



Revista das Faculdades Santa Cruz

Edição 19 volume 1, número 1, janeiro/junho 2017 - ISSN 1676-0328



Os artigos publicados na Revista das Faculdades Santa Cruz são de inteira responsabilidade de seus autores. Os pontos de vista deles não espelham, a rigor, a percepção de mundo da Instituição.



FACULDADES INTEGRADAS SANTA CRUZ DE CURITIBA

Instituição de Ensino Superior, de caráter educacional e científico, fundada em 1º. de agosto de 1993, mantida pela União Paranaense de Ensino e Cultura – UNIPEC - pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, com a missão de promover o ensino, a iniciação científica e a extensão, almejando o estabelecimento de um processo norteador para a educação continuada.

Diretor Geral

Hugo Eduardo Meza Pinto

Diretora Administrativa

Ângela Aparecida Godoi Amaral
Broch

Editor Chefe

Gissele Chapanski

Editor de Arte

Pedro Moreira da Silva Neto

Conselho Editorial

José Guilherme Silva Vieira
Hugo Eduardo Meza Pinto
Marta Marília Tonin

Projeto Gráfico

Daniel Zanella

Tradução

André Leon da Silveira

Revisão Metodológica

Gissele Chapanski

Diagramação

Daniel Zanella

Capa

Thaís Alessandra
Tavares

Revista das Faculdades Santa Cruz

ISSN 1676 – 0328

1. Administração – Periódicos. 2. Economia – Periódicos.
2. Contabilidade – Periódicos 4. Tecnologia em Processamento de Dados. – Periódicos.
5. Direito – Periódicos. 6. Linguagem e Línguas – Periódicos.

CDD658
330
657
004.9
340
400

Endereço para correspondência: Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba
Rua Pedro Bonat, 103
Novo Mundo - Curitiba/PR - CEP 81110-040
C-eletrônico: revistacientificasantacruz@gmail.com.

Nota do Editor	7
Reflexões sobre usos da linguagem no contexto da teoria da estruturação giddensiana <i>Fábio Marcello Sorgoron</i>	8
Corpo: potência a produzir impotência. Apontamentos sobre as raízes da superstição em Espinosa <i>Cátia Cristina Benevenuto de Almeida</i>	34
Sobre a formação da noção de genealogia em Nietzsche <i>Benjamim Brum Neto</i>	55
A espacialização das dinâmicas sociais sobre o uso de poços tubulares em Curitiba <i>Gabriele Ewílin de Oliveira Ribas, Carlos Bruno Costa Silva, Igor Santos da Silva e MsC. João Victor Pacheco Gomes</i>	66
Espinosa leitor de Maquiavel <i>Marcos Antônio de França</i>	74
Devir-Tyler: subjetividade e capitalismo em <i>Clube da Luta</i> – uma experiência no ensino de filosofia <i>Benito Eduardo Araujo Maeso</i>	82
População em situação de rua: uma análise de reinserção social <i>Meneghetti, Geovana, Faria, Ana Cristina Cruz de Martins e Jayne Cecília</i>	97
Notas sobre possíveis consequências das críticas na representação moderna de Martin Heidegger <i>Murilo Luiz Milek</i>	114



NOTA DO EDITOR

A **Revista das Faculdades Santa Cruz**, periódico das Faculdades Santa Cruz (ISSN: 1676-0328), é uma publicação semestral com arbitragem científica (*double-blind peer review*) e de cunho multidisciplinar, editada por conselho editorial desde 2001.

Uma das principais preocupações da revista da instituição é exercer plenamente o seu caráter multidisciplinar. Em suma, isso significa recorrer a uma gama variada de temas e de perspectivas para abarcar a amplitude do universo

científico, sem incorrer em estreitos ou reduções.

Assim, nesta edição você encontrará produções científicas de diversas áreas, sempre em busca de ampliar o horizonte acadêmico e proporcionar novos alcances.

Boas leituras!

REFLEXÕES SOBRE USOS DA LINGUAGEM NO CONTEXTO DA TEORIA DA ESTRUTURAÇÃO GIDDENSIANA

Fábio Marcello Sorgonⁱ

RESUMO

O objetivo central deste ensaio foi o de inserir no contexto da Teoria da Estruturação uma concepção de linguagem que tivesse aderência ontológica e epistemológica. O esforço desta argumentação se baseia na relação dual entre estrutura social e a agência humana, tal e qual nos usos da linguagem, considerando-se que as possibilidades ativadas e a coerção imposta pela estrutura da língua(gem) são de mesma natureza estruturacionista, quando relacionada aos seus usos. Tendo em vista que os processos de interação são o propelente do sistema social, há que se ter uma interface linguística para que os eventos de interação construam significado e estejam afinados aos papéis sociais, bem como às relações de poder e de legitimidade. Dessa forma, é proposta uma abordagem via polidez linguística como forma de se inserir na perspectiva estruturacionista um aparato já utilizado pelos agentes sociais, mas formalmente pouco abordado, que ofereça especiais recursos interativos. Com este artigo, pretendeu-se demonstrar, em um contexto teórico, aquilo que poderia ser descrito, unindo-se estruturacionismo, como teoria social, usos da linguagem, como conteúdo midiático fundamental na construção dos sentidos e polidez linguística, como instrumento de mediação argumentativa e interativa numa perspectiva dos estudos organizacionais.

Palavras-chave: estruturacionismo; usos da linguagem; polidez; mediação interativa

ABSTRACT

The main objective of this essay was to put in the context of the Theory of Structuration a design language that has ontological and epistemological grip. The effort of this argument is based on the dual relationship between social structure and human agency, as is the use of language, considering the possibilities enabled and coercion imposed by the structure of language are of the same nature structurationist, when related to their uses. Given that the processes of interaction are the propellant of the social system, we must have an interface language for the interaction events to construct meaning and are attuned to social roles and relations of power and legitimacy. Thus, we propose an approach through linguistic politeness as a way to insert the structurationist perspective an apparatus already used by social agents, but rarely addressed formally, which offers special interactive features. With this article, we sought to demonstrate in a theoretical context, what could be described by joining structurationism as social theory, uses of language, as media content and fundamental in

the construction of sense and linguistic politeness as an instrument of mediating argumentative and interactive in a perspective of organizational studies.

Keywords: structuracionism; language usages; politeness; interactive mediation

INTRODUÇÃO

O principal interesse deste artigo é ensaiar uma perspectiva de reflexão teórica que recupere os elementos fundamentais da teoria estruturacionista em associação a usos da linguagem, estes últimos tomados como mecanismos mediadores na construção dos sentidos e no estabelecimento relacional entre agentes sociais. Este contexto cria uma perspectiva de inúmeras possibilidades, no entanto, também existem contêm restrições relacionais em eventos de interação entre agentes, sendo estas últimas o pano de fundo neste ensaio. Tais restrições são motivadas, no contexto estruturacionista, principalmente pelas *sanções* presentes na vida social que reforçam o princípio da legitimidade da ação e são perpassadas por propriedades estruturais contidas em todas as práticas sociais (GIDDENS, 1984). Isto é, os agentes, em eventos interativos, serão levados a determinadas atitudes ou posicionamentos frente a outros agentes motivados por relações de poder, compondo-se uma ritualística relacional, bem como mantêm suas interações sob a égide da legitimidade nas práticas sociais. Concomitantemente, esses mesmos elementos coercitivos podem se revelar como ferramentas argumentativas e podem ser utilizados como fortes aliados de manobra em prol da consecução dos objetivos dos indivíduos em interação. Nesse contexto, encontra-se a trama composta por agência humana e propriedades estruturais dentro do escopo da análise de práticas sociais, como mecanismo que viabiliza e restringe a ação. Segundo Giddens (1979, p.49), os esforços de explicação teórica recaem sobre “*se dar conta de condições e consequências da ação [...] imbricada com a interpretação de estrutura nestas mesmas condições e consequências*”. Isto é, estabelece-se uma relação indissociável entre estrutura e agência apreendida nas práticas sociais. É nesse ambiente que as ações humanas são *afetadas* por propriedades estruturais.

Para que se efetive essa abordagem estruturacionista no que diz respeito a eventos interativos, buscou-se uma noção de linguagem convergente à teoria, tanto no viés ontológico quanto epistemológico. Ou seja, a linguagem também deverá se constituir inseparável na relação dual entra estrutura de língua(gem) e seus usos (e.g. ação comunicacional), presente na construção dos significados em eventos relacionais entre os agentes. Entende-se que o ser humano seja dotado de raciocínio e de grande capacidade de

se relacionar, e apresenta em si todo um universo de possibilidades de interpretação e de construção de significados, e que são incrementadas e compartilhadas nos contextos de interação. Esta dotação potencial é associada aos elementos de sua ação, considerados no contexto da dualidade estrutural, de característica complexa composta por estrutura e agência, ambas perpassadas pela linguagem, mantendo-se um traço de indissociabilidade e mediação, estabelecidos em uma extensão espaço-temporal. Isto é, o ser humano em *estado latente* (considerando-se aqui em processos não-interativos) e/ou em *plena interação* é dotado de agentividade. Assim, intencionalmente ou não, os indivíduos em processos de construção de significação estabelecem as relações de forma estruturacionista, compondo a si mesmos no processo interativo, entrelaçados por suas relações com a linguagem, circunscritos por uma caracterização “histórica” dimensionada no ambiente geográfico e marcada na linha do tempo. Nesse sentido, postula-se que todos os processos de interação em busca de se compreender e de ser compreendido sejam mediados pela linguagem e por escolhas (intencionais ou não) de estratégias linguísticas de polidez. Isto é, considera-se que haja uma amplitude de possibilidades que irá variar desde enunciações dotadas de polidez positiva – aquelas que vão ao encontro das necessidades do interlocutor/ouvinte - até enunciações sem qualquer cuidado com a face relacional do interlocutor. Todo esse elenco de possibilidades encontra-se à disposição dos indivíduos a cada evento interativo. A utilização de estratégias de polidez “adequadas” pode ser de grande valor argumentativo/interpretativo nos momentos de construção dos significados e dos sentidos nas práticas sociais que se reproduzem e/ou são transformadas.

Dado o contexto construído acima, para o bem da reflexão, elencam-se os pontos fundamentais da teoria estruturacionista a serem entrelaçados aos usos da linguagem na elaboração compartilhada de significados, bem como à utilização de estratégias de polidez linguística como mediação interativa.

ALGUNS FUNDAMENTOS DO ESTRUTURACIONISMO

Um ponto relevante na teoria diz respeito a uma condição ontológica do ser humano. Todos os agentes humanos são dotados de cognoscitividade. Esta capacidade permite que os agentes reconheçam as condições que compõem suas rotinas diárias, bem como prospectar as consequências de tudo aquilo que se faz ou que poderia ser feito. Giddens adverte sobre a complexidade dessa condição, assim como as possibilidades e dificuldades dos agentes reportarem discursivamente sobre está capacidade cognitiva. Lembra Giddens,

“[esta] complexidade que frequentemente permanece inexplorada nas abordagens sociológicas ortodoxas, especialmente as ligadas ao objetivismo” (GIDDENS, 1984, p. 281)

Esta reflexão que revela o monitoramento das suas próprias ações leva à racionalização das ações. Neste contexto, os agentes são capazes de vivenciar as ações rotineiras sem aos menos pensar nos porquês de determinados atos, ao mesmo tempo em que lhe cause estranheza, caso alguma ação se distancie das ações já convencionadas pelas práticas sociais daquele contexto ou que reflita minimamente traços distintos sobre o comportamento de uma pessoa em particular. Isto é, não se espera que os agentes venham a explicar discursivamente suas ações a menos que se tornem enigmáticas em algum sentido. O estruturacionismo reconhece que a condição cognoscível do ser humano estabelece uma relação com aquilo que não é cognoscívelⁱⁱ. Ou ainda, sobre os limites da consciência prática e discursiva com os da inconsciência. O principal elemento deste questionamento não é exatamente a existência de um desconhecido e inconsciente, mas quais são as consequências destes dois elementos para a reprodução do sistema, bem como o teor ideológico destes limites (GIDDENS, 1979, 1984).

Existem ainda duas questões inseridas na perspectiva estruturacionista que trarão consequências importantes nesta reflexão. A primeira se refere à necessidade dos agentes em reportar aquilo que monitoraram sobre o que fizeram. Nas palavras de Giddens (1984, p. 45) “*consciência discursiva significa colocar coisas em palavras*”. Isto não significa que todos os agentes consigam reportar discursivamente as suas ações. A consciência discursiva giddensiana revela uma capacidade latente, passível de realização. Ou seja, seria necessário mensurar quanto do que eles fizeram foi relatado ou poderia ser relatado após o monitoramento reflexivo sobre suas ações. Além disso, deve-se levar em consideração a racionalização das condutas, quando o relato poderá ser enquadrado pelo que se tem como ‘aceitável’ dentro daquele grupo social. Isto se insere num contexto difuso de padrões de comportamento, sobre os quais os agentes podem se referir ao explicar seu agir, num certo contexto etnográfico, em um microambiente social.

A segunda se refere a um aspecto a ser considerado no estruturacionismo com vistas à pesquisa no contexto social que é a análise das atividades diárias, cotidianas. Por meio delas, pode-se escrutinar a reprodução das práticas institucionalizadas. São elementos relevantes neste contexto: o espaço, o tempo (estes dois tomados de uma só vez), a repetição. Estes elementos são ligados a determinados contínuos das práticas sociais que recebem delimitações, recortes sincrônicos (*brackets*). As ações cotidianas são repetidas e são caracterizadas pela reversibilidade temporal, e.g. as ações passadas servem de referência

para as ações presentes. Ressalta Giddens que uma interpretação do social e da integração sistêmica deveria ser mapeada pelas ações cotidianas. (GIDDENS, 1979, 1984, 1993)

Na mesma perspectiva, encontram-se as rotinas. Estas podem ser entendidas como ações compostas quase que na sua totalidade por operações ‘*taken for granted*’. Nas palavras de Giddens (1984, p. 60) “rotina é integrada [faz parte] à continuidade da personalidade do agente, como ele ou ela se move nos caminhos de suas atividades diárias, e às instituições da sociedade, as quais só são assim através de sua reprodução continuada”. A existência das rotinas se insere num contexto psicologicamente construído, revelado pela segurança ontológicaⁱⁱⁱ que garante aos agentes a internalização de parâmetros de interação e de comportamento, considerando-se que há conhecimento mútuo, compartilhado. As rotinas devem ser construídas psicologicamente longe das fontes de ansiedade, como forma de se tornarem práticas no seio de uma coletividade. Elas são a forma predominante de atividades desenvolvidas pelos agentes em suas práticas sociais. (GIDDENS, 1984) Este tipo de ação serve de base essencial para o conceito de reprodução social, revelando a dualidade da estrutura, proporcionando a continuidade da vida social. As rotinas são a sustentação de práticas institucionalizadas.

Como as interações são atos externos aos indivíduos, as noções de ambiente externo ou de contexto, além das noções de *presença* e *ausência* do agente, uma conotação construída fisicamente, são requeridas no estruturacionismo, consideradas indispensáveis na pesquisa da reprodução social. Segundo Giddens (1984, p. 282), contexto é:

a) os limites de tempo-espço (normalmente tendo marcadores simbólicos ou físicos) ao redor das interações; b) a co-presença dos atores, tornando possível a visibilidade da diversidade das expressões faciais, gestos corporais, [a] comunicação linguística e outra mídia [de comunicação]; c) conhecimento e uso desses fenômenos reflexivamente para influenciar ou controlar o fluxo de interação.

