vexação.

Por fim ressaltamos que Honneth faz referência a abordagem histórica de Edward Palmer Thompson sobre a reação das camadas baixas inglesas contra a industrialização capitalista. Nessa análise Thompson indica que as camadas baixas não buscavam apenas superar a miséria e a privação econômica, mas essas camadas sociais realizavam rebeliões movidas por forças morais. O argumento de Thompson vai de encontro com a tese de Honneth de que as lutas sociais não visam apenas melhores condições materiais de vida, mas consistem antes disso em lutas, alimentadas por forças morais, e visam o reconhecimento nas diversas esferas da vida social, desde a esfera da família até a dimensão da sociedade civil.

Portanto, é notável que Honneth construiu uma teoria crítica do reconhecimento que permite pensar em caminhos emancipatórios a partir do não reconhecimento em suas formas de desrespeito, o que alimenta moralmente a luta por reconhecimento.

CONCLUSÃO

Taylor e Honneth abordam o tema do reconhecimento como um tema de dupla face. Por um lado, a busca humana por reconhecimento é universal, ou seja, ocorre em variados contextos históricos e sociais. Essa faceta permite uma abordagem filosófica que fornece as reflexões e conceitos fundamentais sobre o tema. Por outro lado, Taylor e Honneth buscam situar as lutas por reconhecimento em um contexto específico, a modernidade ocidental. Essa faceta do tema leva a consolidação de uma sociologia do reconhecimento sintetizada em teorias que descrevem a luta pelo reconhecimento como um conflito moral no qual algumas características identitárias são mais aceitas e desejáveis.

Taylor apresenta os valores essenciais da cultura ocidental como elementos fundamentais do pano de fundo que se corporificam nos sujeitos, determinando

noções morais, modos de comportamento e o sentido da ação. Honneth evidencia as esferas do reconhecimento desde as relações primárias enfatizando que essas serão determinadas para a atuação da personalidade na busca do reconhecimento. Assim os dois autores demonstram o caráter moral que o reconhecimento adquire na vida social. Os homens buscam ser reconhecidos por características moralmente aceitas no contexto social e evitam os rótulos moralmente condenáveis. Essas referências de comportamento padronizam as relações possibilitando intersubjetividade.

Taylor e Honneth revisam os aspectos filosóficos da luta por reconhecimento e ambos reconhecem o papel central da filosofia hegeliana como pedra fundamental das principais teorias elaboradas a respeito do tema. A partir disso, os conflitos sociais podem ser entendidos como uma luta por reconhecimento que impulsiona mudanças sociais. Essa perspectiva fundamenta uma teoria social na qual a formação da identidade deve estar vinculada ao reconhecimento intersubjetivo. A sociedade passa por uma evolução moral de ampliação de direitos que ampliam as formas de reconhecimento, desde as relações interpessoais até a consolidação do reconhecimento jurídico do Estado em relação à sociedade.

A reprodução social se dá através de um processo de lutas através das quais os agentes (indivíduos e grupos) buscam o reconhecimento recíproco de sua dignidade moral e de seus direitos. As lutas sociais não visam apenas melhores condições materiais de vida, mas são motivadas por forças morais que visam o reconhecimento em diversas esferas da vida social.

REFERÊNCIAS

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo. Editora 34. 2003

MATTOS, Patrícia. *A Sociologia do Reconhecimento*. São Paulo. Annablume. 2006.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo. Loyola. 2000.

_____. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

O MAL EXECUTADO POR PESSOAS NORMAIS E SENSATAS: DOS HORRORES DO NAZISMO À MODERNIDADE LÍQUIDA

Fernando Zan Vieira

Professor Orientador (FACULDADE SANT'ANA),
ferzanvieira@gmail.com

Waislan Nathan Ferreira Oliveira

Acadêmico de Licenciatura em Filosofia, 6º
período, IESSA, waislan.nathan@yahoo.com

RESUMO: Uma conexão entre banalidade do mal e modernidade líquida frente às necessidades de se pensar a ética na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Banalidade. Filosofia. Nazismo. Sociedade.

INTRODUÇÃO

Esse resumo consiste em problematizar e refletir sobre os conceitos Banalidade do Mal e Modernidade Líquida no contexto nazista e seus reflexos na sociedade vigente fundamental para a compreensão dos dilemas éticos da contemporaneidade em consonância com a problematização acerca dos direitos humanos.

OBJETIVOS

Desenvolver a discussão em torno do conceito Banalidade do Mal da Filósofa Hannah

Arendt

Discorrer sobre o conceito modernidade líquida elaborado pelo Sociólogo Zigmunt Bauman.

METODOLOGIA

O trabalho foi desenvolvido através de pesquisa Bibliográfica, com ênfase em referenciais teóricos da: Filosofia Contemporânea ressalta-se a ainda que a principal referência que fundamentará a discussão é da filósofa e escritora Hannah Arendt em seu livro Eichmann em Jerusalém (1999) e Zigmunt Bauman com seu livro Cegueira Moral (2014).

RESULTADOS/RESULTADOS PARCIAIS E DISCUSSÃO

Apresenta-se como resultado que a elasticidade moral dos indivíduos, bem como a indiferença para com o outro esta ligada a razão instrumentalizada do indivíduo, inseridas e produzidas dentro de um contexto social, onde o único viés contraria a esse a caminho é a educação.

BANALIDADE DO MAL

Ao classificar o mal de banal, Arendt(1999) enfrentou uma série de críticas da classe conservadora e da comunidade judaica, e sua principal acusação era que ela tinha isentando os nazistas e culpado os judeus. Contudo, Arendt(1999) levanta o aspecto de que a profundidade do colapso moral afetou inclusive as vítimas. Ao haver um desgaste da racionalidade os inocentes passaram a pensar sobre o processo de lógica nazista, e não se tratava de acusar ninguém de colaboração era luta por sobrevivência num ambiente de inversão moral. Até os dias atuais o pensamento de Arendt(1999) é mal compreendido em alguns meios; e, carregado de polêmica por se tratar de um estudo sobre um acontecimento que chocou a humanidade e que ainda está presente na memória de cada indivíduo.

Portanto, segundo Arendt(1999), o mal é “banal” quando aquele que o comete

Incapaz de julgar o que fez, e torna-se assim cometido dentro de um sistema tecnocrático, no qual indivíduos morais são levados a cometer atos imorais, muitas vezes de forma consciente, simplesmente porque esses atos foram recomendados por “especialistas”. Portanto, toda a malha de execução do plano nazista dependia de toda a população de algum modo e em graus diferentes, e isso era encarado pela maioria de modo normal. Observa-se que dentro da lógica racional nazista barbáries cometidas do ponto de vista político-econômico tendem a ser aceitas pelas pessoas como sendo meramente soluções técnicas.

Arendt(1999.p.84) diz que a essa banalidade

[...] desafia as palavras e os pensamentos”, como lição do “longo curso de maldade humana” que foi o nazismo. Pode-se concluir que o mal se materializou na forma de uma rotina tão enfadonha q quanto macabra, sem que se refletisse sobre ele, em qualquer perspectiva. Não é o mal realizado como missão, pois isso pressupõe que quem comete o mal admite que se trata do mal; na verdade, é o mal executado como um gesto tão entranhado, tão *banal*, que não suscita nenhuma ponderação.

O mal é extremamente ordinário e enraizado no cotidiano da humanidade. Assim, retira-se a característica de uma praga a ser exterminada. Um foco concentrado a ser exterminado trata-se de um mal pulverizado, espalhado pela sociedade sem personalidade adaptável a qualquer indivíduo.

Todavia, reconstrói-se uma culpa que é muito mais profunda, inconsciente e coletiva, porque jamais chegaram a questionar a realidade que viveram, onde indivíduos devidamente manipulados psicologicamente condicionados que, a partir de então, são capazes da maldade obedecendo ordens emanadas de um Fuher, que assume toda a responsabilidade dos atos que aconteceram na Alemanha Nazista, num processo de inversão moral que aplacou todos os setores da sociedade, e que não se tratava da isenção de um ou outro no alto escalão do partido Nazista. Arendt (1999) analisa que era necessário observar certa distinção entre os graus de responsabilidades dos líderes do movimento totalitário e da grande massa burocrática que cumpria friamente as o ordens da cúpula nazista.

Tratava-se de um processo de liberdade humana e não o como fatalidade, sendo assim Hannah Arendt levanta hipóteses sobre as consequências e os perigos das atividades de pensar tanto quanto a de isenção do pensamento onde pode levar a maldade.

MODERNIDADE LÍQUIDA

Destaca-se aqui a fala de um dos maiores sociólogos da contemporaneidade que cunha o termo: modernidade líquida, e que identifica de forma brilhante a análise do processo social de um ângulo bastante peculiar: Zygmunt Bauman (BAUMAN, 2014, p.16), que afirmou que:

O Mal não está mais confinado a guerras ou as ideologias totalitárias. Hoje se revela com mais frequência quando deixamos de reagir ao sofrimento de outra pessoa, quando nos recusamos a compreender o outro, quando somos insensíveis e evitamos o olhar ético silencioso. Essa é a nova forma do mal, o formato invisível da maldade na modernidade líquida cegueira moral.

Buscamos intensamente nos enchermos, cada vez mais, dos produtos da indústria de consumo. Estamos insensíveis e indiferentes na esteira de produção que substitui o Ser para o Ter, provocando a morte da metafísica e dos valores éticos morais. A relação líquida moderna tem como padrão a lógica consumidor-mercadoria e a problemática aqui será no transplante desses padrões para as relações inter-humanas.

Na malha do consumo não existe laços resistentes, compramos mercadorias para satisfazer as nossas expectativas, ou até localizarmos um novo produto que atenda de forma mais eficaz a satisfação dos nossos desejos. Na cultura do consumo tudo é dispensável. Tais atitudes lubrificam as rodas da economia, mas joga-se areia nos rolamentos da moralidade.

INSENSIBILIDADE MORAL

A modernidade sempre foi, e continua sendo, obcecada por controlar o corpo, a alma, os sentimentos e as sensações dos seres humanos sem usar da violência física para isso, uma vez que os indivíduos não têm escolha sobre a forma de existência na sociedade de consumo que controla, fabrica e atualiza a cada dia os manuais de se viver das massas. O mal se espreita naquilo que tomamos como normalidade e trivialidade, e não nos casos de grandes horrores que presuponemos ser um mero acidente no percurso da humanidade.

Assim, Zygmunt Bauman conclui em seu livro Cegueira Moral que o fenômeno da perda da sensibilidade está na capacidade de não reagir, ou reagir não com pessoas, mas com objetos, coisas, e não seres humanos; tudo se torna desimportante se foge ao ciclo cotidiano do micro social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa foi uma análise reflexiva sobre os comportamentos humanos, mais especificamente, na sociedade pós-moderna desde a metade do século XX até os dias atuais, demonstrando que a maldade e os horrores contra a humanidade, e feita pela humanidade, não foi um acidente no percurso histórico nem de pessoas específicas carregadas de elementos diabólicos, mas executadas por pessoas assustadoramente normais e que são, biológica e psicologicamente, tão humanos como cada um de nós.

Assim, se faz necessário a criticidade sobre o conteúdo exposto. Espero que essa breve reflexão provoque a sensibilidade para o caminho que estamos trilhando e que continuemos a olhar o mundo de forma mais humana.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal**. 20. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

.....

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral: A Perda da Sensibilidade na Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

PARIS NO SÉCULO XX, LISBOA NO SÉCULO XXI OU A MONOTONIZAÇÃO DO MUNDO: A IDEIA DE CIDADE NO ANTROPOCENO

Bruno Rego

Centro de Estudos Comparatistas da
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

PARIS IN THE TWENTIETH CENTURY,
LISBON IN THE 21ST CENTURY OR THE
MONOTIZATION OF THE WORLD: THE IDEA
OF CITY IN THE ANTHROPOCENE

RESUMO: Este ensaio pretende reflectir sobre a relação entre cidade, tecnologia e economia no Antropoceno. Parte da visita a uma Paris distópica de um romance desconhecido de Jules Verne, *Paris no Século XX*, um esboço sombrio, porém actual, do humano numa sociedade hipertecnológica, para sustentar que na era do Antropoceno, sob diversas manifestações, a digitalização tecnológica da realidade e a uniformidade da racionalidade económica estão a desmaterializar e a unidimensionalizar a vivência cultural e histórica da cidade. Em seguida, convoca-se Lisboa do século XXI como exemplo privilegiado da “monotonização do mundo” do habitar o espaço urbano, imposta por um determinado paradigma económico e tecnológico de pensar a ideia de cidade. Conclui-se afirmando que cabe às humanidades, e não apenas à racionalidade económica e tecnológica, um papel mais activo no repensar a construção de lugares de habitabilidade da cidade, sob pena de esta se assemelhar à desencantadora Paris de Verne.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade, Tecnologia, Antropoceno, Unidimensionalidade

ABSTRACT: This essay intends to reflect on the relationship between city, technology and economy in the Anthropocene. We begin by visiting a dystopian Paris of a barely known Jules Verne’s novel, *Paris in the Twentieth Century*, a dark sketch of human condition in a hyper technological society, to claim that in the age of the Anthropocene, under several ways, the technological digitalization of reality and the economic rationality’s uniformity are dematerializing and standardizing the city’s cultural and historical experience. After this we explore the landscape of Lisbon in the twenty-first century as a prime example of the “monotonization of the world” in terms of inhabiting the urban space, a phenomenon brought by a certain technological and economic paradigm of thinking the idea of city. We finish by arguing that humanities, and not only the technological and economic rationality, must have a greater role in the task of rethinking the city’ inhabitability places. Only then it will be possible to avoid the resemblance of the contemporary city with Verne’s disenchanting Paris.

KEYWORDS: City, Technology, Anthropocene, One-dimensionality

“A literatura está morta, meu filho – respondeu o tio. – Repara nas salas desertas e nestes livros esquecidos no meio da poeira;” (Verne, 1995: 60)

Em memória de Oswaldo Market (1927-2016) que, dialogicamente, me conduziu por apaixonantes cidades filosóficas

1 | ANATOMIA DE UMA DISTOPIA PARISIENSE

Se os labirintos do acaso não tivessem permitido a redescoberta de *Paris no Século XX*, careceríamos hoje de um esboço actualíssimo sobre a desumanização e a unidimensionalização das cidades contemporâneas traçado pela prodigiosa imaginação de Jules Verne. Nas próximas páginas, constataremos que este romance é uma metáfora literária que exprime algumas das inquietações do nosso tempo antropocénico, ainda marginalmente perceptíveis na década de sessenta do século dezanove.

Existem deliciosas “ironias” em torno desta obra. Eis a primeira: escrita por Verne em 1863, mas recusada pelo seu editor por estar longe dos pergaminhos literários que *Cinco Semanas em Balão* (a sua primeira obra publicada) augurava, *Paris no Século XX* foi sepultada no anonimato de uma gaveta para uma revisão futura que nunca aconteceria. Permaneceria cento e trinta longos anos desaparecida, até ser redescoberta por um bisneto do autor em 1989. Celebrada como um grande acontecimento literário, a obra inédita de Verne chegou finalmente às mãos do público em 1994.

Uma segunda deliciosa “ironia”: não foi apenas a falta de uma certa qualidade literária que impediu a sua publicação na época em que foi escrita. A tonalidade sombria da trama de *Paris no Século XX* apresenta-nos um Verne diametralmente oposto à figura que a posteridade registou. Não encontramos aqui o apóstolo do optimismo tecnológico e científico que enaltece as conquistas do progresso do século XIX. O enredo crepuscular que dimana desta obra, através das desventuras do seu protagonista, Michel Dufrénoy - parcialmente inspirado na vida de Edgar Allan Poe numa sociedade industrial e materialista como a norte-americana (Taves, 1997: 134) - revela uma certa aura de pessimismo existencial (Evans, 1995: 37). Mas não só. Flirta inconscientemente com o género distópico, antecipando em várias décadas certos traços de uma atmosfera humanamente asfixiante de clássicos do género como *Nós* de Zamiatine, *Admirável Mundo Novo* de Huxley ou *1984* de Orwell.

Para lá destes apontamentos, há que perguntar: o que faz de *Paris no Século XX* um esboço tão actual do nosso tempo? A resposta está na relação entre cidade, tecnologia e economia. Percorrendo a atmosfera desta metrópole imaginada por Verne é possível desenvolver a tese central deste ensaio: na era do Antropoceno, sob

diversas manifestações, a digitalização tecnológica da realidade e a uniformidade da racionalidade económica estão a desmaterializar e a unidimensionalizar a vivência cultural e histórica da cidade. Falemos, então, de cidades. Penetremos no coração desta Paris sitiada pelos despóticos grilhões da tecnologia.

2 | PARIS, 1960: VISITA GUIADA PELO *BOULEVARD* DO DESENVOLVIMENTO TECNOECONÓMICO COM VISTA PARA A *RUE* DA EFICIÊNCIA PRODUTIVA

Paris, Agosto de 1960. É a época para onde Verne nos transporta e onde decorre a acção do seu romance. Paris, metrópole financeira e cosmopolita, Meca do florescimento económico onde “(...) havia, pois, uma abundância de capitais, e mais ainda de capitalistas, em busca de operações financeiras ou de negócios industriais” (Verne, 1995: 27). Substitua-se aqui negócios industriais por tecnológicos e reconhece-se facilmente a semelhança desta Paris com qualquer grande metrópole actual.

Paris já não é a grande capital das belas-artes e das *belles-lettres*. É o expoente máximo, a cristalização consumada de uma modernidade tecnocientífica e tecnoeconómica numa fase de avançada maturidade histórica. A sua essência reduz-se à sagrada trindade do capitalismo, velocidade, eficiência e produtividade, “(...) onde a multiplicidade dos negócios não consentia qualquer descanso nem nenhum atraso” (Verne, 1995: 43). Em que a evolução de meios de comunicação como a telegrafia eléctrica e a telegrafia fotográfica (Verne, 1995: 63) permitem interacções e transacções comerciais à distância, antecipando assim alguns dos princípios do grande meio de comunicação do nosso século, a internet. Embora baseando-se em descobertas tecnológicas efectuadas na sua época, a singular imaginação de Verne não cessa de surpreender pela sua aproximação à realidade.

Traçada em longas e largas avenidas, de forma a permitir a incessante circulação de tráfego e onde, repare-se neste sublime detalhe da presciência do imaginário do autor, existem já vias reservadas a certos meios de transporte para evitar congestionamentos de trânsito (Verne, 1995: 43), o tecido desta cidade está pejado de hordas de uniformes transeuntes correndo apressadamente em todas as direcções. Paris é um caleidoscópio de ensurdecedores zurzires de veículos laborando dia e noite nas ruas em perpétuo movimento, de edifícios de escritórios das mais variadas actividades profissionais exercidas sob o primado do utilitarismo e do lucro, de sumptuosos estabelecimentos comerciais amplamente iluminados. Em suma, um fresco da vida urbana que nos soa invulgarmente contemporâneo.

Porém, até uma metrópole cujo principal motivo de existência é prestar culto indistinto às divindades do crescimento económico e do progresso industrial confronta-se com constrangedoras deficiências ao nível do planeamento urbano. Neste espaço imaginário que se apresenta com todos os sintomas das grandes metrópoles hiperpopuladas, Verne antevê fenómenos comuns ao urbanismo do nosso século. A

Paris de 1960 sofre de carências habitacionais motivadas não só pela prevalência de interesses imobiliários privados (Verne, 1995: 77-78), bem como devido ao excesso de população. Algo que se pode confirmar por esta passagem do texto: “(...) arranjar casa mostrava-se então difícil numa capital demasiado pequena para os seus cinco milhões de habitantes” (Verne, 1995: 77).

E, claro, decorrente do progresso tecnológico e industrial associado ao sobrepovoamento urbano, a cidade vê-se igualmente perante outro fenómeno que nos é familiar e que era já um efeito pernicioso da Revolução Industrial no século dezanove: a poluição (Verne, 1995: 78). Atente-se nas palavras que Verne coloca na boca de uma das personagens da sua obra:

“(...) num espaço de dez léguas em redor de Paris, já nem há atmosfera! Tínhamos inveja do ambiente de Londres e, através das dez mil chaminés das fábricas, por causa do fabrico de produtos químicos, do guano artificial, dos fumos do carvão, dos gases deletérios e dos miasmas industriais, acabamos por criar uma atmosfera parecida com a do Reino Unido.” (Verne, 1995: 135)

Até este momento somos capazes de reconhecer perfeitamente os ritmos e cadências inscritos na metrópole de Verne. Em certa medida, são os ritmos e cadências da vida urbana contemporânea. Em vez de 1960 projectado pelas lentes de 1863, o ano poderia ser 2019. E esta Paris poderia ser qualquer grande metrópole actual. Contudo, as semelhanças não se ficam por aqui.

3 | PARIS, 1960. O CHARME OPRESSOR DO PROGRESSO OU O DECLÍNIO DA(S) HUMANIDADE(S): DO SACRÉ COEUR DA DISTOPIA À NOTRE DAME DA UNIDIMENSIONALIDADE

Prossigamos, no entanto, este itinerário pela cidade imaginada por Verne. Deixemos a sua descrição geral e penetremos mais profundamente no seu pulsar humano. Através da forma como trata a cultura humanística divisaremos certos traços de crescente uniformização nas modalidades do habitar da cidade impostos pela hegemonia da racionalidade económica e tecnológica. É este o grande mérito deste romance de Verne: a sua inesperada contribuição para pensar cidade, tecnologia e economia no Antropoceno.

A Paris de 1960 tem o obsidiante aroma de distopia. Nela não haveria espaço para a vida boémia descrita por Henri Murger em 1849 ou para *flâneurs* pintores da vida moderna da estripe de um Baudelaire interpelando, e socorreremo-nos aqui do título de um livro de um famoso cronista brasileiro do início do século vinte, João do Rio, a alma encantadora das ruas. Esta cidade não é para *dandies*. Muito menos para poetas. Se nela habitasse, Rimbaud, perdedor magnífico na Paris do seu tempo, certamente ter-se-ia exilado muito mais cedo na Abissínia.

Quanto ao pulsar da vivência humana, é uma cidade cerceada pelas muralhas invisíveis do mais puro rigor matemático. Sem possibilidade de fuga ou de dissidência.

Sem laivos de imaginação ou de ironia. E, sobretudo, sem humor. Não se exprimindo em sentido literal, mas ilustrando perfeitamente o espírito do tempo e da atmosfera daquela Paris, uma das personagens da obra de Verne afirma que “O riso é punido com a morte na nossa época, que é séria” (Verne, 1995: 74).

Numa sociedade em que se tornou despreciando o estudo da história, e sem memória pela primazia que dá à actualidade do tempo presente obnubilando o passado (Verne, 1995: 33), visa-se encaminhar a existência humana para o primado da utilidade como via de sentido único e o sentido da vida explica-se através de engrenagens e de transmissões mecânicas (Verne, 1995: 47). Não é, pois, de espantar que o lema de vida do parisiense comum seja “(...) trabalhe no sentido de se tornar um homem prático!” (Verne, 1995: 50).

À semelhança de qualquer clássica ficção distópica, cada individuo é, ele próprio, um elemento que faz parte de uma engrenagem sociopolítica amplamente maior do que ele (Verne, 1995: 75), que o transforma numa espécie de funcionário cansado (evocando aqui o célebre poema de António Ramos Rosa com o mesmo título), num amorfo e acrítico analfabeto funcional (Verne, 1995: 28), incapaz de exercer livre e plenamente a sua autonomia enquanto ser social.

Esta cidade não ama a liberdade e dispensa de bom grado livres-pensadores. Sade ou Laclos não sobreviveriam nela. A Paris imaginária de 1960 é a antítese da Paris revolucionária de 1789 ou 1871. Qualquer convite ao inconformismo ou à diletante perturbação dos valores instituídos são prontamente aniquilados pela hegemonia da racionalidade tecnoeconómica e tecnocientífica vigente, fazendo da cidade não a capital do século dezanove, como anuncia um clássico texto de Walter Benjamin, mas sim a capital da normalização dos instintos e pulsões do humano.

Atente-se na forma como a cidade administra a sua política cultural. E como a conforma ao incentivo da ascensão da insignificância e da mediocridade. Nesta Paris, a criação autoral de peças de teatro deixou de ser feita por autores independentes para ficar sob a alçada de uma instituição estatal designada como Grande Círculo Dramático que tem a seu cargo a última palavra sobre que peças devem ser ou não apresentadas ao público. Esta passagem ilustra perfeitamente as directrizes culturais de um paradigma sociopolítico assente numa racionalidade tecnocientífica e tecnoeconómica levadas ao extremo:

“Mas se o *Grande Círculo* não produzia grandes obras, pelo menos divertia o público mais dócil com diversas obras inofensivas; deixou-se assim de representar os autores antigos e apenas por vezes, como excepção, é que Molière era representado no *Palais Royal*, por entre canções e pantominas dos senhores comediantes; mas Hugo, Dumas, Ronsard (...) estavam eliminados em massa.” (Verne, 1995: 148).

A Paris de 1960 não se compadece com a originalidade. É ingrata para com a espontaneidade da criação artística. A figura do autor assemelha-se inteiramente à do cidadão parisiense comum: docilmente amestrado pelo espartilho do conformismo. Na voz de um dos funcionários (que, por decisão política, substituíram os autores na

criação de peças) do Grande Círculo:

“(…) não temos que criar nada; aqui dentro, sabe, a personalidade deve desaparecer, tem de se enquadrar num vasto conjunto de obras medianas” (Verne, 1995: 150).

Deparamo-nos com a mesma paisagem árida em todas as actividades que não possuam um cariz tecnológico ou industrial e não apontem ao primado da prática e da utilidade. A Paris de Verne, tecnocientífica e tecnoeconómica, coloniza de tal forma todas as esferas de pensamento e de acção na esfera pública que, tendo a política se tornado numa mera forma de legitimar as decisões tomadas pela aliança economia/ indústria, a existência de jornais é algo de verdadeiramente supérfluo e antiquado. Como corolário disso, a imprensa e o jornalismo são algo do passado (Verne, 1995: 142).

Assim como a poesia que, incapaz de procurar a sua inspiração temática no divino, no humano ou na natureza, celebra agora apenas, como é socialmente aconselhável e comercialmente a única via de se ser bem-sucedido na arte das musas, os grandes feitos tecnológicos e industriais (Verne, 1995: 55). A razia produzida pela higienização paradigmática da racionalidade tecnocientífica e tecnoeconómica é tal que, naquele sombrio ano de 1960 nos círculos de poder a ela afectos, relativamente à reorganização dos currículos universitários, “Corre o boato de que as cadeiras de letras, em virtude de uma decisão tomada na assembleia geral de accionistas, serão suprimidas no ano lectivo de 1962” (Verne, 1995: 112).

E porque não conduzir as humanidades à sua extinção se, à semelhança do que acontece no teatro em que os grandes autores foram condenados ao exílio pela espuma normalizadora dos dias e pela banalidade do tempo de uma época que cortou o cordão umbilical com o passado, a *Compilação dos Problemas Eléctricos* ou o *Tratado Prático de Lubrificação das Rodas Motrizes* e outras obras práticas do género (Verne, 1995: 54) expulsaram definitivamente toda e qualquer obra de literatura, ensaio ou poesia das estantes das livrarias e bibliotecas públicas e privadas?

Em Paris, no ano da graça de 1960, dá-se por completo a aniquilação da cultura humanística e do livro enquanto objecto de cultura, ao ponto de qualquer autor de literatura, poesia, teatro ou ensaio do século anterior ser absolutamente desconhecido, figura de um passado arcaico e pré-industrial que não merece celebração ou evocação, incapaz de ser encontrado numa livraria.

Embora não possa ser considerado sob qualquer acepção um pensador da cidade, ao elaborar esta Paris perfumada de fragâncias distópicas, teria o jovem Verne pressentido que este seria o único desfecho possível, isto é, que a existência de uma racionalidade tecnoeconómica radical conduziria à completa aniquilação das humanidades? Verne, registe-se este apontamento, não foi o único autor a aflorar esta questão no século dezanove. Não sendo um tema de todo expectável de abordagem à época, o fim da cultura literária face aos desenvolvimentos do progresso tecnológico foi também tratado, mais uma vez em França, num conto de 1895 intitulado «O

fim dos livros», escrito por Octave Uzanne, autor e bibliófilo hoje em dia votado ao esquecimento.

Não deixa, no entanto, de ser uma sublime coincidência que Verne, em 1863, tenha antecipado de forma tão lúcida um tema que está presente na nossa realidade. Longe de ser uma mera miragem, o declínio das humanidades motivado pela hegemonia da racionalidade tecnológica é uma questão de incontornável actualidade. A este respeito confira-se um excelente ensaio de Michael Massing, “Are the Humanities History?”, publicado recentemente na *New York Review of Books*.

Tendo em conta tudo o que nela está em jogo, pela actualidade dos seus temas, não deixa de nos causar uma profunda perplexidade que *Paris no Século XX*, embora destituída do fulgor e pujança de outras obras que Verne nos legou, não tenha sido ainda alvo de maior atenção por parte da comunidade científica desde que foi publicada há vinte e cinco anos. Com excepção de algumas recensões aquando da sua publicação e de dois ou três artigos publicados na década de 1990 em revistas académicas de ficção científica, tanto a academia como os circuitos literários fora dela persistem sonambulamente afastados do contacto com esta obra.

É que algumas pistas para interpretar o nosso mundo estão ali dadas. Os desafios da crescente digitalização da realidade ao nosso redor confirmam-no. E são visíveis até nas próprias cidades. Os seus efeitos, fruto igualmente de um certo tipo de racionalidade económica e tecnológica, têm vindo a metamorfosear irreversivelmente a paisagem contemporânea das cidades no que diz respeito à desmaterialização da sua realidade no aspecto cultural e histórico e a conduzir à unidimensionalização da vivência no seu espaço. A passagem do espaço imaginário da Paris de 1960 para o espaço real de Lisboa no século XXI dar-nos-á mais pistas sobre o que acabámos de afirmar.

4 | LISBOA NO SÉCULO XXI OU A MONOTONIZAÇÃO DO MUNDO: PARA ONDE CAMINHA A IDEIA DE CIDADE NA ERA DO ANTROPOCENO?