No escopo desta reflexão, embora não se pretenda dar conta dessa perspectiva, espera-se estender essas reflexões sobre ações provenientes de certos agentes que são associados a papéis profissionais, funções dentro da organização que constroem relações de poder e autoridade, propõem novos significados para as práticas na organização, impõem procedimentos (que podem ou não se transformar em rotinas), etc. Ressalte-se que tanto papéis quanto funções são entendidos como possíveis no esteio das propriedades estruturais. Estas, entendidas como ‘reflexos’ dos princípios estruturais, elementos fundamentais do sistema social. Isto é, o que se poderia encontrar seriam as ações referenciadas por traços de memória advindos das propriedades estruturais, norteados por princípios também estruturais, elementos estes vinculados à sociedade. Na perspectiva estruturacionista, pode-

se encontrar base teórica para subsidiar este agir. Tratam-se das identidades sociais e das posições de prática. Normalmente, estas últimas, são descritas por documentação própria, qualificando os níveis funcionais dentro da organização. Alguns papéis funcionais não são construídos por documentos autoritários impositivos, mas por processos de liderança e reconhecimento. Nenhum dos dois arquétipos, quais sejam papéis funcionais construídos por processo de liderança ou reconhecimento, tem problemas com a ideia de identidade funcional ou posição de prática da teoria estruturacionista. Somente haverá alguma distinção nos marcadores estruturais que indicarão esta posição, caracterizada espaço-temporalmente. Além deles, os papéis funcionais, há os aspectos ligados à presença corporal, uma vez que idade e gênero são indicadores considerados em qualquer sistema social, bem como são relevantes nos momentos de interação e, conseqüentemente, na construção de significado.

De forma simplificada, o estruturacionismo pretende criar uma ponte entre a agência e a estrutura sobre a qual transitam agentes dotados de cognoscitividade e monitoramento reflexivo. Estes agentes utilizam regras e recursos na base de suas atividades sociais diárias. Suas ações têm um alto grau de repetição e de conhecimento tácito. O caráter recursivo deste empreendimento garante não somente a reprodução das práticas sociais, mas a observação de eventos ou episódios no contínuo das ações que caracterizam a mudança social, ou seja, um tipo de ação produtiva.

Com a finalidade de reforço e para que se possa ter evidenciadas as ideias centrais da teoria da estruturação, bem como os propósitos deste trabalho, faz-se necessária, por meio dos postulados de Giddens (GIDDENS, 1979, 1984, 1993), uma descrição especial sobre três elementos deste estudo, sobre os quais se sustenta o paradigma de relação entre estrutura e agência, em um processo de estruturação das práticas sociais dentro de um sistema social: estrutura, agência e usos da linguagem (estes últimos já considerados no âmbito deste ensaio).

A PERSPECTIVA ESTRUTURACIONISTA PARA ESTRUTURA

Com o objetivo de conciliar estrutura e agência numa relação de pertença e constituição, o estruturacionismo se pauta em propriedades estruturais, compostas por significação, dominação e legitimação. Estas propriedades se reproduzem nos contextos de interação social. Estão, nestes momentos, ligadas aos processos de comunicação, às relações de poder e às sanções associadas às ações em determinados contextos (JONES, EDWARDS e BECKINSALET, 2000). Giddens (1984) descreve que as propriedades estruturais não se ligam diretamente à comunicação, poder e sanções, mas são mediadas pelas modalidades,

quais sejam os esquemas interpretativos, as facilidades e as normas. Em seção posterior este assunto será tratado com maiores detalhes.

Entendendo-se que o estruturacionismo seja calcado nas práticas sociais que são (re)produzidas, a estrutura social reveste-se de uma dinâmica muito especial associando-se à agência humana, numa relação *sui generis* de constituinte e constituído. Ou seja, ao mesmo tempo em que a estrutura vincula/norteia a ação, ela é constituída pela ação. Segundo Giddens (1984, p. 21):

(...) [a] estrutura é uma ordem virtual de meios relacionais de transformação que os sistemas sociais, como práticas sociais reproduzidas, não a têm, mas de antemão exibem propriedades estruturais e que [a] estrutura somente existe como uma presença espaço-temporal na sua instanciação em suas práticas e como traços mnemônicos [d]a conduta dos agentes dotados de capacidade cognoscitiva.

Giddens propõe a extinção da dicotomia entre estrutura e agência e postula a dualidade estrutural. Trata-se do fenômeno da estruturação, quando estrutura e agência são constituídas reciprocamente. Essa perspectiva viabiliza a noção de recursividade. Ou seja, a partir de regras transformacionais o sistema executa uma rotina e ‘aprende’ com os resultados, configurando-se em nova regra ou regra atualizada. (GIDDENS, 1984) Em outras palavras, a estrutura modela as práticas das pessoas ao mesmo tempo em que as pessoas constituem e reproduzem está estrutura. É dotada de um mecanismo do tipo que ‘aprende’. A estrutura é viabilizada a partir do que Giddens vai chamar de agentes humanos cognoscíveis, uma referência ao fato de que as pessoas sabem o que fazem e como fazem. A ação desses agentes se baseia em pôr em prática este conhecimento estruturado. A estrutura deverá viabilizar a ação em vez de restringi-la. Os agentes devem ser capazes de agir a partir de sua capacidade estruturada de criar e inovar e, ao mesmo tempo, as consequências destas ações transformarão esta mesma estrutura que as viabilizou. Fica clara a existência de uma estrutura que muda ou pode ser mudada. Sobre este ponto, comenta Archer (1982, p. 457): “isto envolve uma imagem de sociedade com um fluxo contínuo de conduta (não uma série de atos) que muda ou mantém um mundo social potencialmente maleável.” A sua dinâmica não é vista de forma episódica, mas dimensionada de forma intervalar temporal.

Giddens (1979, 1984, p. 376-377) afirma que a estrutura pode, de forma menos imprecisa, ser entendida como características institucionalizadas (propriedades estruturais) das sociedades. No entanto, estrutura é uma categoria genérica que está imbricada em cada um dos seguintes conceitos:

a) Os princípios estruturais são “princípios de organização de totalidades sociais; fatores envolvidos no alinhamento institucional mais geral de uma sociedade ou tipo de sociedade”. São elementos estruturais de grande profundidade, dotados de durabilidade num contexto de intensa dinâmica e estão implicados nos processos de reprodução social. Ou seja, os princípios estruturais são referência para as ‘camadas mais superficiais’ das práticas sociais, onde são constatados os processos de transformação; por sua vez, as práticas sociais que se encontram em grandes extensões espaço-temporais dentro das totalidades sociais serão as instituições.

b) As propriedades estruturais são traços (características) dos sistemas sociais, especialmente traços institucionalizados, distendidos em tempo e espaço. As propriedades estruturais não ocorrem fora do escopo da ação. Elas se apresentarão cronologicamente implicadas entre reprodução e transformação e orientam as práticas sociais.

c) A estrutura pode ser entendida como um conjunto de regras e recursos envolvidos na articulação de sistemas sociais.

Fundamentalmente, a noção de estrutura proposta por Giddens irá nos conduzir a dois outros conceitos que estão no âmago da teoria da estruturação, quais sejam *mediação* e *transformação*. Na mediação, ressalta-se a ligação entre os elementos de tempo e espaço. Por intermédio do que Giddens chamou de *disponibilidade de presença*, são criadas ligações espaço-temporais que marcam processos de inter-relação humana. São estas aproximações que favorecerão antecipações de construção de significados dentro de certos contextos^{iv}. Os limites não se relacionam àqueles impostos por objetos, mas por elementos situacionais. Ou seja, o fenômeno da presença estabelece um momento espaço-temporal. Dele advirão as construções de significados. O corpo e ação definem-se numa unidade. A partir dela são estabelecidos os atos relacionais, inclusive de posicionamento no mundo, caracterizando sua existência relacional. Segundo Goffman, (1967) os fenômenos aqui vivenciados são chamados de co-presença, quando o agente, normalmente em situações face-a-face, tem noção da sua presença e da presença dele percebida pelo outro. Vale lembrar que estas ocorrências marcam as relações em microambientes sociais, em situações rotinizadas de estruturas primárias (GOFFMAN, 1974) de construção de significado. Segundo Goffman (1974) estes momentos circunscrevem um conjunto especial de marcadores de limites de um tipo convencional, definido fora do fluxo normal dos eventos que cercam os agentes. Isto é, os indivíduos envolvidos nos processos de difusão envolverão a si próprios e os seus interlocutores num roteiro especialmente convencional responsável pela delimitação de

certos significados basicamente padronizados. Este procedimento deve garantir algum ponto de partida para o entendimento do que se fala e das informações transmitidas.

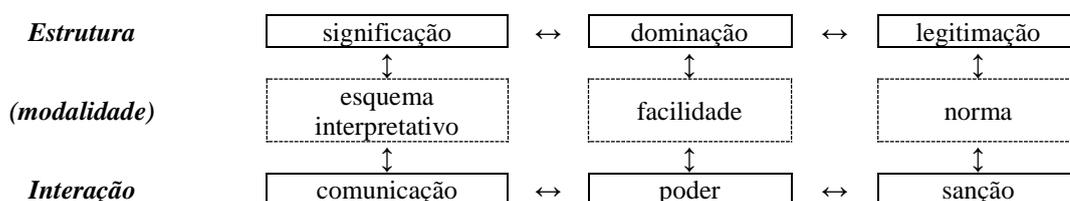


Figura 01 – Dualidade da Estrutura em Interação
Fonte: Giddens (1984, p. 29)

A figura 1, apresentada por Giddens (1984), descreve a dualidade da estrutura em interação e é composta pela associação do escopo da estrutura ao escopo da ação humana por meio de três modalidades ou propriedades de interação chamadas de categorias intermediárias: esquema interpretativo, facilidade (recurso) e norma, e que viabilizam a interação entre estrutura e ação. Neste esquema, são relacionadas as capacidades cognitivas dos agentes com suas características estruturais (GIDDENS, 1984, p.29). As modalidades compreendem o meio concreto pelo qual os agentes fazem uso das regras e recursos em um contexto específico.

No âmbito da estrutura, têm-se três elementos, significação, dominação e legitimação e no escopo da interação, têm-se comunicação, poder e sanção; que também podem ser entendidos como elementos da ação humana, ou seja, não têm apenas característica conceitual, mas compõem a interação. Cada elemento da estrutura e da interação se relaciona por intermédio das categorias modais. Apesar da distinção feita em categorias no que concerne tanto a estrutura quanto a interação, o autor afirma que estas distinções são puramente analíticas. Portanto, estruturas de significação devem ser apreendidas em conexão com dominação e legitimação, bem como a comunicação, o poder e a sanção (GIDDENS, 1984).

As três modalidades operam da seguinte forma: a *comunicação* do significado na interação envolve o uso de esquemas interpretativos através dos quais os agentes interpretam o que os outros dizem ou fazem. São acessados estoques de conhecimento intersubjetivo, manifestos como modos de tipificação. A aplicação desses esquemas depende de uma ordem cognitiva compartilhada pela comunidade que possibilite a incorporação de significado por parte dos agentes. Os agentes incorporam rotineiramente características espaço-temporais das situações de *encontro* em processos de construção do significado. Enquanto o ator utiliza essa ordem cognitiva, uma racionalização, a aplicação dos esquemas interpretativos reconstitui essa ordem. O *poder* na interação envolve a

aplicação de facilidades ou recursos pelos quais os agentes são capazes de gerar resultados, os quais podem afetar a conduta dos outros. Para Giddens (1979, p.88), “*poder como capacidade transformativa pode então ser entendido como o que se refere às capacidades dos agentes de atingir tais resultados.*” Estes recursos são entendidos de duas formas: a) *recursos alocativos*, que são os recursos materiais envolvidos na geração de poder, mais intimamente relacionados ao ambiente natural e a dominação da natureza; b) *recursos autoritários*: recursos não-materiais derivados da capacidade de tirar proveito das atividades de outros, ou seja, o domínio de alguns atores sobre outros. As *facilidades* tanto se inserem em uma ordem de dominação como, à medida que são aplicadas, reproduzem tal ordem. Por fim, a constituição moral da interação envolve a aplicação de normas, que são derivadas de uma ordem legítima. A constituição moral é reconstituída por sua aplicação, através do uso da *sanção* (GIDDENS, 1979, 1984). Desta forma, a sanção é um mecanismo de recuperação da ordem legítima.

Em suma, para Giddens (1979), as *estruturas de significado* podem ser vistas como sistemas de regras semânticas (de significado); as de *dominação* como sistemas de recursos; as de *legitimação* como sistemas de regras morais [sanções], que, em qualquer situação concreta de interação, os membros de dada coletividade usam como modalidade de produção, porém de uma forma integrada. Isto é, nos contextos de ação e de interação, os agentes constantemente racionalizam por meio destes elementos discutidos acima. Os agentes que reproduzem as práticas orientadas as revisitam, pela via do monitoramento reflexivo; aquele mecanismo pelo qual os indivíduos são capazes de analisar suas ações e as dos outros indivíduos.

Adotando-se essa perspectiva, pode-se afirmar que os recursos e as regras estruturais giddensianos não podem assumir um recorte internalista ou externalista à figura humana, mas que nesta figura humana haja uma composição entre si. Os recursos e regras estruturais teriam existência mental e social ao mesmo tempo. Ou seja, existe uma dualidade na teoria da estruturação, bem como um caráter de dupla composição entre recursos e regras estruturais de motivação interna e externa ao ser humano, o agente.

O outro conceito fundamental na teoria da estruturação, no contexto das propriedades estruturais, citado anteriormente, é o da transformação, as *regras de transformação*. Giddens (1979) argumenta que não há nada igual às regras transformacionais. Em suas palavras “[*as regras de transformação*] geram uma faixa indefinida de conteúdos empíricos, os quais têm uma identidade entre si somente no que diz respeito às suas relações com aquelas regras”. Todas as regras sociais são

transformacionais. Os recursos, e.g. riqueza e propriedade, são vistos como de difícil equacionamento quanto à sua ‘transformacionalidade’; o que parece ser mais óbvio em termos de códigos e normas. É algo inerente à agência humana, que alavanca todas as transformações em conteúdos empíricos.

Assim, o processo transformativo será consolidado na estruturação, isto é, “*a estrutura é uma ‘ordem virtual’ de relações transformativas [...] e que os sistemas sociais, como práticas sociais reproduzidas, não têm estruturas, mas exibem propriedades estruturais*” (GIDDENS, 1984, p.17), hierarquicamente organizadas em termos de tempo e espaço.

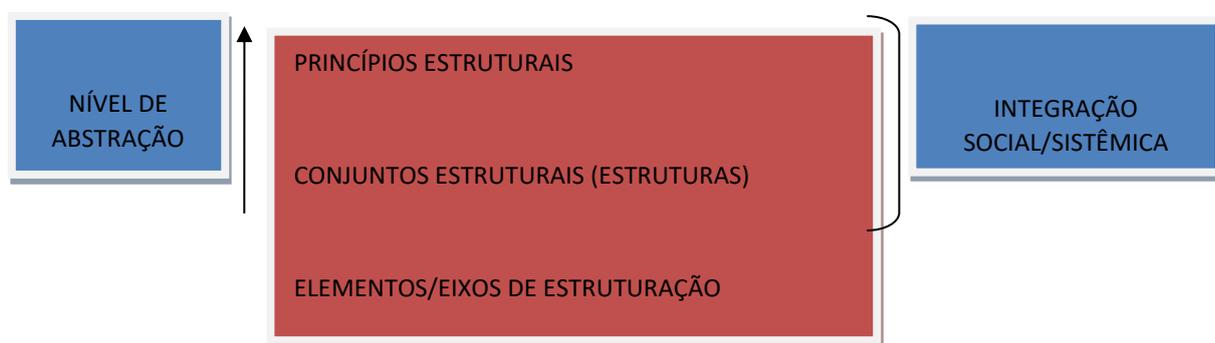


Figura 02 – Relações entre princípios e propriedades estruturais. (GIDDENS, 1984, p.188)

Essas mesmas relações que acontecem em um nível abstrato mais alto, também acontecerão “para os níveis mais baixos de abstração, o isolamento dos elementos ou os eixos de estruturação. Elementos distintivos de estruturação que preservem o *epoché* da análise institucional, mas traz o nível do estudo mais próximo à examinação direta de co-presença”. (GIDDENS, 1984, p. 189)

ASPECTOS DA AGÊNCIA NO ESCOPO DO ESTRUTURACIONISMO

Considerando-se o que até foi exposto como elementos fundamentais do pensamento giddensiano na proposição da teoria estruturacionista, deve-se criar espaço de reflexão para o segundo componente imprescindível à dualidade estrutural, qual seja a agência. Não somente Giddens, mas outros estudiosos encontram na agência elementos relevantes na caracterização do sistema social. Assim, Giddens descreve a capacidade humana de agir como algo único. Mostra que ser capaz de agir significa “intervir no mundo ou se abster dessa intervenção”. (GIDDENS, 1984, p.14) Assume que, para se tornar um agente, o ser humano deve ser capaz de recorrentemente utilizar elementos causais nas interações, bem como atuar sobre os elementos propostos pelos outros agentes. (GIDDENS, 1984, p.14)

Giddens destaca “o fazer a diferença” em eventos pré-existentes ou que o agente possa alterar os cursos desses eventos na vida cotidiana das pessoas. Machado-da-Silva, Fonseca e Crubellate (2005, p. 24) indicam, a partir da proposta giddensiana, que a agência prevê intencionalidade (ou a falta dela). Ou seja, “agência é a capacidade de interferir em eventos, não necessariamente de modo intencional”. Isto é, parece ser necessária uma capacidade de se exercer interferência sobre os eventos, não sendo descaracterizada a agência caso o indivíduo não seja capaz de interferir. A ideia é a de que mesmo não havendo a intenção de interferir, há interferência. Ou seja, a não-ação é um tipo de ação. Assim, a ação humana é marcada por sua presença ou ausência; é algo inerente. Elementos associados à presença espacial e à ausência são entendidos como se descreveu na seção anterior.

Nesse sentido, agência para Emirbayer e Mische (1998, p. 963) é:

“um processo com subjacência temporal de engajamento social, referenciada pelo passado (no seu aspecto iterativo ou habitual), mas também orientado para o futuro (como uma capacidade projetiva a imaginar possibilidades alternativas) e ao presente (como uma capacidade prático-avaliativa em contextualizar os hábitos passados e projetos futuros perpassados pelas contingências do momento)”.

Esta forma de entender a agência estabelece uma ligação com as referências vivenciadas nos usos da linguagem, uma vez que as noções de presente, passado e futuro, envolvendo contingências, iteração e avaliação projetiva, respectivamente, existem em qualquer processo de interação. Como se fosse criado um *vínculo definitivo entre agência e linguagem via o elemento temporal*.

Dentro de um processo de interação ou de expressão, os agentes tentarão promover uma integração semiótica, buscando todos os significados compartilhados, movimentando os mecanismos de construção de significado (ex., ambiente onde ocorre a interação, expressões corporais, sinais, entre outros). Todos esses recursos estarão ligados a roteiros mentais compartilhados e/ou estabelecidos nos relacionamentos, subsidiados por informações e conhecimentos também compartilhados, bem como “amparado” pela capacidade inata do ser humano frente à aquisição da linguagem. Isto é, o agente é apto a agir mesmo que aparentemente ele não perceba suas próprias intenções, motivações, racionalizações sobre as relações sociais, sendo circunscrito pela dimensão espaço-temporal, bem como perpassado pelas relações estabelecidas entre estrutura, agência e usos da linguagem.

Nesse contexto, Giddens (1979, 1984) revela uma preocupação em entender o que leva o ser humano a agir e quais seriam as consequências dessa ação. Assim, tenta reunir os elementos iniciais à ação, descrever processos da ação em curso e identificar os elementos

após a ação. Nesse sentido, cria um modelo de estratificação da ação com o objetivo de ‘congelar’ “um traço crônico da vida cotidiano” imposto a todos os indivíduos. (figura 03 abaixo, GIDDENS, 1979, p. 56 e 1984, p. 5)

O autor, no modelo abaixo, pretende descrever um fluxo da ação por meio de um recorte longitudinal. Este contínuo vai desde aquilo que leva o agente à ação, passando pela motivação da ação, a racionalização da ação e o seu monitoramento reflexivo. Ato contínuo, surgem as consequências não esperadas da ação. Numa atitude recursiva, tais consequências voltam a compor a condições iniciais desconhecidas da ação.

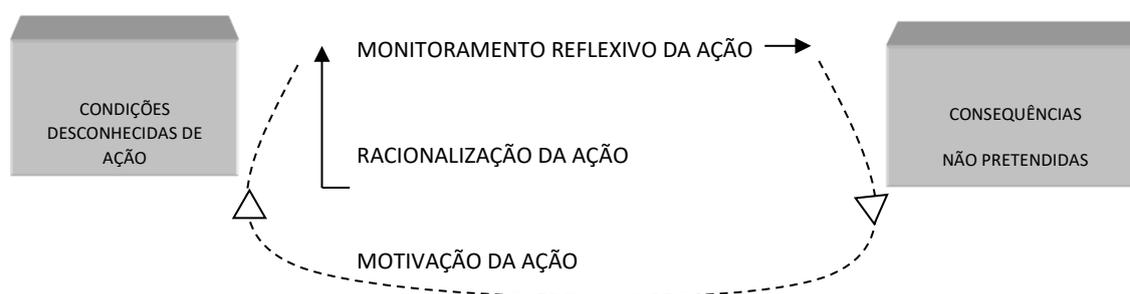


Figura 03 – O Modelo de Estratificação da Ação, (GIDDENS, 1984, p.5)

A amplitude da ação irá admitir, então, algum de nível de consciência. Emirbayer e Mische (1998) descrevem o que será por eles chamado de sociabilidade em níveis de consciência. Eles têm por objetivo qualificar a capacidade dos agentes em refletir sobre suas próprias ações:

- 1) o nível da experiência de contato;
- 2) experiência distante; e
- 3) a culminação da sociabilidade na interação comunicativa.

Essas características colocam o agente no contexto da ação, dentro de uma coletividade social. Porém, a cada situação de interação, sua expressão se dará composta por um elenco de recursos contextuais e gramaticais, somados às suas experiências pragmáticas. A progressão desta ação se vê envolta em processos relacionais, marcados por presença ou não presença dos interlocutores. (ilustrativamente, as diferenças promovidas por textos escritos e textos falados).

Como citado anteriormente, a partir do conceito de agência de Emirbayer e Mische (1998), os elementos temporais referenciam e estão a serviço da capacidade de agir do ser humano. Essas noções irão se revelar nas ações discursivas, qualificadas nos momentos de interação em processos de dedução e projetividade, bem como avaliação prática. McPhee (2004) corrobora com essa perspectiva e adiciona a capacidade interpretativa humana:

“de forjar e entender textos e, além disso, agir sobre eles e a reagir a partir deles de formas significativas, para dar conta de toda uma quantidade de processos comunicativos organizacionais.” (MCPHEE, 2004, p. 369)

Ainda, sobre as ações comunicacionais, são perpassadas pela dimensão espaço-temporal que esteiam as noções de tempo e de ordem. Elas existem independentemente de uma ação específica, mas sempre demandam a presença de uma ‘intervenção’ estrutural, um escopo de regras e recursos. Assim, pode-se entender que as instituições sociais não se baseiam na ausência das ações, porém as tornam possíveis. (BERTILSSON, 1984)

A LINGUAGEM EM USO NA INTERAÇÃO E NA CONSTRUÇÃO DOS SIGNIFICADOS

O início do século passado foi marcado por investigações científicas na área da Linguística que inauguraram uma perspectiva mais ampla sobre a linguagem. Destes estudos emergiram assuntos que marcaram um intenso debate entre os linguistas, filósofos e outros pensadores das humanidades, tais como a dicotomia entre estruturas da língua (código) *versus* usos da língua (fala), o determinismo linguístico, os formalismos semânticos, as gramáticas descontextualizadas, o mundo espiritual *versus* o mundo natural, entre outros. Antes mesmo de aquele século chegar à metade, alguns estudiosos revisitaram os seus trabalhos, revendo conceitos de base e rerepresentando a sua noção de linguagem. Wittgenstein foi seguramente um desses pesquisadores. Ele sai do conceito de linguagem como sendo apenas uma mídia de representação de objetos simples do mundo, cuja semântica não está na linguagem, para constituir uma visão mais contextualizada. A perspectiva de Wittgenstein salienta em particular o cálculo que o usuário da linguagem executa, algo que o autor atribuiu o termo ‘*jogos da linguagem*’, quando os aspectos da construção dos significados se realizam apenas nos atos interacionais.

O desenvolvimento dos estudos da linguagem continuou tanto naquela nova perspectiva de Wittgenstein quanto na dos formalismos lógicos^v, sendo que é a primeira que se constitui o contexto fértil aos usos da linguagem em um ambiente social. Ou seja, é no contexto da sociointeração – aquele marcado pela construção dos sentidos no escopo das ações verbais interrelacionais – que se tem arraigado o conceito de linguagem proveitoso, por exemplo, para a análise do contexto organizacional. Este conceito se constitui a partir da ideia de que se dispõem ao agente diferentes recursos para sua interação significativa no mundo, desde a estrutura de língua e o vocabulário, até temas e metáforas dos seus contextos de convivência, traços culturais, inserção social e informações compartilhadas diversas.

Segundo essa perspectiva sobre a linguagem, tais recursos são considerados para que, em situações variadas do seu cotidiano e em processos interativos, possa ser criada uma enorme amplitude de possibilidades inéditas de significados construídos a cada processo de negociação dos sentidos. Dada essa prerrogativa, entende-se que essa perspectiva se coaduna com a concepção de Giddens em sua teoria da estruturação, tendo em conta que, para esse autor, a linguagem “é um meio da prática social, e como tal é implicada em todas as nuances das atividades nas quais os agentes sociais se engajam” (GIDDENS, 1979, p. 245).

Dessa forma, como descrito acima e mencionadas em vários momentos na seção anterior, as ações humanas se inserem em um contexto estruturacionista, e são indissociáveis da linguagem. As práticas sociais se caracterizam por momentos interacionais, providos de orientação racionalizada; são envolvidas pela razão na sua base, mas também por motivações que atuam como elementos potencializadores (GIDDENS, 1979). Assim, os usos da linguagem são critérios basilares para a construção de significados interativos e passíveis de reconstrução recursiva. De acordo com Oliveira (2001, p. 2):

A linguagem é definida em termos de ação, isto é: como uma atividade onde as palavras são ferramentas de um agente na realização de suas intenções (conscientes ou inconscientes). Assim, os usos linguísticos constituem sempre “ações propositais”, cujas regras de emprego são moldadas de acordo com a multiplicidade de experiências históricas, sociais e culturais que caracterizam cada comunidade de falantes.

No âmbito dos elementos da linguagem e seus usos, podem-se encontrar abordagens no contexto organizacional: a) centradas no agente e no processo de construção da realidade – denominadas como interpretativas – tanto quanto aquelas que privilegiam a b) ligação entre as ações verbais e as estruturas – denominadas como estruturalistas (BURRELL e MORGAN, 1979), ou ainda, aquelas que c) consideram o texto como uma entidade autônoma em relação ao autor, fato este que permite plena liberdade de interpretação. Das três possibilidades, é a primeira perspectiva que canaliza e responsabiliza o agente por todo processo de atribuição de significados às coisas do mundo.

Outra possibilidade de abordagem sobre os usos da linguagem é a gerencialista. Este caminho encontra no agente toda instrumentalidade que a linguagem poderia oferecer, considerando a linguagem um recurso vinculado às formas de gerenciar, quando a linguagem se colocar ao inteiro dispor do modelo gerencial utilizado. Ou seja, nesta perspectiva, as formas de interação estão intimamente ligadas aos objetivos previamente fixados, não há significações esperadas que sejam externas àquele contexto relacional. Outro importante pressuposto desse modelo é o da intencionalidade comunicativa

recuperada nas ações verbais. Espera-se que os elementos que definem a objetividade discursiva sejam capazes de revelar aquilo que o falante pretende. Neste sentido, diz-se que a abordagem gerencialista aceita a ideia de linearidade instrumental, ou seja, o discurso se presta exclusivamente a construir um modo de acessar as informações; por outro lado, ele não se evidencia nas relações mais complexas de composição dos significados. A primazia é da agência humana, quando o discurso é modelado pelo seu usuário. Acredita-se que, por intermédio da linguagem, possa-se guiar e controlar mudanças organizacionais intencionalmente, um tipo de ferramenta de comunicação centrada no locutor (HERACLEOUS e BARRET, 2001).

Retomando-se a perspectiva da autonomia do texto mencionada logo acima, seguindo os postulados focaultianos, os analistas críticos do discurso se distanciam tanto dos interpretativistas quanto dos gerencialistas. Neste contexto, a linguagem (entendida nesta vertente como discurso^{vi}) não carrega traço de subjetividade nem tampouco é uma ferramenta; assume um *status* de complexidade muitas vezes aprisionadora dos seus usuários. Ao analisar criticamente o discurso por intermédio de estruturas de poder e de ideologia que são ativadas, reproduzidas e legitimadas, pode-se promover a sua desmitificação e deslegitimação. Isto é, nesse contexto, é pela abordagem crítica e ideológica que será possível se rever os aspectos das relações de poder e dos processos de legitimidade.

Sob o ponto de vista do estruturacionismo giddensiano, os usos da linguagem podem assumir a mesma noção dualística que é encontrada nas relações entre estrutura e agência, qual seja “estrutura são regras e recursos, implicados recursivamente na reprodução dos sistemas sociais. A estrutura existe somente como traços de memória, a base orgânica do conhecimento humano especificado na ação” (GIDDENS 1984, p. 17). Postula-se, assim, a linguagem como uma categoria composta por estruturas profundas de forte componente funcional e semântico, porém, aliadas às situações dos seus usos, onde as regras e os recursos sintático-semânticos compõem um arcabouço à disposição do agente para efetivar as suas ações. Estas, por sua vez, são consubstanciadas e reveladas no discurso, contextualizadas e caracterizadas pela incompletude, marcadas por propriedades estruturais linguísticas. Portanto, assim como a agência (vista como prática social constituída de significado), a linguagem é dotada de organização manifesta (propriamente a enunciação) e de estruturas profundas como funcionalidades similares às propriedades estruturais nas ações humanas.

Seguindo a mesma lógica da dualidade estrutural de Giddens, as noções de linguagem no contexto organizacional são definidas como se segue:

Considerada em termos de suas propriedades estruturais (...) a linguagem é uma condição de geração dos atos de fala e do acesso ao diálogo, mas também a consequência não pretendida da produção da fala e a realização do diálogo. Esta dualidade de estrutura é a característica completa dos processos da reprodução social, a qual de sua vez pode ser analisada em princípio como um processo dinâmico de estruturação. (GIDDENS, 1993, p. 133)

Nestes termos, os momentos de interação terão seus traços construídos sobre as mídias utilizadas naqueles momentos, serão condicionados pela presença ou ausência do agente, pelas rotinas, etc. Já os elementos comunicacionais serão estabelecidos em estruturas profundas, de composição semântica (HERACLEOUS e BARRET, 2001). Essas estruturas profundas “podem ser definidas como relativamente estáveis, altamente implícitas, e padrões e processos continuamente recorrentes que subjazem e guiam a superfície” (HERACLEOUS e BARRET, 2001, p. 758).

Nesse contexto, as ações discursivas e rotinas não se tratam de agir simplesmente da mesma forma, mas de se envolver adaptativamente, recuperando-se as idiosincrasias de cada situação vivenciada, além de se projetar sobre ações futuras (SCOTT, 2008, p. 145). Giddens (1984, p. 60) descreve a rotina como algo “formado por duas partes, [...] a continuidade da personalidade do agente [...] nas atividades diárias e as instituições da sociedade, as quais somente o são por meio de sua reprodução continuada”. O dia-a-dia das pessoas gera um tipo de ‘previsibilidade’, uma expectativa do porvir. Salvo os casos de momentos vivenciados na interação entendido como críticos – ou seja, aqueles que indicam (ou efetivamente acontecem) quebra de ‘padronização’ das ações – as ações cotidianas ocorrem como se já estivessem designadas para acontecer. Todos os procedimentos relacionais já estão no rol de expectativas de sua efetivação na mente dos agentes. Assim, a linguagem compõe o processo de rotinização, e as relações são direcionadas para que sejam estabelecidas em bases conhecidas e aceitas. Os agentes são motivados nas suas interações sociais a manterem as faces relacionais, agindo com tato^{vii} e se prontificando a repará-las. (GIDDENS, 1984) Há, no contexto das ações relacionais diárias, um ‘grande acordo’ entre os agentes que os compromete a promover integração em todas as ações habitualmente realizadas ao longo do tempo e inseridas nos espaços sociais. Assim, as rotinas constituem-se um dos elementos fundamentais nos processos de comunicação, muitas vezes se sobrepondo a estes processos.