Se Jules Verne projectou e construiu imaginariamente uma cidade dominada pela racionalidade tecnoeconómica e tecnocientífica, um outro notável escritor, Stefan Zweig, vivenciando a vertigem e o desencanto que a dissolução do seu mundo de ontem na cosmopolita Viena Austro-húngara lhe provocou, foi um dos primeiros a constatar no início do século vinte o carácter uniformizador que o progresso tecnológico pode assumir na vivência das cidades.

Num ensaio intitulado “A Monotonização do Mundo”, publicado a 31 de Janeiro de 1925 no jornal vienense *Neue Freie Presse*, o autor austríaco apreende sintética, mas magistralmente, a alienação que o progresso tecnológico é capaz de provocar, fruto da expansão da primeira vaga de meios de cultura de massas como a rádio, o cinema ou o futebol.

Contudo, não é a crítica à cultura de massas que interessa ao nosso propósito. O que importa sublinhar é a forma como Zweig inicia o seu ensaio. Reconhecendo “(...) a preponderância da técnica como principal fenómeno da nossa época” (Zweig, 2013: 129), as suas palavras denunciam um fenómeno que estava apenas na sua aurora e que a crescente e imparável digitalização da realidade do nosso século tem vindo a amplificar muito para lá do que seria possível imaginar à época.

Este excerto escrito há quase cem anos não só encaixa perfeitamente no *modus vivendi* da cidade imaginária de Verne, como identifica uma tendência real imanente às cidades no Antropoceno:

“Impressão intelectual mais forte de todas as viagens dos últimos anos, apesar de todo o contentamento: um leve horror da monotonização do mundo. Tudo se torna mais uniforme nas manifestações da vida exterior, tudo se nivela de acordo com um esquema cultural homogéneo. Os hábitos individuais de cada povo se desgastam, os trajes se uniformizam, os costumes se internacionalizam. Cada vez mais os países parecem se encaixar uns nos outros, as pessoas agem e vivem conforme um esquema, as cidades se assemelham cada vez mais fisicamente.” (Zweig, 2013: 129)

De todo este parágrafo, detenhamo-nos particularmente nesta passagem da última frase: “as cidades se assemelham cada vez mais fisicamente”. Ela será o farol que irá nortear o rumo da tese que defendemos no início destas páginas e que retomamos agora: na era do Antropoceno, sob diversas manifestações, a digitalização tecnológica e a uniformidade da racionalidade económica estão a desmaterializar e a unidimensionalizar a vivência cultural e histórica da cidade.

A história de Michel Dufrénoy, o jovem aspirante a poeta em *Paris no Século XX*, não termina com um final feliz. A hegemonia da racionalidade tecnocientífica e tecnoeconómica da cidade não permite descortinar outras alternativas viáveis de existência no seu seio. Transformemos agora Dufrénoy num habitante de uma cidade contemporânea e coloquemos as seguintes questões: que tipo de cidade é possível habitar na era do Antropoceno? Um território moldado pela unidimensionalidade da racionalidade tecnocientífica e tecnoeconómica como a Paris do Século XX que Verne descreve?

Os cenários que se têm apresentado na última década parecem corroborar definitivamente a tendência apontada por Zweig no seu ensaio, sendo possível identificar um padrão unidimensionalizante motivado por vários factores. Podemos, mesmo, arriscar afirmar o seguinte: esse padrão unidimensionalizante está a despojar gradualmente a cidade da diversidade da sua memória histórica, encapsulando-a num depósito estanque de recordações museológicas. Sem incorreremos no desejo de querer efectuar qualquer estudo de caso pormenorizado, vejamos como a cidade de Lisboa na actualidade ilustra bem o que acabámos de afirmar.

Fruto de diversas transformações da sua paisagem urbana ocorridas ao longo de anos recentes, Lisboa pode ser considerada o retrato vivo de uma certa “monotonização do mundo” no que diz respeito à vivência cultural e histórica do humano no espaço da

cidade. Apesar de serem sobejamente conhecidas pelos constantes ecos quotidianos que nos chegam através dos meios de comunicação social, elenquemos brevemente algumas das causas que conduziram a este estado de coisas.

Descoberta como um centro de gravidade cosmopolita de organização de cimeiras do empreendedorismo tecnológico contemporâneo, Lisboa tem vindo a ganhar lugar de destaque internacional ao longo dos últimos anos, mercê de uma intensa campanha de promoção turística. No entanto, tal como Veneza ou Barcelona, a cidade tem sido vítima de um dos mais caóticos flagelos urbanos actuais, isto é, a crescente, desordenada e uniforme vaga do turismo de massas, fenómeno que tem gerado sucessivas implicações.

Uma delas é a angustiante gentrificação da sua zona histórica que tem conduzido ao empobrecimento e à uniformização da sua fauna humana. Alvo de uma especulação imobiliária feroz, o outrora quase moribundo e agora financeiramente apetecível centro histórico de Lisboa tornou-se num verdadeiro eixo de clivagens económicas e sociais, com franco prejuízo para os habitantes locais, o património humano desta zona da cidade, a maior parte das vezes condenados a assumirem uma condição suburbana por não conseguirem competir com a agressividade desmedida da racionalidade económica vigente.

Esta racionalidade tem agravado igualmente a metamorfose da paisagem material cultural e histórica de Lisboa, conferindo a esta alguns matizes muito próximos à Paris imaginária de Verne. Os efeitos da incessante especulação imobiliária repercutem um redesenhar da cidade que a vai assemelhando artificialmente a cidades confrontadas com o mesmo fenómeno, dissolvendo assim os laços de proximidade local entre os seus habitantes. Como nota e bem o arquitecto e urbanista francês, Paul Virilio, é “(...) a natureza da proximidade que liga os seres humanos entre eles na cidade” (Virilio, 2000: 44).

Tendência unidimensionalizante dos últimos anos em Lisboa com consequências para a sua ideia de cidade: germinam hotéis, *hostels* e condomínios de apartamentos de luxo. Florescem lojas *gourmet* e espaços de restauração variados. Despontam incontáveis espaços de comércio. Brotam edifícios empresariais de escritórios. Em traços gerais, a paisagem de Lisboa tem-se reinventado com base em critérios economicistas motivados pelo primado prático da utilidade.

Constatação da monotonização e uniformização da paisagem cultural e histórica da cidade em anos recentes: o desaparecimento de lojas locais tradicionais e, com isso, de retalhos da memória histórica de Lisboa. A extinção de cinemas independentes, exteriores ao espaço das grandes superfícies comerciais, embora este seja um fenómeno mais antigo, porém acentuado neste século. E, por último, o que nos faria equiparar a Lisboa do século XXI à imaginária Paris do século XX como cidades geminadas: o encerramento compulsivo de livrarias independentes e de alfarrabistas, muitas vezes o último reduto e lugar de encontro com obras olvidadas pela obtusa política comercial do mercado editorial.

O panorama que descrevemos acima não é um cenário específico de Lisboa, mas sim um desafio ao qual a cidade contemporânea em geral tem de responder. A desmaterialização da sua realidade cultural e histórica não se deve apenas à uniformidade da racionalidade económica. A digitalização tecnológica do real em curso tem também contribuído para esse fenómeno. A cidade no Antropoceno vive tensamente entre a virtualização da ágora, cuja digitalização do mundo fez migrar para o seu espaço incorpóreo certas modalidades do estar e do habitar físico da cidade, e a incessante perda referencial de lugares e memória dos mesmos.

Assumindo que “(...) o que está em causa por detrás da questão do espaço virtual, é a perda da cidade” (Virilio, 2000: 49) e que, simultaneamente, a racionalidade de um certo tipo de paradigma económico tem contribuído para o desmaterializar da realidade cultural e histórica da cidade, unidimensionalizando quer os seus lugares quer a sua memória, que ideia e que espaço de cidade poderemos habitar?

Massimo Cacciari, filósofo e autarca de Veneza entre 1993 e 2000, num breve mas luminoso ensaio singelamente intitulado *A Cidade*, alerta-nos que:

“Não existem dúvidas de que o território em que habitamos representa um desafio radical a todas as formas tradicionais da vida comunitária. O desenraizamento que produz é real. (...) Ora bem, será possível viver sem um lugar? Será possível habitar onde não existem lugares? O habitar não tem lugar lá onde se dorme e, por vezes, se come, onde se vê televisão e se diverte com o computador de casa; o lugar do habitar não é o mero alojamento. Só uma cidade pode ser habitada; mas não é possível habitar a cidade se ela não se dispuser a ser habitada, ou seja, se não «der» lugares.” (Cacciari, 2010: 35)

A racionalidade económica e a digitalização tecnológica da realidade têm suprimido diversas modalidades de vivência e habitação da cidade no Antropoceno, reduzido a diversidade de oferta dos seus lugares e contribuído para a implementação de um homogéneo modo de pensar o seu todo.

As propostas contemporâneas para repensar o modelo da cidade do futuro, em geral, incidem primordialmente sobre questões funcionais de arquitectura e planeamento urbanístico, de eficiência tecnológica e energética face aos efeitos das alterações climáticas, de descentralização de competências administrativas, da necessidade de encontrar novas formas de mobilidade e de rentabilizar redes de transportes públicos, por forma a diminuir o caótico tráfego automóvel.

Os paradigmas urbanísticos contemporâneos revelam, no entanto, uma insípida ausência de imaginação quanto à construção de lugares de habitabilidade da cidade no sentido enunciado por Cacciari. Talvez a isto não seja também alheio um acentuado declínio das humanidades como o que encontramos na Paris de Verne.

Esta situação apresenta consequências a diversos níveis. No fundo, o que está fundamentalmente em jogo é o próprio vínculo essencial da cidade e, por acréscimo, do humano: a sua natureza dialógica. Indissociáveis um do outro, estão ambos, porém, a perder-se um do outro. Como afirma Virilio, em relação a este tema: “(...) se amanhã nós começarmos a preferir o longínquo em detrimento do próximo, destruiremos a

cidade, isto é, o direito à cidade” (Virilio, 2000: 46).

Não constituirá a recusa da perda de lugares de habitação cultural e histórica, da supressão da sua memória, um inalienável direito à e da cidade pelo qual se deva lutar? Ou, ao contrário, cidadãos cada vez mais territorializados na dinâmica de um espaço virtual e incorpóreo onde parte da nossa vida se desenrola, saudaremos conformistas o paradigma tecnológico e económico unidimensionalizante que caracteriza de modo geral não só a cidade, mas diversos espectros do nosso tempo antropocénico? Virilio, lucidamente, recorda-nos que “Perdendo a cidade, perdemos tudo” (Virilio, 2000: 56). Perante a constatação deste facto, como resgatar a habitação de lugares da cidade no Antropoceno, cativa da contemporânea monotonização do mundo?

Zweig, no fim do seu ensaio, capitula resignadamente ante ela e incentiva-nos a procurar refúgio e linhas de fuga interior na consolação de um mundo intelectual cosmopolita, dissociando-se de apresentar qualquer solução para a combater. No entanto, os imensos desafios da cidade no Antropoceno não nos permitem a veleidade de seguirmos a mesma atitude resignada e conformista.

A busca de outros paradigmas para pensar e implementar uma outra ideia de cidade é uma exigência intelectual que deve estar no nosso horizonte. O modo de pensar a cidade no Antropoceno não pode ficar apenas entregue à agenda de interesses económicos imediatos e dependente da capacidade de encontrar soluções de cariz tecnológico como resposta aos seus desafios. Se persistir a tendência uniformizadora que tornou a cidade refém de um determinado modo de a pensar e de determinados modos de a habitar como consequência disso, nas próximas décadas indubitavelmente seremos ainda mais estranhos aos lugares que a cidade poderá ter para nos oferecer.

Se em certas dimensões, como defendemos, a ficção de *Paris no Século XX* é já parte integrante da relação quotidiana que mantemos com a realidade da cidade, a procura de lugares habitáveis no seu espaço, a criação de paradigmas urbanos alternativos no Antropoceno, necessitará de um contributo mais efectivo e mais fecundo dos métodos e instrumentos críticos que só as humanidades, no seu todo, podem fornecer.

As texturas com que se está a tecer a dinâmica do real indicam-nos que a bússola aponta na direcção contrária. Da melhor forma possível, há que resistir criticamente a essas tonalidades e procurar, à semelhança do que Ernst Bloch faz no *Princípio Esperança*, outros futuros possíveis para a ideia de cidade no Antropoceno. Caso contrário, o futuro poderá lembrar-nos o que Humphrey Bogart disse a Ingrid Bergman em *Casablanca*, não de forma romântica, mas numa evocação de conformismo perante as racionalidades tecnológica e económica: “Teremos sempre Paris (no Século XX)”.

REFERÊNCIAS

- Acciaiuoli, M. (2013). **Os Cinemas de Lisboa**: um fenómeno urbano do século XX. Lisboa: Bizâncio.
- Benjamin, W. (1999). Paris, the Capital of the Nineteenth Century (Exposé of 1935). In Benjamin, W. (1999). **The Arcades Project** (pp.3-13). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Bloch, E. (1995). **The Principle of Hope**. Cambridge: The MIT Press.
- Cacciari, M. (2010), **A Cidade**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Dias, M.T. (1999). **Os Cafés de Lisboa**. Coimbra: Quimera.
- Evans, A. B. (1995). The “New” Jules Verne. **Science Fiction Studies**, 65, 35-46.
- Franck, D. (2001). **The Bohemians. The Birth of Modern Art: Paris 1900-1930**. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Magalhães, P.G. (2014). **Belle Époque: a Lisboa de finais do séc. XIX e início do séc. XX**. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Massing, M. (2019). Are the Humanities History? [Online], disponível em <https://www.nybooks.com/daily/2019/04/02/are-the-humanities-history/> [consultado em: 15 Abril 2019].
- Murger, H. (2012). **Scènes de la vie bohème**. Paris: Editions Flammarion.
- Pinheiro, M. (2011). **Biografia de Lisboa**. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Rio, J. do (2011). **A Alma Encantadora das Ruas**. Lisboa: Alfabeto.
- Seigel, J. (1986). **Bohemian Paris: Culture, Politics and the Boundaries of Bourgeois Life**. New York: Viking Press.
- Taves, B. (1997). Jules Verne’s Paris in the Twentieth Century. **Science Fiction Studies**, 71, 133-138.
- Uzanne, O. (2010). **O Fim dos Livros**. Lisboa: Palimpsesto.
- Verne, J. (1995). **Paris no Século XX**. Lisboa: Bertrand Editora.
- Virilio, P. (2000). **Cibermundo: A Política do Pior**. Lisboa: Teorema.
- Wiser, W. (1983). **The Crazy Years: Paris in the Twenties**. New York: Atheneum.
- Zweig, S. (2013). A Monotonização do Mundo. In Zweig, S. (2013). **O mundo insone e outros ensaios** (pp.129-133). Rio de Janeiro: Editora Zahar.

CRISE, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E COMPRESSÃO DO ESPAÇO-TEMPO NA CONTEMPORANEIDADE

José Rangel de Paiva Neto

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa – PB

Ingridy Lammonikelly da Silva Lima

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa – PB

**Bernadete de Lourdes Figueiredo de
Almeida**

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa – PB

RESUMO: O estudo contempla fragmentos dos fundamentos de uma pesquisa sobre compressão do espaço-tempo, transformações sociais e suas consequências decorrentes do ritmo contemporâneo do sistema. Contendo no fragmento aqui expresso partes fundamentais que subsidiaram a construção do objeto. Trata-se de uma pesquisa exploratória de caráter bibliográfico, com teor qualitativo que utiliza-se do método crítico em seu delineamento. Buscando correlacionar categorias filosóficas e percursos históricos à contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Compressão Espaço-tempo, crise, capitalismo, transformações sociais

CRISIS, SOCIAL TRANSFORMATION AND COMPRESSION OF SPACE-TIME IN CONTEMPORARYITY

ABSTRACT: The study contemplates fragments of the foundations of a research on space-time compression, social transformations and their consequences resulting from the contemporary rhythm of the system. Containing in the fragment here expressed fundamental parts that subsidized the construction of the object. This is an exploratory research of bibliographic character, with qualitative content that uses the critical method in its design. Seeking to correlate philosophical categories and historical paths to contemporaneity.

KEYWORDS: Space-time compression, crisis, capitalism, social transformations

1 | INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade com o advento do desenvolvimento da sociedade, novas tecnologias vão se inserindo na vida cotidiana do ser humano, a utilização destas tornam-se cada vez mais simbióticas, em especial nos grandes centros urbanos, a naturalização é tamanha que quase não consegue-se imaginar a vida sem as benesses concedidas por automóveis, eletrodomésticos, eletrônicos e

gadgets de todos os tipos.

As gerações mais recentes, cada vez mais cedo, estão sendo inseridas nessa lógica, torna-se algo rotineiro e praticamente indispensável, sua utilização extrapola os limites das residências, das vias de transporte e invadem até mesmo o cotidiano do trabalho, do lazer, da intimidade.

No entanto, em meio aos benefícios inúmeros concedidos pela viabilidade da tecnologia, também podemos visualizar alguns elementos de caráter contraditório, elementos estes que são típicos, quando tratamos de todo aparato superestrutural propiciado pelo modo de produção contemporâneo, portanto carrega consigo o formato discrepante do potencial desenvolvimento das forças produtivas desatrelado da emancipação política, social e humana.

Ao estudo aqui relatado interessa a análise de tais elementos contrapostos da tecnologia na sociedade contemporânea delimitado essencialmente pela associação do automóvel com a telefonia móvel e os consequentes perigos advindos desta relação. Buscando realizar de forma científica a apreensão do fenômeno dos acidentes de trânsito no Brasil e sua relação com o uso do celular.

Para tal análise de forma crítica faz-se necessário visualizar as transformações trazidas na sociedade pós crise de 1970 que instituíram um modo de vida com novas atribuições ao ser humano.

Em especial, vê-se as transformações na infraestrutura da lógica social, com as transformações nas relações de trabalho, as quais foram capitaneadas por um intenso modelo “flexibilizante”, o desenvolvimento das forças produtivas introduziu novas tecnologias, os produtos ganharam ainda mais poder de fetiche, a obsolescência programada tornou os produtos cada vez mais descartáveis, a sociedade por consequência trabalha mais rápido, consome mais rápido, comunica-se mais rápido, transporta-se mais rápido, no sentido de atender as expectativas e acompanhar o ritmo do modelo que se instaura.

O geógrafo David Harvey (2009) compreende tal dinâmica quanto a compressão espaço-tempo, onde nesse modelo de sociedade que o capitalismo contemporâneo nos proporciona, não há espaços para percursos, preza-se pelo imediatismo, pelo presenteísmo, adota-se a máxima capitalista da perda de tempo como perda de lucratividade.

Mesmo diante do adoecimento físico e psíquico tal máxima permanece sendo seguida, mesmo diante o tempo de folga, a exemplo pessoas em shows de artistas ou viagens, passeios, momentos de descontração, preocupam-se mais com fotos e filmagens do que aproveitar o momento, não há tempo para parar e observar pois gravar por mecanismos tecnológicos possibilitam não perder tempo e reaproveitar aquele momento em outro lugar, mesmo que posteriormente não aconteça.

2 | CAPITALISMO, CRISE E COMPRESSÃO ESPAÇO-TEMPO

Em nível mundial, o sistema de produção vigente, vivenciou uma crise de dimensões estruturais que perdura até os dias atuais. De acordo com Mézaros (2002), as crises são próprias e inerentes do sistema capitalista e sempre se processam no âmbito das “três dimensões fundamentais do capital”, produção, consumo e circulação de mercadorias, sendo em uma ou duas dimensões de forma isolada, formando crises cíclicas ou de forma concomitante nas três dimensões, formando uma crise estrutural. A crise iniciada em 1970 define-se quanto crise de dimensões estruturais por proporcionar proximidade aos limites absolutos do sistema, possuindo quanto consequência um movimento processual de reestruturação que desencadeou profundas transformações societárias. (MÉSZAROS, 2002)

É válido ressaltar que o mundo já vivenciara experiência semelhante em 1929, onde as estratégias de enfrentamento a crise demonstraram de forma plausível, profundas transformações sociais, a resposta encontrada pautou-se num sistema de acumulação fordista, com utilização da linha de produção no aumento da exploração e consequentemente da lucratividade, com a modernização aliada as tentativas de bem estar social da classe trabalhadora, a racionalização burocrática e científica, promovendo produção e consumo em massa, imprimindo tanto à nível econômico quanto à nível sociocultural uma nova ética e estética que trazia consigo o padrão da aclamada modernidade, um novo *modus operandi* no cotidiano das classes.

Na contemporaneidade é possível verificar também tais transformações, dessa vez advindas da crise estrutural de 1970. O modelo acumulativo que sobrepuja o Fordismo foi chamado de acumulação flexível, e capitania crescente flexibilidade nas relações, sejam elas de trabalho, de mercado de trabalho, de produtos, de padrões de consumo e de sociabilidade em geral. (HARVEY, 2009)

É importante atentar que tal sistema de produção não limita-se à economia, mas perpassa a cultura, as artes, o cotidiano, a política, a ideologia, as relações sociais, como bem aponta Tonet e Lessa (2011, p.65) “o capital impõe a sua dinâmica própria a toda a reprodução social. Em um polo, como estruturador de um mercado mundial e, em outro polo, como estruturador da vida cotidiana de cada um de nós.”.

Portanto todo progresso/avanço tecnológico, ou não, obtido é atravessado pelas possibilidades ou impossibilidades que permeiam a lógica do sistema e das medidas ideológicas que subsidiam a subjetividade no cenário sociocultural.

Kern aceita que “o telefone, o telegrafo sem fio, o raio x, o cinema, a bicicleta, o automóvel e o aeroplano estabeleceram o funcionamento material” de novos modos de pensar sobre o tempo e o espaço e de vivencia-los. Embora ansioso para sustentar a independência dos desenvolvimentos culturais, ele alega que “a interpretação de fenômenos como estrutura de classe, diplomacia e tática de guerra em termos de modalidades de tempo e espaço possibilita a demonstração de sua similaridade essencial com considerações explícitas do tempo e do espaço na literatura, na filosofia, na ciência e na arte” (HARVEY, 2009, p.241, grifos do autor)

Dentre os fatores psicossocioculturais visivelmente extraídos e proporcionados do contexto de reestruturação produtiva e que permitem seus reflexos no cotidiano, como apontado anteriormente, alguns autores da teoria crítica, tal como Harvey (2009) e Giucci (2004) enxergam no controle da velocidade/aceleração do tempo e do espaço elementos que possuem um papel fundamental nas transformações, perpassando fordismo e acumulação flexível na intenção de propulsionar “giros” mais rápidos no ciclo da mercadoria paralelo a uma conseqüente adequação da vida social e cultural a suas novas demandas.

É sabido que os conceitos de tempo e espaço estão submetidos à lógica do sistema de produção, sendo desde sempre, nesta lógica, parte integrante da propriedade privada e da mercadologização, isto é, a classe submetida à exploração de sua força de trabalho, submete também o emprego de seu tempo.

David Harvey (2009, p.210) cita exemplos ainda mais aguçáveis da relação do controle do tempo e espaço, como vê-se no fordismo a introdução da: “[..] folha de ponto, o relógio, os informantes e as multas”. Em relação ao espaço, sua concepção toma forma com a fomentação de um mercado internacional, racionalização dos espaços para produção eficiente, organização geoespacial em todos os sentidos, desde residencial, transportes, comunicação.

Na acumulação flexível cita-se com maior efervescência a desintegração vertical, com contratações flexíveis cada vez mais precarizadas, desarticuladas da rigidez formalista, a distribuição e segregação dos espaços, os sistemas de produção por demandas, aperfeiçoamento de rede de informações e distribuição mercadológica, virtualização do mercado, obsolescência programada, entre outros fatores. (HARVEY, 2009)

No entanto a contemporaneidade eleva tal máxima da aceleração e da utilização dos espaços a um novo patamar. Harvey (2009) aponta tal fenômeno quanto a “compressão do tempo-espaço”, no sentido de promover uma circulação social tão rápida, que encurta distancias, que imediatiza serviços, consumos, comunicações, e que preconiza consigo os “valores e virtudes da instantaneidade e da descartabilidade” como fatores jusnaturais da existência humana.

Pelo intermédio desses mecanismos (altamente eficazes da perspectiva da aceleração do giro dos bens no consumo), as pessoas foram forçadas a lidar com a descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência instantânea. “Em comparação com a vida numa sociedade que se transforma com menos rapidez, hoje fluem situações em qualquer intervalo de tempo dado – e isso implica profundas mudanças na psicologia humana” (HARVEY, 2009, p.258-259, grifos do autor)

Portanto a subjetividade humana que se constrói nesse quadro advém da força da individualização, imediatividade, descartabilidade, obsolescência que são marcos da lógica contemporânea. No entanto, no percurso da busca irrefreável pela acumulação, causa-se prejuízos irreparáveis a todos, possibilitando uma apropriação subjetiva adoecida pela lógica solidificada do sistema. Prejuízos relativos à exploração

da força de trabalho flexibilizado, prejuízos à saúde mental pela lógica do consumo imediato e descartável, enfraquecimento das relações sociais, isolamento pelo individualismo exacerbado, ansiedade gerada pela satisfação de necessidades aqui e agora, assim como demais prejuízos relativos a pressão pela economia máxima de tempo e pela redução máxima de espaços.

3 | SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E A COMPRESSÃO DO ESPAÇO-TEMPO

O mundo sofreu com diversas transformações societárias no que tange o período póstumo à década de 1970. O capitalismo, em sua faceta mais contemporânea, com a maturidade do desenvolvimento das forças produtivas e da racionalização da lógica de centralização e acumulação, sobressaiu de uma crise de ordem estrutural com um processo de reestruturação e reorganização da sociedade, como consequência para além de um processo de mudanças flexibilizantes no mundo do trabalho, na política, na economia, também tivemos transformações que inflexionaram a cultura, a ideologia e o ritmo desse novo modelo de sociedade.

Tais transformações impulsionaram o sujeito a adequar-se e estimular tal “nova estrutura de vida social”. A ideia das metanarrativas como trabalho, classe, políticas, acabaram ditas por obsoletas e emerge no novo caldo societário a organização de conceitos muito mais voláteis, presenteístas e principalmente voltadas a lógica do consumo.

A necessidade do homem de transportar-se e ampliar sua capacidade de mobilidade não data exclusivamente desse período, mas detém um percurso histórico que antecede e perpassa o capitalismo, como por exemplo a utilização de animais para locomoção em sociedades primitivas (e contemporâneas), a criação dos veículos com tração animal, veículos artesanais, manuais, para transporte de si mesmo, ou de objetos necessários a sua reprodução social, são possibilidades visualizadas mesmo antes da criação dos veículos como se reconhece nesse modo de produção atual.

No entanto, faz-se necessário ressaltar que é nos marcos históricos desse sistema que os desenvolvimentos das forças produtivas permitem a revolução industrial, a introdução massiva e mecanizada do sistema de produção, possibilitando a produção em larga escala, a ampliação técnica, tecnológica e científica, assim como, conseqüentemente, a criação e produção em massa de veículos mecânicos (mais recentemente mecânicos/eletro-eletrônicos) denominados automóveis, para facilitar a mobilidade do ser humano.

Giucci (2004.p,14) ressalta que “O automóvel está na base das transformações do Capital [...]”, referindo-se a sua importância histórica quanto transformador das formas de locomoção através de veículos e a conseqüente abreviação do tempo e encurtamento dos espaços, quanto a seu caráter fetichista quanto mercadoria vinculada

a racionalidade fordista inserida nos marcos do capitalismo pré-crise de 1970.

É válido ressaltar que o automóvel também permeia influências substancialmente no modelo mais contemporâneo de acumulação no sistema capitalista, a acumulação flexível (reconhecido por alguns autores quanto modelo pautado sob a influência “Toyotista”) que tornou-se efetivamente parte constituinte da materialidade do processo de reestruturação produtiva a partir crise de 1970.

Paradoxalmente, estamos diante de uma história limitada e indefinida. Convivemos com a automobilidade, embora não com seus primeiros problemas e respostas. O automóvel é ao mesmo tempo nosso passado, presente e futuro. Não desapareceu. Pelo contrário, sua participação aumentou de forma brutal ao longo do século XX e continua vigorosa no começo do terceiro milênio. (GIUCCI, 2004, p.24)

Giucci (2014,) relata que muitas variações tem acontecido, mas no que se refere ao automóvel quanto estrutura, tem se avançado bastante, pois até pouco tempo atrás o mais inovador veículo de locomoção moderno, durante muitos anos foi de acordo com Giucci (2014, p.14): “um conjunto inseguro de peças e mecanismos, sem chaves [...] aberto, sem seta ou espelho retrovisor”, formatos iniciais desarticulados dos propósitos de segurança e das posteriores leis e metas que viriam a regular o trânsito, o veículo e conseqüentemente a segurança do ser humano, que em paralelo com o seu potencial de aumentar a capacidade de velocidade propiciou também adversidades tal qual acidentes e mortes em sua utilização, pela insegurança, porém faz-se necessário uma apreensão mais cuidadosa dos dados no quadro conjuntural da sociedade contemporaneamente e analisar o quanto em evolução técnica o automóvel foi modificado a ponto de encontrar-se num formato completamente distinto.

O sistema de deslocamento humano através dos veículos automotores tratou de inaugurar um dos grandes passos do século passado, proporcionando a redução do tempo de percurso entre dois pontos em vias terrestres.

Tal transporte sobrepôs à coletividade e via única dos trens e bondes, assim como a incapacidade das bicicletas para imprimir além de um meio eficaz de deslocamento também um novo objeto de individualização. “A extraordinária vitalidade do automóvel está no fato de que ele, de modo relativamente rápido, passou a ser visto como uma exigência do mundo moderno – economia de tempo, utilidade, trabalho, liberdade, independência, prestígio”. (GIUCCI, 2004, p. 19)

Sendo assim, logo constitui-se quanto mecanismo essencial da cultura do pensamento moderno, se colocando tanto como objeto de poder, de fetiche, quanto criando a cultura da necessidade e adaptando a realidade dos centros urbanos que seriam o principal meio a recebe-los.

Maricato (2008) reflete que o papel tão central dado aos veículos automotores advém dos ditames mercadológicos, ora como inovação tecnológica para classe dominante, no pré fordismo, ora como objeto de fetiche e consumo em massa propiciada pelo fordismo, ora como elemento necessário nos novos espaços urbanos promovidos pela acumulação flexível.