Portanto, os usos da linguagem estão intimamente ligados às realizações dos agentes em processos interativos fortemente arraigados em princípios de construção de significados, dentro de um contexto de racionalização. Assim, Oliveira (2001, p. 2) afirma:

Usar as palavras é agir dentro de contextos com determinados objetivos. Tal angulação implica valorizar os recursos disponíveis pelos indivíduos enquanto integrantes de uma comunidade de falantes: a história de sua vida, a classe social a que pertence, o gênero, a idade, a família, escolaridade etc. Somente no interior de uma “comunidade” é que se pode mensurar a multiplicidade das regras para a ação que determinam e são determinadas pelos recursos individuais e coletivos de seus membros.

Todo esse contexto viabiliza a ideia de que a agência humana seja um elemento complexo que é perpassado pela linguagem, e, por isso mesmo, requer esclarecimentos no âmbito da teoria da estruturação. Sendo a linguagem uma instância que, da mesma forma que a agência, deve ser verificada em uso, esta se condiciona de forma dinâmica pela relação de constituinte e constituído, quando a ação verbal segue perpassada pelas propriedades estruturais da língua. Neste sentido, o conceito de linguagem é circunscrito às ações humanas, operando nas mesmas dimensões da estrutura e da agência já tratadas anteriormente, detectadas nas práticas sociais. Ou seja, o esforço aqui despedido é no sentido de qualificar o discurso num ambiente dos usos da linguagem, da ação, vinculado às noções de consciência prática e consciência discursiva, noções estas que devem ser vinculadas às ideias de intencionalidade, rotinização discursiva e repetição de ações. Uma das bases aqui utilizadas é o modelo de estratificação da ação de Giddens (1979), bem como elementos da proposta de Goffman (1967), quando são considerados elementos das faces relacionais nos momentos de interação ou em situações ritualizadas, configurando-se os momentos de presença e de co-presença.

Giddens (1984, p.79) indica a presença, como sugerida por Goffman, no contexto da prática teatral. Considerado como um excelente exemplo da manifestação da consciência prática, a presença se estabelece quando “*características pessoais são externadas através de um ornamento ou certo de vestido usado*”. Ou seja, não se trata da criação de uma forma prototípica de se vestir ou utilizar acessórios de embelezamento, mas do frequente monitoramento reflexivo destes processos, quando as pessoas começam a manifestar no seu modo de se vestir, de gesticular, em sua atitude física, aquilo que está na sua consciência prática. Neste contexto, mesmo em momentos individualizados da sua vida, o ser humano “*sustenta aquilo que ele entende como ‘sendo um agente capaz’*”, condição está que é intrínseca à agência. (GIDDENS, 1984, p. 80). Giddens se refere aqui àquela noção por ele

apresentada como *fazer a diferença* na ação, ou seja, a agência para ser constituída deve ser fruto de uma ação distinta.

De composição e referenciação similar, o discurso, ao mesmo tempo em que se apresenta como uma ferramenta extremamente eficaz ao ser humano, caracteriza-se também por elementos estruturantes encontrados na sua organização sintático-semântica, além de marcações temporais altamente significativas, tanto na produção quanto na recepção textual. O agente se reveste de processos mentais e interacionais com a intenção de agir pelo discurso. Busca referências significativas na estrutura gramatical internalizada e constrói o argumento, selecionando, sempre que possível, estruturas textuais adequadas às situações vivenciadas. Vale destacar aqui que a intencionalidade referida anteriormente deve ser novamente considerada. Isto se impõe por conta do fato de que, mesmo o agente não conseguindo manifestar suas intenções via discurso, não significa que elas lá não estejam presentes. Isto é, o discurso sempre é enviesado e pode estar a serviço do agente ou sob a influência de uma estrutura manifestada pelo agente na ação discursiva por meio das propriedades da linguagem.

Esta leitura estruturacionista dos usos da linguagem remete a concepção sociolinguística que se manifesta nesta vertente. Ou seja, os usos da linguagem pressupõem um agente inserido em relações sociais. Além disso, espera-se que ele tenha uma fonte de regras gramaticais socialmente motivada já internalizada na sua mente. Assim, entendendo-se que os agentes já tenham as regras internalizadas, são somados os recursos, para que num processo de estruturação, como proposto por Giddens (1979, 1984) e detalhado por Heracleous e Barret (2001), os usos da linguagem se entrecruzam nas práticas sociais. Este arsenal de regras e recursos linguísticos dão vazão às diversas necessidades dos agentes em inúmeros processos interativos, de possibilidades inéditas e de caráter recursivo. Ou seja, as possibilidades dos usos da linguagem não são apenas versáteis, mas também são adaptativas.

Além dos elementos mais funcionais (de composição e semânticos), os usos da linguagem oferecem uma perspectiva relacional. Considerando-se novamente que os agentes sejam dotados de faces relacionais, eles irão associar, durante os processos de interação, todos os seus recursos linguísticos aos extralinguísticos. Ou seja, quando estiverem face a face com os seus interlocutores, tentarão identificar rapidamente as características dele, considerando-se todos os elementos compartilhados e não compartilhados, pertença ou não ao mesmo grupo social (qualquer que seja), papéis funcionais (se for o caso), etc. Todos esses quesitos comporão um conjunto de referências

para que o processo de externalização tenha início, i. e., após ter conhecimento mínimo sobre as características gerais da interação e do seu interlocutor, o agente se engaja à ação verbal, quando lança mão de estratégias linguísticas de polidez. Elas serão fundamentais sob vários aspectos para o sucesso da ação verbal. Serão incumbidas de revelar os padrões de interação, associando-se aos sistemas de papéis, normalmente vinculados às posições das pessoas distribuídas em cargos dentro de organizações. Levam-nos a conhecer os formatos de relacionamentos que são incorporados pelos sistemas relacionais, caracterizando-se por exemplificar estes mesmos sistemas como elementos institucionais. Nestes contextos, são encontradas as regras e as crenças as quais são frequentemente engajadas em distinções de papéis, bem como para referenciar as posições ocupadas. No conjunto, todos esses elementos passam a estabelecer um sistema de referências relacionais.

Dessa forma, os usos da linguagem na perspectiva estruturacionista aliados às estratégias de polidez podem ajudar a construir um perfil das práticas comunicativas organizacionais que indicam a dinâmica da estruturação. Essas práticas não se relacionam obrigatoriamente a um ato consciente do agente, mas a revelação de elementos em sua mente já registrados. Algo como traços de memória referentes a propriedades estruturais revelados na ação discursiva (GIDDENS, 1984, 1993).

A MEDIAÇÃO INTERACIONAL VIA POLIDEZ NO CONTEXTO DO ESTRUTURALISMO

Ao longo dos anos 70, 80 e 90, a polidez linguística foi abordada extenuantemente por alguns pesquisadores. Entre eles, destacam-se Penelope Brown e Stephen Levinson. Inserida no universo da sociolinguística, da antropologia, com perspectiva etnográfica, a sua pesquisa relata um extenso resultado calcado em estudos de três contextos sociais distintos, acessados a partir de três línguas distintas. Estes pesquisadores tiveram por objetivo a postulação de universais linguísticos. Ou seja, pretenderam revelar usos da linguagem comuns entre todas as línguas. Brown e Levinson (1987) salientam que “a nossa (deles) postulação de estratégias panculturais do uso da linguagem se acopla a fatos culturais específicos” (BROWN e LEVINSON, 1987, p. 242). Para tanto, construíram um grande arcabouço de comparação entre as mais variadas expressões usadas naquelas diferentes comunidades linguísticas, nos usos daquelas línguas. Como resultado de pesquisa, desenvolveu-se uma *pool* de estratégias discursivas (polidez direta, polidez positiva, polidez negativa e polidez indireta), resumindo todas as ações verbais possíveis neste universo de polidez. Isto é, não há ação discursiva que extrapole essas cinco estratégias.

Tomando-se os resultados da pesquisa de Brown e Levinson (1987), pode-se construir um mecanismo de análise que contemple os usos da linguagem, dado um objetivo. Situando-se esta reflexão no âmbito dos papéis funcionais, a identificação de certas escolhas de polidez pode prover um viés relacional como importante traço nas interações humanas. Este traço, no universo da manifestação discursiva interativa, pode revelar marcas do ‘cuidado’ (ou da ausência dele) nos processos relacionais e de construção dos sentidos.

Com a intenção de trazer esclarecimento daquilo que será utilizado da pesquisa de Brown e Levinson (1987), os falantes passaram a ser chamados de agentes (A) e os ouvintes de agentes-ouvintes (AO). Outro aspecto se refere às possibilidades assumidas de que os papéis de A e AO possam ser intercambiáveis. Isto significa que A pode se tornar AO, a seu turno e estas posições poderão se alternar sucessivamente. Nesse contexto, um ponto central da teoria de polidez é que os agentes em interação têm faces relacionais. Como já foi mencionado, essa noção advém da perspectiva de Goffman (1967)^{viii}. Nas palavras deste autor, “a face pode ser definida como um valor social positivo que uma pessoa efetivamente reclama a si mesma pela linha [de comportamento] que os outros assumem que ela tenha tomado durante um contato específico” (GOFFMAN, 1967, p. 5). Assim sendo, a face positiva e a face negativa são vivenciadas a cada momento de interação e, tanto A quanto AO, veem-se aptos racionalmente^{ix} a preservá-las ou não. Como elemento relacional socialmente aceito, normalmente, os agentes terão moderação ao se relacionar, tem em vista a manutenção das faces relacionais entre si. Ou seja, parece haver uma preocupação em manter o âmbito relacional como condição que possibilita a construção coletiva de sentido, processo este que deve ser preservado em prol de um bem social maior. Este seria o escopo da partilha de interesses, um espaço-temporal de intersubjetividade (BERGER e LUCKMAN, 1995). Nesse contexto, parece haver uma amplitude interacional a cada relação entre A e AO, onde deve oscilar a manutenção das faces, considerando-se que A irá se “distender” sobre esta ‘zona de manobra’ relacional tentando manter a face de AO. Se AO permitir, A dará preferência a AO preservar a sua face do que o inverso. Segundo Goffman (1967) e Brown e Levinson (1987), essa ritualística acontece a cada processo de interação, nos mais variados grupos sociais. Seguindo esta perspectiva, pode-se atribuir esses elementos à ocupação de papéis associados a relações formais racionalizadas nas organizações, bem como aquelas suscetíveis ao contexto afetivo; normalmente em ambientes de informalidade relacional, ainda que dentro das organizações.

Ainda, é preciso introduzir um conceito cunhado também na mesma pesquisa de Brown e Levinson. São os chamados Atos de Ameaça à Face – ‘AAF’. Eles acontecem em

todos os momentos de interação, quando as faces relacionais são ameaçadas pelos próprios atos relacionais. Isto é, a cada novo processo interativo, A, que tem a preferência do início da interação simplesmente por ser o primeiro a falar (escrever) e por se considerar o fluxo da relação de A para AO, e tenta conduzir o processo interativo. De imediato, as faces relacionais imporão resultados. Caso AO permita, A conduzirá o AAF na perspectiva de impor sua própria face, manter aquilo que ele reclama pra si como sua face relacional. Ou seja, logo no início do jogo interrelacional, A e AO seguirão uma ritualística que oscilará entre imposição e manutenção das faces. Brown e Levinson (1987) destacam que A se responsabilizará por criar um ambiente que seja propício ao novo, além de recuperar temas já conhecidos. O oscilar entre novo e antigo traz efetividade na construção de material inédito para ambos A e AO. A construção dos novos significados é fruto de cada processo interativo iniciado.

Nesse contexto, a polidez deve oferecer aos agentes um ferramental que pode prover um mecanismo de racionalização discursiva, uma vez que ambos A e AO tentarão aliviar as ameaças às faces relacionais introduzindo ao seu discurso uma determinada estratégia de polidez. Aliam-se, neste momento, três elementos fundamentais da relação ora estabelecida, quais sejam, os objetivos próprios ligados àquele ato comunicacional, as tentativas de manutenção das faces e a estratégia de polidez utilizada. Embora pareça haver uma racionalidade e mesmo o controle da situação, os atos comunicacionais se revelam inéditos e pouco previsíveis. O que existe é uma tentativa de se controlar a ação discursiva e seus resultados.

As noções de face no contexto da polidez não se assemelham àquelas que introduzem a perspectiva de normas ou valores. Diferentemente, face se relaciona a desejos de não impedimento de suas ações, liberdade, etc. Não se trata simplesmente de um processo de respeito, mas de um elemento relacional frágil que pode ser afrontado, ou ignorado quando se tratar de situação de urgência ou emergência (por exemplo, alguém pedindo socorro).

Brown e Levinson (1987, p. 62), relatam que todos os membros adultos da sociedade têm desejos ligados às faces relacionais, da seguinte forma:

- a) “Face negativa – o desejo de cada ‘membro adulto competente’ de que suas ações não sejam impedidas pelos outros;
- b) Face positiva – o desejo de cada membro de que seus desejos sejam desejáveis por pelo menos alguns outros [adultos]”.

Neste contexto, estes mesmos autores indicam uma racionalidade de que os agentes dispõem em equacionar suas ações através de determinados meios, visando-se o atingimento

de determinados fins. Isto é, baseando-se em seus desejos de não ser impedido e de ser aceito, as agentes se propõem às ações que são relevantes no cumprimento de um plano de objetivos. Dessa forma, percebe-se que a agência giddensiana tomada no sentido de ‘agir e fazer diferença’, coaduna-se com esta forma de entender a ação presente no contexto da polidez.

Considerando-se que o processo de interação intrinsecamente ameaça a face do AO, admite-se que, apesar de A e de AO reconhecerem face e racionalidade, ainda assim há ameaças que vão de encontro aos desejos da face de A ou de AO. Isto é, existe confronto relacional que deverá ser ou não amenizado pelo emprego da polidez.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio teve por finalidade apresentar uma proposta que une os principais fundamentos do estruturacionismo, a construção de um conceito de linguagem intimamente ligado a esses preceitos e uma interface interativa via polidez linguística.

Na descrição feita por Giddens (1984, 1993) do modelo de interação humana nas práticas sociais, pode-se perceber que comunicação, poder e moralidade (sanção) ocupam o mesmo nível da interação. Eles três seriam responsáveis pela consecução dos elementos estruturais de significação, dominação e legitimação, respectivamente no contexto das práticas sociais. Embora Giddens tenha previsto um viés para a comunicação, entende-se que a associação dos usos da linguagem deva estar alinhada em episteme e ontologia. Nesse sentido, propôs-se que os usos da linguagem como elemento conceitual deve ser tomado como uma categoria composta por estruturas de significado, de flexibilidade e adaptabilidade as várias situações de interação. As ações verbais são consubstanciadas e reveladas no discurso, contextualizadas e compartilhadas. Ou seja, assim como a agência (vista como prática social constituída de significado), a linguagem se organiza nas enunciações dos agentes e são dotadas de estruturas profundas como funcionalidades similares às propriedades estruturais nas ações humanas. Quando os eventos interativos ocorrem, os agentes interpretam o que os outros dizem ou fazem por meio de seus esquemas interpretativos. São acessados estoques de conhecimento intersubjetivo, manifestos como modos de tipificação. A aplicação desses esquemas depende de uma ordem cognitiva compartilhada pela comunidade que possibilite a incorporação de significado por parte dos agentes recorrentemente.

Como forma de corroborar com a ideia de que agência e usos da linguagem sejam

indissociáveis, o elemento da mediação também foi proposto. Isto significa que as ações encontram na polidez a interface nos eventos de interação, servindo tanto aos elementos mais imprevisíveis das relações humanas aos totalmente racionalizados em contextos especiais. A polidez se dispõe a ser uma ferramenta de organização e mediação argumentativa associada a papéis sociais, a posições de poder (ou falta dele). Ela se habilita a ser de extrema relevância nos processos de convencimento e persuasão, quando a ritualística da moralidade e do poder se apresenta. Ou seja, a cada situação relacional entre agentes, um ato comunicacional será entendido como uma ameaça às faces relacionais e será configurado dentro de um contexto de mediação composto pelo ato em si, por uma ritualística de manutenção das faces e o contexto de uma estratégia de polidez linguística utilizada.

REFERÊNCIAS

- ARCHER, M. Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action, **The British Journal of Sociology**, vol. 33, # 4, 1982.
- BERGER, P. L. LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 16ª edição, Petrópolis: Vozes, 1998.
- BERTILSSON, M., The Theory of Structuration: Prospects and Problems, **Acta Sociologica, University of Lund**, 1984.
- BROWN, Penelope & LEVINSON, Stephen C. *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BURREL & MORGAN, *Sociological Paradigms and Organizational Analysis*, Heineman, London, 1979.
- EMIRBAYER, M. & MISCHE, A., What is agency?, **The American Journal of Sociology**, 1998.
- GIDDENS, A. *Central Problems in Social Theory – Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1979 (reprinted 1990).
- _____, *The Constitution of Society – Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984.
- _____, *New Rules of Sociological Method – A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Stanford University Press, Stanford, California, 1993.

GOFFMAN, E., *Interaction Ritual: essays on face to face behavior*, Garden City, New York, 1967.

_____ *Frame Analysis*, Cambridge, Massachusetts, 1974.

HERACLEOUS, L. e HENDRY, J., Discourse and the study of organization: Toward a Structural Perspective, **Human Relations**, Oct 2000; 53, 10; ABI/INFORM Global, pg. 1251, 2000

HERACLEOUS, L. e BARRETT, M. Organizational Change as Discourse: Communicative Actions and Deep Structure, **Academy of Management Journal**; 2001.

JONES, O., EDWARDS, T. e BECKINSALET, M. Technology Management in a Mature Firm: Structuration Theory and the Innovation Process, **Technology Analysis & Strategic Management**, 2000.

MACHADO-DA-SILVA, C. L., FONSECA, V. S. e CRUBELLATE, J. M., Estrutura, Agência e Interpretação: Elementos para uma Abordagem Recursiva do Processo de Institucionalização, **RAC**, 1ª edição especial, 2005.

McPHEE, R., Text, Agency, and Organization in the Light of Structuration Theory, **Organizational Articles**, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2004.

OLIVEIRA, J., A Linguagem da Polidez na Comunicação Organizacional, In: Anais do XXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação 2001.

SCOTT, W. R., *Institutions and Organizations – Ideas and Interests* – Third Edition, Sage, 2008.

Notas

¹ Doutor e Mestre em Administração, pela Universidade Positivo, Bacharel em Administração, pela Universidade Castelo Branco, Mestre em Linguística, pela Universidade Federal do Paraná, Licenciado em Letras, pela Universidade Tuiuti do Paraná. Professor Titular do curso de Bacharelado em Administração da Faculdade de Tecnologia Machado de Assis – FAMA, em Curitiba/PR. Email: direção@sema.edu.br. Rua Professor Waldir de Jesus, 99, Bairro Capão Raso, Curitiba/PR, CEP 81.130-110.

² A proposta estruturacionista não se atém à discussão sobre o não-cognoscível, apesar de reconhecer a sua existência.

³ Giddens conceitua segurança ontológica desta forma: “a dependência na crença implícita que os agentes têm nas convenções (códigos de significação e formas da regulação normativa) através da qual, na dualidade da estrutura, a reprodução da vida social é efetivada” (GIDDENS, 1979, p. 219)

⁴ Ressalvam-se as situações alteradas atualmente pelo desenvolvimento tecnológico em que a ideia de presença é modificada, como por exemplo, ocorre com o advento da internet. Estes ambientes promoveram muitas alterações nas relações humanas, onde, seguramente, uma delas foi o encurtar das distâncias. Consequentemente, algumas noções na construção dos significados foram mudadas.

⁵ O desenvolvimento de estudos nesse contexto é que viabilizou recursos computacionais hoje presentes na sociedade, e.g. corretores ortográficos, corretores sintáticos, tradutores, etc.

⁶ Cabe lembrar que a noção atribuída a discurso dentro dos estudos linguísticos está envolvida com uma ‘ecleticidade’ conceitual. No entanto, costuma-se distinguir aquilo de que trata a análise crítica do discurso, nas vertentes americanas e, principalmente, europeias, daquelas que se veem inseridas na pragmática linguística, na linguística textual, bem como na sociolinguística. Existe uma variação ontológica de discurso que vai desde os aspectos mais ideológicos até a análise de termos suprafrasais ou dêiticos na linguística textual.

⁷ A ideia de tato remete a uma preocupação efetiva em manter a face relacional. Na perspectiva de estratégia linguística, aquela preocupação se revelaria pelo emprego de estratégias linguísticas de polidez positiva. As situações face-a-face são amplamente detalhadas nos trabalhos de Goffman e recuperadas em vários momentos da obra de Giddens.

⁸ Estas noções permeiam aquelas usadas por Giddens quando trata de encontros e rotinização.

⁹ A noção de racionalidade aqui empregada é de equacionar os meios necessários para atingir determinado objetivo, que pode ser discursivo ou não.

CORPO: POTÊNCIA A PRODUZIR IMPOTÊNCIA. APONTAMENTOS SOBRE AS RAÍZES DA SUPERSTIÇÃO EM ESPINOSA

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida¹

Entender o corpo como um produtor de impotência é também ter, certamente, a possibilidade de avaliar as fraquezas, os temores humanos, as superstições como um conjunto de práticas, uma maneira de atuar, traduzida em ideias que são elas mesmas de alguma maneira remodeladas de acordo com as relações nas quais e pelas quais se disseminam em potentes ou impotentes. Podemos também dizer que é um duplo mecanismo de relações, de impressões dispostas em um corpo pelo envolvimento com o meio exterior.

Retomemos alguns pontos do Apêndice e do *TTP* a fim de nos situarmos. Primeiro em relação ao Apêndice: o homem como um ser desejante, a liberdade tomada como livre-arbítrio, a crença numa doutrina de fins. Segundo, em relação ao Prefácio do *TTP*, quando Espinosa diz que os homens *lutam por sua escravidão como se se tratasse de sua salvação*. Vejamos. No Apêndice, Espinosa descreve uma teoria da relação imaginária que faz com que os homens mantenham, através de um conjunto de signos, uma certa ordem que dê sentido as suas vidas. Ora, mas o apego e o apelo aos signos então seriam uma espécie de escravidão? O fato é, no caso do Apêndice, percebemos que a ilusão causada pela crença em um destino finalista toma por completo o indivíduo, a ponto de parecer que este apelo ao imaginário, ao que é místico é condição essencial para a vida; o indivíduo, em vez de afirmar-se, tende a submissão. Nisso reside o corpo. Um corpo potente, mas que se torna impotente em sua busca pela ordem, se permite seguir, necessária e contrariamente, uma ordem que perverte a sua autossuficiência na maior parte de suas ações.

Tomemos o Prefácio. Espinosa serve-se do vínculo necessário entre a superstição e o medo. A superstição, para o filósofo, é um prejuízo, sobretudo ela está sempre revestida pelo medo que se manifesta enquanto experimentamos uma natureza caótica, hostil e contrária aos nossos fins. Por assim dizer, ela é eficaz e completa, porque se torna um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida através da debilidade e do medo, constituindo um estado servil. Mas como entender que a servidão da superstição possa ser algo desejável? Que o corpo esteja disposto a isso? Perguntamos: é possível nos libertarmos

¹ Cátia Cristina Benevenuto de Almeida. Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo. Esse texto retoma algumas reflexões presentes na dissertação de Mestrado, cujo título é: *As marcas corporais e a superstição em Espinosa*. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14062012-164539/pt-br.php

da superstição? Afinal a superstição é uma impotência ou potência? A única hipótese é que a superstição, por ser um objeto confuso do desejo, traz consigo um paradoxo: outro desejo de afirmar-se através da servidão.²

[...], os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: *Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*. Parece que o *Eclesiastes* tinha em mente a mesma coisa quando disse: *Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor*. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a *potência* de nossa natureza quanto a sua *impotência*, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. [...].³

A passagem acima também nos possibilita compreender Espinosa, quando ele diz que os *homens lutam pela servidão como se se tratasse de sua salvação*, isto é, buscam a salvação na servidão. Ou seja, a servidão que se configura como uma negação torna-se salvação, como se fosse uma afirmação da vida, porque, perturbados, os homens preferem ver através dos olhos alheios, e com isso ao se furtarem da verdade, furtam-se da dor: “a servidão é um objeto paradoxo porque implica, em sua negatividade, algo que é naturalmente desejado.”⁴ E isso inclui todos os prejuízos da superstição, pois a potência de afirmação, o *conatus* essencialmente visa afirmar-se, minimizar qualquer tipo de dor e sofrimento, ainda que se constitua para isso um paradoxo. A que isso nos conduz? Em verdade, o que se apresenta como negativo e alvo de críticas só o é sob o âmbito racional; mas sob o solo da existência, no esforço de perseverança de um corpo, não. O que queremos dizer é: a superstição é uma potência, é afirmação para o homem que vive a mercê da imaginação, este que Espinosa considera como sendo o *vulgo*. Porém, a superstição só é vista como impotência para o indivíduo racional. Por esse motivo opera-se o terrível paradoxo entre ‘salvação e servidão’. Para o vulgo, a difícil realidade da vida deve ser recoberta de uma imagem que lhe traga conforto e esperança de um futuro próspero, ainda que para isso ele tenha que ser submisso as dores, decepções que a vida lhe impõe. É o destino cumprindo seu papel.

² BOVE, L. *Op. Cit.* p. 185.

³ SPINOZA, B. *Éthica* III. Prop. 17, esc.

⁴ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 186.

É certo que o vulgo também busca pela liberdade, a mesma que é pretendida pelo indivíduo racional. O fator diferencial e determinante nessa busca encontra-se tão somente no caminho a ser percorrido por um e outro. O supersticioso busca libertar-se, porém pelo caminho servil. Isso demonstra que há, de fato, uma ‘impotência’ que se origina frente à impossibilidade de aceitarmos a realidade, ou a existência tal como é; uma necessidade de nos sentirmos seguros, isso nos faz construir uma leitura mutilada do real, um mundo ilusório. E, assim os prejuízos de uma doutrina finalista, como explicitada por Espinosa no Apêndice, que denuncia uma deturpada busca pela salvação que é tão somente pura servidão, traduzem um esforço de todo o nosso corpo que intenciona apenas apropriar-se de sua individualidade. Todavia, para Espinosa, a diferença também está no fato de que o homem racional não se contenta com as aparências, segue em busca de respostas através de caminhos que o levem a uma verdade que não seja superficial; o homem razoável não teme o conhecimento, por isso irá buscar a liberdade em tudo o que não lhe faça aprisionar, que não inspire sequer algum *vestígio* de servidão.

Já a exposição do Apêndice confirma que a superstição pode romper-se. E a solução nos é dada, em princípio, através da noção de ordem. Porque o homem da superstição não busca pelas causas que o levam a ser supersticioso, pois ele sacia-se com os fins, a história já escrita. A solução para o rompimento da superstição trazida pelo texto nos conduz a duas vias: a matemática e a própria experiência. No que tange a matemática, também temos o efeito liberador, este pretende afastar os homens da crença em um mundo dominado pelas causas finais, dominado pela superstição e pela ignorância sobre os verdadeiros pressupostos que o levam a ser mais servil do que livre; então, a via matemática visa ensinar aos homens uma *outra norma de verdade*, possibilitando-lhe reordenar as coisas e vê-las através de uma nova ótica, ou seja, compreender as causas com um rigor axiomático, com isso poderão entender realmente a origem da superstição que desencadeia na crença em um mundo imerso pelo imaginário finalista. E embora os homens desejem a ordem, mas se satisfaçam com o desordenado conferido pela imaginação; todo o problema se encontra na relação que é estabelecida entre a ordem e os homens, ou seja, o conceito que dela fazem. Problema esse que, de acordo com o Apêndice, pode ser sanado com o apelo à matemática.

Contudo, a matemática não constitui, de fato, uma única via, pois o próprio texto diz que *seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Ora, e o que mais podem ser essas *outras razões*, senão um imenso descontentamento com suas práticas

habituais, uma vez que os homens veem os males por toda parte, males estes que afligem não só os ímpios, como também aos pios.

É perfeitamente cabível afirmarmos que o filósofo não atribui à via matemática o ‘único’ caminho que poderia libertar o homem de todo e qualquer tipo de superstição e preconceito acerca da ordem natural do mundo. Queremos então ressaltar o quanto essa outra via se filia indelevelmente às ações, às práticas de vida. É a experiência a confrontar cotidianamente as contradições expostas por uma doutrina que vê o mundo regido por um destino já traçado, linear e imutável, a doutrina finalista. Trata-se de um confronto que pressupõe a reordenação daquilo que a ordem dos fins instituiu e, que é outorgada em sua maior parte pela imaginação e pelas relações com a exterioridade. Ora, podemos afirmar que é o “protesto” da nossa própria experiência que remete à insatisfação, à insaciedade com a ordem atual, e embora esse protesto não nos ensine de imediato *uma outra norma de verdade*, tal qual a matemática, ele inevitavelmente nos conduz à reflexão de que aquilo que fomos levados a acreditar contem algo contraditório. Saciar-se com os fins já não é o suficiente; torna-se necessária uma procura mais acurada, uma busca por princípios e, para que isso ocorra, é fundamental repensar, refletir acerca das coisas que são prontamente e imageticamente ofertadas pela experiência que se tornara hostil.

Não há como negarmos, Espinosa vislumbrou a libertação, a cura para aquele que anseia pelo conhecimento e propõe-se a buscar pela verdade. E isso se torna possível principalmente quando passamos a compreender as coisas de maneira abrangente e não apenas parcial. Em verdade, quando passamos a compreender que todos os corpos agem segundo uma ordem e, embora saibamos que não é possível conhecermos tal ordem, isto é, *conhecemos como realmente estão conectadas e como cada parte concorda com o seu todo, pois para isso seria necessário o conhecimento de toda a Natureza e suas partes*, no entanto, podemos entender as razões pelas quais a Natureza opera dessa e não de outra maneira.

O fato é que os preconceitos ligados à imaginação, mutilação da verdade, ou seja, à superstição, constituem uma ambiguidade, impotência e potência. E por quê? Obviamente, Espinosa não relata a superstição como potência, mas como uma impotência da mente enquanto imaginativa, e, isso fica patente no momento em que é citado o exemplo de Alexandre, o Grande, que se tornara supersticioso porque começou a temer sua própria sorte, “a superstição, esse logro da mente humana.”⁵ Para o filósofo, a superstição é mesmo um *logro* da mente humana, porque está fundamentada nas condições de medo, ignorância

⁵ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

e servidão, fazendo-se potência porque é astuta em utilizar-se da debilidade humana, ou seja, da impotência humana. De um lado, potência de persuasão, pois o vulgo vislumbra na crença supersticiosa a libertação para suas desventuras, um bálsamo para que sua dor doa menos. De outro lado, impotência, aos olhos do indivíduo racional, que concebe a crença supersticiosa como a maior fonte de aprisionamento da mente; uma alienação do próprio indivíduo que transfere a um ser sobrenatural o direcionamento de sua própria vida.