A cidade do fim do século XX se confunde com a região. Se o taylorismo e o fordismo (formas de organização da produção industrial no início e no fim do primeiro quarto do século XX, respectivamente) induziram a uma ocupação urbana mais concentrada, a disseminação do automóvel e o pós-fordismo determinaram uma ocupação dispersa e fragmentada. A robotização, a terceirização, a incorporação do just in time obedecendo a uma nova estratégia logística, a mobilidade do capital que transfere unidades de produção para regiões ou países onde a mão-de-obra é mais barata e a legislação ambiental menos rigorosa, condenando ao abandono cidades marcadas pela produção fordista (como o caso clássico de Detroit), todas essas características da chamada globalização levam a uma mudança na ocupação do território. (MARICATO, 2008, p.06)

Ao realizar tal análise, Maricato (2008) possibilita a reflexão sobre as transformações na organização do espaço com a reestruturação produtiva, verificando o poder segregador e fragmentador da urbanização.

A nova lógica organizativa, descentralizada, condiciona espaços estratégicos para sociabilidade do capital privado, tal qual exemplifica-se a ocupação de espaço pelos grandes shopping centers, os estacionamentos privativos, hotéis, restaurantes, enquanto a habitação, em especial as mais pauperizadas, encontram-se periféricas, distantes, mal situadas. Maricato (2008, p. 06) ainda enfatiza que em pesquisa da Faculdade de Arquitetura da USP, verificou-se na cidade de São Paulo – SP a existência de residências sem saneamento básico ou até mesmo minimamente um banheiro, mas que dispunham de um automóvel, em suas palavras: “Sem o automóvel não há como abastecer uma casa na cidade marcada pela urbanização dispersa”.

Faz-se necessário ressaltar que o automóvel definitivamente está inserido na lógica dominante e como mercadoria que é, com o potencial sociocultural que dispõe também está envolto pela lógica de compressão do tempo-espaço.

Como já admitimos, o rumo tomado pelo crescimento das cidades impôs a necessidade do automóvel, mas como qualquer outro produto de consumo industrial, e mais do que qualquer outro, ele não escapa ao fetichismo da mercadoria. Ao comprar um automóvel, o consumidor não adquire apenas um meio para se locomover, mas também masculinidade, potência, aventura, poder, segurança, velocidade, charme, entre outros atributos. (MARICATO, 2008, p.08)

As introjeções à nível psicológico são inúmeras, pela forma fetichizada e alienada que o carro se apresenta quanto mercadoria deste modelo de sociedade. Os espaços urbanos criam sua necessidade, mas este também é objeto de poder, pelo status que oferece, de masculinidade e charme, por sua vinculação ao poder no modelo de sociedade patriarcal em que situa-se, de aventura, pela liberdade individual que lhe é referida, potência e velocidade por abreviar deslocamentos entre distancias.

Trata-se portanto do automóvel, assim como demais objetivações frutos do trabalho humano, de um objeto apropriado pela lógica do sistema, algo de extrema importância no processo evolutivo do ser humano, mas inserido nas contradições típicas do modo de produção, um objeto que ao mesmo tempo pode revelar o status, garantir o acesso ou não à localidades essenciais, encurtar espaços e economizar tempo.

As transformações da reestruturação produtiva, flexibilizou e tornou os valores

flexibilizantes quanto conduta louvável dos homens em sociedade, flexibilização essa que atrelada ao processo de globalização viu na tecnologia e na virtualidade sua maior aliada para alcançar determinada naturalização na vida em sociedade.

A fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias de informação, a compressão do espaço – tudo se passa aqui – sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa agora, sem passado e sem futuro. (CHAUÍ, 2004, p.151)

Tal como os meios de transporte viabilizam a segregação pelas questões individualizantes, pela relação de poder, entre outros demais fatores já explicitados anteriormente, vê-se o mesmo contraditoriamente auxiliando no encurtamento de distâncias e promovendo a abreviação na resolução de fatores do cotidiano. Da mesma forma a telefonia móvel proporciona distanciamento e fragmentação das relações próximas no cotidiano, ao mesmo tempo que promove o encurtamento, ou melhor, a imediaticidade das comunicações e relações à distância.

É válido ressaltar os aspectos que interessam ao sistema à introdução de uma tendência globalizante e amplamente informacional. Trata-se de um passo de fundamental importância para a mundialização do capital, para a quebra de fronteiras internacionais para os grandes industriais, para a exploração descentralizada, ao mesmo tempo em que se busca um mercado consumidor também descentralizado, à níveis internacionais, ampliando de tal forma o poder dos formatos fictícios do capital, como nas “ações” ou “porcentagem” de participação em empresas e da especulação do sistema financeiro.

No entanto, a telefonia móvel não apenas serve como vetor de comunicação e imediaticidade no mundo contemporâneo, mas com o advento da internet e sua massificação, vê-se nos aparelhos celulares, em especial, nos smartphones, possibilidades ainda maiores no campo da virtualização globalizante.

Com a Internet acessível pelo celular, a rede e todos seus serviços tornam-se móveis. Desde a incorporação, pelos telefones, de uma gama variada de funções proporcionadas pelo acesso à Internet, os aparelhos se tornaram também possibilidades de estado de conexão permanente, dentre as quais se destacam: compartilhar dados em redes sociais, enviar e receber fotos em tempo real, saber o melhor trajeto no trânsito e ler notícias em “tempo real”. (RODRIGUES, 2010, p.10)

Na contemporaneidade não só a comunicação, e suas novas formas de serem exploradas, fazem parte dessa lógica, mas também o acesso a serviços, à leitura, cultura, informação, e principalmente ao consumo, ao controle e a desterritorialização. (RODRIGUES, 2010, p.12)

As redes sociais, e o consumo virtual, através da telefonia móvel, tornaram-se vetores do desmonte das metanarrativas, do reforço da descartabilidade, da obsolescência, tudo acontece muito rápido, muito volátil, como se num piscar de olhos tudo pudesse mudar. De forma paradoxal imprime o caráter flexibilizante e controlador ao mesmo tempo, ofertando uma “liberdade” dentro de uma gama de possibilidades

previstas, Tal consonância facilita a propagação rapidamente de tendências, subsidiam opiniões, sejam elas equivocadas ou não.

Nas redes sociais, elos afetivos se misturam a relações úteis, e as formas de sociabilidade privilegiariam competências que passaram a ser exigidas do trabalhador no capitalismo tardio. A expansão do uso da web em dispositivos móveis promove o estado de conexão permanente, que impulsiona a adesão aos novos valores e articula o ideal de servidão voluntária aos instrumentos de controle, paradoxo máximo da flexibilidade exigida no capitalismo tardio. (RODRIGUES, 2010, p. 13)

A contradição de ao mesmo tempo que proporciona um ambiente tão flexível, proporciona também o controle constitui-se quanto lógica essencial na compreensão da compressão tempo-espço no uso da telefonia móvel.

O Smartphone insere o ser humano num ambiente em que lazer e trabalho confundem-se, a cobrança para uma maior efetividade adentra também a casa e aos momentos particulares, ao mesmo tempo que redes sociais são canais de entretenimento também são canais de fiscalização dos afazeres, de coleta de dados, de traçarem perfil para um potencial consumo.

Tudo de forma simples, direta, quase que automática, pois tal mecanismo acaba por tornar-se parte do cotidiano de 5 Bilhões de pessoas (ou 67% da população mundial) com aparelhos telefônicos e 3,800 bilhões (ou 51% da população mundial) de usuários de internet, de acordo com pesquisa desenvolvido pelo Hootsuite em parceria com We are Made Social em 2017.

Na contemporaneidade o aparelho de telefone celular, com toda a gama de recursos tecnológicos, ligação, fotografia, música, vídeos, acesso à internet e a redes sociais, proporcionados pelos mais avançados softwares e hardwares, assim como os automóveis, que vertem também em tal percurso tecnológico, são nitidamente objetos que despertam interesse e que são fetichizados o suficiente pelos meios alienantes, para que tornem-se objetos de desejo.

É sabido que ambos tem seu uso alienado dentro desta lógica e são vetores da compressão tempo-espço. Sendo introjetados subjetivamente quanto elementos que agilizam, imediatizam e flexibilizam a vida.

Individualmente tais elementos utilizados, já detém sua porcentagem de riscos, nos automóveis, sejam acidentes causados por imprudência, por velocidade excessiva, por utilização de álcool, por desrespeito a sinalização, características típicas de possíveis abreviações de tempo, correspondendo à máxima de “tempo é dinheiro” (portanto não deve ser perdido) abreviando a chegada ao trabalho, a saída do happy hour para o descanso, a chegada no destino de lazer.

Paralelo a tais fatores ainda podem estar em consonância as demonstrações de poder ou masculinidade, a aventura ou sensação de liberdade excessiva em oposição as possíveis inibições de liberdade, entre outros fatores que se conectam com a noção de compressão tempo-espço.

Com alguns segundos sendo perdidos em cada mudança de ação que nossa

mente realiza, uma dose de desatenção vai se acumulando ao fazer com que o risco de acidentes cresça de maneira exponencial. Vamos lembrar que, muitas vezes, necessitamos de ações imediatas e pontuais (e sem margem de erro) para lidar com algum imprevisto no trânsito, como, por exemplo, frear bruscamente para aquela criança que atravessa repentinamente a rua. (NABUCO, 2018, p.01)

As intervenções da compressão tempo-espaço podem materialmente causar impactos no trânsito, podendo proporcionar acidentes com as mais variadas origens. Nem sempre à nível consciente pressupõe-se que tal conduta tem conexão com o macro social, usualmente tal condição é culpabilizada individualmente e isolada da totalidade.

Os celulares também possuem seus riscos, desconcentração pode gerar acidentes, o controle externo pode proporcionar adoecimentos psicológicos, sua mera utilização pode causar enfraquecimento nas relações, sejam elas familiares, amorosas, de trabalho, entre outras condições específicas.

No que diz respeito às rotinas de trabalho, Castells (2007, p.131) observa que uma das principais funções dos dispositivos móveis é a “possibilidade de comprovação”, ou seja, de “instrumento de controle”. Supervisores podem controlar seus funcionários não apenas durante o período de expediente, mas exigir total disponibilidade, sete dias por semana, 24 horas por dia. Também se pode controlar a execução de determinadas tarefas, a partir de mecanismos de localização que rastreiam a presença do trabalhador em determinados lugares. (RODRIGUES, 2010, p.11)

A interseção da utilização do automóvel e do celular buscam duplamente a abreviação do futuro, deslocamento a localidade somado a atenção parcial à comunicação, o que acaba multiplicando os perigos almejados da compressão tempo-espaço.

Recentes pesquisas de ressonância magnética do cérebro revelaram imagens de que o ato de dirigir requer do cérebro a ativação de funções visuais, auditivas, manuais e cognitivas. Um estudo conduzido pela Universidade Carnegie Mellon (EUA) colocou participantes para guiarem em um simulador e, ao mesmo tempo, tinham que avaliar se algumas frases que eram expostas seriam verdadeiras ou falsas. Os resultados da investigação mostraram que ao ouvir conteúdos que demandavam alguma atenção –exatamente o que ocorre quando falamos ao celular–, diminuiu em 37% as atividades do lobo parietal, região associada com o ato de dirigir. Em outras palavras, percebeu-se que guiar e prestar atenção a algo externo fez diminuir algumas funções de processamento espacial do cérebro, drenando assim parte importante da energia vital que seria necessária para uma correta condução veicular. (NABUCO, 2018, p.02)

Para além das explicações da causalidade social, a nível neurológico tal aspecto se consolida, comprovando a perda de funções vitais num mero exame que possibilite o desfoque da atenção. Hoffman (2005) salienta que o comportamento inadequado ao trânsito tal qual imprudência, excesso de velocidade, distração em geral, são responsáveis por aproximadamente 90% de todos os acidentes de trânsito.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao determinar a evolução do ser humano entre os blocos históricos desemboca-se no surgimento do modo de produção mais contemporâneo ao qual se pôde chegar a humanidade, dotado de sua ideologia, suas instituições e sua lógica que rege os formatos de relação na sociedade e os consequentes fenômenos que são possibilitados a partir desta estrutura.

Nos formatos mais contemporâneos da estrutura social trabalha-se com um fenômeno exposto por David Harvey (2009) e que imprime uma transformação qualitativa na lógica social e nas relações. Trata-se da compressão espaço-tempo, característica desta fase da sociedade que busca a promoção de uma agilidade no circuito social, diminuindo distancias, imediatizando ocasiões, e que carrega consigo os “valores da vida instantânea e/ou descartável como condições naturais da vivência humana.

Tal fenômeno serve quanto base para interpretação da inserção tanto do automóvel quanto do telefone celular, em específico o smartphone, quanto objetos que paralelamente ao se apresentarem quanto marcos no desenvolvimento das forças produtivas também proporcionam a reprodução dessa lógica, que por diversas vezes mostra-se adocedora e anti emancipadora da capacidade humana.

Os resultados obtidos junto a pesquisa demonstram que o desenvolvimento das forças produtivas proporcionou avanços tecnológicos para que a utilização do de veículos automotores não tenham condições reais de instabilidades e falhas, o que leva a entender que a principal motivação para acidentes e mortes no trânsito advém de condições externas.

Especificamente o fator humano é a causa dos acidentes e mortes no trânsito, mesmo diante de investimentos e esforços internacionais para que haja uma redução, os números continuam expressivos, especialmente em países com índices altos de desigualdade social. Mas por que isso acontece?

A lógica do sistema na contemporaneidade imersa também pelo fenômeno de compressão espaço-tempo atinge a grande maioria das pessoas no globo, independente de classe, de raça, de etnia, de região, os valores da sociedade contemporânea vão adentrando, mensagens instantâneas, fast food, flexibilizações das mais variadas, consumo express, tudo favorece a instituição dessa lógica. No trânsito não há como ser diferente, se o automóvel é um instrumento de encurtamento de distância e de abreviação de situações, é óbvio que está conectado direta e indiretamente a lógica.

A existência de acidentes e mortes pelo trânsito é ainda mais perceptível em países em condições de alta desigualdade social, sendo lugares que além de estarem inseridos comumente na lógica de compressão espaço-tempo ainda são os mais atingidos negativamente pelas condições históricas e econômicas que abrangem todos países periféricos no globo.

Expressivamente o uso do celular no trânsito vem sendo a terceira maior causa

de acidente/mortes no trânsito tendo aumentos reais em estudos realizados entre 2017 e 2018. O celular por sua vez contempla também a abreviação de inúmeros recursos em um único gadget, ligação, fotografia, música, vídeos, acesso à internet, sendo outro instrumento reflexo das necessidades sociais desse tempo.

A utilização de ambos, veículo e telefone celular, condensa a perspectiva da não perda de tempo, de conversar com as pessoas, responder as demandas do trabalho, estudar, interagir, fotografar, relaxar, se distrair, ao mesmo tempo em que desloca-se a um determinado ponto.

É de extrema importância para que tal número de acidentes e mortes no trânsito possam diminuir, que haja um forte investimento no estudo e na intervenção dos fatores precipitantes deste fenômeno.

REFERÊNCIAS

Chauí, Marilena. **Cultura e democracia**. Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, 2004

GIUCCI, G. **A vida cultural do automóvel**: percursos da modernidade cinética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HOFFMANN, M. H. Comportamento do condutor e fenômenos psicológicos. **Revista Psicologia: pesquisa e trânsito**, Vale do Itajaí, v.1, n.1, p.17-24, dez. 2005.

MARICATO, E. O automóvel e a cidade. In: **Revista Ciência e Ambiente**. Ed: 37. Vol. 2. Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul – RS, Jul/Dez 2008.

MÉSZÁROS, I. **Para além da capital**: rumo a uma teoria de transição. Campinas: Editora da UNICAMP. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

NABUCO, C. **O que você ainda não sabe sobre dirigir e usar o celular, mas deveria**. 03 de Julho de 2018. Disponível em: <http://portaldotransito.com.br/noticias/artigo-o-que-voce-ainda-nao-sabe-sobre-dirigir-e-usar-o-celular-mas-deveria/>. Acesso em: 09 de dezembro de 2018.

RODRIGUES, C. Capitalismo Tardio, redes sociais e dispositivos móveis. In: **XIX Encontro da Compós**. PUC-RIO, Rio de Janeiro – RJ, 2010.

A RAZÃO COMUNICATIVA COMO ALTERNATIVA PARA A RAZÃO INSTRUMENTAL NA BIOÉTICA GENÉTICA

Miguel da Silva Santos

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e-mail: miguelst@uol.com.br

José Luis Sepúlveda Ferriz

Doutor em Filosofia Ética e Política pela Universidade Complutense de Madrid Docente da Universidade Católica do Salvador e-mail: jose.ferriz@pro.ucsal.br

RESUMO: Este artigo apresenta os argumentos que Habermas utiliza para estabelecer mecanismos éticos ao lidar com a questão da manipulação genética, especialmente o problema da eugenia. Baseia-se na razão comunicativa da filosofia da linguagem, no discurso e consenso através da argumentação de proposições morais válidas entre sujeitos capazes de agir e falar, auto-compreensão da existência e autocompreensão ética como elementos de intersubjetividade, liberdade e dignidade humana da pessoa, que estão presentes mesmo desde a sua concepção. Além da perspectiva pós-metafísica da filosofia analítica, aborda também os conceitos kierkegaardianos da existência, tendo como centro a capacidade de tornar-se indivíduo diante de uma autocompreensão ética da espécie. Apresenta a questão da dignidade humana do embrião, tendo como suporte o começo da vida humana e sua inclusão no mundo da vida. Além

disso, apresenta conceitos e noções sobre biologia genética com o objetivo de esclarecer a terminologia técnica apresentada durante o desenvolvimento do trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas. Razão Comunicativa. Eugenia. Ética.

COMMUNICATIVE REASON AS AN ALTERNATIVE TO INSTRUMENTAL REASON IN GENETIC BIOETHICS

ABSTRACT: This paper presents the arguments Habermas uses to establish ethical mechanisms in dealing with the issue of genetic manipulation, especially the problem of eugenics. It is based on the communicative reason of the philosophy of language, discourse and consensus through the argumentation of valid moral propositions between subjects capable of acting and speaking, self-understanding of existence and ethical self-understanding as elements of intersubjectivity, and human freedom and dignity of the person, which are present even from its conception. In addition to the post-metaphysical perspective of analytic philosophy, it also addresses Kierkegaard's concepts of existence, centered on the capacity to become an individual in the face of an ethical self-understanding of the species. It presents the question of the human dignity of the embryo,

having as support the beginning of human life and its inclusion in the world of life. In addition, it presents concepts and notions about genetic biology with the purpose of clarifying the technical terminology presented during the development of the work.

KEYWORDS: Habermas. Communicative Reason. Eugenics. Ethics.

1 | INTRODUÇÃO

A Filosofia como disciplina do pensamento está sempre disposta a penetrar nos diversos embates onde os conceitos do ultra óbvio da ciência se posicionam numa autonomia limitada por fatores naturais, culturais, sociais, entre outros, que exigem respostas, às vezes imediatas, para as questões que atingem o ser humano nas suas diversas antropologias. A vida humana está pautada em princípios e valores morais que ordenam a sua conduta, em sintonia com os seus semelhantes, portanto, é preciso estabelecer uma matriz de comportamento que dê condição de sustentação e permanência do indivíduo, e a sua coletividade, no planeta. É nesse contexto que entra a Bioética. O manuseio do *homo somaticus* pelo *homo faber* tem que entrar nessa discussão sob pena de se estabelecer um caos ético; e aqui se insere a manipulação genética da espécie humana, que na sua parte mais delicada está a questão do “bem-nascido”, ou seja a eugenia.

A eugenia, que na sua forma altamente relativizada, ou seja, liberal, torna-se aqui uma porta aberta para a coisificação da alma racional, ignorando a sua liberdade de decisão como agente no processo de escolha de uma possibilidade de “vida melhorada”. O tema tem uma relevância muito grande porque envolve o futuro de uma humanidade que não terá a oportunidade de reverter decisões tomadas por mediadores de uma discussão puramente unilateral. A Filosofia, com sua inserção nessa discussão, tem a função importante de gerar fundamentos para a elaboração de normas morais e legais estabelecedoras de limites de condutas.

A proposta neste artigo é tentar entender *como a Filosofia se posiciona, em relação ao agir ético nas condutas de intervenções genéticas humanas*, uma vez que elas vêm sendo abordadas praticamente no campo da medicina, do direito e da teologia. A questão aqui suscitada tem a ver com a liberdade do indivíduo, que é *ontológica*, portanto, intrínseca do ser humano, em tomar suas decisões que, ao nosso ver, está sendo tolhida por vontades *epistemológicas* heterônomas. O estudo é baseado na obra *O Futuro da natureza humana* de Jürgen Habermas, um dos grandes pensadores contemporâneos, que traz uma excelente abordagem um tanto quanto inovadora para o tema ético em questão, em um cenário de predomínio da filosofia pós-metafísica, cabendo assim acrescentar à problemática a seguinte indagação: *como a pós-metafísica habermasiana pode colaborar no estudo de um agir ético na manipulação do genoma humano?*

O método estrutural empregado neste estudo está pacificamente aprovado como o método que mais se adequa aos textos filosóficos. A arquitetura

empregada se baseia na aglutinação de diversas áreas de pensamento, de ideias, de conhecimentos, em um todo, coordenados por este todo. Pela análise das estruturas e de suas disposições superpostas, e pelo desencadeamento de seus processos intelectuais, podemos fazer uma interpretação mais próxima do sentido dado pelo autor ao texto filosófico, compreendendo a sua totalidade.

O artigo está estruturado em três partes principais onde são mostrados os fundamentos necessários para a compreensão do desenvolvimento das ideias do autor, extraído destas a nossa análise e reflexão. Como se trata de um tema que envolve saberes do campo da biologia genética na primeira é feita uma abordagem conceitual sobre este assunto, em especial sobre a manipulação genética e a eugenia, com a finalidade de introduzir os conhecimentos técnicos que serão alinhados com os aspectos filosóficos mais adiante.

Na segunda parte estão desenvolvidos os temas que envolvem a pós-metafísica, principalmente aquela onde Habermas se apoia para desenvolver suas teses do agir comunicativo e do si mesmo, tendo esta última uma imersão na ética *kierkegaardiana*. Nesse capítulo é mostrado o percurso do pensamento filosófico tradicional – a filosofia da consciência – que, através da chamada *virada linguístico-pragmática*, a razão vai estar presente nos jogos de linguagem que incluem sujeito, ação e fala numa relação intersubjetiva. Nesse capítulo é exposta a formulação de uma ética baseada no discurso, onde as subjetividades dos protagonistas serão submetidas aos conceitos de moralidade e eticidade.

Na terceira parte, recuperando todos os assuntos dos capítulos anteriores e perfilando com as ideias de Habermas na obra base deste estudo – *O Futuro da natureza humana* -, é mostrado o caminho adotado para se entender e estabelecer uma postura ética para o tema proposto neste trabalho, e buscar atender à problemática que a ele deu origem. O estudo passa por uma compreensão dos modelos eugênicos, das indefinições sobre limites entre as intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento fenotípico, e das responsabilidades éticas dos personagens desta manipulação genética quando da inclusão de uma segunda pessoa, significada pelo “tu”, nas questões decisórias ontológicas.

Trata também sobre a dignidade humana como resultado da autonomia e autenticidade do indivíduo, dignidade essa inserida na normatização jurídica – assunto implícito na obra do autor. Confronta-se a isso a questão da “*fabricação*” eugênica do “*eu*” na instrumentalização da vida humana.

2 | ALTERAÇÕES GENÉTICAS DA ESPÉCIE HUMANA – CONCEITOS FUNDAMENTAIS

A genética é um dos ramos que mais tem contribuído para o avanço da ciência biológica. Como ciência, ela se insere num cenário mais amplo e profundo onde se

buscam explicações para origens das espécies, prolongamento da vida humana e compreensão de fenômenos que antes só se presumia por completo através do senso comum. Com o advento de ferramentas poderosas, como o aperfeiçoamento dos microscópios celulares e eletrônicos, do avanço da biologia molecular e da bioquímica, bem como de investigações científicas a respeito do genoma humano nos dois últimos séculos, alguns paradigmas começaram a ser destelhados, como por exemplo a determinação do sexo na fase embrionária, conduzindo a biologia e a medicina para a pós-modernidade e, porque não, para um mundo plural.

Do ponto de vista técnico as questões envolvendo o uso de unidades elementares biológicas podem ser vistas em temas como reprodução humana, clonagem, elaboração de organismos geneticamente modificados (OGM), transgenias, terapias genéticas, aperfeiçoamento genético e pesquisas com embriões e células-tronco. A manipulação genética se insere em todos esses temas, porque necessário se faz o manuseio de genes para a condução deles. A leitura atual se concentra na chamada engenharia genética que trata, principalmente, das modificações genéticas provocadas ou induzidas.

A origem das discussões está nas alterações provocadas no DNA, ou de partes dele, para se conseguir um desvio do caminho natural das espécies a partir de suas origens formadoras mais remotas. Os segmentos de DNA que contêm as informações genéticas são denominados genes. Todas as informações genéticas de determinado indivíduo, como a cor dos cabelos, a cor dos olhos, a estrutura física, e outras características hereditárias, estão presentes no DNA da pessoa. A manipulação dos genes determina o modelo de espécie que queremos ter, para atender certas necessidades ou vontades do indivíduo ou da coletividade. E tudo começa, praticamente, com a identificação de determinado gene de interesse na estrutura do DNA, sua remoção, alteração por corte (utilizando as chamadas *enzimas restritivas*) e depois a inserção em outra estrutura (por meio do chamado *DNA-ligase*).

Fica, dessa forma, estabelecida a era da manipulação de mensagens genéticas contidas em fragmentos de sequências que compõem o código hereditário e os nucleotídeos (cada unidade formadora do DNA). A partir deste momento a engenharia genética passou a cortar ou modificar as moléculas de DNA, utilizando enzimas específicas. A inserção de fragmentos de DNA com informações de interesse em outro cromossomo visa produzir os chamados organismos novos ou melhorados. Isso tem aplicação no campo da medicina, da farmacologia e na produção de alimentos. Outra área de aplicação que começou a aflorar no século XX, e vem se intensificando no presente século diz respeito à manipulação de genes para aperfeiçoamento da espécie humana e a prevenção e cura de determinadas patologias. A estes processos dá-se o nome de eugenia. Com o advento da manipulação genética a intervenção nos genes com o objetivo de aperfeiçoamento humano passou a ser definida como *eugenia positiva*, e o chamado uso terapêutico das alterações genéticas, utilizadas para cura, antecipação de diagnóstico de doenças tomou o nome de *eugenia negativa*.

A hereditariedade humana, é aqui o pano de fundo para balizar as discussões éticas, tanto no seu modo de conceber como na sua forma de dar prosseguimento ao seu produto gerado. É nesse ponto onde se situa o conflito ético, uma vez que a manipulação genética se dá em um embrião que é coletado durante o seu desenvolvimento no processo de reprodução humana, para avaliação do seu *status* patológico ou fenotípico através do chamado *Diagnóstico Genético de Pré-Implantação* (DGPI).

Todo esse progresso da ciência genética leva a reflexões acerca de determinadas questões éticas, entre elas o descontrole da humanidade no uso e obtenção de embriões humanos. É notório que as técnicas de reprodução humana assistida possibilitam casais com dificuldade de concepção a terem filhos, mas, por outro lado, eles se defrontam, na maioria das vezes, com a decisão sobre o destino dos embriões excedentes não utilizados no procedimento médico.

Na obra *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas lança a seguinte pergunta-desafio: “*pode a filosofia se permitir a mesma moderação também em questões relativas à ética da espécie?*” (HABERMAS, 2004, p. 1). O seu envolvimento parte daí, e ele percebe que tratar o dilema da manipulação genética apenas na sua cientificidade significa tratar do sujeito isoladamente, e o estudo tem que ser realizado considerando o sujeito em interação com o mundo e o sujeito com sujeito. É nesse momento que entra, então, a pós-metafísica em seus trajes de discurso, mas tendo na essência a linguagem dentro de ações comunicativas. Ele vai conduzir a suficiente objetividade das ciências biológicas para a necessária intersubjetividade das ações e da fala, interpretando o ser como a pessoa formada na sua origem, para qualquer que seja o entendimento: normativo, sociológico ou teológico.

3 | O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO COMO INSTRUMENTO PARA A BIOÉTICA

Pode-se dizer que o universo fundamental no qual se desenvolve o pensamento ético de Habermas é o da filosofia da linguagem. É nesse contexto que ele situa a ética no campo do discurso e da comunicação, não perdendo de vista a racionalidade, sendo essa a razão pela qual ele vai falar de uma racionalidade comunicativa. Defende ele a ideia de que “*o pensamento pós-metafísico deve impor a si próprio uma moderação quando se trata de tomar posições definitivas em relação a questões substanciais sobre a vida boa ou não fracassada*” (HABERMAS, 2004, p. 1). Contudo, quando entra em jogo a manipulação de genomas ele também questiona se “*pode a filosofia se permitir a mesma moderação também em questões relativas à ética da espécie?*” (idem). Baseado nesses arrazoados, Jürgen Habermas vai incluir na formulação de seu pensamento pós-metafísico uma ética baseada no discurso, na intersubjetividade e na liberdade.

Na nova construção filosófica o sujeito se situa em outro cenário, passando de uma consciência do sujeito para o sujeito da consciência. Agir pela linguagem e o comprometimento em atos comunicativos na construção de uma racionalidade são os fundamentos para se tentar resolver uma das questões emblemáticas da filosofia que é a individualidade. Nesse contexto, afirma Habermas:

A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o anti-metafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade. (HABERMAS, 1990, p. 15)

Substitui-se a filosofia do eu, da consciência do sujeito (filosofia da consciência), por uma outra cujo modelo é baseado na linguagem. O sujeito agora passa a ser o sujeito articulador de frases, de sinais, de fala, capaz de compreender através da linguagem e dar significado à comunicação do seu pensamento, de suas ideias.

Os sujeitos capazes de fala e ação, que ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. (HABERMAS, 1990, p.52)

Nesse aspecto que se introduz com certa clareza o agir comunicativo habermasiano, pois, a intersubjetividade é necessária para o movimento de um todo moldado pela ação de cada para cada um, o que leva a desdobramentos, ou readequação, no agir ético do “*imperativo categórico*” kantiano (KANT, 1993, p. 70). Tomando como ponto de partida o sujeito, agora localizado não como o ser da filosofia da consciência, ou o ser que paira no quantum ideal da metafísica, nem o ente que interage no mundo do nada heideggeriano, mas o ser que se faz sujeito com o sujeito no mundo, é que Habermas elabora a sua Teoria do Agir Comunicativa (TAC), fundamentada em discussões acerca da ação, da linguagem e da semântica, com o objetivo de dar um encaminhamento mais pragmático às questões filosóficas e sociais que até agora eram eivados de concepções praticamente supra teóricas. A preocupação dele não é criar um conceito revolucionário de filosofia e racionalidade, mas sim uma teoria amparada no agir comunicativo, dirigida às estruturas do mundo da vida.

O “mundo da vida”, conceito originado na fenomenologia, agora se amplia para abranger não somente o horizonte da consciência, mas também o contexto da comunicação linguística, a *práxis* comunicativa do dia a dia, o que se realiza através da fala. Ele é constituído de três componentes estruturais: cultura, sociedade e pessoa.

Na formatação pós-metafísica que Habermas apresenta na sua obra *O Futuro da Natureza Humana*, ele traz à luz uma visão, também pós-metafísica, do conceito de eticidade sob a ótica de um filósofo existencialista contemporâneo, Sören Kierkegaard (HABERMAS, 2004, pp. 8-15) explorando o conceito do si mesmo. *Poder-ser-si-mesmo*

só cabe na compreensão quando se capta a realidade do indivíduo dentro da sua subjetividade, e é essa subjetividade que Kierkegaard traz como elemento principal do sujeito que existe no mundo dos fatos para alcançar sua liberdade. É o mundo das possibilidades que se movimenta através de três estádios da vida do sujeito: o estético, o ético e o religioso, que por ser mundo de possibilidades significa também de escolhas. Portanto, a subjetividade em Kierkegaard significa escolher a si mesmo para *tornar-se* um indivíduo perfeitamente livre, isto é *tornar-se a si mesmo*.

O ético é caracterizado pelas relações intersubjetivas, sem se despojar da subjetividade. É aqui que o sujeito tem a percepção horizontal do seu pertencimento no mundo, pois essa horizontalidade é que o faz se aproximar e se colocar em alteridade com o semelhante. O si mesmo é essa liberdade que vem pela individualidade para dar sentido à existência; e **o ser si mesmo** é algo como **um poder** adquirido pelo indivíduo desde a sua *gênesis*, que lhe dá livre acesso à sua auto compreensão e à intersubjetividade, e que só se coaduna com o si mesmo do outro quando essa liberdade não é maculada. O sujeito torna-se, então, autor da sua própria existência, e capaz de construir um discurso ético sob consenso, baseado em argumentos morais por ele validado.

Quando trata das questões morais e éticas no agir comunicativo sobre a manipulação genética em estudo, o filósofo propõe e elabora a sistematização de uma ética comunicativa, fundamentada em sua obra *Consciência moral e agir comunicativa* (1989). Segundo Habermas, há uma ligação radical, praticamente amalgamada, interpenetrada, entre realidade e linguagem no mundo da vida. À essa ligação se associa também a ação e as manifestações nas formas de argumentação das ideias geradas pelo raciocínio; argumentações que tem o objetivo de validar um discurso para a construção de uma ética aplicada à conduta dos sujeitos no mundo da vida.

4 | A EUGENIA E A ÉTICA DA ESPÉCIE

Ser (assertórico) e dever ser fazem parte da estrutura ontológica e deontológica, portanto, filosófica, que compõem o estudo ético-universal da sociedade desde a antiguidade clássica; estudo este que tem na universalidade seu principal eixo de apoio. Entretanto, quando se trata da delimitação e confinamento do ser humano nos seus espaços de poder-ser-si-mesmo, através de manipulação do *homo somaticus* pelo *homo faber*, talvez tenhamos que repensar qual o modelo de ética que deveremos adotar para fazer frente aos novos padrões morais de consumo desse século. Repensar a filosofia como ciência primeira tem estado no escopo dos pensadores modernos, principalmente no campo da moral e da ética, como Hans Jonas, Emanuel Lévinas, Alasdair MacIntyre, entre outros, uma vez que o ser humano, como sujeito da ontologia, da antropologia e da epistemologia, além de gerador dos fatos sociais, se modifica nas dimensões temporais e espaciais. A pergunta lançada por Habermas

“*O que devo fazer com o tempo da minha vida?*” (HABERMAS, 2004, p. 3), antes de uma interpretação moldada na individualização e na subjetivação humana, se apresenta como uma necessidade para a tentativa de rompimentos paradigmáticos éticos tradicionais sem que haja perda de princípios que nomeiam humanidade como substância do ser humano, mas também uma preocupação com manutenção de valores tornados obsoletos neste momento em transição.

Nesse sentido, à pergunta “*O que devo fazer com o tempo da minha vida?*” só o sujeito que a faz é quem pode responder, ou seja, cada um decide como conduzir sua vida, cada ser humano é responsável pela utilização do seu poder de intervir na vida, um desafio que se afigura do atual modelo de liberdade, já com um olhar para as condutas autodeterminadas e heterodeterminadas da manipulação genética.

Quando Galton cunhou em 1883 sua admirável revelação com o nome de eugenia (GALTON apud GOLDIM, 1998), é possível que ele tenha imaginado em suas finalidades sociais baseadas no contexto ético e grupamento de normas morais da época, principalmente do continente europeu. Por outro lado, a engenharia genética se desenvolveu a partir dos anos 70, como inovação científica, apesar de já estarem inseridos os controversos em seus conceitos (como a própria eugenia), com o objetivo de melhorar a condição de vida humana diante das fragilidades que o corpo tem frente às intempéries e às degenerações, podendo recuperar assim o bem-estar de uma coletividade. Tendo sido esse o propósito a eugenia seguiu, ou está no mesmo caminho de outras grandes revelações, que da ingenuidade científica logo se transformaram em bólido sem controle. À medida que avançamos na ciência o culto que se presta à pessoa humana na sua vida latente vai se esvaziando para dar lugar, de início, aos desejos de cura que posteriormente se mesclam com os caprichos do aperfeiçoamento de um fenótipo vencedor. O embrião pesquisável ou não, que pode ser submetido à cura ou ao aperfeiçoamento genético tem a sua manipulação orientada por diagnósticos, como por exemplo o DGPI (diagnóstico genético pré-implantação). Quando se trata de fins terapêuticos a autocompreensão do processo ético está atrelada à autocompreensão da existência, tendo estas o condão de fazer superar as normas regulamentadoras. O que se busca aqui é a intervenção genética como forma de cura de patologias indubitáveis e irreversíveis; afirma-se assim a eugenia negativa como conduta ética correta. Quanto à intervenção para melhoramentos genéticos, a princípio, parece estar bem claro as suas demandas e seus propósitos.

Mas uma questão vem se especulando quando se tenta estabelecer um estudo ético que contemple as normas morais da manipulação eugênica; existem situações que o conceito de cura se aproxima em casos concretos do de aperfeiçoamento, causando um limiar tênue entre eles, que é agravado pela falta de critérios mais rígidos para defini-los e regulamenta-los. Segundo Habermas “*Com o diagnóstico genético de pré-implantação, hoje já é difícil respeitar a fronteira entre a seleção de fatores hereditários indesejáveis e a otimização de fatores desejáveis.*” (HABERMAS, 2004, p. 29). Isso tem dado margem para que se instaure uma possibilidade de intervenção

em qualquer situação, legitimada pela dúvida normativa. Surge daí o que Habermas denomina de eugenia liberal, catalisada por interesses escusos aos princípios morais e à ética.

Tomando como base a racionalidade desenvolvida através da ação comunicativa (contrapõe a razão instrumental), Habermas expõe o conceito de Kant do imperativo categórico que, através de uma de suas derivações, coloca a pessoa como um fim em si mesma, e não como meio, como princípio moral no trato com outras pessoas: “*age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio*” (KANT, 1993, p. 79). Aqui o imperativo categórico faz uma interface entre a razão instrumental e a razão do agir comunicativo, quando coloca o sujeito na formulação da moral e ampliando para o “nós” universal, através das argumentações das proposições morais no discurso ético. A formulação desse imperativo deve fazer parte na solução de conflitos onde as orientações axiológicas não se conciliam, quando através do Discurso os sujeitos devem buscar a norma que possa ser aplicada, concretamente a ele e a todos.

A programação genética é uma ameaça ao poder ser si mesmo porque a existência tem o corpo como tributo, ou seja, somente quando o sujeito cognoscente se sente no corpo é que ele tem a compreensão de ser si mesmo. Esse sentir-se corpo na existência só vem pelo desenvolvimento natural e não pela imposição tecnicizada. Em Hannah Arendt, Habermas extrai de sua tese que o nascimento não é uma continuidade da história de vida (não é um processo histórico, um fazer de novo) e sim algo que se fez novo; e esse fazer novo só vem pelo nascimento natural, conforme se expressa a filósofa:

O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. (ARENDDT, 2007, p. 17)

Ao indivíduo geneticamente modificado não se permite uma renovação de autocompreensão de sua formação gênica, por conta da moral pré-estabelecida de modo alienado, tornando-o, figuradamente, uma terceira pessoa que não consegue através de sua liberdade ética se incluir naturalmente no seu processo de socialização, e ser o si mesmo de suas aptidões e deficiências; conforme Habermas é alguém “*assemelhado a um clone*” (HABERMAS, 2004, p. 87). O programador da intervenção genética impõe um caráter modificado que vai determinar irreversivelmente a compreensão da pessoa que teve seu livro de vida alterado, sem chance de revisão, por conta de uma decisão racional unilateral. A questão não se reduz a simples prescrição normativa moral ou jurídica que vise proteção à pré-pessoa ou à “pessoa aí” no mundo da vida. Passa, antes, por uma avaliação da forma de lidar com o humano, de compreendê-los dentro de nossa autocompreensão ética. Passa também pela inclusão pretérita, com base nos preceitos morais do agir comunicativo, da futura

pessoa, no consenso e decisão sobre “*o que devo fazer com minha vida*”, porque:

precisamos nos perguntar se eventualmente as gerações futuras vão se conformar com o fato de não mais se conceberem como autores únicos de suas vidas – e também de não serem mais responsabilizadas como tal (HABERMAS, 2004, p. 93)

No que se refere a uma ponderação coletiva da moral podemos estar inclinados a absorver práticas eugênicas liberais, como moralmente aceitas, até mesmo pondo a intervenção terapêutica em segundo plano. Esta possibilidade de um futuro eugênico totalmente relativista tem que estar sendo moderada pela ética do discurso, pelo agir comunicativo, que ainda se recusa a aceitar a autoinclusão do ser humano na sua dominação da natureza através dos processos de autoinstrumentalização.

Saber discernir o certo do errado é uma característica racional fenotípica do “*homo sapiens*”, e é essa virtude que faz, ainda, um enfrentamento à autoinstrumentalização da espécie humana, e à incerteza do poder ser si mesmo num mundo em que esse si mesmo precisa decorrer de uma autocompreensão ética. Aí está a base para a inclusão da segunda pessoa no processo de socialização, tendo como matriz de construção ética os valores morais de “*estatuto perpétuo*” da natureza e o agir comunicativo que se processa quando o ser subjetivo se lança no mundo, através da intersubjetividade e alteridade.

O modelo adequado para integrar a filosofia na interdisciplinaridade do tema bioético de manipulação genética da espécie, teve na linha de pensamento de Habermas o necessário fundamento para se fazer uma revisão dos alicerces da filosofia tradicional. Tenta alcançar um entendimento da moral e da ética na dominação do devir natural, causada pelo antropização, e causando alterações dos cenários ontológicos e antropológicos, onde o próprio ser humano é, portanto, protagonista, tanto ativo como passivo.

As alterações efetuadas nos genomas são atitudes que não encontram recepção na moral universalizada pela ética do discurso, e nem na liberdade de poder ser si mesmo do indivíduo, principalmente quando visa exclusivamente melhoramentos genéticos porque transgrede a autonomia e a igualdade de pessoas. Por isso ele defende a manipulação genética apenas para fins terapêuticos, e eleva sua crítica à eugenia positiva:

O corpo repleto de próteses, destinadas a aumentar o rendimento, ou a inteligência dos anjos, gravada no disco rígido, são imagens fantásticas. Estas apagam as linhas fronteiriças e desfazem as coerências que até o momento se apresentaram a nosso agir cotidiano como transcendentemente necessárias. De um lado, o ser orgânico que cresceu naturalmente se funde com o ser produzido de forma técnica; de outro, a produtividade do intelecto humano separa-se da subjetividade vivenciada. (HABERMAS, 2004, p. 58)

Nesse contexto se insere as questões da manipulação genética que, como uma boa providência científica, convergiu para um dos temas mais polêmicos da atualidade – a eugenia.

A questão do sujeito no mundo da vida, diante das intervenções genéticas,

passa a ser tratada por Habermas como uma necessidade de reconhecimento da autocompreensão da existência, onde o indivíduo, de posse de uma autocompreensão ética, passa a ser o sujeito da intersubjetividade, elaborando e argumentando proposições morais para intervir no discurso ético. A eugenia liberal, como um provável capítulo na história da humanidade, tem que ser tratada como algo desconstrutivo da dignidade humana que, associada à perda da autenticidade do indivíduo com a alteração da sua identidade genética, via alteração cromossômica, impõe novos desafios à ética filosófica.

Baseado nisto, e de acordo com o pensamento habermasiano sobre o tema, a decisão sobre a eugenia tem que ser ponderada. Nesse caso a eugenia negativa pode ser aceita moralmente e legalmente, pois, aí pode-se estar tentando integrar o indivíduo em uma dignidade que está sob ameaça. Essa ponderação alcança as definições dos limites, as vezes tênue, entre a eugenia negativa e a positiva, entre a terapia genética e a busca da perfeição.

Habermas não traz uma prescrição última, definitiva, para solucionar a problemática apresentada neste estudo. Mas, ele faz um delineamento onde apresenta os mecanismos morais que podem ser aplicados nas decisões que envolvem a autoafirmação da existência da vida humana. A grande preocupação dele é com o rumo que a manipulação eugênica pode tomar se esses mecanismos interferentes no agir das pessoas não forem levados em consideração. A figura 1 mostra em síntese a proposta de Habermas.

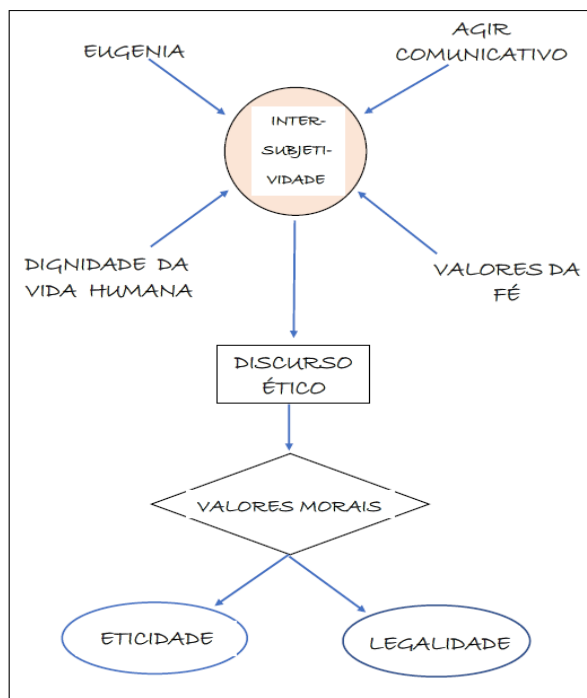


Figura 1 - Síntese de uma proposta para a ética da eugenia

Uma vez que a comunicação racional, através da linguagem filosófica, passa a ser o instrumento da ética prática, ela pode ser ampliada também para outros horizontes relacionais do ser humano, como por exemplo a política e a família. Deixa-se à parte

as ideias platônicas e os modelos hegelianos de formatação da ética, porque, como vimos, esta pode ser encontrada na realidade do mundo da vida, ao se dar primazia à práxis no lugar da teoria. A ciência, a teologia, a metafísica, ao nosso ver, não devem ser negados como meios de conhecimento, mas a ética tem que estar ancorada numa razão que permeia a conexão entre pensamentos de sujeitos, manifestada pelo agir e pela linguagem. Onde há sujeitos com capacidade de fala e de ação sempre será possível atingir consenso sobre os valores morais pertinentes ao agir ético de uma coletividade.

Finalmente consideramos que o si mesmo não deve ser apenas uma possibilidade, mais um direito *natural*, no seu sentido lato, que um indivíduo adquire mesmo na pré-pessoa; portanto, o embrião humano, mesmo na fase de blastócito, pode não ser pessoa ainda na sua completude, conforme aduz Habermas, mas é sujeito com todos os direitos de ser pessoa. Razão assiste ao autor quando se refere à dignidade da vida humana desde a sua concepção. cremos também que esse é a fundamentação necessária para objetar os interesses escusos da ciência, da política e do mercado, que hoje embarreiram o estabelecimento de normas legais com lastros autenticamente morais. Pode até parecer estranho ou atípico para a nossa sociedade configurar condutas e mudanças culturais através de um entendimento movido pela autocompreensão. Mas, a Filosofia não pode se esquivar desta missão.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

GALTON, Francis. **Hereditary Talent and Genius**. Apud: GOLDIM, José Roberto. Eugenia. In: www.ufrgs.br/bioetica/eugenia.htm. Acesso em 05/06/2018

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989

HABERMAS, Jürgen, **O futuro da Natureza Humana**. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos**. Trad. de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990

HOBBS, T. **Leviatã – ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 98.

KANT, I. **Fundamentos da Metafísica dos Costumes**. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1993.

NUNES, Benedito. **A Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Editora Buriti, 1967.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. Trad. Almiro Piseta. São Paulo: Martins Fontes, 2000

MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE: UMA INTRODUÇÃO

Helio Fernando Lôbo Nogueira da Gama

Universidade Estadual de Santa Cruz,
Departamento de Filosofia e Ciências Humanas
Ilhéus - Bahia

RESUMO: Objetivamos introduzir um panorama da produção filosófica de Marcuse, pensador que marcou com sua teoria crítica da sociedade ao romper os grilhões que aprisionavam o marxismo ao stalinismo como instrumento científico de análise da realidade social. Desenvolve a teoria marxista com a reapropriação de seu significado filosófico, a aquisição de uma psicologia materialista histórica para a crítica da ideologia e a análise da dominação na sociedade capitalista moderna. Politicamente a relação teoria/práxis proposta foi o seu maior legado ao influenciar decisivamente os movimentos estudantis mundiais de maio de 1968, em que a teoria crítica permutava os debates acadêmicos pela sua realização em embates em ruas e praças públicas. Sua trajetória e produção filosófica, da Escola de Frankfurt na Alemanha prénazista à complexa sociedade capitalista norteamericana, caracteriza-se por sua coerência na identificação do materialismo histórico e dialético como base de onde sua teoria se origina e se compreende o que faz dele um neomarxista. Dialeticamente trava um combate

sem tréguas às concepções que buscam uma sacralização de Marx, a transformação de uma matriz filosófica e científica social em doutrina, pensamento ortodoxo dogmático. Sua reflexão teórica é atual e merece ser resgatada como ícone que inspirou uma práxis revolucionária e libertária marcante na civilização ocidental e nos municia para os embates a serem travados. Oferecendo um panorama da obra e do contexto histórico em que Marcuse foi desenvolvendo a teoria crítica da sociedade espera-se que o leitor busque nas obras originais o aprofundamento da reflexão filosófica necessária que esse pensamento nos instiga.

PALAVRAS-CHAVE: Marcuse; Teoria Crítica; Neomarxismo; Filosofia.

MARCUSE AND THE CRITIC THEORI OF SOCIETY: AN INTRODUCTION

ABSTRACT: We aim to introduce a panorama of the Philosophian production of Marcuse, tinker who marked with his critical authorship that imprisoned Marxism to the Stalinism society by breaking the shackles As a ciemphytic instrument for analyzing social reality. Develops Marxist theory with the repropriation of its filosofic meaning, The acquisition of a historical materialist psychology for the criticism of ideology and the analysis in capitalist Society.

Politically the proposal Theory\Praxis relationship was its greatest legacy by uncovering the global movements of May 1968, which the critical theory exchanged the academic debates for its achievements in streets and public squares. Its philosophic trajectory and production, from the Frankfurt school in Germany pre-nazisto to the complex. North American Capitalist Society, is characterized by its coherence in identifying the historical and dialectical materialism as the basis of where its theory Erogina and understands what makes it a neomarxist. Dialectically hangs a combatete without Treguas to the struc that seek a sacralizacao of Marx, transforming a philosophical and scientific matrix and social in doctrine, dogmatic orthodox thinking. Your theoretical reflection is current and deserves to be rescued as an icon that inspired a remarkable revolutionary and libertarian praxis in western civilization and in the municipality for the clashes to be fought. By offering na overview of the work and the historical context in which Marcuse was developing the critical theory of society, the reader is expected to seek in the original works the deepening of the necessary philosophical reflection that this thought instigates us.

KEYWORDS: Marcuse; Critical theory; Neomarxism; Philosophy.

1 | INTRODUÇÃO

O objetivo do ensaio é introduzir um panorama da produção científica e filosófica de um pensador que marcou, principalmente, os anos 1960 com sua filosofia crítica e libertária.

O mais polêmico neomarxista do século XX, Herbert Marcuse, nascido em Berlim, 1898, possuiu suficiente coerência teórica para romper os grilhões que aprisionavam o marxismo ao stalinismo como instrumento científico de análise da realidade social de seu tempo.

A teoria marxista cresce muito com Marcuse. A reapropriação de seu significado filosófico, aquisição de uma psicologia materialista histórica para a crítica da ideologia e análise da dominação na sociedade capitalista são os pontos de máxima fecundidade de uma renovada teoria crítica da sociedade, desenvolvida particularmente na Escola de Frankfurt.

Do ponto de vista político a relação teoria/práxis proposta foi o seu maior legado, pois influenciou decisivamente os movimentos estudantis mundiais de maio de 1968, em que a teoria crítica permutava os debates acadêmicos pela sua realização em embates em ruas e praças públicas.

A trajetória de Marcuse e sua produção científica, da Alemanha pré-nazista a complexa sociedade capitalista norte-americana, caracteriza-se por sua coerência na identificação do materialismo histórico e dialético como base de onde sua teoria se origina e se compreende o que faz dele um neomarxista. Dialeticamente trava um combate sem tréguas às concepções que buscam uma sacralização de Marx, a transformação de uma matriz filosófica e científica social em doutrina, pensamento ortodoxo e dogmático.

2 | O JOVEM MARCUSE

Antes de fazer parte do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Alemanha, berço da fase mais rica do desenvolvimento da teoria marxista pós-Marx, Marcuse havia se projetado com a tese “Ontologia de Hegel e fundamentação de uma teoria de historicidade”. Era autor de uma série de ensaios que deixavam claras suas percepções e escolhas filosóficas: “Contribuição para a compreensão de uma fenomenologia do Materialismo Histórico” (1928); “Sobre filosofia concreta” (1929); “Marxismo transcendental” (1930); “Para o problema da dialética” (1931); “Novas fontes para a fundamentação do Materialismo Histórico” (1932). Entre 1934 e 1938 surgiram “A luta contra o Liberalismo e a concepção totalitária do Estado”; “Sobre o caráter afirmativo da cultura”; “Filosofia e teoria crítica”; “Para a crítica do hedonismo”; “O envelhecimento da Psicanálise”, “Industrialização e capitalismo na obra de Marx Weber” e “Comentários e uma nova determinação da cultura”.

Chacon (1968) situa Hegel e Marx como principais fontes teóricas do jovem Marcuse, e, num sentido estrito, Heidegger e Freud.

Em Hegel Marcuse distingue o “espírito” da negatividade como instrumento de luta que visa à destruição de instituições e realidades socioeconômicas como predecessora na construção de uma nova sociedade. Para Marcuse “espírito” significava o impulsionar do mundo histórico não como uma cadeia de fatos e acontecimentos e sim como incessante luta no sentido de adaptar o mundo às crescentes possibilidades da humanidade.

Na crítica da filosofia hegeliana, que na Escola de Frankfurt seria radicalizada e aprimorada por ele em **Razão e Revolução** (publicado em 1941 e dedicado ao Instituto), nota-se que Marcuse faz uso de uma crítica interna. Parte dos conceitos idealistas hegelianos para chegar a uma concepção materialista histórica da filosofia, de suma importância para a posterior formulação da “teoria crítica da sociedade”.

Para a felicidade de Marcuse e como reforço a sua preocupação em tingir filosoficamente o materialismo histórico, em 1932 foram publicados os ainda inéditos **Manuscritos Econômico-Filosóficos** redigidos por Marx em Paris entre 1844 e 1845.

Marcuse torna-se logo o seu primeiro grande crítico ao centrar sua análise no conceito de trabalho como atividade libertadora. Para Marcuse o trabalho está imerso na bidimensionalidade da existência (na necessidade e na liberdade), representando o elo que permite ao Homem passar de uma à outra. Por conseguinte, o trabalho constitui a categoria histórica por excelência. Para ele o sentido do trabalho é a própria existência e nada fora dela. Mesmo além da liberdade continua havendo trabalho o que implica que não há término para a construção do mundo.

O jovem Marcuse insiste na necessidade de aprender fenomenologicamente em si o sentido do trabalho via Heidegger, o qual tirara as últimas consequências humanistas do método de Husserl. Ao mesmo tempo em que se afasta do existencialismo daquele, apoia-se no historicismo na tentativa de incorporar a visão dialética numa

fenomenologia do materialismo histórico.

À medida que Marcuse se aproxima da linha teórica da Escola de Frankfurt essa tentativa é desprezada. Adorno o elogia por afastar-se da fenomenologia existencialista de Heidegger: Marcuse estava passando o “significado do ser” para a “análise do que é”, da ontologia para a filosofia da história, da “historicidade para história” (SLATER, 1972). A história do homem não ocorreria somente no mundo, mas como consequência do mundo.

Freud é considerado como importante matriz teórica do jovem Marcuse na medida em que a crítica às repressões, análise da alienação na propriedade privada e no Estado se fazem a partir da família. Deixando Engels de lado, Marcuse serve-se de Freud sem ser freudiano. Mais tarde, já no exílio nos EUA, publica **Eros e Civilização** (1953) em que articula a psicologia materialista histórica: a dimensão psíquica da manipulação e da revolta, um dos principais objetos de análise da Escola de Frankfurt.

3 | MARCUSE E A ESCOLA DE FRANKFURT

Criado em 1923 e inaugurado oficialmente em junho de 1924, o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt teve como seu primeiro diretor o historiador marxista austríaco Carl Grumberg. Este impingiu uma linha de trabalho onde os seus interesses empíricos sobressaíam, mas a produção científica foi além do seu horizonte teórico, enquadrando-se no espírito filosófico materialista propugnado por Well, Pollock e Horkheimer no memorando de 1922 sobre a criação do Instituto.

Nomeado diretor em 1930 Horkheimer prioriza a análise da superestrutura da sociedade em sua aula inaugural “O estado da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa”. Esboça a concepção geral de uma filosofia social como interpretação dos destinos do homem uma vez que não são apenas indivíduos, mas membros de comunidades. Horkheimer procura se diferenciar atacando a mistificação de algumas interpretações filosóficas. Exemplifica como sendo o caso de Hegel em virtude do primado de que se o “ser essencial” do homem, “a Ideia”, reinaria suprema na história mundial com o destino concreto e material, com os indivíduos mostrando-se sem importância filosófica. Na medida em que são evidentes as contradições entre a suposta “substância” do homem (a “liberdade”) e sua realidade social (alienação, exclusão), a manifestação filosófica idealista do ser social seria cúmplice da dominação de classe (SLATER, 1972).

A crítica materialista histórica da filosofia tradicional ou “burguesa” ultrapassa em muitos os limites desta e a coloca em questão. Estava aberto o campo de trabalho para a formulação da teoria crítica da sociedade. Uma teoria que desenvolvesse a produção filosófica não dissociada do meio social dos filósofos, uma filosofia com os pés no chão e em confluência com os destinos do homem como ser social concreto.

O manifesto de 1937 em que pela primeira vez Horkheimer explica a teoria crítica

coincide com o ingresso de Marcuse no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Em seu ensaio “Teoria Crítica e Tradicional” (1937) Horkheimer ataca o que chama de teoria tradicional e esboça uma conceituação de uma teoria crítica em oposição àquela. Segundo ele na “teoria tradicional” a exigência básica é a de que todas as partes constitutivas estejam ligadas logicamente num quadro referencial formal minucioso e livre de contradições. Horkheimer sustenta que essa tentativa de alcançar harmonia e consenso, por meio de um trabalho puramente intelectual, reflete uma atitude não crítica com relação ao processo material do qual ele surgiu que é, em si, contraditório.

Horkheimer destrói essa noção a-histórica esboçando os determinantes sócio-históricos do reino do conhecimento e da pesquisa, quais sejam: as esferas científicas são guiadas e financiadas pela indústria e pelo governo; sua estrutura é basicamente a do processo de produção; e, o que é mais importante, o objeto de percepção (o homem) é histórica e socialmente determinado no que concerne ao seu aparato metodológico e categorial. O conhecimento é relativizado, reconhecido como condicionado em um sentido materialista histórico. O papel da teoria crítica da sociedade seria o de descrever forças e contraforças tencionando, elevando-as até a autoconsciência, aumentar a tensão social, pois a teoria que força a transformação da sociedade como um todo teria como resultado imediato um aguçamento da luta à qual está ligada. A superação última das contradições da ciência seria um ato prático de reconstrução e a ligação mediadora nesse processo uma teoria vinculada à luta de classes, uma teoria crítica e opositiva (SLATER, 1972).