No entanto, o que queremos veementemente ressaltar que o próprio *corpo* com *sua mente* é produtor da superstição; a disposição para ela encontra-se alojada em suas entranhas, estão em suas profundezas; assim, os corpos enquanto potências são também produtores de impotências porque são *corpos que produzem e carregam impressões*. É sabido que para Espinosa o corpo é o objeto da mente, mente e corpo não obedecem a nenhuma distinção hierárquica; e toda a mente sabe o que se passa com o seu objeto (o corpo). Todo indivíduo é um portador natural de registros, de impressões, de traços ou de marcas; por isso no postulado V da *EII*, Espinosa fala em vestígios corporais (*vestigia corporis*), essas marcas, nutridas de imagens, de signos, são assimiladas muito singularmente, visando a subsistência, a perseveração da vida corpórea. Dito assim, só podemos conceber que o corpo, essa potência que gera impotência, entre sua afirmação absoluta de existência e a preservação por meios diversos, está intrinsecamente impressa a essencialidade da própria condição humana. As práticas de vida fixam necessariamente uma afirmação pela via imaginativa e as inúmeras situações de impotência que a experiência nos põe. Em verdade, é o corpo com sua mente encontrando em si mesmos os mecanismos de preservação, os quais não são única e simplesmente explicados pelas causas exteriores, mas que também só podem estar inscritos em infinitas impressões corporais que traduzem conjuntamente o interior e o exterior.

Em outras palavras, permanecer ou sair das teias da superstição e do inadequado, seja pela via matemática, seja pela insaciedade outorgada por uma experiência que insiste em se contradizer, é de fato, um duelo. Porque constantemente somos permeados pelo confronto entre as relações que nos são ora favoráveis ora desfavoráveis ao nosso esforço de autopreservação. E essas relações, nossas maiores mediadoras, implicam em situações que nos marcam significativamente como passivos ou ativos. É justamente nesse momento que a ordem do encadeamento e do engendramento das ideias pode se colocar de duas maneiras para Espinosa: uma que pode ser feita segundo a ordem do intelecto, onde “a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, ou seja, adequadamente,”⁶ e a outra,

⁶ SPINOZA, B. *Ethica* II, dem, esc. Prop. 18.

seguindo-se apenas pela *concatenatio*⁷ das imagens que lhes traz uma maneira de entender parcial e confusa, ou seja, inadequada. No entanto, não temos sequer como identificar esse processo, quando a causa é de um movimento interno (intelecto) e quando se dá por um movimento externo (imaginação). Então, perguntamos: como promover a exclusão do inadequado? Como nos tornarmos mais potentes do que impotentes? Trata-se de um conflito entre forças mentais, que surge através do aparato fisiológico. E esse conflito, não tem nada a ver com a questão do verdadeiro, mas ele certamente propiciará uma nova ordem rumo à verdade. Uma reordenação ou reorganização de nossas práticas e com isso de nossos registros. Esse conflito entre as afirmações das ideias do intelecto e as ideias imaginativas, este desacordo que se institui é quase imperceptível. Mas o intelecto deve aplicar-se e esforçar-se para a compreensão das coisas, pois a mente tem a capacidade de afirmar ou negar o que é verdadeiro ou o que é falso, é o que Espinosa atribui à *vontade*. Somente através de nossa própria força há a capacidade de exclusão de outra que lhe é adversa. Assim, ao recorrermos ao fator saciedade, quando um indivíduo se sacia com ideias falsas e não duvida delas, não podemos dizer que ele está certo, nem tampouco errado, mas apenas que não duvida, não as nega, ou seja, sacia-se com tais ideias porque não existem outras causas que façam com que sua imaginação flutue.⁸

O movimento da vida do indivíduo que está sujeito a todo e qualquer tipo de imaginação não tem nenhuma realidade menor que a do indivíduo racional, o homem de razão só é mais potente que o *vulgo*, porque se permite ‘bem menos’ ser regido pela oferta da exterioridade. Paradoxalmente, a diversidade de maneiras pelas quais o vulgo trata os acontecimentos e as coisas exteriores formam, em verdade, uma inércia. Obvio que não identificada por ele, porque é ignorada. Espinosa afirma na quinta parte da *Ética*, “o ignorante é o inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas.”⁹ A ignorância diante de uma Natureza da qual o homem é apenas uma pequena parte, um modo existente finito e do qual ela pode e poderá renunciar perfeitamente, só pode acarretar e constituir uma mutilação de sua capacidade de autopreservação, capacidade essa que o indivíduo dispõe naturalmente. Nesse caso, autopreservar-se na existência significa dizer acerca de um movimento, em tudo, (re)ordenador da realidade. Porque somos todos corpos, qual seja sua diferença de graus de movimento, somos corpos. Corpos que se organizam pela racionalidade, e graças a isso podem resistir às interferências funestas da imaginação. E são esses mesmos corpos

⁷ Segundo a análise de Vinciguerra, Espinosa utilizaria o termo *concatenatio* para referir-se à representação imaginativa. Para referir-se a ordem das ideias, Espinosa se utilizaria da *connexio* segundo a prop. 7 da SPINOZA, B. *Ethica* II. Cf. *Op. Cit. Spinoza et le Signe*, p. 194.

⁸ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 49, esc.

⁹ SPINOZA, B. *Ethica* V, prop. 42, esc.

que, de acordo com suas relações mais ou menos complexas, irão desenvolver estratégias mais ou menos elaboradas, ainda que minimamente racionais, mas capazes de reconhecer tais relações que venham contribuir para o aumento ou diminuição de sua potência de afirmação, pois estarão mais aptos que outros a instituírem relações favoráveis para a preservação da vida, e que não estejam vinculadas ao medo, a tristeza, a esperança de algo que possa ou não acontecer e da qual julgam depender sua felicidade.

Sem dúvida que ao refletirmos sobre esse ponto da filosofia de Espinosa, compreendemos que todo corpo, da mesma maneira que se lança perante uma dificuldade, também se lança na busca incessante de uma possível solução; solução esta que deverá ajustar-se a sua capacidade de autopreservação. Simplesmente porque a Natureza contém e dispõe para cada indivíduo em seus múltiplos confrontos, forças reais internas como também as externas, uma vez que é inevitável não buscarmos o auxílio que também vem de fora. E, se há o encontro é porque se está disposto à busca; mesmo que a realidade ou a experiência nos constitua uma dificuldade, muitas vezes uma impotência, também pode nos constituir a solução, porque tal é o movimento real da experiência em um indivíduo, que esta lhe propiciará, utilizando-se de seu próprio mecanismo de assimilação e reordenação de suas impressões, o reestabelecimento de sua potência.

E perante essas constatações, ao refletirmos sobre a não servidão, a busca pela liberdade, eis que encontramos ainda um paradoxo, porque em última instância a potência de autopreservação também recorre a subterfúgios, os do imaginário. Este ancorado por uma ordem finalista do mundo que mantém os prejuízos da superstição e todos os meios para que ela se perpetue. Mas, a afirmação de uma ideia adequada não é independente de uma lógica de permanecer no inadequado, não.¹⁰ Não podemos esquecer, estamos no âmbito dos corpos, e uma ideia é sempre limitada por outra, porque não existe na Natureza coisa alguma que não esteja em relação com outra e que esta outra não possa ser mais potente ou mais forte, a ponto de destruir a anterior. E, em toda a mente humana, as ideias adequadas não podem elaborar-se senão a partir das afecções do corpo, ou seja, necessariamente, as ideias adequadas elaboram-se das inadequadas; esta elaboração, rumo ao adequado, funda-se justamente da insaciedade de uma maneira de existir e, por isso, a mente é forçada a pensar em excluir aquilo que não mais a sacia. Podemos dizer que é da natureza do corpo repelir aquilo que já não mais compõe com ele. Entretanto, se nos atentarmos, veremos que tudo

¹⁰ Há uma citação de Espinosa sobre o poeta Ovídio, de *Metamorfoses*, livro VI: *Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*; perseverar em seu ser, obviamente também significa um esforço, talvez possamos afirmar que existe uma verdadeira revolução natural entre potências, internas e externas: os antagonismos que circunscrevem a história humana.

se faz visando a composição e constituição de algo, assim, paradoxalmente, a superstição, impotência e potência, é também um processo de constituição, ainda que seja a constituir o inadequado, como afirma Espinosa.

A constituição imaginária que possibilita a superstição, é um artifício da realidade humana, um formidável mecanismo de resolução das dificuldades dos homens em seu lidar com a experiência. E essa relação com o mundo, com a imagem de sua finalidade e necessidade é, certamente, uma relação “verdadeira,” porém abstrata, não podendo ser a relação adequada e real que o homem de razão mantém em sua autopreservação com a Natureza em sua totalidade. Pois aos olhos da razão, uma maneira de relacionar-se com o mundo que privilegie a dinâmica do medo, do pavor e da servidão a uma autoridade sobrenatural outorgada pela superstição, jamais poderá prevalecer.

É certo que o corpo, sob nenhuma condição, despoja-se totalmente de seus registros, de suas marcas. O corpo as modifica, através de um processo de reordenação, de reorganização de suas práticas, pois as impressões que cada corpo carrega participam de *sua* definição memorial. E tudo o que circunda a memória, as imagens e, que estão sob o domínio dos traços, das marcas, contribuem efetivamente para a constituição de um sistema que produz tanto o adequado quanto o inadequado, tanto o potente quanto o impotente. Entretanto, é também através desse mesmo sistema que irão emergir, conduzir e manter os processos de emendas, de libertação ou de cura para todos os tipos de servidão, até mesmo a voluntária.

ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE LEI EM ESPINOSA E MAQUIAVEL: CONSTITUIÇÃO E APLICAÇÃO

Ethannyn Mylena Moura Lima Constantino¹¹

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente texto é compreender alguns aspectos da noção de Lei em Espinosa e Maquiavel, mais precisamente como esses autores trataram esse tema, uma vez que, em Espinosa vemos que a noção de Lei está atrelada à noção de religião, ou seja, uma Lei Divina no sentido estrito que o termo designa, Deus para com o povo. Por outro lado, temos em Maquiavel a Lei como ordenadora dos humores do povo, que é uma proposta direcionada para o plano social e a relação é entre os povos e os grandes, onde o foco é no plano humano, apesar de levar em consideração a importância da religião num principado, mas, por outro lado, nada adianta se o povo é religioso e o príncipe é corrupto, como já dizia Maquiavel. Assim, tendo esses autores como ponto de partida, abordaremos ainda, um outro conceito, por extensão, que é o de Direito, que está no âmbito das leis e das constituições legais, visando aqui, ao final, uma melhor compreensão do que constitui e como é aplicada a Lei e seus desdobramentos nos nossos autores, Espinosa e Maquiavel.

1. Direito Natural e Direito Civil

O Direito Natural e o Direito Civil podem ser compreendidos como dois aspectos do Direito em si, que se diferenciam em sua fonte e origem.

A ideia de Direito Natural, como a concebem os pensadores jurídicos contemporâneos, remonta sua história aos antigos filósofos gregos e aos pensadores romanos. Como disse Cícero em *De Legibus*: "(...) *Nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius.*"¹²

Esta mesma ideia prosseguiu com os pensadores posteriores, encontrando supedâneo na filosofia escolástica, cujos pensadores, numa prévia do jusnaturalismo moderno, afirmam que o Direito Natural, proveniente da Lei Natural, é algo que pode ser demonstrado pela razão. Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, nos explica que *Dictum est enim supra*

¹¹ Aluna do mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR).

¹² Nós nascemos para a Justiça, e esse direito não é constituído sobre opiniões, mas sobre a Natureza." (tradução própria)

*quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.*¹³ Mas é com os modernos e a corrente jusnaturalista que encontramos a ideia moderna de que o Direito Natural é um conjunto de princípios que pode ser revelado pela razão humana. Trabalhando sobre a diferença entre o Direito Civil e o Direito Natural, a perspectiva rousseana é a de que os Direitos Civis encontrar-se-iam fundados no conceito de contrato social, este por sua vez fundado na vontade geral, ou seja, a fonte do poder soberano. Estes encontrariam seus limites no Direito Natural, que se encontra acima do poder soberano, e pré-existiria ao Direito Natural (ROUSSEAU, 1923).

Ou seja, pode-se entender, por isso, que segundo Rousseau o Direito Civil encontra sua base no passe das liberdades individuais do povo para o soberano, que por sua vez encontra como limite ao seu poder o Direito Natural, mais especificamente a igualdade entre os homens.

Ensina Norberto Bobbio em sua obra (1999, pp. 22-23) que, segundo o movimento jusnaturalista, há duas instâncias jurídicas, que sejam o direito positivo e o direito natural. Nesse sentido, o direito positivo poderia ser comparado ao fenômeno jurídico concreto e sensível, ou seja, o fenômeno jurídico passível de verificação empírica, por meio de sua expressão encontrada nas fontes de direito, principalmente aquelas de origem estatal. Doutra feita, o direito natural pode ser considerado uma exigência perpétua e constante daquilo que é justo, uma manifestação imanente da Justiça enquanto valor transcendental e metafísico.

O autor continua que, segundo o movimento jusnaturalista, há uma superioridade do direito natural frente ao direito positivo. Isso pois que o direito positivo deveria se enquadrar aos parâmetros transcendentais da Justiça, e o direito natural seria o referencial valorativo (deve o direito positivo ser justo) e ontológico (não há juridicidade no direito positivo injusto). Sem tal referencial a ordem jurídica passa a se resumir a força ou mero arbítrio, e, portanto, ilegítimo e sem validade.

Por isso vemos que a linha de raciocínio que nos leva até o conceito de Direito Natural tem por pressuposto a natureza intrínseca de todos os seres, e o *telos*, o fim, para o qual a natureza do ser o impulsiona. A ordem social, portanto, deve ser tal que, para que se realize a finalidade do homem e com isso ele seja capaz de se desenvolver no papel geral das coisas, ela não se oponha à sua natureza, e ativamente a proteja. Os princípios não-criados pelo homem, mas sim revelados pela própria natureza, são o grande fator limitante

¹³ Foi dito acima (Questão 90, Artigos 1 e 2) que a lei natural é algo demonstrado pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão. (tradução própria)

do Direito Civil. É, portanto, o Direito Natural identificado com o "ser do Direito, o legítimo Direito", o "dever ser", a Ética primária, do qual o "ser" do Direito Civil obtém sua legitimidade. (NADER, 1994, pp. 406-407).

Como já dito acima, se o Direito Natural é aquele que vêm da própria natureza do homem, apreendido pelo uso da percepção e da razão, o Direito Civil por sua vez é aquele que emana do soberano, do príncipe para usarmos do termo maquiavélico. Se o jusnaturalismo aponta que o Direito Natural é a base do Direito Civil, doutro lado temos a doutrina do positivismo legal, que diz que a validade do Direito Civil não provém de seus méritos. É importante salientar que o positivismo jurídico não afirma que os méritos do Direito Civil sejam indiferentes, mas sim que eles não determinam a existência da lei em si, o que depende da estrutura de governo de uma sociedade e não de sua pretensa legitimidade.

Assim põe o jurista inglês John Austin: *The existence of law is one thing; its merit and demerit another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry* (1995, p.157)¹⁴. Para Hans Kelsen, a validade da norma não depende de nada que lhe seja externo, senão da própria lei, que em última análise recebe sua validade da "norma básica", "a constituição original que é para ser obedecida", uma norma transcendente que valida todas as demais normas, sem, entretanto, se confundir com a noção jusnaturalista de Direito Natural (1945).

Nisso podemos entender a diferença que há entre o Direito Natural e o Direito Civil, em suas origens e justificações filosóficas e seguir, tendo em vista as duas filosofias jurídicas apresentadas, a saber, o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. Em ambos pode-se entender o conceito de Direito Natural como sendo de uma ordem superior ao Direito Civil, mas naquele o Direito Civil busca sua legitimidade no Direito Natural, e nesse ele é independente.

2. Espinosa: a Lei e Deus Legislador

a) De Deus

Para entendermos como Espinosa apresenta a noção de Lei, se faz necessário antes, entendermos como ele apresenta a noção de Deus.