A contribuição de Marcuse à apresentação da teoria crítica da sociedade foi seu ensaio “Filosofia e Teoria Crítica” (1937). Esse trabalho se constitui numa tese mais elaborada que a apresentada por Horkheimer na medida em que reflete uma maior articulação do nexos materialista teoria/práxis e é o cerne do sentido da teoria crítica marcuseana: a necessidade e a possibilidade da realização da utopia. A necessidade de superação da própria filosofia que terminaria quando formula sua visão de um mundo em que a razão é realizada. Se nesse ponto a realidade contém as condições necessárias para de fato materializar a razão, o pensamento poderia deixar de preocupar-se com o ideal. O pensamento crítico não cessaria, mas assumiria uma nova forma. Os esforços da razão são transferidos para a teoria e a práxis social e política.

Ainda que enfatize o componente filosófico do materialismo histórico, Marcuse acrescenta que o objetivo da teoria marxista é prático e revolucionário, a destruição da sociedade capitalista.

4 | O EXÍLIO

Em fuga dos nazistas no exílio norte-americano, Marcuse em 1941 aproveitou muito de sua dissertação inicial sobre Hegel para escrever **Razão e Revolução**. Pode-

se notar que doravante seus trabalhos vão ganhar outra tônica, a discussão da filosofia alemã vai dar lugar à análise da alienação e dominação, o que pode ser compreendido se visualizarmos o novo momento histórico em que Marcuse está inserido.

A ascensão e os horrores do nazismo ante a impotência dos setores de esquerda, seja em nível de desenlace de uma resposta revolucionária ou de uma explicação teórica, de uma análise da psicologia de dominação de massas, levam Marcuse a empreender um estudo mais próximo da sociedade que o cerca. Reiterando o significado filosófico da teoria crítica a conjuntura aparece a seus olhos mais factual e exigindo um esforço de análise e de uma formulação de ação. O nexo teoria/práxis deve ser explicitado em paralelo com uma descrição analítica da relação superestrutura ideológica/infraestrutura econômica.

Em 1955 publica **Eros e Civilização**, uma obra em que aprimora a psicologia materialista histórica ensaiada pela Escola de Frankfurt, principalmente por Erich Fromm e Wilhelm Reich. A dimensão psíquica da manipulação e da revolta, a partir da análise da alienação na propriedade privada e no Estado, chega à crítica à família e, por conseguinte, à teoria freudiana.

Para Freud a civilização nos surge estabelecida em contradição com os instintos primários e o princípio do prazer, na permanente subjugação dos instintos humanos. A livre gratificação das necessidades instintivas do homem seria incompatível com a sociedade civilizada. A renúncia e a desistência da satisfação representariam as próprias condições de progresso. A história do homem se constituiria na História de sua repressão.

Marcuse almeja uma sociedade não repressiva em que a sua superação dialética também levasse em conta a dimensão existencial no sentido mais amplo. Tratar-se-ia de uma sociedade órfica, redimida pelo trabalho como alegria artística, e não mais como castigo, labuta. Para ele a concepção freudiana parece refutar a possibilidade histórica de uma sociedade não repressiva, seria um “biologismo”, uma teoria social numa dimensão profunda, nitidamente ideológica, comprometida.

Juntamente com seus ex-colegas de Frankfurt foi sempre também um crítico impiedoso de Stálin desde os chamados “julgamentos de Espurgo” na União Soviética, na década de 1930. Em 1958 publica **Marxismo Soviético** em que indica o isolamento da URSS e a ameaça do nazismo na Alemanha como os fatores históricos subjacentes à transição do leninismo para o stalinismo. A política vitoriosa do “socialismo num só país” atribuíra terríveis encargos ao proletariado, pois não apenas caíram os salários e aumentou a intensidade do trabalho, como também a autonomia política da classe foi colocada em questão. Os sindicatos foram censurados pelo Estado acusados de “tendências sindicalistas”, e, embora isso fosse ideologicamente justificado como um suposto ataque à burocracia sindical, Marcuse denunciou como uma traição à classe operária.

Em **One-dimensional Man** (1964), publicado no Brasil como **A Ideologia da Sociedade Industrial**, inicia-se a fase derradeira e mais marcante da obra

do filósofo alemão: a análise da moderna sociedade capitalista, a “sociedade de consumo”. Nesse trabalho – e nos que seguem – Marcuse utiliza-se de todos os componentes teóricos que dispõe. Desde o resgate filosófico materialista do homem, à dimensão psíquica da dominação e à busca de uma formulação do nexos teoria-práxis como saída revolucionária.

Tece uma análise crítica da sociedade norte-americana. Não obstante a moderna sociedade industrial parecer, em seu conjunto, a própria personificação da Razão, ela é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerras; seu crescimento depende da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência via a afirmação da sociedade de consumo de bens supérfluos.

Essa repressão, tão diferente das que caracterizaram as etapas anteriores do desenvolvimento da humanidade, atuaria no mundo moderno a partir não de uma posição de imaturidade natural e técnica, mas de uma posição de força, servida por uma tecnologia esmagadora dos aspectos criativos da natureza humana.

Apesar de mostrar a irracionalidade do sistema em seus múltiplos aspectos, não oferece soluções. Percebe-se um Marcuse como que prostrado diante de uma sociedade alienada em seus valores mais fundamentais – a dignificação do Homem, impotente diante do enorme e sofisticado aparato repressivo e manipulativo que sustenta o sistema. Em seu livro **O fim da Utopia** (1968) isso mais uma vez se observa.

Entretanto a década de 1960 é rica em manifestações populares que foram denominadas como de contracultura. O rock, o movimento hippie, a erupção do feminismo, a efervescência do movimento negro e as revoltas estudantis de maio de 1968 caracterizam-se pela oposição ao sistema vigente. Oferecem a Marcuse o que faltava neste estágio aprimorado da teoria crítica da sociedade, o nexos materialista histórico teoria/práxis pois esses movimentos vão em encontro à teoria marcuseana, encaixam-se perfeitamente.

Marcuse é convidado a proferir um sem-número de conferências em todo o mundo ocidental e logo o caracterizam como o mentor intelectual dessa onda de acontecimentos, do que sempre se eximiu.

Contra-Revolução e Revolta (1972), o último trabalho de sua fecunda produção científica, oferece-nos o que faltava para a sua coerência teórica: a formulação de uma resposta revolucionária à sociedade capitalista.

Para ele a revolução a verificar-se em plano geral será substancialmente diferente das proposições que se colocaram no século XIX: “a revolução deste século, que se prolongará pelo vindouro, tem um escopo infinitamente mais amplo do que suas antecessoras e muito mais profundo do que deixam entrever as doutrinas políticas e econômicas” (MARCUSE, 1975, p. 44). Tratar-se-á de uma revolução qualitativamente diferente na medida em que as necessidades básicas - alimentação, moradia, etc. - nos países capitalistas avançados estariam satisfeitas A aspiração primordial seria a

de lutar por um novo nível de existência, em equilíbrio com a natureza, com menos horas de trabalho – o que será possível após a queda da sociedade de consumo - e mais tempo dedicado ao lazer. Enfim, mais espaço para as relações humanas e dignificação do Homem como tal e não como peça consumista manipulável.

Caberia aos segmentos estigmatizados como “marginais” à sociedade o papel de força propulsora de tal liberação, pois, para Marcuse, o proletariado teria se convertido às ideologias reacionárias e estaria totalmente cooptado pelo *status quo*. Marcuse dá especial destaque para o movimento estudantil radical como sujeito revolucionário, dadas às transformações qualitativas que almeja.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que o pensamento de Marcuse é atual e merece ser resgatado no século XXI. A sociedade de consumo se globalizou, novos atores sociais surgiram, os conflitos agudizam mas transcendem as lutas de classes, daí a imperiosidade de sermos heterodoxos para refletirmos sobre a realidade social de nosso tempo. Recorrer a Herbert Marcuse, como ícone de um pensamento que inspirou uma práxis revolucionária e libertária que marcou a civilização ocidental, é nos municiarmos para os embates a serem travados como intelectuais orgânicos.

Oferecendo um panorama da obra e do contexto histórico em que Marcuse foi desenvolvendo a sua teoria crítica da sociedade, espera-se que o leitor busque nas obras originais - aqui tão somente introduzidas, resumidas e parafraseadas em suas principais teses - o aprofundamento da reflexão teórica necessária que o pensamento desse filósofo alemão do século XX nos instiga.

REFERÊNCIAS

CHACON, V. **Marcuse: Materialismo Histórico e Existência**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1968.

MARCUSE, H. **O Fim da Utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MARCUSE, H. **Marxismo Soviético**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, H. **Contra Revolução e Revolta**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SLATER, P. **Origem e Significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

UMA LEITURA ESTÉTICA DO REI DO POP À LUZ DO PENSAMENTO KANTIANO

Cláudia de Araújo Marques
Marcos Antonio Firmino
Renato Gonçalves de Oliveira

RESUMO: A pesquisa busca analisar o ícone Michael Jackson, sua marca performática como artista por excelência à luz da teoria estética de Kant (1724-1804), a partir dos estudos sistematizados de *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), que busca a compreensão entre os juízos de gosto e de conhecimento. A metodologia possui abordagem qualitativa a partir de um estudo bibliográfico e documental do tema em questão, cuja conclusão é abalizada em uma teoria que não privilegia a estética aos parâmetros utilitários, mas a conclama como parte autêntica da arte, do belo.

PALAVRAS-CHAVE: Performance. Michael Jackson. Immanuel Kant. Arte do belo.

AN AESTHETIC READING OF THE KING OF POP IN THE LIGHT OF KANTIAN THOUGHT

ABSTRACT: The research seeks to analyze the icon Michael Jackson, his performance mark as an artist par excellence in the light of Kant's aesthetic theory (1724-1804), from the systematized studies of *Critique of the Faculty of Judge* (1790), which seeks understanding

between judgments of taste and knowledge. The methodology has a qualitative approach based on a bibliographical and documentary study of the subject in question, the conclusion of which is based on a theory that does not privilege aesthetics to utilitarian parameters, but concludes it as an authentic part of art, of beauty.

KEYWORDS: Performance. Michael Jackson. Kant. Beautiful.

1 | INTRODUÇÃO

Michael Jackson (1958–2009), conhecido como o “Rei do Pop” foi uma das maiores referências na segunda metade do Século XX, sendo reconhecido como um dos maiores artistas de todos os tempos, segundo o livro *Guinness world Records* (1996/1997). Desde o início de sua carreira e no decorrer da mesma, Michael treinou incansavelmente sua voz e seu corpo. Idealizou um vocabulário vocal e gestual que envolvia temperamentos e estilos próprios, condensando essas combinações em suas *performances* idiossincráticas e icônicas pelo seu excesso de sofisticação, chegando quase ao perfeccionismo. No jornal *New York Times*, a crítica em dança e repórter cultural Anna Kisselgoff declarou após uma *performance* de Michael no Madison Square Garden “olhe além

do gesto rotativo e sugestivo da pélvis, maravilhe-se com o deslizamento para trás com que os pés levam o corpo e reparem nas partes isoladas do corpo, [...] você vê um dançarino virtuoso que usa o movimento por si só” (*New York Times*, 6 de março de 1988).

O uso performático de Michael buscava sempre interpretações contemporâneas e arrojadas nos movimentos – combinação de danças de rua e movimentos da mídia, ou na riqueza de sua música – na concepção da associação dos timbres, instrumentação e arranjos. Judith Hamera (2012), em seu livro sobre Michael escreveu: “coisa mais próxima de um intérprete consensual virtuoso que final do século XX produziu cultura popular” (HAMERA, 2012, p 751). Seus videoclipes projetados estabeleceram um padrão para a mídia baseado na dança, que se tornou um mecanismo teatral na elaboração das canções temáticas.

Iniciou carreira solo em 1971 pela Motown, mesmo ainda sendo membro do grupo Jackson 5. Cinco dos seus álbuns foram os mais vendidos de todos os tempos, a saber: *Off the Wall* (1979), *Thriller* (1982), *Bad* (1987), *Dangerous* (1991) e *HIStory* (1995). Criador de um estilo inédito na dança utilizando os pés em suas *performances* no palco e clipes, Jackson popularizou uma série de complexas técnicas de dança, como o *Robot*, o *The Lean* (inclinação de 45°), o famoso *Moonwalk*.

Neste trabalho procuramos analisar o símbolo de Michael Jackson, seu desempenho artístico com primazia relacionados aos critérios da teoria estética Kantiana (1724-1804) em *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). O fundamento encontra-se no entendimento dos juízos de gosto e de conhecimento, aforando a estética como porção comprovada da arte e do belo.

2 | O JULGAMENTO DO BELO NA VISÃO KANTIANA

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão fez uso de um projeto sistemático do qual criou, que tencionou um estudo acerca da dimensão do conhecimento humano, que compilou em etapas. A primeira desta denominou de *Crítica da razão pura* (1781), que trata de uma forma filosófica da teoria do conhecimento, dos limites da razão quanto às capacidades *a priori* do conhecimento. A segunda fase, encontramos a *Crítica da razão prática* (1788) que busca fundamentar *a priori* as razões para as atitudes humanas no que tange a moralidade na razão figurada da vontade. A última etapa, intitulada de *Crítica do juízo* (1790) analisa os limites do que podemos entender por atributos do julgamento humano ligados aos processos de memória e sentimentos.

A propósito, Lacoste (1986, p.25) informa que o gosto é a “faculdade de julgar o belo”, portanto, não passa de um julgamento. Procuraremos expor o lugar do gosto na concepção *Kantiana* para que possamos trazer reflexões acerca da subjetividade e da estética.

Kant compreende o gosto como a “faculdade de ajuizamento de um objeto ou de

um modo de representação mediante uma complacência ou uma descomplacência independente de todo interesse” (KANT, 2012, p. 102).

No juízo do gosto, o que é parte contrária a um juízo que busca conceitos ligados ao conhecimento concebe-se o mesmo pela “representação [...] referida inteiramente ao sujeito [...] e em nada contribui para o conhecimento [...]” (KANT, 2012, p. 47). Desta feita, entende-se o juízo apresentado como sendo distinto a um juízo de deleite, de acordo com as predileções individuais a quem se coloca, podendo ou não compactuar as sensações com outros sujeitos dos quais compartilham das mesmas inclinações. Entretanto, nessa dissonância de gostos que Kant afirma a comunicação universal dos sentimentos ao tratar da faculdade de ajuizamento.

Sendo assim, o juízo dos gostos é individual, o sensu comum não pressupõe a assertiva de predileções particulares, visto que “gosto não se discute”, já diz o dito popular. Nesse pensamento, para que seja idealizado um ajuizamento estético puro, o julgamento da beleza deve ser liberto de qualquer conveniência e vantagem particular. A pureza da qual atribui provém de uma abnegação frente ao motivo (objeto) apreciado. Para esse tipo de julgamento, Kant formulou um juízo que nomeou de “juízo de gosto” ou “juízo estético puro”, o qual,

[...] algo só aparece como belo quando visto desde o desinteresse. Produz-se então o julgamento mais sumário e imediato, isto porque não mediatizado nem por interesses sensoriais solipsistas, nem pela intenção de se chegar a um conceito de objeto, nem tampouco o de avaliar se o que aparece está de acordo com algum conceito de como ele deve parecer (OLIVEIRA, 1998, p. 112).

A beleza que admiro de algo compreende a disposição de um sentimento abstrato e particular, por isso não provém da circunstância de ser ecumenicamente belo. Aqui se trata do sentimento de contemplação especial, denotado ao belo, que não se convence por argumentos racionais, não requer logicidade, entretanto, não faz dele um sentimento universal, mas que se comunica a um sentimento subjetivo fazendo intercorrer o juízo de gosto. Benda (1998) expõe seu pensamento de forma clara,

porque, uma vez que não se baseia [a análise do belo] em nenhuma inclinação do indivíduo (nem sobre qualquer outro interesse premeditado), mas desde que o juiz [aquele que efetua o julgamento] se sinta completamente livre no que respeita à satisfação que dedica ao objeto, não pode ele encontrar fundamento para essa satisfação em nenhuma condição peculiar relacionada com o seu próprio sujeito; conseqüentemente, tal satisfação deve ser considerada como baseada naquilo que ele, como juiz, pode pressupor em todos os outros homens (BENDA, 1998, p. 216).

Quando uma pessoa exprimi o seu julgamento do belo de forma contemplativa e apazível, ela sente a beleza universal, porém não somos capazes de explicar no real o que compreende o belo.

O juízo de gosto sugere uma comunicação universal, a vivificação das faculdades da imaginação e do entendimento, no horizonte de uma universalidade não conceitual. O belo é tido como belo porque possui uma certa conformidade a fins (ligada à forma do objeto), mas não uma finalidade determinada, que pudesse ser estabelecida em conceitos (WERLE, 2005, p. 137).

Por mais que o julgamento da beleza seja individual, o objeto ou a circunstância pela qual se está sendo julgada “a sua beleza é descoberta sempre pela primeira vez, e sempre novamente a universalidade deste prazer é reivindicada por aquele que a sente, como se todos já o tivessem sentido ou devessem vir a senti-lo” (OLIVEIRA, 1998, p. 113). Nesse pensamento universalista da comunicação, denominou Kant, o que chama de “universalidade subjetiva”, os conceitos não são disseminados e os juízos não são supostos. Ele reitera “cada um [...] espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário, que é ditado pela própria humanidade” (KANT, 2012, p. 143).

Porém, o juízo de gosto, ao diligenciar uma permissão universal, não intenciona transmitir o que lhe é dotado de procedência particular, como as sensações. No juízo estético puro, a imaginação, que é a faculdade das intuições e o entendimento, que é a faculdade dos conceitos, dialoga harmonicamente no ato de apreciação por um indivíduo a algo.

Kant estabeleceu quatro categorias na “Analítica do Belo” determinando conceituações das quais ele nomeou: qualidade, quantidade, relação e modalidade; ao passo que o juízo pode ser altruísta, não necessariamente havendo interesse da presença real do objeto que acredita ser belo nem ao menos no prazer que se sente ao julgar.

Heidegger em seu livro¹ sobre Nietzsche informa a conotação da palavra “desinteresse” mostrando sua importância através do antônimo da mesma. Mattoso (2011) imprime de uma forma clara o pensamento de Heidegger ao informar que “a palavra interesse remonta a algo que possui uma importância para um sujeito, [ou seja], ter interesse por alguma coisa significa querer este algo para si, colocá-lo à sua disposição” (MATTOSO, 2011, p. 27). Assim, a ligação que temos com o objeto através do juízo do gosto não pode ser colocado pelo interesse, mas puramente pelo belo por si só que transfigura uma relação de desinteresse.

No segundo aspecto da análise de Kant atrelada à quantidade, o pensamento global é apresentado porque é creditado ao ser humano possuir aptidão necessária para julgar, assim se o sujeito é dotado das faculdades da imaginação e entendimento e se mostra capaz de julgar o belo, por conseguinte, qualquer pessoa estará preparada para julgar a beleza, pois designa a validade não da referência de uma representação à faculdade do conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito (KANT, 2012, p. 59).

Em terceira instância temos a análise da beleza atrelada à relação aliada à intencionalidade, pois o juízo passa pelo pensamento de que o objeto pode ter um fim quando ligado ao sujeito, mesmo quando não estabelecemos esse fim. Kant afirma “a beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim” (KANT, 2012, p. 82).

1 “A doutrina kantiana do belo. Sua interpretação equivocada por meio de Schopenhauer e de Nietzsche.” HEIDEGGER, M. Nietzsche. Vol. 1, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 98 – 113.

Em último momento acerca do julgamento do gosto, ligada à análise da modalidade, o pensamento que emerge é a necessidade de julgar o belo, sendo necessário que todos os sujeitos tenham condições facultativas para exercerem seus julgamentos da mesma forma, ou seja, podemos definir o gosto como “uma faculdade de julgar de um objeto em relação com a livre legalidade da imaginação” (KANT, 2012, p. 80).

Contudo, a liberdade de diálogo entre as faculdades da intuição e dos conceitos constituem um jogo desinteressado. Entretanto, as faculdades se utilizam desse jogo mesmo quando o julgamento do belo cria a sensação satisfatória de formulação de conceitos, o que não passa de sensações perceptivas. Ao fim, a liberdade do jogo das faculdades concorda puramente que “as belas artes são artes do gênio” (KANT, 2016, p. 202). O talento inato desse sujeito transborda em sua capacidade de criar e inventar, fazendo frutificar a verdadeira produção artística.

Kant afirma que o “gênio é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte” (OLIVEIRA, 2001, p. 271). Curiosamente, Kant (2012, p. 54) destaca que o gênio é um receptor dos prescritos da natureza, sendo que o feito de criar arte não se alude a *mimesis* - imitação da natureza. Esse fato se explica porque o gênio não imita a natureza como representação daquilo que é colocado diante dele, mas como “reprodução do seu processo de produção” (OLIVEIRA, 2001, p. 272).

O gênio como extensão da natureza, se sente fruído dela. Perceptível, de forma original, ele se abstém de um determinismo natural renovável, que não contem elucidação sobre a genialidade de um sujeito e como tal coisa acontece. O que define um feito de beleza extraordinário e criação artística é o quanto este é original. Kant indica algumas propriedades que integram o gênio, dentre elas salientam-se o espírito e as ideias estéticas como sendo “uma representação da imaginação” (KANT, 2016, p. 211). Podemos delinear que os princípios estéticos correlacionam com os pensamentos racionais (Ibid., p. 212), o que nos faz pensar que a capacidade que o gênio tem de associar a sua concepção criativa à compreensão e à razão dialogam de forma plena, equilibrada e elegante trazendo ao universo a *performance* da arte do seu particular.

Essa genialidade não pode ser imitada, mas seguida pelo apreciador através de um processo de aprendizagem cujo gênio é visto como núcleo criativo em potencial, com capacidade extraordinária e original. Desta feita, a criação da arte necessita de regras, que por sua vez resulta no processo de disciplina. A genialidade não é desenvolvida baseada somente na aptidão que cada ser humano traz consigo, mas no que Kant denominou de segunda natureza que todo o indivíduo possui.

[...] o próprio homem, (...) a humanidade como um todo, pode ser encarada da perspectiva do gênio. Ora, a nova regra poderia ser entendida como a marca da subjetividade intransferível que cada homem/mulher traz em si e tem como responsabilidade levar a cabo. O que a natureza, por si só, não é capaz de fazer (FIGUEIREDO, 2004, p.52).

De certo, ao gênio, o talento se mostra como aptidão, porém, por si só, não

se basta. Uma qualidade genial que deve e pode ser desenvolvida através de um aprimoramento dos estudos e compreensão das técnicas para evolução da arte que lhe é destinada. Esse aprimoramento infundável conectado ao juízo de gosto apurado, que é peculiar a pessoa do gênio, forma o artista por excelência, incansável, sempre a busca da superação da sua bela arte.

3 | MOTOWN 25: O RECONHECIMENTO DO GÊNIO

Em 1982 o álbum *Thriller* é lançado, o segundo cujo produtor é Quincy Jones. Posteriormente esse álbum se tornaria o mais vendido de todos os tempos chegando a oito prêmios do Grammy de 1984. Nesse ínterim Michael Jackson apareceu na televisão em programa especial da Motown 25 produzido por Suzanne de Passe. Na ocasião apresentou sua *performance* inovadora de “Billie Jean” na qual introduziu o movimento pélvico de “crotch” e o “moonwalk”, marcas gestuais na dança de Michael. Sem dúvida, o *moonwalk* em sua *performance* sobressaiu de forma absoluta e cativou a plateia, marcando os momentos mais memoráveis na programação da Motown 25.

Muito do que Michael Jackson idealizou na sua *performance* foi o que estava adormecido de certa forma. Em *moonwalk* o próprio artista comentou que o passo já estava na rua, mas ele o havia aprimorado quando o fez. Anna Kisselgoff vê o *moonwalk* como uma metáfora apta. “Como técnico, ele é um ótimo ilusionista, um verdadeiro mimo. Sua capacidade de manter uma perna reta enquanto ele desliza a outra e nesse movimento faz parecer andar, requer perfeito timing” (*New York Times*, 6 de março de 1988).

No primeiro instante da *performance*, na pose de abertura, o Michael apresentado é maduro e único. Dotado de uma beleza no movimento e na voz que de forma icônica se posicionam, mostram sua genialidade cuidadosamente apresentados em sua *persona* através da combinação de movimento, música e vestimenta. Essa triparte foi a porção perfeita que totalizaria o impacto visual para seu desempenho magnífico na representação. A partir daí a concepção de desempenho performático foi marcada pela sincronização de eixos dos quais o artista poderia dispor a favor da beleza que se apresentava universalmente, partilhada pela comunicação denominada por Kant de “universalista subjetiva”. Nessa permissão universal de procedência particular, as sensações são instituídas formando o juízo estético puro, cujos agentes são a intuição e o entendimento no jogo harmônico individual na contemplação.

O desempenho de Michael Jackson sempre foi impressionante, sua genialidade de se apresenta ainda quando criança através da fisicalidade exata, da voz evidente, do swing preciso e da liberdade dos movimentos. Não importa as razões psicológicas que rodeavam sua mente, aqui não cabe essa reflexão. Mas para o benefício de sua arte, um profissional notório, que exigiu de si e de todos com que trabalhava dedicação e comprometimento com a genialidade.

4 | CONCLUSÃO

Segundo críticos e diretores como Anna Kisselgoff, Joan Acocella, Roni Favors e outros, a carreira de Michael Jackson foi marcada por uma profunda musicalidade, motivo este, que fez com que a dança de Michael fosse tão bem sucedida. Sua capacidade em responder fielmente à pontuação rítmica e sonora o fazia mover-se antes ou depois da batida, como quisesse, mas sempre espontaneamente e sentimentalmente, como se o fizesse pela primeira vez.

O colunista do *Los Angeles Times*, Lewis Segal, lista três elementos principais da *performance* de Michael Jackson; “os componentes de seu estilo pessoal não são fáceis para duplicar”. O primeiro deles é o isolamento que compreende o movimento separado de diferentes partes do corpo, como o movimento do quadril, que aparece de súbito incrivelmente aguçado. O segundo é apontado como ausência de peso, o *performer* tem liberdade e leveza em cantar e se movimentar parecendo operar em gravidade zero. E em último, intitulado por Segal (2009) como a transformação do mundano: “movimentos do atletismo e da dança pop renovados e transformados em sentido espetacular de fluxo e velocidade delirante [...], quase acidental em seus equilíbrios perfeitos e outros que evidenciam o controle de falhas técnicas” (*Los Angeles Times*, 26 de Junho de 2009).

As maneiras pelas quais Michael explorou a música e o som rico e responsivo com seus vocais junto a dança foi a combinação que conduziu a personificação da sua música. Os resultados estéticos foram os mais elaborados possíveis, sempre fundamentados em histórias, assumiam *performances* colossais entremeadas de música-teatro-dança-storytelling.

A partir da concepção *Kantiana* acerca do gênio e do juízo do gosto é admissível reconhecer Michael Jackson como um artista de expressão incontestável, ícone pop, cujas propriedades potenciais estéticas do seu trabalho desbravou com afinco fazendo uso de atribuições cênicas (ao elaborar temas responsáveis pela condução das histórias e enredos), musicais (combinação de ritmos, timbres e batidas), da dança (comunicação através dos movimentos e gestos corporais desenvolvidos e/ou aperfeiçoados). Nesse sentido esse artista se torna presente nos dias atuais, mostrando sua paixão pela arte, pela afeição ao seu ideal estético, pela sua riqueza musical, pelos seus movimentos vigorosos e inconfundíveis, pela sua dança flutuante e precisa, pela personificação do ícone musical – Michael Jackson.

REFERÊNCIAS

BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. Tradução de Wilson Veloso. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A., s/d.

FIGUEIREDO, Virginia de Araújo. *O Gênio Kantiano ou o Refém da Natureza*. Revista Impulso, Piracicaba, vol. 15, n. 38, 2004.

HAMERA, Judith. *The Labors of Michael Jackson: Virtuosity, Deindustrialization, and Dancing Work*. Journal of Popular Music Studies, V. 127, no. 4 (2012).

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KISSELGOFF, Anna. Stage: The Dancing Feet of Michael Jackson. New York Times, 6 March 1988 (Retrieved 2014).

OLIVEIRA, Bernardo B. C. de. O juízo de gosto e a descoberta do outro. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p.57-65.

OLIVEIRA, Roberto Charles Feitosa de. O gosto do desgosto – mimesis e expressão em Kant e Derrida. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (Org.). *Mimesis e expressão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.52-30.

SEGAL, Lewis. "Culture Monster: Why Michael Jackson danced like no one else." Los Angeles Times, 26 June 2009 (retrieved 2014).

WERLE, Marco Aurélio. *O lugar de Kant na fundamentação da estética como disciplina filosófica*. Revista DoisPontos, Curitiba / São Carlos, vol. 2, n. 2, outubro/2005.

FILOSOFIA DO DIREITO: UMA BREVE ANÁLISE

Adelcio Machado dos Santos

Doutor em Engenharia e Gestão do conhecimento (UFSC). Pós-Doutor em Gestão do Conhecimento (UFSC). Docente e pesquisador da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe (UNIARP), nos Programas de Pós-Graduação Desenvolvimento e Sociedade e Educação. E-mail: adelciomachado@.com.br

Joel Cesar Bonin

Doutorando em Filosofia. Docente e Pesquisador da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe (UNIARP). E-mail: joel@uniarp.edu.br

RESUMO: O presente artigo visa abordar a importância da Filosofia do Direito dentro do contexto do estudo jurídico da lei, analisando certas conjecturas entre norma, valor e fato. Nesse debruçar-se sobre a verdade das normas jurídicas, o homem precisa contemplar não apenas o caráter punitivo das normas, mas antes ainda, a sua própria validade. Agir segundo preceitos pré-estabelecidos pode ser um apanágio para qualquer sujeito, mas esse conforto não representa um senso apurado e analítico diante da ação humana. Aliás, o constante sentimento de ser refém de algum sistema é uma sensação muito

presente no imaginário humano. Ser refém dos meios de comunicação, da religião ou da lei é algo muito presente. A Filosofia do Direito pode ser um mecanismo de análise que ultrapasse o mero desejo de compreender e, acima de tudo, pode ser um instrumento hermenêutico de compreensão da lei, que se manifesta somente como coerção e/ou punição, mas como algo que deve ser assumido como elemento de investigação humana, sem obediência cega ou cumprimento inequívoco da razão pura.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia do Direito, Norma, Valor, Fato.

RIGHT OF PHILOSOPHY: A BRIEF REVIEW

ABSTRACT: This article aims to approach the importance of the Philosophy of Law within the context of legal study of the law, analyzing certain assumptions between rule, value and fact. In that going over the truth of legal rules, man must contemplate not only the punitive character of the rules, but even earlier, its own validity. Act according to pre-established precepts can be a perquisite for any subject, but that comfort isn't a keen and analytical sense in the

human action. Incidentally, the constant feeling of being held hostage by some system is a present feeling in the human imagination. Be held hostage to the media, religion and the law is very present. The Philosophy of Law may be a mechanism to analysis that goes beyond the mere desire to understand and, above all, can be a hermeneutical tool for understanding the law, which manifests only as coercion and/or punishment, but as something that must be assumed as an element of human research, without blind obedience or clear compliance of pure reason.

KEYWORDS: Philosophy of Law, Value, Rule, Fact.

INTRODUÇÃO

Quando se fala em Filosofia do Direito, tem-se uma noção de que a lei ou o conhecimento acerca da lei precisa ser filosofado. Não obstante, essa conclusão, na verdade, nos faz pensar na hipótese de que a filosofia seria um instrumento de análise do direito. Sem dúvida, a filosofia do direito é isso, mas também podemos falar um pouco mais sobre ela, na medida em que compreendemos o papel central de um questionamento sistemático acerca da lei.

A ação humana sempre foi regida por princípios, leis ou normas, mas é essencial pensarmos que a lei por si só não ordena e não manda, pois alguém precisa tutelá-la e monitora-la. O poder judiciário, por ele mesmo, não executa tarefa alguma se não for provocado para tal. Não queremos afirmar que o poder judiciário seja um poder inerte ou inoperante. Outrossim, podemos verificar, por assim dizer, que ele é um guardião da lei e da ordem. Contudo, o seu papel de fiscalizar da lei ocorre mais proativamente na medida em que as pessoas o procuram ou dele necessitam.

Nessa linha de pensamento, a filosofia do Direito tenta analisar o papel sobremaneira fundamental da eficácia da lei na vida das pessoas. Não se quer abordar aqui uma noção do *Grande Irmão* pensado por George Orwell, no livro *1984*, em que há um totalitarismo vigilante sobre a ação e o pensamento das pessoas. Mas, ainda assim, verificar a noção de que a vida pessoal de cada um é vista e analisada por critérios legais, morais, sociais e até mesmo religiosos ininterruptamente.

As idiosincrasias de cada ser humano, por mais pessoais que sejam, não escapam por completo do olhar da normatividade e da regência da lei. As ações humanas são essencialmente orientadas para a ação coletiva. Agir isoladamente pode ser visto como sinal de demência ou de arrogância. O comportamento humano, por mais maleável que seja, acaba respeitando padrões de comportamento e de ação, que muitos não ousam sequer questionar, quiçá, abdicar.

Por esse viés, a Filosofia do Direito é uma das áreas do conhecimento jurídico que não se contenta apenas com o caráter dogmático da lei, haja vista que ao contrário, o que mais importa no processo sistemático da filosofia é a ação questionadora e inquiridora acerca da lei e da sua deontologia/teleologia. A propósito, é fulcral a

análise tridimensional de seu enfoque, a saber, o caráter do dogma, do valor e do social. A ausência de um desses “pés” pode engendrar em uma equivocada aceitação de uma verdade unilateral, que volta-se apenas para o caráter punitivo da lei, olvidando os sentidos de prevenção e reeducação para a vida social. Diante disso, faz-se mister a afirmação que, na falta de uma dessas dimensões, a lei pode ser injusta ou contrária aos valores sociais/morais/humanos.

Nesse breve texto que, em seguida queremos arrolar, tem-se clareza que a Filosofia do Direito, mais do que um instrumento de hermenêutica da lei, pode ser visto como um meio de criação das leis que regem a nação e o mundo. Basta atentarmos a ligação imperecível entre a Filosofia e o Direito, desde o código de *Hamurabi* até a nossa atualidade.

FILOSOFIA DO DIREITO: UMA FUNDAMENTAÇÃO

A Filosofia do Direito, no entendimento de Oliveira (1999), é Filosofia em decorrência de sua forma e pelo método e, é de Direito, pela matéria, pelo conteúdo. Por isso, o autor entende a Filosofia do Direito como sendo a meditação mais profunda a respeito do Direito, que investiga sua natureza, sua justificação e sua finalidade. Examina as primeiras causas e os supremos princípios do fenômeno jurídico, envolvendo sua natureza, o porquê, o para que, o donde e o para onde de sua existência.

De acordo com Menezes (1975), é importante para um claro entendimento da Filosofia do Direito que se procure fixar a distinção inicial entre as duas ordens de conhecimento: o estudo do sistema normativo verificável no processo de convivência humana e o estudo dos sistemas ideológicos que se constituíram para explicar esse processo. Em outras palavras, a distinção entre o exame do fenômeno do direito como conjunto de normas, e o exame dos sistemas lógicos que foram elaborados no curso do pensamento especulativo por filósofos e juristas. Em relação ao primeiro ponto de vista, cabe ainda considerar o fato normativo – direito efetivo que realiza o disciplinamento da conduta humana individual ou social – constituído pela formulação mediante a técnica legiferante. Os diferentes graus de diferenciação normativa, na sua evolução histórica, evidenciaram-se nos enunciados jurídicos, religiosos e éticos. O estudo sistematizado do fato normativo é objeto da Ciência do Direito.

A Ciência do Direito, parte do direito como fenômeno de normatividade, como coercitividade organizada, que disciplina a conduta dos seres conviventes numa determinada ordem social historicamente constituída. A normatividade implica em certa hierarquia de valores que possibilitam apreensão dos fatos sociais. A análise remete, inevitavelmente, para o terreno especulativo, extrapolando da pura análise científica para o campo da reflexão filosófica. Desse modo, Menezes (1975) sustenta que a partir daí pode-se afirmar que a plenitude de uma visão do processo jurídico só é alcançada na Filosofia do Direito. O campo da Ciência do Direito é segmento da

realidade onde vivem as normatividades. As interatividades individuais e de grupos, socialmente estruturados, constituem todo o mundo da práxis histórica cujo sentido se evidencia no mundo de valores.

Para Litrento (1976), a Filosofia do Direito não pode nem deve ser considerada uma disciplina jurídica porque é mais do que isso: é a própria Filosofia aplicada ao Direito. Assim, para este autor, se o termo Filosofia significa amizade ou amor pela sabedoria, Filosofia do Direito quer dizer amizade ou amor pela sabedoria jurídica. Logo, para ser estudada, exige conhecimento prévio dos grandes temas que, já durante milênios, vêm sendo abordados pelo que existe ou existiu de melhor no pensamento humano. Compreende deste modo, a Filosofia, a procura da razão de ser do homem e da vida, quando tornada Filosofia do Direito, exige a compreensão do fenômeno jurídico que apresenta constantemente o homem, ora como sujeito ativo ou passivo, diante do objeto jurídico e do Estado, ora como a personificação do próprio Estado (LITRENTO, 1976).

As grandes correntes naturalistas, racionalista, anti-naturalista, anti-racionalista, humanista, fenomenológica, axiológica e existencialista, são apenas perspectivas doutrinárias, pontos de vista, às vezes, de tradição milenar, versando acerca de uma mesma realidade: o Direito. A problemática da realidade jurídica nunca será esgotada, da mesma forma que ocorre com a problemática filosófica.

Conforme Litrento (1976), aparentemente existencialista e utilitária, mas permanentemente relacionada à paixão pela verdade essencial, que constitui a finalidade puramente especulativa e, portanto, filosófica, a sociedade pressupõe aquela realidade, a jurídica, na qual todos estão inseridos. Neste sentido, existe uma exigência axiológica que conduz a perguntar sempre pela finalidade das ações e se a atividade de cada homem deve ser julgada em função de todos. Qualquer resposta dada derivará de especulação filosófica e, quanto mais simplista a solução, mais afastada da investigação correta ela estará.

No entendimento de Miguel Reale (apud Litrento, 1976), sendo a estrutura da experiência jurídica tridimensional, simultaneamente fato, norma e valor, a realidade do Direito não se limita apenas à Dogmática Jurídica ou Ciência do Direito que interessa à norma, mas também é objeto de pesquisa sociológica e de orientação filosófica. Por conseguinte, três fatores correlacionados: o sociológico, o dogmático e o filosófico asseguram, na unidade do Direito, a norma jurídica, sempre originada de um acontecimento social ou da tentativa de realização de um valor ético jamais distanciado da justiça, afirma Litrento (1976).

O positivismo jurídico pode levar à conclusão de um fetichismo da lei ou a submissão incondicional ao poder estabelecido. O positivismo sociológico, tentando substituir uma metafísica imortal, veio a confundir realidade e valor, sendo atenuado por correntes posteriores, cujas análises sociológicas não esgotaram o estudo das condutas sociais efetivas, subordinadas a significações subjetivas, aí incluídas probabilidades e chances do comportamento humano (LITRENTO, 1976). À luz do

magistério de Litrento (1976), outro não é o motivo pelo qual deve haver o máximo de colaboração possível entre Sociologia Jurídica e Filosofia do Direito, uma vez que, enquanto a primeira trata do fato e, a segunda, do valor jurídico, ambas se encontram na mesma esfera que condiciona o Direito. Os valores objetivos que se descobrem nos fatos sociais não permitirão reflexão autônoma à Sociologia Jurídica (o que acontece de fato), porquanto a captação das significações das estruturas ideais (o que deve ser) é tarefa da Filosofia do Direito.

Por conseguinte, a vida social, pressupondo a norma que a regulamenta, não pode prescindir do fato que a origina e do valor que precisa evidenciar. Ainda em relação à conceituação da Filosofia do Direito, Bittar e Almeida (2001) afirmam que, para alguns doutrinadores, a Filosofia do Direito deve ocupar-se do justo e do injusto; para outros, o justo e o injusto estão fora do alcance do jurista, constituindo-se como objeto de estudo da Ética. Para outros, a Filosofia do Direito precisa ser um estudo combativo, politicamente, uma vez que inata é sua função de lutar contra a tirania¹.

Não obstante, outras propostas ressaltam que a faina filosófica deve consistir na escavação conceitual do Direito. Muitas vezes, autores atribuem à Filosofia do Direito o papel de fazer derivar da razão pura a estrutura do próprio Direito, ao estilo dedutivo-kantiano. Há quem faça participar de toda a especulação filosófica a necessidade crítico-valorativa das instituições jurídicas.

Destarte, surgiram as mais diversas propostas dentro da área da Filosofia do Direito: a) disciplina tendente a estudar a justiça (jusnaturalistas); b) disciplina tendente a estudar o dever - ser, verificando sua autonomia existencial (positivistas); c) disciplina tendente a estudar e criticar o método jurídico utilizado cientificamente pelos juristas (formalistas); d) disciplina tendente a estudar questões jurídico-históricas, assim como contribuir para o aperfeiçoamento do direito positivo (normativistas); e) disciplina tendente a estudar os fatos jurídicos (sociologistas). No entendimento de Bittar e Almeida (2001), a Filosofia do Direito compreende um saber crítico a respeito das construções jurídicas erigidas pela Ciência do Direito e pela própria *práxis* do Direito. Mais do que isso, constitui sua tarefa buscar os fundamentos do Direito, seja para “tomar ciência” de sua natureza, seja para criticar o assento sobre o qual se fundam as estruturas do raciocínio jurídico, provocando, por vezes, fissuras no edifício que por sobre as mesmas se ergue.

O MÉTODO “HERMENÊUTICO” DA FILOSOFIA DO DIREITO E SUAS ADAPTAÇÕES NA HISTÓRIA DO DIREITO

Quanto ao método utilizado em Filosofia do Direito, Oliveira (1999) afirma que como a Filosofia é sempre uma teoria do englobante, a Filosofia do Direito, ao estudar o Direito como um todo, não há de se contentar com nenhum método isolado. Os

¹ SANTOS, A. M.; BONIN, J. C. Filosofia do direito: uma breve análise. Ciências Sociais Aplicadas em Revista – UNIOESTEMCR, v. 14, n. 27, 2 sem 2014, p. 9-26.

métodos, que os grandes filósofos do direito que realmente fizeram escola têm utilizado nos seus estudos e investigações, variam no decorrer da história.

A Filosofia do Direito faz uso de uma verdadeira combinação de métodos, um pluralismo metodológico. Como afirma Gusmão (apud OLIVEIRA, 1999), a Filosofia do Direito sendo, como já se observou a aplicação de uma filosofia ao direito, emprega tantos métodos quantas forem as filosofias eleitas pelos juristas. Daí decorre o fato de não haver acordo acerca do método a ser empregado na reflexão filosófica no campo jurídico. Para o autor, fora do método científico incompatível com o filosofar, todos os métodos são lícitos para tratar filosoficamente do Direito.

Cretella Júnior (2001) expressando-se sobre o método, afirma que o problema dos métodos da Filosofia do Direito para a captação melhor do fenômeno jurídico é realmente difícil, devendo ser colocado sob o aspecto material e sob o aspecto formal. O direito é um só, é um objeto cultural que, entretanto, se manifesta sob vários aspectos.

Assim, cada um de seus ângulos vai condicionar um método especial que pode ser indutivo, dedutivo ou intuitivo. Cada um destes métodos vai ser mais compatível com a natureza do ângulo apresentado, pelo que se infere que todos os métodos estudados pela filosofia podem ser transpostos para a Filosofia do Direito, na captação do fenômeno jurídico, tudo dependendo do momento da experiência jurídica que se pretende apreender (CRETELLA JÚNIOR, 2001).

A importância do conhecimento dos fatos que se passaram em outras épocas assume papel considerável nas disciplinas filosóficas, visto que as cogitações filosóficas de hoje quase sempre são as mesmas do passado, diferindo somente, na maior parte dos casos, o processo interpretativo. Do mesmo modo, os temas de Filosofia do Direito revelam que sempre se meditou sobre o fenômeno jurídico, que é fato natural, correspondente a um constante anseio do homem.

Conforme Cretella Júnior (2001), nas sociedades do Antigo Oriente, o fenômeno jurídico, mesclado com elementos éticos, teológicos, políticos ou higiênicos², ainda não se estremara a ponto de erigir-se como objeto definido de cogitação autônoma por parte dos especialistas. Tratado por sacerdotes das várias religiões posto a serviço da política, o direito trazia a marca dos deuses e dos monarcas, sendo considerado como fato meta-humano³.

Como o fenômeno jurídico não constituía objeto singular, típico, com maior razão a Filosofia do Direito inexistia naquela época, por falta de objeto, o que não significa afirmar, em absoluto, que, aqui e ali, de forma assistemática, não tinha sido o direito discutido e pensado, faltando apenas entre esses povos da antiguidade, uma

2 Referência à ideia de limpeza étnica.

3 O chefe do poder judiciário, atualmente Mahmoud Hashemi Shahrdi, é nomeado pelo Guia Supremo. O chefe do poder judiciário nomeia por sua vez o presidente do Tribunal Supremo e o procurador-geral. O sistema legal iraniano baseia-se na lei islâmica. Este sistema prevê a prática da retribuição, que permite, dentre outros casos, a um membro da família da vítima de homicídio executar a sentença. Os castigos corporais ou a amputação de membros estão previstos para casos como roubo, consumo de bebidas alcoólicas ou adultério. (<https://www.irannews.com.br/7441-2/>)

cogitação autônoma a respeito do fenômeno jurídico.

A Filosofia do Direito tem sua origem propriamente dita na Grécia. De acordo com Cretella Júnior (2001), é raro o pensador grego que não tenha voltado a atenção para o fenômeno jurídico: as contribuições pitagórica, sofista, aristotélica, platônica, socrática, estóica e epicuréia assinalam os momentos altos do pensamento jusfilosófico helênico, numa sequência e encadeamento notáveis, contrapondo-se, desta forma, o mundo grego ao mundo oriental, este último, girando em torno do elemento teológico, aquele, ao contrário, preocupado com os elementos filosóficos.

Em Roma, diferentemente do que ocorre na Grécia, a filosofia não encontra campo fecundo para grandes desenvolvimentos e, muito menos, para a sua criação/ desenvolvimento. Prático, objetivo, imediatista, concretista, administrador, por excelência, o romano não se deixa arrastar para a especulação filosófica.

O imediatismo da vida cotidiana conduz o romano para as extraordinárias realizações na prática, para a conquista de outras terras, para a imposição de suas leis ao mundo, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, o impele à estruturação ordenada e sistemática do imponente monumento jurídico – o *Corpus Júris Civilis* -, de cunho casuísta, desvinculado da desejável fundamentação filosófica (Cretella Júnior, 2001), mas que mesmo assim, é de notável valor intelectual.

Neste sentido, Nader (1999), sustenta que o gênio especulativo dos gregos corresponde, na Antiguidade, à vocação romana nos domínios da Ciência do Direito. Enquanto os primeiros foram originais na Filosofia, os segundos foram extraordinários na elaboração de seu *jus positum* (*direito positivo*). Roma não chegou, é verdade, a desenvolver uma filosofia inovadora, visto que seus cultores se inspiraram em fontes gregas, contudo não seria correto afirmar-se que os romanos foram inapetentes nessa área do conhecimento.

Com efeito, os romanos não dispunham de recursos intelectuais para a construção de seu sistema jurídico, apreciado e estudado ainda hoje em todas as partes, caso não fundassem seu pensamento em princípios sólidos, somente alcançáveis pela via filosófica, defende Nader (1999).

Outrossim, a Idade Média, de acordo com Oliveira (1999), apresenta-se com uma verdadeira efervescência no que diz respeito ao homem, sendo que muitas das principais ambiguidades, que explodiram no Renascimento e hoje atormentam a realidade humana, foram gestadas em pleno seio da Idade Média. O movimento filosófico que teve destaque nesse período foi a Escolástica, originada do termo “scholastica”, aquilo que se ensina e se aprende na escola, limitando-se a compatibilizar a ortodoxia católica com a filosofia de Aristóteles.

Deste modo, no plano do pensamento em geral, bem como no plano da Filosofia do Direito a época medieval foi dominada pelo cristianismo, sendo influenciada pela doutrina de Paulo de Tarso (São Paulo), que, muitos séculos antes, admitira a existência do Direito Natural, inscrito nos corações humanos. O pensamento jurídico desenvolvido na Idade Média teve por base as ideias de Santo Agostinho, Santo Tomás

de Aquino, Santo Anselmo, Alberto Magno e Duns Scoto (NADER, 1999).

Cretella Júnior (2001) afirma que a Idade Média encerra um vasto período da história da humanidade, caracterizando-se, de maneira geral, pelo conformismo, pela submissão, pelo respeito à autoridade do mestre. Ao contrário, o Renascimento (séc. XIV-XVII) abre um nítido momento da história da humanidade, caracterizado pela rebeldia, pela insubmissão, pela revolta contra a autoridade.

Nesse período, no qual o espírito crítico se coloca em primeiro plano, perdendo-se, por exemplo, a confiança nos fundamentos em que repousa o homem medieval, mas todavia ao mesmo tempo, de maneira paradoxal, se verifica a exacerbação acentuada da fé e do misticismo, lado a lado com uma pronunciada tendência para o ceticismo/empirismo.

Assim, acredita-se misticamente e nega-se friamente. Esse conjunto de traços contraditórios revela, de imediato, a dificuldade que vai encontrar o estudioso do pensamento filosófico, situado diante de problemas resolvidos dos modos mais diversos possíveis, mas tendo presente, em todo caso, numa nítida mentalidade reservada e crítica que permite falar-se numa filosofia renascentista (CRETELLA JR, 2001).

Cabe destacar, no período renascentista na Idade Moderna, o movimento humanístico que compreende uma colocação filosófica que tem por elemento fundamental o homem, o humano. Em sentido amplo, o humanismo é a preocupação do homem relativamente ao homem, o estudo universal dos valores humanos, a procura profunda e constante do que há de melhor, de mais humano, para um posterior aproveitamento e reafirmação do ser máximo da criação. Destacam-se os seguintes pensadores e suas teorias relacionadas ao direito: Maquiavel, Jean Bodin, Tomas Morus, Erasmo de Rotterdan, Tomas Campanela, Hugo Grócio, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Vico, Rousseau, Kant e Hegel (CRETELLA JR, 2001).

Com base no pensamento destes filósofos, de acordo com Mascaro (2002), a filosofia moderna do direito, valendo-se das perspectivas do individualismo e do contratualismo que eram próprias da filosofia política de então, e, tendo ainda por base teórica, os métodos do conhecimento próprios do período – racionalistas ou empiristas -, desenvolveu, como seu principal objeto de reflexão, a postulação de certo *direito natural*.

Em torno do jusnaturalismo, tomado como jusracionalismo, estabeleceu-se a reflexão jusfilosófica mais alta do período. Os modernos, atribuindo a si mesmos o encargo da razão, construíram um método de direito natural, no qual a lei considerada natural compreendia um preceito ou regra geral estabelecido pela razão.

Pode-se resumir, sustenta Mascaro (2002), os princípios filosóficos jusnaturais modernos nos seguintes pontos que formaram um corpo comum de pensamento entre os diferentes pensadores:

1. A ideia de um direito saído da razão, e não da fé, nem do costume ou da natureza das coisas, rejeitando com isso desde a tradição aristotélica até o tomismo;

2. A ideia de uma base individual, que é a origem e fim desse direito natural, visto que esta é a característica marcante da filosofia política da época que atendia à dinâmica política e econômica burguesa;
3. A ideia de que o direito natural tem caráter universal e eterno, na imperiosidade de sua ordenação posterior pelos Estados racionais.

Estes princípios do direito natural constituíram a base a partir da qual a burguesia, ao ascender ao poder por meio das revoluções liberais, criou condições para a construção do direito privado.

O individualismo do direito natural moderno revela-se enfaticamente individual, em sua inscrição numa razão que é subjetiva, e em sua independência de laços sociais, o direito natural, ao contrário das virtudes antigas, não é uma resultante social, *mas um interesse pessoal que deve ser legitimado* (CUNHA, 2018). Toda a estrutura do direito natural moderno aproveita-se, a benefício dos interesses individuais, burgueses, do exercício das possibilidades do comércio e lucro (MASCARO, 2002).

Por isso, ao afirmarem, por exemplo, a propriedade privada como um dos direitos naturais e fundamentais do homem, dirão os modernos que este é um direito do indivíduo, não um uso social, e como direito natural moderno, é ser individual, contra o Estado e contra a sociedade, e não resultante destes.

Deste modo, a ideia moderna dos direitos naturais não é originada de uma vontade social, de uma participação comum da sociedade em seus produtos, benefícios, esforços e necessidades, como era o caso na filosofia aristotélica, na qual direito natural atendia à natureza mesma do homem, sendo essa natureza política. Para os modernos, afirma Mascaro (2002), os direitos naturais são direitos do indivíduo, portanto dados antes da sociedade civil e do Estado, e não necessariamente dependentes destes.

Não obstante, tampouco o direito natural moderno compreende-se filosoficamente como resultante social, tendo em vista que na sociedade se exercitam e se respeitam tais direitos, porém não é ela a origem ou a medida desses direitos. Se assim ocorresse, os modernos abririam margem à contestação do próprio capitalismo, cujos princípios estavam buscando consolidar sob a denominação de direitos naturais. Assim, o direito moderno quererá ser produto da razão individual, e não medida social, nem lei positiva dos Estados (MASCARO, 2002).

Contudo, como defende Mascaro (2002), os impasses dessa forma de jusnaturalismo logo se demonstram. Afirmar a universalidade do conhecimento racional desses direitos remete à insolúvel questão dos métodos do conhecimento, que não necessariamente provariam que a experiência ou o inatismo das ideias conduziriam a conceitos universais.

Ao mesmo tempo, a necessidade de construir uma noção de direitos absolutos, e não relativos, é muito clara para a filosofia moderna do direito: se os direitos fossem relativos ou variáveis de acordo com a cultura, as normas absolutistas também poderiam arrogar-se certa legitimidade, ainda que povos, nações e a razão iluminista

com elas contrastassem.

Caso se admitisse a existência de uma pluralidade de legislações legítimas, haveria uma pluralidade de razões, e nenhum critério pelo qual se pudesse dizer que as normas do absolutismo devessem ser abolidas. No entanto, o movimento histórico da burguesia, na Idade Moderna, busca exatamente o oposto: é necessário dizer da existência racional de um só direito (*o direito natural moderno*) consoante o qual se possa julgar o Absolutismo e dele se dizer injusto, pois o direito absoluto de 'um sobre todos' era visto como irracional.

Para tanto, segundo Mascaro (2002), a busca moderna é a de certeza racional de certos direitos. A liberdade, alavanca das possibilidades negociais burguesas, deverá ser dita um direito natural do homem, sendo que as normas absolutistas que a cerceiam devem ser extintas. A igualdade perante a lei, fundamento do comércio burguês, deverá ser elevada à condição de direito natural, e o privilégio, posto à margem da história jurídica moderna. A propriedade privada e a segurança das relações jurídicas devem ser declaradas como direitos universais⁴.

Todo o movimento social burguês, na Idade Moderna, objetivou a estabilidade e universalidade das leis como formas de escapar às vontades absolutistas. Por isso, é necessário insistir numa razão universal que declare os direitos naturais. O apelo dos direitos naturais foi maior que sua legitimação filosófica. A declaração de direitos universais que se explicitariam por meio do exercício racional de todas as pessoas, não alcançou uma justificativa filosófica plena por parte da Idade Moderna, defende Mascaro (2002).

No entendimento de Nader (1999), a filosofia atual não abandonou os subsídios da razão nas tarefas de determinação do Direito Natural. Nem poderia fazê-lo, pois não há como se induzirem princípios sem as operações do intelecto. A experiência observa fenômenos, mas a constatação, e o enunciado de leis é algo afeto à razão. O Direito natural, em si, não pressupõe senão a vida humana em sociedade. A sua compreensão pelo homem requer, sim, experiência e raciocínio. O seu existir coincide com a vida cultural; o seu conhecimento, porém, é fato cultural que não aflora na consciência humana de modo espontâneo. É certo que a natureza do homem possui instituições do justo que se revelam, todavia, sem a plena consciência de sua dimensão.

Na Idade Contemporânea, a Filosofia do Direito é a obra dos fundadores e cultores dessa disciplina. Envolve, antes de tudo, a contribuição de especialistas, que são os sistematizadores do pensamento filosófico, no âmbito específico do fenômeno jurídico. Publicam, eles, tratados, cursos, compêndios, manuais, lições, ensaios, dissertações e teses acerca do conteúdo da Filosofia do Direito (OLIVEIRA, 1999).

Cabe ainda fazer breve referência ao positivismo jurídico, doutrina que se opõe às correntes idealistas, especialmente às que sustentam a existência do Direito Natural. Enquanto que estas se ocupam dos fundamentos e legitimação do Direito

4 Constituição Federal 1988, art. 5º. (https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf)

Positivo, apoiando a sua validade na harmonia com princípios e valores absolutos, o positivismo procede à averiguação dos pressupostos lógico-formais da vigência (NADER, 1999).

De um lado, os adeptos da filosofia positiva se limitam à ordem do ser, ao ordenamento jurídico e emitem juízos da realidade, de outro, os idealistas que, sem desprezar o sistema de legalidade, refletem na instância ética sobre a ordem suprapositiva e elaboram juízos de valor.

O positivismo jurídico opera com o método empírico, considerando a experiência, o real, como a fonte do conhecimento. A pesquisa deve limitar-se ao dado e ao demonstrável. Tanto quanto possível, devem-se trasladar para a investigação jurídica os critérios adotados nas ciências naturais, a reação positivista se manifesta contra a especulação ética, metafísica ou sociológica no momento da interpretação ou na etapa de preenchimento de lacunas. Diante do texto legal, não compete ao jurista emitir juízos de valor, apenas de realidade. (NADER, 1999).

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA DO DIREITO EM CONTEXTO JURÍDICO ATEMPORAL

Conforme afirma Litrento (1976), sem Direito não pode haver sociedade, entretanto, o mecanismo processual objetivo, despido de sua essencial significação de justiça, inaugura a insegurança e provoca a revolta. Logo, a Filosofia do Direito inicia-se, precisamente, com a descoberta entre o justo natural e o justo legal. Ainda que não possa, nem deva ser considerada disciplina jurídica é, mais do que isso, a própria Filosofia aplicada ao Direito.

A importância da Filosofia do Direito está relacionada às suas perspectivas impostas pelo despertar da consciência crítica que possibilita estudar os princípios imortais da liberdade e da igualdade humana atualmente. Nas palavras de Litrento (1976), a Filosofia do Direito estuda e averigua a vida humana, como uma necessidade fundamental do espírito humano, os códigos e a legislação vigente, sem esquecer toda uma admirável herança do passado, toda uma tradição de pesquisa e meditação filosófico-jurídica, possibilitando a comparação sempre presente entre o bem e o mal, e os corolários do necessário e desnecessário, o certo e o errado, o justo e o injusto, o poder arbitrário e o poder consentido, são possíveis.

Isso evidencia que o Direito vai além da lei, não se confinando, somente à técnica legal, ou à realização normativa do bem-estar individual ou coletivo. Evidentemente, a Filosofia do Direito necessitará do conhecimento pleno dos grandes temas da Filosofia Geral, que a nutre e lhe abre mais facilmente os caminhos para uma lúcida investigação de uma realidade que não se encontra somente na presença formal de códigos, de leis, das sentenças e das instituições jurídicas, mas na vida concreta das pessoas.

Conforme Litrento (1976), suas perspectivas são mais amplas e seu principal

embasamento assenta naquela ideia de justiça que governa o cosmos, significando harmonia. Harmonia que rastreia na especulação filosófico-grega em sua inesquecível e perene procura da noção e exata do bem e do justo e que ainda ecoa em nossos dias.

O pensador do Direito não pode prescindir de conhecer o ramo ao qual se dedica, não pode muito menos estar despreparado para pensar filosófica e adequadamente os problemas, defendem Bittar e Almeida (2001). O saber filosófico exerce influência na história das ideias jusfilosóficas, sendo que, muitas vezes, as metodologias jusfilosóficas aperfeiçoam-se na medida dos aperfeiçoamentos filosóficos.