O Deus de Espinosa se traduz em Deus-ou-Natureza (*Deus sive Natura*), ou seja, o criador se expressa na natureza, em toda a natureza. Mais do que isso: Ele é a Natureza,

¹⁴ A existência da lei é uma coisa; seu mérito e demérito outra. Se ela é ou não é uma questão; se ela é ou não conformável a um certo padrão, é uma questão diferente. (tradução própria)

identificando-se com Ela! E afirmando esse modo de ver Deus, Espinosa rompe com os preceitos e doutrinas da ortodoxia judaica de sua época, sendo, então, afetado por isso, com o famoso *hérem* aplicado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, a *Talmud Torah*. É o desdobramento desse pensamento que vemos principalmente na *Ethica*, e por extensão os reflexos desse pensamento vemos em suas demais obras.

A primeira ocorrência do termo “Deus” na *Ethica*, que é a obra que o filósofo dedica à exaustão do tema de Deus, é encontrada na Definição VI, onde o filósofo apresenta sua compreensão:

Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita. (Espinosa, 2014, pg. 13)

Espinosa define Deus como o infinito absoluto, cuidando para diferenciar o infinito absoluto do mero infinito. Ao estabelecer o fato de que Deus é absoluto, Espinosa também estabelece que Deus deve incluir tudo dentro de si, pois o infinito absoluto não permite que haja algo que lhe exceda por sua própria natureza. Como veremos mais tarde, Espinosa mantém-se coerente com essa premissa, ao definir que tudo aquilo que existe, o faz em Deus.

No Escólio 2 da Proposição VIII e na proposição XI, respectivamente, Espinosa diz:

Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas, confundem tudo e, sem qualquer escrúpulo, inventam que as árvores, tal como os homens, também falam; que os homens provêm também das pedras e não apenas do sêmen; e que qualquer forma pode se transformar em qualquer outra. Igualmente, aqueles que confundem a natureza divina com a humana, facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente. Se, entretanto, prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da prop. 7 (que afirma que à natureza de uma substância pertence o existir).

Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente. (Espinosa, 2014, p. 29-30)

Entendendo-se que, como exposto na proposição XI (acima referida), o existir pertence à natureza da substância, ou seja, que, nesse caso, a essência e a existência são de mesma natureza, e entendendo-se que Deus é, para Espinosa, uma substância absolutamente infinita nos termos da definição VI (*entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto*

é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita), pode-se dizer daí que todos os atributos da Natureza existem em Deus, infinitamente e eternamente. Isso ocorre porque Deus é a única substância, origem de todas as coisas, e, portanto, contém em si a potência para tudo aquilo que existe e que pode existir, sendo, pois, necessário para que qualquer coisa possa existir.

Porém, como veremos adiante na proposição XV, tudo que existe, existe nEle, todo o restante sendo apenas coisas que não são verdadeiramente substâncias, ou seja, não existem por si só, devendo existir em Deus. Na proposição XIV temos: *Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância* (Espinosa, 2014, pg. 22). A substância (do latim, *substantia*, que pode ser traduzida livremente como “o que está sob”) a que Espinosa se refere é a fonte última da realidade, a verdadeira causa das coisas, nos termos do Escólio 2 da Proposição VIII. Deus seria, portanto, segundo Espinosa, a causa e fonte última de tudo aquilo que existe na Natureza. Porém, ele se afasta do entendimento do monoteísmo clássico ao afirmar que não apenas Deus é a causa última de tudo, mas também que, como veremos na proposição XV, tudo que existe, existe EM Deus, e não apenas por Ele.

E por fim, a Proposição XV: *Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido* (Espinosa, 2014, pg. 22). Na demonstração dessa proposição, Espinosa recorre à proposição XIV (*além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância*) e a Definição 3, que diz: *Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e o que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado* (Espinosa, 2014, pg. 13). Espinosa diz que a existência dos modos (Definição 5: *por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido* (Espinosa, 2014, pg. 13)) ou sua concepção, também não são possíveis sem o elemento substância. Ainda diz ele pelo Axioma 1 “*tudo que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa que além das substâncias e dos modos, não existe nada. Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido* (Espinosa, 2014, pg. 15). Deus para Espinosa se traduz então em substância. Assim sendo, sabemos que Espinosa ficou amplamente conhecido pela expressão *Deus sive Natura*.

b) Da Lei de Deus

Na obra anterior ao *Tratado Teológico-Político (TTP)*, isto é, a *Ethica*, que começou a ser escrita em 1661 e publicada postumamente, é onde encontramos, por assim dizer, a

base de toda a filosofia de Espinosa, a saber, sua definição de Deus, definição esta que, culminou no *Herem* (חרם) de Espinosa da Comunidade Judaica aplicado pelo Tribunal da Congregação Judaica de Amsterdã, a *Talmud Torah*. Espinosa trata nesta obra, fazendo uso de um método, método este à maneira dos geômetras, mais precisamente na Parte I, dos conceitos fundamentais de sua filosofia, como vimos anteriormente, sendo uma das mais importantes obras de sua jornada filosófica, é onde tiramos a definição de Deus, a saber, *Deus sive Natura*. Essa definição, nos serve como base para pensarmos a problematização do estatuto da religião na filosofia de Espinosa em conjunto com o conceito de Deus na *Ethica*, que por extensão seu resumo na Lei Divina no TTP. Alguns dos indicativos da preocupação de Espinosa com o verdadeiro estatuto da religião e suas implicações no governo do Estado, já são vistos no TTP:

Não é de se surpreender se nada restou da própria religião, salvo o culto exterior, mais parecido a uma adulação que a uma adoração a Deus pelo vulgo, e se a fé não consiste mais a não ser em credulidade e preconceitos. E quais os preconceitos? Os que reduzem os homens razoáveis ao estado de animais brutos, já que impedem o uso livre do juízo, toda distinção entre o falso e o verdadeiro, e parecem inventados expressamente para aparecer toda a luz do entendimento.

Espinosa em toda a obra do *TTP*, critica os moldes como a religião é caracterizada, a saber, uma religião adequada a um certo povo ou cultura. Ao longo do *TTP* encontramos essa preocupação, porém, não nos é apresentado uma definição clara e distinta do estatuto que é empregado a religião no *TTP*, mas sabemos que, segundo Espinosa, o governo de um Estado está diretamente relacionado com a liberdade de seu povo, pois *a finalidade do Estado é a liberdade*¹⁵, assim, conseqüentemente, um Estado regido por uma religião que considera apenas uma denominação religiosa particular, não pode ser um Estado livre.

Dos fundamentos do Estado, tal como explicamos acima, resulta evidente que sua finalidade última não é a dominação; não é para manter o homem sob o medo e fazer com que ele pertença a um outro que o Estado foi instituído. Ao contrário, é para liberar o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em segurança, ou seja, conserve tanto quanto possível, e sem dano para outrem, seu direito natural de existir e de agir. (Spinoza, 2014, p. 347)

Desse modo, vemos que tanto para Espinosa quanto para a Maquiavel, a liberdade do povo é de grande importância, e veremos adiante que os tributos exerceram um papel importante na manutenção dessa liberdade.

3. Maquiavel: a lei civil, os humores e a liberdade do povo

Porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos; e nasce disso que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites diversos nascem nas cidades um dos três efeitos: ou principado ou liberdade ou licença. (Maquiavel, 1993a, p.271)

A noção de Lei em Maquiavel, nasce justamente desse conflito na sociedade, entre o povo e os grandes, e uma das principais tarefas do Príncipe para lidar com esses humores, é a de que deve se fundar na sua autoridade, para que possa ser reconhecido e legitimado pelo povo. Essa “potenzia” que o Príncipe precisa ter para fundamentar da mesma forma os ordenamentos legais na sociedade. A lei é capaz de ordenar o conflito.

Em Lefford (1972) vemos essa política da ação ordenadora que é a Lei como um campo de forças que se dá na sociedade, que se apoia num campo dividindo as diferentes demandas que aparecem para o Príncipe.

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel faz uma análise da história política de Roma, através dos registros do historiador antigo Tito Lívio, procurando, por assim dizer, meios para aniquilar os conflitos da Itália de seu tempo, pelo estudo da história da república romana. Podemos dizer que os *Discursos* são uma reflexão de cunho político, sobre os dez primeiros livros de Tito Lívio. A seguir, com base nessa noção de Lei apresentada no *O Príncipe* e vista também nos *Discursos*, veremos a dinâmica existente entre os “humores” dos grandes e sua relação com o povo nos *Discorsi* (título original) de Maquiavel, assim como também, sua fundamental importância na garantia da liberdade do Estado, ressaltando, além disso, o papel político da religião dentro desse contexto, uma vez que é nessa obra que podemos ver mais propriamente o exemplo real utilizado por Maquiavel, a história de Roma. É nos *Discorsi* que vemos mais precisamente a corrupção dos costumes florentinos, pois não há ordenança sob a fortuna, não há uma ordem jurídica estabelecida e a fortuna degenera os costumes florentinos, nesse sentido é que vemos a necessidade de uma ordenança sociológica (condições sociais que a ação ordenadora da lei pode se estabelecer), para que não haja uma corrupção dessa ordem. A *virtù* evita a corrupção da boa constituição, permitindo sua capacidade de duração no tempo. Por esse

motivo Maquiavel diz sobre a necessidade do Príncipe ter conhecimento das regras de governar. Conhecer as regras de governar a normatividade da ação política, a linguagem das leis, como elas se formam no âmbito mais geral de como se deve saber governar. Esses tantos deveres da governança de um principado, encontramos no *O Príncipe*. O saber governar, o Príncipe deve procurar conhecer a partir da experiência moderna e das lições antigas, nos exemplos dos grandes homens e dos grandes fatos históricos.

a) Dos desejos ou humores e a liberdade do povo

No capítulo intitulado *A desunião entre o povo e o Senado foi a causa da grandeza e da liberdade da república romana* (capítulo quarto), Maquiavel começa a abordar a questão da dinâmica dos humores entre o povo e o do Estado e diz que, citando um caso específico entre os Tarquínios e os Gracos,

todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova do que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue”. (*Discorsi*, I, 4)

Apesar disso, diz ele que, não se pode levar em consideração estes fatos para dizer sobre uma Roma funesta ou dividida, pois em sua análise, dentro de muitos anos ocorreu o exílio e morte de poucos cidadãos. Além de que,

Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente. (*Discorsi*, I, 4)

Isto é, nem sempre, se analisadas bem, essas desordens, exílios e mortes, por exemplo, culminaram num caos do Estado, mas sim, promoveram “leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos” (*Discorsi*, I, 4), como nos mostra o pensador florentino, citando os casos de Roma e Florença e aqui vemos como se delineia a teoria dos humores de Maquiavel:

As inimizades graves e naturais que existem entre os homens populares e os nobres, causadas por estes quererem comandar e aqueles não obedecer, são as razões de todos os males que surgem nas cidades porque todas as outras coisas que perturbam as repúblicas têm seu alimento nessa diversidade de humores. Isso

manteve Roma desunida; e isso, se é lícito igualar as coisas pequenas às grandes, manteve Florença dividida, sendo que produziu efeitos diversos em uma e outra cidade. Porque as inimizades que existiram no princípio em Roma entre o povo e os nobres se definiam *disputando* e, aquelas de Florença, *combatendo*; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtù* militar, as de Florença a extinguíam; as de Roma conduziam aquela cidade de uma igualdade dos cidadãos a uma grandíssima desigualdade, as de Florença a reduziram de uma desigualdade a uma espantosa igualdade. Essa diversidade de efeitos foi causada pelos fins diversos que tiveram esses dois povos: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras com os nobres; o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres aí participassem. (Maquiavel, 1993c, p.690)

E quando questionado sobre o fato de num Estado haver esse tipo de desordem, Maquiavel nos responde que,

Cada Estado deve ter costumes próprios por meio dos quais os populares possam satisfazer sua ambição, sobretudo nas cidades onde os assuntos importantes são decididos com a interveniência do povo (*Discorsi*, I, 4).

No capítulo 5 do *O Príncipe* Maquiavel apresenta as dificuldades de instaurar o principado numa república, pois há um apreço pela liberdade numa república, onde ele mostra os vários tipos de situações que facilitaríam a instauração do principado numa república.

Um dos pontos que contribuíram para a liberdade do povo, na visão de Maquiavel, foram os tributos que exerceram um papel de guardiões da liberdade romana, porém este, é caracterizado como um dos conflitos surgidos na própria Roma, uma vez que, segundo Maquiavel:

Quando os tribunos foram instituídos, o povo não se contentou com um cônsul plebeu: quis logo dois. Depois exigiu a censura; em seguida a pretoria; mais tarde todas as demais funções de governo. Mais ainda: movido sempre pela mesma ânsia de poder, veio com o tempo a idolatras os homens que considerava capazes de rebaixar a nobreza. Esta foi a origem do poder de Mário, e da ruína de Roma. (*Discorsi*, I, 5)

Sabendo da existência desse conflito político, Maquiavel aponta para um possível caminho da liberdade (que se caracteriza como liberdade de ação e tem um sentido de *virtù*,

ou seja, a capacidade de lidar com a fortuna, constituindo uma qualidade essencial ao governante) do corpo político, onde tais conflitos de desejo (pois para ele os homens são constituídos de desejo (ou humores) e sempre procuram satisfazê-los) entre povo e Estado, possam ser resolvidos com a formação de leis a favor. Um dos pontos dessas leis é a relação existente com a religião dentro do Estado e de igual forma, fundamental na sua manutenção.

b) Da religião em Maquiavel

No livro primeiro, como nos aponta José Luiz Ames (2006) no artigo *Religião e Política no Pensamento de Maquiavel*, no Capítulo Onze dos *Discorsi (a religião dos romanos)*, é que vemos o tema da religião introduzido na sua obra,

Quando se examina o espírito da história romana, é forçoso reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias. De modo que, se se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência. Nos Estados onde a religião é todo-poderosa pode-se introduzir facilmente o espírito militar; já num povo guerreiro, mas irreligioso, é difícil fazer penetrar a religião. Vê-se como efeito que, para organizar o Senado e estabelecer a ordem civil e militar, Rômulo não sentiu necessidade de se apoiar na autoridade dos deuses, mas Numa precisou recorrer à sua intervenção, alegando encontrar-se como uma ninfa, de quem recebia conselhos para serem transmitidos ao povo (o que não teria ocorrido se Numa não pretendesse estabelecer instituições novas e inusitadas, e se não duvidasse de que para isto bastaria sua própria autoridade). (*Discorsi*, I, 11)

Este constitui um dos temas, que estão entrelaçados na relação Estado-povo, a saber, religião e humores. O pensador florentino engrandece aquele que é capaz de criar uma religião, “Entre todos os homens dignos de elogio, os que mais louvor merecem estão os que foram chefes e fundadores das religiões” (*Discorsi* I, 10), pois para Maquiavel, o papel da religião, é antes de tudo, um meio para manter a ordem e o bom funcionamento no Estado.

Usando a Roma Antiga como exemplo, Maquiavel diz-nos da importância da religião para o bom funcionamento da nação, servindo para a resolução de problemas, como demonstrado nos muitos exemplos encontrados no capítulo 13 (*Discorsi*, I), e também para a manutenção da grandeza dos Estados, da qual ele chega a dizer que:

Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é a causa da ruína dos povos. Onde não exista o temor a Deus o

império sucumbirá, a menos que seja sustentado pela fé de um príncipe capaz de se apoiar na religião. (*Discorsi*, I, 11)

Ele ainda prossegue dizendo que, ainda que um império seja sustentado pela fé de seu príncipe, isso de nada adianta após a morte deste, e apenas através da religião nacional pode o príncipe erguer sua nação de forma que esta muito o exceda em anos.

Porém, de nada adianta que o povo seja religioso, quando o príncipe é corrupto. Se desejar impedir a corrupção do Estado, cabe ao príncipe a manutenção sem alterações dos ritos religiosos e do respeito que inspiram, pois o mais certo índice da ruína do país é o desprezo pelo culto divino (*Discorsi*, I, 12).