A contribuição da investigação filosófica para o direito está, segundo Bittar e Almeida (2001), na perene abertura que proporciona, diferenciando-se das demais ciências por se fazer prática e teoricamente desvinculada de pressupostos dogmáticos. Por vezes, a ênfase na resposta somente torna ainda mais obtusa à possibilidade de se questionarem os fundamentos de uma prática jurídica, humana e social; aí a ênfase na investigação, objetivo da filosofia, que serve como modo de abrir os horizontes para outras possibilidades de sentido, para outras alternativas, para outras propostas e entendimentos.

De acordo com Bittar e Almeida (2001), a Filosofia do Direito possui metas e tarefas que estão compreendidas em suas perspectivas de investigação, quais sejam:

1. Efetuar a crítica das práticas, das atitudes e atividades dos operadores do Direito;
2. Questionar e avaliar a criação de leis, bem como oferecer suporte reflexivo ao legislador;
3. Realizar a avaliação da função desempenhada pela ciência jurídica e o próprio comportamento do jurista perante ela;
4. Investigar os motivos que ocasionam a desestruturação, o enfraquecimento ou a ruína de um determinado sistema jurídico;
5. Desembaraçar e limpar a linguagem jurídica, os conceitos filosóficos e científicos do Direito;
6. Investigar a eficiência dos institutos jurídicos, sua atuação social e seu compromisso com as questões sociais, seja no que concerne a indivíduos, a grupos, à coletividade ou às preocupações humanas universais;
7. Tornar clara e definir a teleologia do Direito, seu aspecto valorativo e sua ligação com a sociedade e os anseios culturais;
8. Resgatar origens e valores sobre os quais estão pautados os processos e institutos jurídicos;
9. Auxiliar o juiz no processo decisório, por intermédio da crítica conceitual institucional, valorativa, política e procedimental.

Devido à grande abrangência de todos esses objetivos da Filosofia do Direito, infere-se sua importância na formação dos juristas, para que possam realmente entender o contexto legislativo e procurar sempre melhorar a eficácia das normas

jurídicas na busca constante pela justiça.

Para Bittar e Almeida (2001), a Filosofia do Direito possui um objeto tão universal e uma diversidade de métodos que possibilita que a investigação se prolongue sobremodo, ao ponto de ultrapassar a circunscrição de seus umbrais. Aliás, não o fazer implicaria podar o alcance crítico da filosofia sobre determinado problema ou grupo de problemas de interesse jusfilosófico.

Assim, pode-se afirmar que a reflexão filosófica sobre o Direito não se pode extenuar. De fato, seu compromisso é manter-se acesa e atenta às modificações quotidianas do Direito, à involução dos institutos jurídicos e das instituições jurídicosociais, às práticas do discurso do Direito, às realizações político-jurídicas, ao tratamento jurídico que se dá à pessoa.

Neste sentido, de acordo com Bittar e Almeida (2001), a Filosofia do Direito é continuamente atual e de vanguarda, visto que reserva para si o direito-dever de estar sempre impregnada da preocupação de investigar as realizações jurídicas práticas e teóricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo ora apresentado teve como *telos* fazer uma análise do papel da Filosofia do Direito, considerando que tal conhecimento é indispensável na compreensão da lei, isto é, não se pode ver a lei apenas pelo paradigma dogmático, outrossim, que o mesmo deve ser analisado multifacetadamente.

A proposta teve-se a analisar a história, a fundamentação e a contextualização de uma visão geral da filosofia jurídica. Compreender o como, o quando e por que é o alvo desse artigo científico que, numa visão de mundo bem ampla, elencou o papel sobremaneira fundamental da filosofia aliada ao direito. Não se pode afirmar que, ao concluirmos esse artigo “redescobrimos a roda”, mas é fundamental a análise de que, não obstante, há um grande esquecimento do papel fundante da lei, isto é, esquece-se, com frequência, a origem da lei e as ideias que a alicerçam. Nesse caso, vemos que é preciso resgatar e enaltecer o papel fundamental da crítica dos costumes ou padrões que obedecem unilateralmente às leis e os princípios.

O intento, nesse caso bem monográfico, foi alcançado, mas não finalizado, pois sempre há algo para ser redito e reescrito. Contudo, pensa-se que novas luzes podem ser direcionadas sobre a hermenêutica da lei na medida em que consideramos a lei não como algo “frio e determinado”, mas como algo oriundo da cultura, da contextualização e da história.

Considerar que uma lei é boa ou má não é um exercício filosófico simplista, ao contrário, ele é resultado de uma investigação apurada e concentrada, que tenta superar todos os vícios e parcialidades na medida das possibilidades humanas. Aceitar as coisas como óbvias, contudo, não condiz com a investigação filosófica.

REFERÊNCIAS

BITTAR, Eduardo C. B; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001.

CRETELLA JÚNIOR, José. **Curso de filosofia do direito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

CUNHA, A. S. Locke: legitimidade do governo e o direito à rebelião. **meujurídico.com**, São Paulo, 02 janeiro 2018. Disponível em: <https://meusitejuridico.editorajuspodivm.com.br/2018/01/02/locke-legitimidade-governo-e-o-direito-rebeliao/>. Acesso em: 28 junho 2019.

LITRENTO, Oliveiros. **Lições de filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

MASCARO, Alysson Leandro. **A Filosofia do direito: dos modernos aos contemporâneos**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2002.

MENESES, Djacir. **Filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975.

NADER, Paulo. **Filosofia do direito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

OLIVEIRA, Nelci Silvério de. **Curso de filosofia do direito**. Goiânia: AB, 1999.

O ENGAJAMENTO E O ENSINO FILOSOFIA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE ELISETE TOMAZETTI

Maria Catarina Ananias de Araújo

Mestranda em Filosofia pelo Prof-Filo, núcleo
UFCG

mariacatarinaan@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo realizar uma reflexão acerca do ensino de filosofia tomando por base a ideia de engajamento defendida pela professora e pesquisadora Elisete Tomazetti. O engajamento, na perspectiva sartreana diz respeito ao movimento de tomada da consciência de si mesmo e do mundo, o que torna o homem comprometido com os problemas sociais de seu tempo e com as transformações necessárias, o engajamento portanto, pode conduzir uma sociedade para a sensibilização e politização. Elisete Tomazetti se apropria desse importante conceito no ensino de filosofia, para nos demonstrar que ele pode fazer a diferença na sala de aula, uma prática docente engajada e problematizada, sensibiliza os alunos, tornando-os mais críticos, politizados e capazes de compreender sua realidade. Por esses motivos, acreditamos ser interessante refletir sobre o ensino de filosofia engajado e suas possibilidades de aplicação na atualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Tomazetti, ensino, filosofia, reflexão, engajamento.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Elisete Tomazetti é uma autora cuja a produção tem grande impacto na reflexão sobre os rumos do ensino de filosofia no Brasil atual. Preocupada com a formação de professores de filosofia e com uma prática de ensino efetiva e transformadora que motiva os jovens a aprender a filosofar, defende o conceito de ensino engajado como alternativa viável para promoção de um saber filosófico interligado com a realidade dos nossos estudantes.

Nessa perspectiva, como objeto de estudo propomo-nos a analisar o conceito de engajamento e sua importância no contexto do ensino de filosofia questionando se há espaço para sua implementação na sala de aula. Assim sendo, construiu-se pontos que nortearam este trabalho:

1. O engajamento na filosofia: pensando a partir de Sartre.
2. Elisete Tomazetti: o conceito de engajamento no contexto do ensino de filosofia.
3. A aula de filosofia: um espaço de engajamento?

No que se refere à metodologia, se trata de uma pesquisa de cunho bibliográfico. Assim, tratar-se-á de levantar um acervo teórico capaz de pavimentar e alicerçar o artigo,

contemplando, aqui, primordialmente, textos fundamentados no pensamento de Tomazetti, como também, expandindo a compreensão bibliográfica, a outros autores do campo do ensino de filosofia.

Acreditamos na relevância desse estudo, ainda que em sua fase embrionária para buscarmos compreender com mais clareza o que significa um ensino de filosofia engajado e a partir dele, tentar implementar uma prática docente capaz de inquietar a nós mesmos, enquanto professores de filosofia e instigar nossos alunos a conhecer o mundo da filosofia de uma forma problematizada e relacionada com seu cotidiano.

1 | O ENGAJAMENTO NA FILOSOFIA: PENSANDO A PARTIR DE SARTRE

A filosofia sartreana em termos mais gerais é uma fonte de pessimismo quanto ao homem, como bem coloca Franklin Leopoldo e Silva em seus escritos sobre Sartre, o homem já traz consigo, desde que nasce o peso da liberdade, que posteriormente implicará na responsabilidade, é uma filosofia pessimista por que na visão de Sartre o homem é um projeto inacabado, sem essência e sem natureza e por essa razão sofre com a liberdade que lhe atribuída.

Este ser inacabado chamado ser humano, tem sempre a obrigação de se fazer e ser responsável por aquilo que faz, o que na perspectiva Sartreana, remete ao engajamento. Dito isto, o pessimismo para o filósofo, não pode ser entendido como negação da existência, ao contrário, a partir do seu reconhecimento ele pode impulsionar o ser para o enfrentamento dos problemas reais, para busca de realizações e para a afirmação do homem tal como ele é, sem se ater a ilusão com crenças de diversas ordens.

Dessa forma, como podemos pensar o termo engajamento colocado por Sartre? Primeiramente não podemos pensar este conceito sem remetê-lo a literatura, ela é essencial segundo Sartre, porque sua produção está diretamente ligada as condições sociais, políticas e existenciais pertencentes ao momento histórico em que é produzida, ou seja, ela possui uma função para além da arte e da estética.

Quando um escritor toma como elementos essenciais de sua obra seus aspectos sociais e escolhe “engajar-se” através de seus escritos a partir dos quais expressa, entre outras coisas, o embate entre a arte e o realismo político estamos, sem dúvida, no campo da literatura engajada. (MEDEIROS, PANTOJA,2015, p.22)

Fica claro que a literatura é um importante instrumento de engajamento, onde o autor a utiliza como um meio de reflexão sobre as questões sociais, dando uma valiosa contribuição para a compreensão dos problemas de cada época e também promovendo através de sua leitura o comprometimento e a possibilidade de transformação social. Justificando o papel preponderante que ela ocupa na filosofia sartreana.

Esses escritores percebem que a sensibilidade estética pode se tornar um instrumento que convida o leitor a se entregar em um mundo de reflexões e pensamentos sobre os principais problemas da sociedade: o mundo das guerras, da luta das minorias, das desigualdades sociais etc. Há, por assim dizer, um compromisso do escritor com a sociedade. (MEDEIROS, PANTOJA,2015, p.23)

Ao percebemos que há em Sartre a ideia de formar um escritor engajado, capaz de sensibilizar os leitores para uma leitura crítica e comprometida do mundo, podemos num segundo momento, pensar o engajamento numa perspectiva filosófica.

Filosofia e literatura estão interligadas para a construção de seres humanos engajados reafirmando o compromisso de liberdade que implica necessariamente, em comprometimento para enfrentar os dilemas que são próprios da existência. *"O engajamento literário tem uma função: que é falar ao outro, e de modo a que este produza atos de significação que o levem a conhecer-se e ao seu contexto"* (LEOPOLDO e SILVA, 2006, p.79). Esta função do engajamento literário também é uma função filosófica, a filosofia existencialista de Sartre representa um convite ao engajamento, uma vez que, seu papel é convocar o homem para compreender a si próprio, a realidade e conseqüentemente se assumir como é.

O engajamento é, na sua acepção mais geral, se assim podemos dizer, conseqüência de que o homem é uma questão para si mesmo, e uma questão, ao mesmo tempo, pessoal, social, metafísica e histórica, que se constrói no entre meio de uma relação em que a subjetividade somente se revela ao objetivar - se, revelação que supõe, portanto, um processo em que a subjetividade não se dissolva nas determinações objetivas. (LEOPOLDO E SILVA,2006, p.80)

Engajar-se, é portanto, está atrelado de forma consciente a uma condição de liberdade e de responsabilidade que permite ao indivíduo pensar sobre diversas questões de cunho ético, social, cultural e assim por diante. Aquele que pensa de forma engajada é capaz de transformar o meio onde vive dando sentido a sua existência. Uma vida engajada seria uma vida mais autônoma e autêntica:

Sartre define a autenticidade em termos de estar totalmente consciente, aceitar e assumir a responsabilidade pela situação de alguém. Se a autenticidade requer que estejamos plenamente conscientes de nossa situação e por ela assumamos responsabilidade, e se nosso ser-para-outro é parte necessária de nossa situação, a autenticidade requer que estejamos plenamente conscientes de nosso ser-para-outro e que o aceitemos. (BURSTOW,2005, p.111)

Pensando o engajamento sartreano na perspectiva da educação, só é possível promover uma formação autêntica, emancipadora, livre e consciente se o conceito de engajamento estiver presente como uma possibilidade viável de transformação da consciência dos indivíduos sobre sua responsabilidade consigo mesmos e com os outros.

Acreditamos ser nesse sentido que a professora Elisete Tomazetti se apropria desse importante conceito da filosofia de Jean Paul Sartre, para buscar uma reflexão sobre o ensino de filosofia no Brasil, e ao mesmo tempo apontar sua compreensão e possibilidade de aplicação na sala de aula como uma tentativa de promover um ensino de filosofia mais condizente com a realidade de nossos jovens.

O engajamento pode ser definido como um movimento de apropriação da consciência de si mesmo, e do mundo a sua volta, tornando o indivíduo mais politizado, autêntico e responsável. Esse movimento faz o homem compreender que sua existência está atrelada não apenas a questões individuais mais também a problemas sociais,

políticos e existenciais e assim ele será motivado a discuti-los e desnaturalizá-los.

O indivíduo engajado exerce o enfrentamento da realidade de forma corajosa, resistindo a toda tentativa de manipulação de pensamento, de cerceamento de sua liberdade e autenticidade, estando mais preparado para “administrar” os problemas que surgem no seu caminho.

2 | ELISETE TOMAZETTI: O CONCEITO DE ENGAJAMENTO NO CONTEXTO DO ENSINO DE FILOSOFIA

A filosofia e seu ensino no nosso contexto atual, tem provocado inquietações e discussões de diversas vertentes ideológicas e levado os pesquisadores mais dedicados na área a questionar qual o nível de efetividade que o ensino de filosofia tem exercido nas salas de aula das escolas brasileiras, mais especificamente, no ensino médio?

De fato, o de ensino de filosofia precisa ser objeto de constantes reflexões e tentativas de aperfeiçoamento mais, a questão não é fácil de ser respondida, são muitas as reclamações de professores e alunos a respeito do como se ensina filosofia, um costuma culpar o outro e no final não se chega a nenhum consenso.

Evidentemente, esse problema de como relacionar-se com a filosofia e seu ensino precisa ser discutido e superado e para tanto, acreditamos no engajamento do professor como um meio de conciliação e harmonização na sala de aula, adotando uma postura engajada sobre qual filosofia ensinar e que objetivos se pretendem atingir com ela pode ter como consequência o engajamento também do aluno e através dele, abrir espaço para o diálogo filosófico, à troca de experiências e a construção do filosofar, estabelecendo a prática de ouvir uns aos outros. Conforme descreve Kohan:

Consideramos, por exemplo, a prática de escutar atentamente aos outros membros da comunidade. Isto é condição do dialogo filosófico: não há diálogo se os participantes não se escutam com atenção. Ao mesmo tempo, ela cultiva a autoestima naqueles que se sentem reconhecidos pelos seus pares como portadores de uma linguagem significativa, e promove a reciprocidade e a cooperação quando quem escuta atentamente tem a sua vez de falar (KOHAN,2000, p.108)

Nos apropriando das palavras de Kohan é importante refletirmos sobre o ensino de filosofia, na perspectiva do engajamento, uma vez que, por meio dele o professor de filosofia pode empreender o que a professora Elisete Tomazetti chama de “discurso da resistência” na escola para experimentar algo novo nesse ambiente onde, muitas vezes as hostilidades estão presentes.

O discurso da resistência, esta interligado com o engajamento e ambos não podem caminhar separados. Atuar de forma engajada na escola implica resistir aos discursos tradicionais, as posturas dogmáticas do ensino, ligadas ao conformismo, ao derrotismo e a uma falsa ideia de emancipação. Corroborando com Tomazetti:

Tais perspectivas, considero, não contemplam a complexidade deste nosso

tempo, que tem produzido modificações em nossos modos de existência. Por isso, procurarei defender aqui a ideia de que o discurso de atuais e futuros professores, com os quais convivo, está centrada ainda numa perspectiva moderna e crítica, caindo desta forma em *becos sem saída, em labirintos argumentativos*, que impedem produção de outras práticas no interior da escola e nos espaços de formação superior (TOMAZETTI,2009, p.45)

Superar essas posturas é condição indispensável para a implementação do ensino de filosofia na perspectiva do engajamento, para tanto é necessário que o professor esteja disposto a repensar sua própria prática e numa visão de conjunto, refletir e mudar seu pensamento sobre o sentido atual da escola, não aceitando passivamente o modelo descrito por Tomazetti:

É como se a escola, a sala de aula e os currículos fossem considerados uma caixa blindada, em cujo interior apenas se recitam versos prontos e uma oratória já ensaiada e da qual é impossível fugir, conseguindo-se, no máximo, bater-se, sem sucesso, contra suas paredes de aço. Certamente que reconhecer a caixa é importante, porém mais ainda é compreender que sua estrutura, o material de que é feita, tem-se modificado ao longo do tempo, e dentro dessa caixa ocorrem jogos de poder e de saber que permitem ações e reações (TOMAZETTI.2009, p.41)

Talvez um dos principais impedimentos para o ensino de filosofia engajado, seja a falta de uma visão mais ampla da instituição escolar, no sentido não apenas de perceber seus problemas, mais de ir além disso, perceber que a escola na mesma medida que oferece amarras, também possibilita nas entrelinhas as condições de se libertar delas.

E é justamente nesse movimento de percepção que se abre espaço para engajar-se e resistir, propiciando a si próprio e aos seus pares uma nova forma de trabalhar a filosofia. Escutar os alunos, abrir espaço para dialogar, valorizar a participação de todos independente de suas posições pessoais como defende Kohan pode ser um bom início.

As falas de Elisete Tomazetti e Walter Kohan respaldam a ideia de que não é impossível pensar o ensino de filosofia como engajamento mesmo diante de um modelo de ensino tradicional, enciclopédico, desde que o professor consiga se desprender das armadilhas introjetadas nas entrelinhas dos discursos pedagógicos, discursos que são facilmente aceitos em virtude de sua aparência democrática e emancipadora.

Adotar uma postura engajada implica, portanto, em desnaturalizar conceitos, questionar velhas ordens e romper preconceitos, é muito comum ouvirmos que a filosofia é desnecessária e não tem razão de ser ensinada para jovens do ensino médio, tendo em vista que estes não estão interessados em algo tão teórico e cansativo. Essa visão equivocada, não pode mais ser aceita como natural. Conforme Tomazetti:

É preciso que os professores consigam desnaturalizar a ideia de que os alunos são e agem de forma resistente ou indiferente à aula de Filosofia, mas não só a ela, porque assim desejam. Na verdade, eles foram sendo produzidos como alunos por determinadas práticas discursivas e não-discursivas ao longo de sua existência dentro e fora da escola. A questão é conseguir problematizar tais práticas de forma a fugir do recurso à culpa, e tentar encontrar algumas brechas que possam viabilizar algo de diferente que, mesmo na sua suposta pequenez, é da ordem da criação e da resistência. (TOMAZETTI,2009, p.48)

Engajar-se implica também em tentar desconstruir as subjetividades que são construídas socialmente para atender interesses específicos, somente se produz autonomia, no sentido de fazer com que cada um aprenda a caminhar firmemente, se houver o processo de desconstrução, só assim o professor pode obter ele mesmo, uma visão mais humanizada dos alunos e conseqüentemente tentar humanizá-los também.

Acreditamos que este é um ponto também muito importante da formação filosófica, a humanização dos indivíduos para tentar desviá-los do individualismo exacerbado, da falta de sensibilidade diante de um mundo cada dia mais imediatista.

Voltando para a questão colocada no início dessa seção: qual o nível de efetividade que o ensino de filosofia tem atingido nas salas de aula das escolas brasileiras, mais especificamente, no ensino médio?

Como dissemos, a questão não é fácil de ser respondida dada a complexidade da escola, dos currículos e do que se entende por ensino de filosofia. Entretanto, é possível afirmar que o conceito de engajamento tal como descrito pela professora Elisete Tomazetti “*Um engajamento da existência ou na existência*” pode ser uma saída viável para transformar o ensino de filosofia em algo efetivamente crítico e criativo. Engajado seria aquele ser que tem compromisso com o fazer filosófico buscando dá sentido à realidade através da filosofia e de seu ensino de modo crítico e comprometido, e isso não é algo impossível de ser feito.

Dessa forma, fica claro que o conceito de engajamento nunca foi tão necessário no contexto do ensino de filosofia, ressaltando que não o defendemos de modo isolado, como “salvação” para o pensar filosófico, reconhecemos que a limites para sua implantação, na mesma medida em que a possibilidades, o que podemos tentar fazer através dele, é algo diferente do que está em vigência e que parece não contribuir para o exercício do filosofar.

3 | A AULA DE FILOSOFIA: UM ESPAÇO DE ENGAJAMENTO?

Pensar a aula de filosofia como um espaço de engajamento não é algo simples como bem assinala a professora Elisete Tomazetti, os motivos são diversos e a maioria dos pesquisadores e professores de filosofia já os conhecem, eles versam principalmente, sobre questões de formação de professores, estrutura das escolas públicas, materiais didáticos, problemas na relação professor/aluno enfim, dificuldades que certamente limitam as possibilidades de engajamento na aula de aula.

Entretanto, não podemos esperar que as necessárias mudanças no nosso sistema educacional aconteçam para agirmos enquanto filósofos e professores de filosofia, devemos lutar, reivindicar, mais, acima de tudo mostrar resistência no dia a dia da escola.

O Engajamento é um movimento que pleiteia resistir, o aluno do ensino médio

embora tenha acumulado notórias dificuldades durante seu percurso escolar tais como: problemas de escrita, ausência de uma prática de leitura, desinteresse pelas aulas, ambientes escolares muitas vezes insalubres é um indivíduo que, quando convidado a resistir, a superar obstáculos responde ao professor.

É possível o professor de filosofia buscar meios de “convidar” seus alunos a buscar uma aprendizagem lúdica e ao mesmo tempo uma apreensão rigorosa dos conceitos filosóficos, para isso é fundamental para o professor abrir espaço para o diálogo, ouvir os alunos, buscar entender suas demandas, aproximar a filosofia do cotidiano deles, para que a aula não se torne enfadonha, improdutivo. Os próprios estudantes reivindicam essa posição do professor. De acordo com Tomazetti:

Os alunos relatam que ouvem um conteúdo, uma explicação sem sentido, muito teórica, muito antiga, em uma aula, tantas vezes, tumultuada e até com falta de respeito entre colegas. Assim, para eles é difícil estabelecer uma relação de sentido com a filosofia; não entendem por que devem estudar autores “gregos”, antigos, de outro tempo, que não lhes dizem nada de interessante hoje. (TOMAZETTI,2007, p.74)

Desse modo, pode-se perceber que o aluno tem interesse na filosofia e consciência crítica sobre o seu ensino, encontramos relatos como o que foi acima descrito em qualquer escola de ensino médio do país. Isso indica que existem estudantes dispostos a aprender, o que eles não admitem mais é a forma como se ensina, rejeitam nitidamente o modelo de ensino conteudista, excessivamente teórico, informativo, explicador tal como critica o filósofo francês Jacques Ranciere:

A lógica da explicação comporta, assim, o princípio de uma regressão ao infinito: a reduplicação das razões não tem jamais razão de se deter. O que detém a regressão e concede ao sistema seu fundamento é, simplesmente, que o explicador é o único juiz do ponto em que a explicação está, ela própria, explicada. (RANCIERE,2002, p.18)

É esse modelo de ensinar filosofia que o aluno dispensa e não a filosofia em si, a educação centrada apenas na explicação do professor e nos conteúdos não atendem já a bastante tempo o interesse dos jovens e os afastam do conhecimento filosófico. Eles passam a julgar a filosofia como algo distanciado, desconectado com a realidade.

Quando os alunos relacionam filosofia com o antigo, o velho, o teórico, o culto, indiciam que não estão se envolvendo na aula. Por isso, eles enfatizam a necessidade que têm de prestar atenção, de se concentrarem para chegar à compreensão. Reconhecemos aí um distanciamento da filosofia, que poderia ser superado pela produção inicial de problemas com os quais eles se conectem. (TOMAZETTI,2007, p.70)

O que eles almejam é um ensino de filosofia que faça sentido no contexto das suas vivências e, é nesse ponto que se pode criar o ambiente propício para que a sala de aula se torne um espaço de engajamento. Isso implica diretamente na atuação do professor de filosofia, ele pode implementar um ensino engajado, promovendo a problematização dos conteúdos, construindo uma ponte entre a história da filosofia, seus temas, seus problemas e o reflexo deles na vida diária. Junto a isso, também é

muito importante que o professor demonstre que ele próprio é engajado e acredita naquilo que ensina, a postura engajada do professor pode ser decisiva para o engajamento do aluno.

O engajamento unido a problematização são armas fundamentais para atrair a atenção do aluno e fazê-lo perceber a escola como um meio de transformação para sua vida e que como consequência se dá conta que aprender filosofia pode ser desafiador.

Se na aula de filosofia do ensino médio os alunos são desafiados a acionar seu pensamento, isto significa que eles passam a ter condições de participar deste mundo, compreendendo e resistindo aos processos de alienação e de homogeneização. (TOMAZETTI,2007, p.75-76)

Seguindo a linha de pensamento de Elizete Tomazetti, a aula de filosofia pode ser um espaço de abertura para o pensamento crítico, os alunos podem ser provocados a ligarem os problemas da filosofia aos seus próprios problemas e com isso tomar posicionamento diante do mundo.

Esse certamente o papel do ensino de filosofia, contribuir para a formação de sujeitos que se reconheçam como parte do mundo e que são capazes de interferir nele de forma criativa e positiva e que o conhecimento filosófico pode proporcionar-lhes as habilidades de pensar segundo convicções firmes, pautadas nos ideais democráticos, na valorização de si, no respeito as diversidades.

Vale salientar, como já foi mencionado anteriormente, que não se trata de uma tarefa fácil, a sala de aula é um espaço dinâmico, complexo e que reflete também os conflitos e tensões que extrapolam muros da escola e escapam ao controle tanto da instituição, como do próprio professor. Ainda assim, é possível acreditar que abrindo espaço para o diálogo e para a participação respeitosa dos estudantes podemos pavimentar o caminho para o engajamento.

Concebemos uma aula de filosofia como o lugar para colocar em ação o trabalho do pensamento e isto implica a paciência, a escuta para chamar o aluno, para fazê-lo participar com seus problemas, suas questões, com suas dúvidas. (TOMAZETTI,2007, p.62)

Para além de todos os problemas e complexidades que enquanto professores de filosofia encontramos na sala de aula, é nela que o processo de filosofar pode acontecer, na relação direta entre o professor e o aluno que nem sempre será harmoniosa mais que pode ser construída de maneira harmonizada a depender da postura que se adota, e é por essa razão que acreditamos na possibilidade da sala de aula de filosofia ser um lugar de engajamento. Ou seja, um lugar possível de pensar a realidade de forma crítica, rigorosa e criativa, deixando de lado as amarras do tradicionalismo e da transmissão de conhecimento sem qualquer significação.

Na aula de filosofia, é mais que necessário romper com a visão tradicional de aula, já tão criticada, mais dificilmente abandonada, de um espaço de transmissão de conhecimentos. Ela deve ser um espaço no qual os alunos não sejam meros espectadores, mas sim ativos, produtores, criadores. (ASPIS, GALLO,2009, p.41)

Embasando-nos na definição de aula de filosofia acima, é possível afirmar que o engajamento é um importante instrumento de ressignificação de conteúdos e de mobilização na produção de conhecimentos que nos fazem refletir e agir na construção de um ensino de filosofia autêntico e ativo.

Respondendo à questão do enunciado, a aula de filosofia é um espaço de engajamento? Não dá para afirmar que sim, mais podemos afirmar que há possibilidades para torná-la por intermédio da criatividade e do compromisso com ações ativas como é próprio do filosofar.

Atendendo assim, a demanda dos estudantes de filosofia do ensino médio, que podem se dispor a aprender desde que essa, seja aplicada de forma politizada e contextualizada com suas demandas individuais e sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática do ensino de filosofia no Brasil envolve uma série de questões: formação de professores, metodologias, materiais didáticos, concepções de ensino e a própria forma de estruturação do sistema educacional. As questões enumeradas, estão no cerne do discurso entorno da educação filosófica e ainda que não tenham sido tratadas de modo específico neste trabalho não podem ser desconsideradas.

As amarras institucionais, a precarização da atividade docente, o preconceito contra a disciplina de filosofia no ensino médio também são gargalos a serem enfrentados na rotina de trabalho. Em que pese tudo isso, a professora Elisete Tomazetti nos aponta para uma saída bastante interessante para nossos problemas que é o ensino engajado.

O que podemos perceber através da compreensão desse conceito é que para além de todos os obstáculos é possível resistir, no jogo de poder que permeia o ambiente escolar não há espaço somente para a aceitação passiva, também existem caminhos para resistência, como bem pontua nossa autora.

Não podemos esquecer de um detalhe importante: somos seres dinâmicos, ativos, livres e responsáveis, essa é nossa condição essencial, e a partir desse reconhecimento é possível resistir a passividade imposta pelo modelo de ensino ainda enciclopedista.

É nesse momento que o ensino engajado pode entrar em cena e promover o dinamismo, a participação ativa dos alunos em sala de aula e sensibilizá-los para o reconhecimento da filosofia como algo que faz parte da vida deles e que por isso pode fazer também a diferença.

Em suma: o engajamento aplicado ao ensino de filosofia pode contribuir para uma formação filosófica comprometida com a compreensão da realidade e com ações efetivamente transformadoras, razões pelas quais podemos tentar implementá-lo.

REFERENCIAS

MEDEIROS, Alessandro Melo, PANTOJA, Luana de Vasconcelos. *Filosofia Existencialista e Literatura Engajada: Entre Sartre e Simone de Beauvoir*. Revista clareira. Volume 2, Número 2 – Ago-Dez/2015.

ASPIS, Renata Lima. GALLO, Silvio. *Ensinar Filosofia: um livro para professores*. São Paulo: Atta Mídia e educação, 2009.

BURSTOW, Bonnie. *A filosofia sartreana como fundamento da educação*. Educação & Sociedade, ano XXI, nº 70, Abril/00.

KOHAN, Walter O. *Fundamentos para compreender e pensar a tentativa de Matthew Lipman*. In: KOHAN, Walter; WENSCH, Ana Miriam (orgs.). *Filosofia para crianças: a tentativa pioneira de Matthew Lipman*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. (Série Filosofia na Escola)

LEOPOLDO e SILVA, F. *Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento*. Curitiba, São Carlos, dois pontos, vol. 3, n. 2, p.69-81, outubro, 2006. Disponível em:<<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i2.6514>>. Acessado em 14/07/2018.

RANCIÈRE, Jacques. *O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (trad. Lilian do Valle). Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

TOMAZETTI, Elisete M. *Filosofia no ensino médio e seu professor: algumas reflexões*. <Educação v. 27, n. 2, jul. /dez. 2002 >

_____. *A relação dos jovens com a filosofia no ensino médio*. p [accessed Jul 07 2018].

_____. *Sobre ensino, aprendizagem e resistência na aula de Filosofia do Ensino Médio*. Revista Sul-Americana de Filosofia da Educação – RESAFE. Número 13: novembro/2009 – abril/2010.

UMA ARTICULAÇÃO ECOSÓFICA NA CONTEMPORANEIDADE

Kellison Lima Cavalcante

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia do Sertão Pernambucano
Petrolina – Pernambuco

RESUMO: Entre suas funções, a Filosofia nos permite compreender a realidade e, diante das questões ambientais da atualidade, a Ecosofia consiste no estudo da relação entre a natureza e os seres humanos, propondo discussões entre meio ambiente, homem e filosofia. Esse trabalho tem como objetivo refletir sobre a relação do homem com o meio ambiente através dos princípios da Ecosofia. Consiste em uma pesquisa bibliográfica fundamentada a partir do pensamento do filósofo francês Félix Guattari (1930 – 1992), considerando as contribuições de Devall e Sessions (2004), Maffesoli (2017), Naess (1995) e outros. A Ecosofia proposta por Guattari (2006; 2009) aborda a nossa compreensão, como parte do meio em que vivemos, e como aprendemos e agimos sobre a problemática ambiental, tendo por base as três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana (mental). Assim, é possível compreender que a Ecosofia é mais que uma reflexão sobre ecologia, natureza e subjetividade humana, é uma busca por ações concretas, levando em consideração a interação do homem com o meio ambiente.

Dessa forma, a Ecosofia estimula uma ampla consciência ambiental, possibilitando extrair do campo da aprendizagem e do conhecimento o potencial de nos tornarmos capazes de compreender o que o nosso planeta precisa e rever nossas ações.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Ecologia. Meio ambiente.

ABSTRACT: Among its functions, Philosophy allows us to understand reality and, faced with current environmental issues, Ecosophy consists of the study of the relationship between nature and human beings, proposing discussions between the environment, man and philosophy. This work aims to reflect on the relationship between man and the environment through the principles of Ecosophy. It consists of a bibliographical research based on the thought of the french philosopher Félix Guattari (1930 - 1992), considering the contributions of Devall and Sessions (2004), Maffesoli (2017), Naess (1995) and others. The Ecosophy proposed by Guattari (2006, 2009) addresses our understanding, as part of the environment in which we live, and how we learn and act on environmental issues, based on the three ecologies: environment, relations and human (mental) subjectivity. Thus, it is possible to understand that Ecosophy is more than a reflection on ecology, nature and human

subjectivity, it is a search for concrete actions, taking into account the interaction of man with the environment. In this way, Ecosophy stimulates a broad environmental awareness, making it possible to extract from the field of learning and knowledge the potential to become capable of understanding what our planet needs and reviewing our actions.

KEYWORDS: Philosophy. Ecology. Environment.

1 | INTRODUÇÃO

A partir das implicações do mundo pós-moderno, Deleuze e Guattari (1992), consideram a formulação de conceitos e a representação da realidade como a função primordial das investigações filosóficas. Assim, Guattari (2009) criou o conceito de Ecosofia que consiste na articulação entre os três registros ecológicos (o da subjetividade humana, o das relações sociais e o do meio ambiente) para esclarecer a problemática ambiental.

Dessa forma, a Ecosofia consiste mais do que apenas uma Filosofia da Ecologia e sim um modo de pensar a destruição da natureza e das relações humanas na sociedade contemporânea. Assim, a Filosofia, através da consciência da deterioração do meio ambiente e das relações sociais, insere o homem na concepção da realidade que vivencia, procurando respostas e soluções para os problemas que identifica. Propõe analisar a humanidade de forma integradora do meio em que vive através da articulação prática do cotidiano do homem.

A Ecosofia consiste em despertar a condição humana no meio ambiente, enfatizando a formação de um novo ser humano, com base nas três ecologias. Dessa maneira, o pensamento ecosófico possibilita a reflexão e a compreensão do desenvolvimento de novas práticas sociais e analíticas na busca da criação de novas subjetividades, tornando o homem como um ser capaz de interagir com o meio ambiente. Essa reflexão subsidia o aprofundamento das normas éticas e premissas sociais da ação humana no meio ambiente.

Dessa forma, as três ecologias descritas por Guattari (2009) tornam evidentes as problemáticas que estão acontecendo na nossa natureza, no convívio social e na própria significação do sujeito. Essas problemáticas exigem cuidados especiais para poder preservar e criar condições para manter o equilíbrio do meio ambiente e das relações sociais em sua forma totalizante, destacando formas de interação. A Ecosofia se configura como uma necessidade social, criando uma conscientização de que todos devem cuidar e preservar o meio ambiente para as futuras gerações, formando indivíduos atuantes. A Ecosofia torna o homem participante nas discussões e no debate das questões ambientais e nas suas soluções. Nessa perspectiva, esse trabalho tem como objetivo refletir sobre a relação do homem com o meio ambiente através dos princípios da Ecosofia de Félix Guattari, principalmente na contribuição do pensamento filosófico.

2 | PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa se fundamenta no método dialético com foco na abordagem da formação humana nos fundamentos da Ecosofia. Utilizou-se uma abordagem descritiva, bem como do caráter bibliográfico, no sentido do liame entre a relação do homem e a natureza no processo de conscientização ecológica.

Nesse sentido, a pesquisa é delineada a partir de uma pesquisa bibliográfica. Gil (2008) ressalta que a pesquisa bibliográfica parte dos estudos exploratórios em busca ampliar e fundamentar a análise do tema em discussão, com a realização de pesquisas desenvolvidas a partir da técnica de análise de conteúdos. Dessa forma, as fontes secundárias foram obtidas através de consultas em bases de dados disponibilizadas no Portal Periódicos Capes, como SciELO, Scopus e Google Academic, através dos indexadores de ecosofia, ecologia profunda e ecologia humana. Para a análise e discussão, a pesquisa baseou-se nas técnicas de investigação e redação filosófica propostas por Cunha (2013), que destaca a leitura analógica e analítica de textos filosóficos.

3 | DISCUSSÃO E ARTICULAÇÃO ECOSÓFICA

Para Habermas (2012) a Filosofia empenha-se desde o começo para explicar o mundo como um todo, como uma unidade na diversidade dos fenômenos. Em busca dessa totalidade, Châtelet (1994) ressalta que a busca filosófica progride em direção à racionalidade. Nesse sentido, para Hessen (1987) a Filosofia se desenvolve pela orientação para a totalidade dos objetos e para o caráter racional dessa orientação. Diante desse desenvolvimento do uso da racionalidade para explicar a totalidade, Avila-Pires (1983) ressalta que o homem ocupa uma posição singular no mundo, como um ser inteligente que construiu uma civilização tecnológica, apanágio de sua evolução cultural.

Assim, tomando a evolução do homem, a Ecosofia desenvolve-se a partir da atitude filosófica da totalidade das problemáticas contemporâneas, mediante o uso da racionalidade. Não apenas como uma Filosofia da Ecologia, mas como uma postura ativa na condição humana sobre o meio ambiente e das relações sociais, na unicidade da relação do pensamento. Segundo Avila-Pires (1983) de um mero elo nos ecossistemas naturais, como um grande predador, o homem passou a influir decisivamente sobre o ambiente e adquiriu o poder de alterar os processos naturais, inclusive aqueles que regulam sua própria evolução.

Nesse sentido, Avila-Pires (1983) afirma que:

Ao contrário do que se diz, o homem não é o único animal capaz de destruir o ambiente, mas é o único capaz de preservá-lo. O progresso não compromete, necessariamente, o grau de qualidade de vida ou o equilíbrio dos ecossistemas: os conhecimentos que traz podem ser utilizados em um sentido ou em outro. Estão nas mãos do homem tecnológico as soluções para os problemas que vem criando.

Depende de sua própria vontade adotá-las, ou não (p. 150).

Dessa forma, toda a evolução cultural, tecnológica e científica coloca o homem em uma posição de agente modificador, capaz de inferir com soluções para a problemática ambiental em desequilíbrio. Para Avila-Pires (1983) o homem é parte integrante da biosfera e é o único organismo capaz de compreendê-la.

Diante desse pensamento, Boff (2004) ressalta que:

O ser humano e a sociedade sempre estabelecem uma relação com o meio ambiente. O ser humano provém de um longo processo biológico. Sem os elementos da natureza, da qual ele é parte e parcela, sem os vírus, as bactérias, os microorganismos, o código genético, os elementos químicos primordiais, ele não existiria. As sociedades sempre organizam suas relações para com o meio no sentido de garantir a produção e reprodução da vida. [...] O estado do mundo está ligado ao estado de nossa mente. Se o mundo está doente é indício de que nossa psique também está doente. Há agressões contra a natureza e vontade de dominação porque dentro do ser humano funcionam visões, arquétipos, emoções e eu levam a exclusões e a violências (pp. 20-21).

Porém, essa relação do homem e da sociedade com a natureza é vigente pela organização econômica e política da contemporaneidade, interferindo em todo o processo de produção de significados do ser no mundo. Assim, Boff (2004) destaca a importância de um novo paradigma para a comunidade planetária, capaz de emergir uma nova forma de dialogação com a totalidade dos seres e de suas relações.

Para Boff (2004) esse novo paradigma procura discernir a questão fundamental da crise atual que consiste na crise da civilização hegemônica. Dessa forma, a preocupação da ecologia profunda de Boff (2004) volta-se para o paradigma dominante da nossa sociedade dos modelos de relações mais determinantes. Assim, busca-se um sentido de diálogo e de discernimento das questões fundamentais para a sobrevivência e preservação da natureza, no sentido de viver preponderantemente.

De acordo com Dodsworth-Magnavita (2012), a Ecosofia tem a capacidade de sintetizar a preocupação da Filosofia Contemporânea com as questões ambientais. Assim, Dodsworth-Magnavita (2012) afirma que:

Inicialmente, podemos pensar que Ecosofia é um termo cuja emergência vem suprir a carência de uma expressão capaz de sintetizar a preocupação filosófica relativamente recente com as questões ecológicas. Entretanto, é mais do que uma filosofia da ecologia (ou uma “Ecofilosofia”). Na Ecosofia, não somos “amigos da sabedoria do ambiente”. A exemplo dos antigos gimnosofistas hindus, a sabedoria é buscada no corpo, nos sentidos, em uma relação fisiológica com a natureza, não exigindo, portanto, grande erudição, mas sim atenção ao ambiente. E prioriza, sobretudo, uma existência focalizada no necessário, combatendo os supérfluos (p. 16).

O conceito de Ecosofia expressa as formas como os sujeitos interagem entre si e com o meio ambiente, a partir do conhecimento de práticas ambientais sustentáveis no processo de inclusão do sujeito no meio ambiente e como parte da natureza, para preservação e conscientização ambiental. Assim, a Ecosofia busca aproximar uma relação harmoniosa entre o ambiente e o homem, deixando a característica de ser dominante do homem para o ser capaz de agir na resolução da degradação ambiental.

Boff (2004) afirma que a missão do ser humano não é a dominação da natureza, mas o cuidado dela, pois ele é parte responsável de toda a comunidade do Plante. Assim, conforme Dodsworth-Magnavita (2012), a Ecosofia consiste em uma postura ativista e política que objetiva agir no mundo, mais do que simplesmente pensá-lo. Como Gallo (2008) ressalta a importância de ações efetivas na sociedade pós-industrial e na cultura pós-moderna em constante mutação. Essa ação advém do pensamento sobre a natureza, no aspecto da procura do entendimento da relação do homem com o seu habitat.

De acordo com Gonçalves (2008), a prática ecosófica aproxima o homem de si mesmo, do outro e da natureza. O enfoque está na necessidade em entendermos e aprendermos sobre a problemática ambiental, sobre as ações que a causaram e suas implicações ou projeções ao longo do tempo. Assim, a atitude ecosófica ressalta a importância do homem na totalidade de suas relações sociais e individuais, que sintetizam sua relação com o meio em que vive.

Gonçalves (2008) destaca que a Ecosofia promove um dilema na relação da subjetividade com a exterioridade e o social. Assim, põe em discussão a ação do homem no meio ambiente, seu modo de ser individual e social como integrante do mesmo ecossistema natural. Dessa forma, a Ecosofia consiste na atitude filosófica entre o equilíbrio do modo de viver contemporâneo e a relação com o meio ambiente, como parte indissociável que somos.

Para Guattari (2009), a Ecosofia e o enlace dos registros ecológicos não servem apenas para englobar todas as abordagens ecológicas heterogêneas em uma mesma ideologia totalizante, mas para nos mostrar o contrário, uma perspectiva ético-política da diversidade. Assim, a Ecosofia busca ressaltar a heterogeneidade da humanidade a partir das diferenças e distintas instâncias da subjetividade do homem. Dessa forma, Hur (2015) corrobora para o entendimento de que para pensar a subjetividade relacionada à sua exterioridade, somada à preocupação da gestão política e ambiental do planeta, deve-se trabalhar de forma articulada os três registros ecológicos.

Nesse sentido, Devall e Sessions (1985) formularam fundamentos aplicáveis ao pensamento ecosófico, baseando-se nas ideias de Arne Naess, precursor do Movimento da Ecologia Profunda. Os oito fundamentos, descritos por Devall e Sessions (1985) são:

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a Terra têm valor em si próprios (sinônimos: valor intrínseco e valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são esses valores em si mesmas.
3. Os humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.
4. O florescimento da vida humana e das culturas é compatível com uma substancial diminuição na população humana. O florescimento da vida não-humana exige essa diminuição.
5. A interferência humana atual no mundo não-humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.
6. As políticas precisam ser mudadas. Essas políticas afetam estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. O estado de coisas resultante será profundamente diferente

do atual. 7. A mudança ideológica é basicamente a de apreciar a qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), não a de adesão a um sempre crescente padrão de vida. Haverá uma profunda consciência da diferença entre grande e importante. 8. Aqueles que subscrevem os pontos precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias (p. 49, tradução nossa).

Os problemas ambientais são resultados da evolução da sociedade, em seus aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais, que sintetizam a subjetividade da condição humana. Dessa forma, a observação dos fundamentos, baseados na Ecologia Profunda de Naess (1995), colabora para o desenvolvimento racional e lógico do equilíbrio ecológico e da subjetividade humana. Essa subjetividade significa a nossa percepção sobre o mundo em que vivemos e sobre nós mesmos, nosso modo de pensar e agir para preservar e cuidar do meio ambiente.

Para Naess (1995), a Ecosofia pode ser compreendida como uma Filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico, como saber referente ao meio ambiente. Assim, insere-se no contexto de uma força potencializadora e/ou uma ação para refletir sobre as problemáticas existentes na relação do homem com o meio ambiente.

A Ecosofia é uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico. Filosofia como um tipo de sofia ou sabedoria é abertamente normativa, contém normas, regras, postulados, anúncio de prioridades e hipóteses relacionados à situação do universo. A Ecosofia implica um deslocamento da ciência para a sabedoria (NAESS, 1995, p. 41).

Nessa perspectiva, Maffesoli (2010) destaca que, com a abrangência das discussões da problemática ambiental em função de uma atitude filosófica, o homem passa a viver em um momento de transição de predador da natureza para o que deseja conviver em harmonia e tomar uma atitude ecosófica. Assim, de acordo com o pensamento ecosófico, o homem procura soluções para a relação com o meio ambiente, deixando de ser o centro para um olhar mais amplo para todas as direções. Ainda de acordo com Maffesoli (2010), a Ecosofia consiste em uma mudança de paradigma, onde o homem tem a consciência que é parte indissociável do meio ambiente.

Maffesoli (2010) define a Ecosofia como uma forma de compreender a metamorfose em curso, que faz passar de progressismo para uma progressividade. Dessa forma, a Ecosofia contribui para a minimização de resultado degradantes do próprio homem, da sociedade e da natureza e a compreensão dos fundamentos dos sentimentos do homem e sua subjetividade, da vivência em grupo, dos territórios, da cultura e do meio ambiente.

Em vez de se lamentar, e consciente do vitalismo ambiente, é tempo de produzir um novo Discurso do Método, que seja um esclarecimento retrospectivo. Ou seja, que saiba retroceder do derivado ao essencial. Compreender o primeiro à luz do segundo. Assim será possível, em seu sentido etimológico e em seu sentido total, compreender a metamorfose em curso. Esta nos fazendo passar de um progressismo (que foi potente, competitivo, mas que se tornou algo enfermo) a uma progressividade que reinveste nos arcaísmos: povo, território, natureza, sentimentos, impulsos... que acreditáramos ultrapassar (MAFFESOLI, 2017, p. 1).

Para Maffesoli (2017) o progressismo moderno tem dificuldade em aceitar a progressividade natural. Nesse sentido, a Ecosofia desperta a capacidade de uma articulação prática entre identificar a metamorfose e mutações e agir em busca de um novo método de soluções e respostas. Para isso, a compreensão e o conhecimento tornam-se essenciais para um pensamento ecosófico que contemple a totalidade entre os três registros.

Maffesoli (2017) ressalta que denominador comum entre a natureza e o social se torna manipulável, manobrável. Dessa forma, a capacidade da Ecosofia torna-se evidente no poder de controlar e possuir do homem. Para isso, todo o pensamento ecosófico evidencia-se, segundo Maffesoli (2017), no inconsciente coletivo moderno. Diante disso, o homem passa a preocupar-se com a devastação do mundo e de suas relações.

De acordo com Devall e Sessions (2004), o amor à sabedoria relaciona a ética, as normas, as regras e a prática, tornando a Ecosofia um deslocamento da ciência para a sabedoria ecológica, como uma atitude ético-política. Conforme Hernández (1998), a Ecosofia consiste em um novo nome para a filosofia política, como um grito diante da heterogeneidade e as caosmoses contemporâneas. Assim, o que precisamos no mundo contemporâneo é a expansão do pensamento ecológico em direção ao pensamento da Ecosofia. A condição humana passa a ser um ser integrado no meio, um ser completo, holístico, que conjuga aspectos biológicos, mentais, sociais e espirituais.

De acordo com Gallo (2003), o gênero humano desenvolve de tal modo sua consciência no tempo que chega um momento onde não basta sentir o mundo criando valores (mitos) sobre o mundo. Surge o desejo de descobrir as leis que regem o nosso mundo, a querer entender o mundo de modo racional e procurar soluções para os problemas resultantes de nossas ações. Nesse sentido, é possível destacar que a filosofia se opõe ao mito, pois a consciência filosófica não se limita a sentir o mundo. Assim a Ecosofia tem como finalidade interpretar de modo racional os questionamentos e problemas do nosso meio ambiente para, em seguida, questionar a realidade.

Nessa perspectiva, o pensamento ecosófico possibilita a relação do ser humano com a realidade que o produz e o atravessa, em suas múltiplas dimensões. Assim, através da compreensão das três ecologias torna-se imprescindível a nós, como seres humanos e parte indissociável do meio ambiente, a procura da conciliação dessa relação de possibilidade no nosso Planeta para minimizar os riscos de problemas ambientais e intervenções humanas na natureza.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o pensamento filosófico de Félix Guattari, vivemos em uma Mecanosfera em constantes mutações técnico-científica e cultural que dominam

nosso modo de viver no Planeta. Surgiu então, a necessidade de se compreender a complexidade da vida pós-moderna regida pelos avanços da globalização. Dessa forma, quando os problemas ambientais começaram a torna-se prioridade no seio político e social contemporâneo, a Ecosofia proposta por Guattari procurou concatenar de forma lógica e racional o que a Filosofia poderia fazer pelo mundo e pela devastação do meio ambiente, como uma questão urgente.

Diante da crise ambiental no mundo pós-moderno e maquínico do capitalismo integrado, Guattari fundamentou-se no ativismo ecológico e político da Ecologia Profunda de Arne Naess na busca por uma Filosofia capaz de agir para minimizar o impacto da evolução humana sobre o meio ambiente. De sobremaneira, é possível observar sua inspiração pós-marxista como uma crítica ao paradigma antropocêntrico da natureza como um produto para o capitalismo e do homem desculturalizado e desterritorializado.

Para isso, a Ecosofia de Guattari propôs a observação, através de uma dimensão planetária e totalizante, das problemáticas contemporâneas, provocando uma verdadeira revolução política, social e cultural. Assim, a Ecosofia consiste na dimensão das relações do homem e da subjetividade humana (*psyché*), das relações sociais e da cultura (*socius*) e do meio ambiente (natureza), através das três ecologias: mental, social e ambiental. Dessa forma, busca-se uma dimensão ecossistêmica dos registros ecosóficos através da atitude filosófica.

A Ecosofia se expressa como uma atitude filosófica através da reflexão crítica de um modo de coexistência e ressignificação entre o homem, a sociedade e a natureza. A partir desse pensamento o “natural” e o “cultural” surgem como entidades indissociáveis, trazendo a subjetividade humana, a multiplicidade social, o apoio aos direitos humanos e a diversidade ambiental como questões necessárias. Assim, é possível estabelecer como tudo se encontra interligado, desde a depressão, o suicídio, o racismo, a homofobia, o machismo, a violência e a degradação do meio ambiente. Todos os elementos se unificam em um agir filosófico para dirimir as antinomias entre o homem e a natureza.

A atitude ecosófica dá origem aos movimentos de cidadania em consonância de uma eco-lógica da intensidade dos processos evolutivos da humanidade. Assim, a dimensão eco-lógica da Ecosofia, declara um pensamento racional e crítico para a filosofia contemporânea do cotidiano.

A Ecosofia apresenta aspectos fundamentais para desvelar a relação que nós precisamos entender para a conscientização ambiental, garantindo a continuidade do mundo em que vivemos, preservando a natureza e os seres vivos. É possível compreender que a Ecosofia é mais que uma reflexão sobre ecologia, natureza e subjetividade humana, é uma busca por ações concretas, levando em consideração a interação do homem com o meio ambiente. Dessa forma, a Ecosofia estimula uma ampla consciência ambiental, possibilitando extrair do campo da aprendizagem e do conhecimento o potencial de nos tornarmos capazes de compreender o que o nosso

planeta precisa.

Assim, através dos princípios da Filosofia, da sabedoria em perceber a realidade com conhecimento, a Ecosofia se insere como uma maneira de compreender a natureza e de se relacionar com ela e com a sociedade. Com a Ecosofia, podemos compreender que o homem tem grande importância na natureza e na sua preservação, devendo haver uma relação de equilíbrio entre os humanos, a sociedade e o meio ambiente. A Filosofia nos permite pensar na realidade e procurar, através do conhecimento, soluções para a problemática.

Nessa perspectiva, a Ecosofia influi a uma sabedoria do ambiente, remetendo-nos ao conhecimento do nosso eu, das nossas relações sociais, passando a pensar sobre o nosso meio ambiente, entendendo-o e respeitando-o. Através da atitude ecosófica, em suas três ecologias, é possível despertar a nossa capacidade de pensar, refletir e ponderar sobre a nossa existência e os problemas do mundo, ou seja, filosofar.

REFERÊNCIAS

AVILA-PIRES, F. D. **Princípios de ecologia humana**. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS/ Brasília: CNPq, 1983.

BOFF, L. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CHÂTELET, F. **Uma história da razão**. Entrevistas com Émile Noël. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CUNHA, J. A. **Iniciação à investigação filosófica**: um convite ao filosofar. 2. ed. Campinas-SP: Editora Alínea, 2013. 456 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muniz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DEVAL, B.; SESSIONS, G. **Ecologia profunda**: dar prioridade à natureza na nossa vida. Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2004.

DODSWORTH-MAGNAVITA, A. A filosofia para questões urgentes. **Filosofia Ciência e Vida**, São Paulo, n. 72, p. 14-22, 2012.

GALLO, S. Pesquisa em educação: o debate modernidade e pós modernidade. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 3, n. 1, p. 33-58, 2008.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GONÇALVES, E. C. A figura do professor de filosofia configurada na ecosofia. In: VIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, 2008, Caxias do Sul-RS. **Anais...** Caxias do Sul-RS: APF, 2008.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 20. ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2009.

_____. **Caosmose**: um novo paradigma estético. 4ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalidade social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HERNÁNDEZ, E. Ecosofia: el nuevo nombre de la filosofía política. **Nómadas**, v. 5, n. 1, p. 58-56, 1998.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. 8. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1987.

HUR, D. U. Guattari e a ecosofia. **Psicologia Política**, v. 15, n. 33, p. 423-430, maio/ago., 2015.

MAFFESOLI, M. Ecosofia: sabedoria da casa comum. **Revista Famecos Mídia, Cultura e Tecnologia**, v. 24, n. 1, jan./abr., 2017.

_____. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

NAESS, A. **The deep ecology movement**: an introductory anthology. Berkeley: North Atlantic Publishers, 1995. 52 p.

SOBRE A ORGANIZADORA

MARIA IZABEL MACHADO Possui graduação (Bacharelado em Licenciatura) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (2009). Em 2012 defendeu sua dissertação de mestrado no Programa de Pós Graduação em Sociologia (UFPR) na linha de pesquisa “Cultura e Sociabilidades” no eixo temático Violência, Segurança Pública e Direitos Humanos. Em 2017 defendeu sua tese de doutorado (UFPR) também na linha de pesquisa Cultura e Sociabilidades, desta vez no eixo temático Gênero e trabalho. Como pesquisadora se dedicou durante sua formação acadêmica aos temas economia solidária, gênero, trabalho e cuidado. Atualmente as pesquisas em curso se inscrevem na perspectiva pós-estruturalista e de gênero acerca da cartografia dos sujeitos no ensino superior, especialmente na formação em pedagogia.

Como educadora atuou na formação de lideranças populares por meio de ONGs e outras instituições, e também com formação de professores em projetos de cultura de paz nas escolas.

Atuando na docência nas redes públicas e privada desenvolveu trabalhos acerca da inclusão e segregação no ambiente escolar e com uso de literatura em sala de aula para ensino-aprendizagem de sociologia, na educação básica, especialmente no ensino médio.

No ensino superior atuou na Universidade Federal do Paraná (Departamento de Sociologia), na Universidade Estadual de Ponta Grossa (Departamento de Educação) e atualmente atua como docente na Universidade Federal de Goiás (Faculdade de Educação), ministrando disciplinas de sociologia da educação, cultura brasileira e gênero. Nesta instituição ainda desenvolve projeto de extensão interdisciplinar a partir da imbricação educação, sociedade e cultura.

Contato: mariaizabelmachado@ufg.br

ÍNDICE REMISSIVO

A

Acidentes 52, 56, 59, 60, 61, 62

Acumulação Flexível 53, 54, 56

Antropoceno 39, 40, 42, 45, 46, 48, 49

Autointerpretação 21, 24

Autonomia 8, 11, 13, 16, 24, 29, 43, 64, 65, 72, 80, 95, 110

B

Banalidade Do Mal 35

C

Cidade 22, 26, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 57, 62

Conflito 2, 4, 6, 20, 28, 31, 33, 67

Consciência De Si 30, 105, 107

E

Ecologia 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123

Ecosofia 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124

Educação 8, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 29, 35, 91, 107, 111, 113, 114, 115, 123, 125

Ensino De Filosofia 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113

Ensino Engajado 105, 111, 113

Escola De Frankfurt 78

Estética 9, 10, 11, 15, 19, 53, 83, 84, 90, 106

Ética 28, 29, 35, 53, 63, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 95, 101, 121

Eugenia 63, 64, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 74

F

Filosofia Do Direito 91, 92, 93, 95, 101, 104

G

Genética 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73

I

Identidades 27

Industria Cultural 17

L

Liberdade 2, 3, 7, 12, 14, 16, 29, 37, 43, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 77, 78, 87,

88, 89, 100, 101, 106, 107, 108

Linguagem 12, 14, 21, 22, 63, 65, 67, 68, 69, 73, 74, 102, 108

M

Massificação 8, 12, 16, 17, 58

Materialismo Histórico 75, 76, 77, 78, 79, 82

Mecanosfera 121

Meio Ambiente 15, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123

Modernidade Líquida 35, 37

Moral 20, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 63, 69, 71, 72, 74

N

Nazismo 35, 36, 80

Neomarxismo 75

Norma 31, 71, 91, 94, 95

P

Performance 83, 87, 88, 89

Pulsão 1, 3, 6

R

Razão Comunicativa 63

S

Sufrimento 1, 2, 3, 5, 6, 7, 12, 37

T

Tecnologia 8, 15, 39, 40, 41, 42, 52, 58, 81, 115, 124

Telefonia Móvel 52, 58, 59

Teoria Crítica 10, 15, 19, 54, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82

Teorias Do Reconhecimento 20

Trânsito 41, 52, 56, 58, 60, 61, 62

Trieb 1, 2, 3, 4, 6, 7

U

Unidimensionalidade 39, 42, 46

V

Valor 23, 24, 25, 91, 93, 94, 95, 97, 101, 119, 120

Vontade 1, 2, 3, 4, 6, 7, 23, 31, 32, 33, 84, 99, 118

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-7247-708-6



9 788572 477086