Demonstrando isso, ele cita ainda a corrupção da Igreja Romana em sua época, e o fato dos sacerdotes viverem sem religião e sem moral, como motivo para que o povo italiano tenha abandonado sua fé e seus bons-costumes à época, sendo um povo infeliz e fraco, fácil presa aos bárbaros invasores, quando comparado aos Espanhóis e Franceses, que viviam sob um rei único e mais piedoso que os sacerdotes romanos.

Podemos então entender que para Maquiavel, a piedade de um povo lhe é de maior importância que suas leis para a saúde e durabilidade da nação. Ele nos diz que:

Quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, Vera que os romanos respeitavam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens. (*Discorsi*, I, 11)

Portanto, podemos ver que um povo mais se qualifica, para Maquiavel, por sua religiosidade, que pelo carisma de seus líderes, pelo poder de seus exércitos, ou mesmo que por suas leis (pelas quais os romanos até hoje são famosos). Um povo ímpio, independentemente de seu poder, está fadado à destruição por sua própria impiedade, segundo o pensador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabendo que os *Discorsi* constituem uma obra na qual, assim como o *Príncipe*, Maquiavel faz uma análise das instituições romanas, com o objetivo de comparar com as de seu tempo e além, buscando um remédio, por assim dizer, para os males de sua época, e ainda que, sua base de liberdade está na república romana, podemos dizer que, o pensador

florentino aponta que, para evitar dissensões no lado detentor da liberdade, ou seja, em quem confiar a liberdade, quer seja o povo ou o Estado, “se deve sempre confiar um depósito a quem tem por ele menos avidez” (*Discorsi*, I, 5). Porém, segundo o autor, é justamente esses conflitos (entre os que querem dominar e os que não querem ser dominado) que conservam a liberdade, necessitando, portanto, segundo ele, de uma contínua construção e/ou reconstrução dessa dinâmica entre povo e Estado, para evitar que termine numa barbárie ou tirania, por exemplo.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. **Maquiavel, a república e o desejo de liberdade**. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30(2): 33-52, 2007.
- AMES, José Luiz. **Religião e Política no Pensamento de Maquiavel**. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 113, jun/2006, p. 51-72.
- AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica, Prima Pars Secundae Partis, Quaestio XCIV, Articulus Primo: Quid sit lex naturalis**. Disponível no endereço <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, visto em 4 de Julho de 2016.
- AUSTIN, John. **The Province of Jurisprudence Determined**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 157.
- BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1999, p. 22-23.
- CÍCERO. **De Legibus, Livro 1, Seção 28**. Disponível no endereço <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml>, visto em 4 de Julho de 2016.
- KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State, trans. A. Wedberg**. New York: Russell and Russell, 1945, repr. 1961.
- LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. **Machiavel: La Dimension Économique du Politique**. In *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994, 3ª ed.
- _____. **Il principe**. In *Tutte le opere*. Org. por M. Martelli. Florença: Sansoni, 1993a (2 edição).

_____. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1996.

_____. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. In *Tutte le opere*. Org. por M. Martelli. Florença: Sansoni, 1993b (2ª edição).

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1994, p. 406-407.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **The social contract & discourses**. Londres & Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1923, p. 29-41 e 255-260. Disponível no endereço <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.jsp>, acesso em 01/06/16 de 2.016.

SPINOZA, B. **Spinoza Obra Completa III: Tratado Teológico-Político**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução J. Guinsburg, Newton Cunha. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. – 2. Ed., 3. Reimp. – Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

_____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções de Marilena Chauí. [et al]. – 3ª Ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1983. Os Pensadores.

SOBRE A FORMAÇÃO DA NOÇÃO DE GENEALOGIA EM NIETZSCHE

Benjamim Brum Neto¹⁶

RESUMO

O presente trabalho tem por escopo a compreensão de como a noção de história em Nietzsche se constituiu enquanto genealogia. Com esse objetivo, partindo de alguns problemas enunciados sobretudo na Segunda Consideração Extemporânea, esperamos conseguir esclarecer a relação de Nietzsche com o seu tempo, assim como compreender um pouco das críticas que Nietzsche endereça aos Historicismos de sua época, o que, acreditamos, permitirá delinear algumas das características da abordagem genealógica nietzschiana da história. Por fim, pretende-se mostrar brevemente de que forma essa compreensão da história visa resgatar o aspecto prático e vital, num primeiro momento associado à noção de sentido histórico e posteriormente à noção de história natural.

ABSTRACT

The present work has as scope the comprehension how the notion of history in Nietzsche unfolded as genealogy. With that purpose in mind, starting from some of the problems raised in the Second Extemporaneous Consideration, we hope to be able to clarify Nietzsche's relationship with his time, as well as to understand a little of the criticism that Nietzsche addresses to the Historicisms of his time, which will allow us to understand some of the characteristics of Nietzsche's genealogical approach to history. Finally, it is intended to show briefly how this understanding of history aims to rescue the practical and vital aspect, at first associated with the notion of historical sense and later on the notion of natural history.

INTRODUÇÃO

Desde *O Nascimento da Tragédia* - NT - é possível encontrar em Nietzsche uma preocupação com a história num sentido não muito habitual. Ao contrário do que intuitivamente pensamos ao ler o título desse texto, que também foi sua primeira publicação,

¹⁶ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) (benjamim.brum@gmail.com). "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Nietzsche, ao se debruçar sobre a tragédia grega, não está tentando realizar um trabalho de natureza meramente antropológico, sociológico ou literário; antes, sua investigação já está desde então imantada pelo interesse em realizar uma crítica de sua própria cultura, de sua própria época. Seu olhar para a tragédia grega é um olhar *interessado*, enviesado para a *crítica*, isto é, para a comparação e para a investigação do presente. Nietzsche abre “o espaço da interação concreta entre o visível e o invisível e restabelece, no nível das culturas de nosso tempo, a necessidade de sondá-lo como experiências não apenas intelectual, porém como vivência sensível, para um real conhecimento do humano” (GUINSBURG, 2007, p. 154-155). Ou seja, desde NT Nietzsche se posiciona como um verdadeiro filósofo-médico, na medida em que pretende não apenas realizar um estudo comparativo entre duas culturas (a grega e a moderna), mas sobretudo realizar uma transformação da cultura, de sorte a privilegiar os valores capazes de proliferar a vida.

Mas há de fato uma cultura moderna? Essa pergunta é bastante pertinente em se tratando da análise de Nietzsche, sobretudo no §4 da *Segunda Consideração Extemporânea*, onde encontramos uma crítica radical à concepção de cultura do homem moderno:

Nossa cultura moderna, por isso mesmo, não é nada de vivo, porque, sem aquela oposição, absolutamente não pode ser concebida, isto é: não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura (NIETZSCHE, 1999, p. 278).

Neste trecho destacado, Nietzsche aponta para um processo de interiorização da cultura, fenômeno esse que caracterizaria o que o homem moderno chama de cultura. Para o filósofo alemão, essa noção não passaria de uma ilusão, de um erro, visto que deriva de uma confusão entre “ter cultura histórica” e “ser culto”¹⁷. Para esse homem moderno, um verdadeiro “homem-enciclopédia”, seria ininteligível a afirmação grega segundo a qual “alguém pode ser muito culto e no entanto não ter nenhuma cultura histórica” (NIETZSCHE, 1999, p. 278). Essa comparação entre homens gregos e homens modernos proposta por Nietzsche implicaria uma descoberta sobre a própria cultura moderna: “pois, de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos

¹⁷ Denat chama a atenção para a distinção entre *Bildung* e *Belehrung*. Ao longo das considerações extemporâneas Nietzsche insiste nessa distinção, que ocupa, segundo a comentadora, uma de suas preocupações maiores. Esta distinção diz respeito oposição de uma ideia de *Bildung*, entendida como formação de um indivíduo em sua plenitude, à ideia de *Belehrung*, entendida simplesmente como instrução teórica. Conforme já presente na primeira *Consideração extemporânea*: “o fato de muito saber e de ter aprendido muito não é nem um instrumento necessário, nem um signo da cultura”; nós não temos uma cultura, lamenta Nietzsche, mas apenas um “saber sobre a cultura” (NIETZSCHE, apud. DENAT, 2010, p. 92).

com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes” (NIETZSCHE, 1999, p. 278). Segundo Denat, umas das primeiras questões das *Considerações Extemporâneas* é que essa cultura “atual”, ou seja, a do homem moderno, em verdade é inexistente (DENAT, 2010). Em suas palavras “a época moderna confunde a cultura com uma simples acumulação de saberes teóricos variados, com a erudição enciclopédica. Somos de uma época que ‘matiza’ as culturas e os estilos, e um modo de vida dispersado, sem unidade e, por consequência, sem força (DENAT, 2010, p. 91).¹⁸

A verdadeira confusão do homem moderno, portanto, se dá entre as noções de “cultura” e “saber histórico”. E esse aspecto da crítica de Nietzsche fica bastante evidente quando ele se refere à necessidade da modernidade de transformar a história numa ciência, e mais ainda, numa ciência autônoma, como se constituísse um novo campo do saber. Nietzsche afirma categoricamente que a história tomada como ciência implica a morte do próprio conhecimento histórico, que já teria desenvolvido todo o seu potencial; tomada como ciência, a história implica o encerramento da vida, visto que a história em si mesma não é capaz de conduzir nada. A história, para servir à vida – é o diagnóstico de Nietzsche – precisa servir e se subordinar à uma força a-histórica, sob pena de desmoronar e degenerar a vida (NIETZSCHE, 1999, p. 275-276). A questão essencial a Nietzsche, sobretudo enquanto filósofo-médico da cultura, é: até que ponto a vida precisa da história? Essa, por sua vez, é uma das questões essenciais à saúde do homem, de um povo e de uma civilização. É preciso cultivar a história em função dos fins da *vida*! (NIETZSCHE, 1999, p. 275)¹⁹. Mas no que consistiria esse cultivo da história em função da vida?

A crítica de Nietzsche ao Historicismo²⁰ não pode ser vista como uma rejeição de toda e qualquer forma de história. Pelo contrário: se o filósofo está criticando a história

¹⁸ Em outro artigo tratando sobre a história em Nietzsche, Denat aprofunda essa relação entre teoria e prática em Nietzsche: “Nietzsche não cessa de afirmar: nenhum conhecimento poderia ter a pretensão de ser puro ou desinteressado, uma vez que todos os pensamentos enraízam-se em necessidades fisiológicas ou vitais; por conseguinte, é necessário que a ‘perigosa distinção entre ‘teórico’ e ‘prático’” (XIV, 14 [107]) seja considerada enganosa e perigosa. Assim, a história será questionada continuamente por Nietzsche numa perspectiva prática e vital que, desde então, ele designa, também, como uma perspectiva cultural: aqui, está em causa não somente ‘a educação’ (*Erziehung*), porque este termo supõe ainda uma perspectiva restritamente teórica demais, mas a ‘formação’ (*Bildung*) dos indivíduos; por outras palavras, é ainda a ‘criação’ (*Züchtung*) dos homens importantes” (II 2, 5 [11]) que constitui, a partir dessa época, a preocupação essencial de Nietzsche.” (DENAT, 2008, p. 12).

¹⁹ Conforme afirma Denat, não se trata de procurar uma noção de história que seria a adequada, mas de investigar em que momentos, situações em medidas a história é útil para a vida, isto é, para os indivíduos e para a cultura (DENAT, 2010).

²⁰ Entendamos aqui por Historicismo toda a tradição com a qual Nietzsche trava um embate, com destaque para a gerações fermentadas pelos ensinamentos hegelianos sobre a potência da história, que converte praticamente todos os instantes em admiração do sucedido e conduz à idolatria do fatural, como se todo sucedido contivesse em si uma necessidade racional, aos moldes de uma consequência lógica ou da Ideia. Esse

como conhecimento científico, isso se deve ao fato de que em sua época essa forma de relação com a história se tornara quase que exclusiva, isto é, a modernidade se limitava ao conhecimento histórico em detrimento de outras formas de relação com a história. É preciso, como afirma Denat, retomar essas outras formas de relação com a história, tendo em vista que é a natureza dessa relação (equilibrada ou em excesso) que irá determinar se ela é útil à vida ou inconveniente²¹. Ao mesmo tempo que o filósofo endereça críticas à história no sentido de conhecimento ou ciência da história, ele apresenta outras formas de relação com a mesma, a saber, o sentido histórico (*historischer Sinn*) ou da sensibilidade histórica (*historisches Empfinden*). Muito mais que uma forma de conhecimento, essas formas de relação com a história consistem num modo de pensamento, numa atitude pressuposta como necessária ao *viver* e ao *agir*. Tendo em vista que não há uma relação com a história que seja a mais correta, mas, ao contrário, que todas podem ser úteis ou inconvenientes à vida a depender do grau de dependência que os homens estabelecem com elas, Nietzsche parece propor que é incumbida à filosofia o encargo de realizar o manejo adequado da história, a fim de reduzir ao máximo as possibilidades de inconvenientes à vida. É a filosofia, em oposição à ciência, que é capaz de realizar uma avaliação da história e dosá-la segundo as necessidades dos homens, sobretudo no concernente ao seu caráter axiológico, que está fora da competência da ciência ou mesmo da história enquanto campo autônomo do conhecimento. Logo, a filosofia é a grande encarregada de constantemente se debruçar sobre o valor ou não-valor da história, de realizar essas avaliações e considerações, de forma a termos então algo como uma “filosofia histórica”. Nesse sentido afirma Denat:

Desde o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exige, neste sentido, o advento de uma nova filosofia que ele designa, precisamente, como “filosofia histórica”, além de um novo “método” susceptível de se opor ao pensamento “metafísico” que se limita a procurar, por toda a parte, essências imutáveis e origens absolutas: pensar de maneira histórica – *in historicis* – é tentar encarar os termos, supostamente opostos ou exclusivos, como se eles se gerassem

posicionamento desencadeia inúmeras outras consequências – inclusive políticas – contra as quais Nietzsche se coloca. Para além disso, podemos citar outras características às quais Nietzsche costuma se opor: neutralidade, universalidade, teleologia, progresso, objetividade.

²¹ Seguimos aqui a interpretação de Denat, para quem Nietzsche não destaca a superioridade de uma forma de história em relação as outras: “Convém prestar atenção, também, ao seguinte: entre as três formas de história (monumental, tradicionalista, crítica) encaradas por Nietzsche no decorrer do texto, nenhuma pode ser considerada como absolutamente preferível às outras, ao contrário do que certos comentaristas pretenderam demonstrar” (DENAT, 2008, p. 14). Para fundamentar seu posicionamento frente a outros comentaristas (como Eric Blondel), Denat faz referências a passagens de Nietzsche como a seguinte: “(...) todos os homens e povos têm necessidade – segundo seus objetivos, suas forças e carências – de possuir certo conhecimento do passado, seja sob a forma de história monumental, tradicionalista ou crítica” (DENAT, 2008, p. 14), o que ao nossa ver parece um fundamento bastante apropriado para o seu posicionamento.

uns aos outros (o egoísmo que gera o altruísmo, a “verdade” como certa espécie de erro), além de pensar a continuidade do vir-a-ser, em vez da ruptura e da distinção radical dos “seres” e das “coisas” (DENAT, 2008, p. 8).

Essa relação com a história é necessária, mas na dosagem certa; ela serve tanto para nos desprendermos da “tirania do efetivo” (NIETZSCHE, 1999, p. 285) (dos fatos históricos objetivamente determinados) quanto da pura atualidade. Segundo Nietzsche: “e o que disse contra a ‘enfermidade histórica’, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à ‘história’ porque havia sofrido com ela” (NIETZSCHE, HDM II, p. 5).

Aqui ainda se faz necessária uma consideração sobre o *sentido histórico*, que é importante para esclarecer a noção de extemporâneo proposta por Nietzsche. O sentido histórico se apresenta de uma forma ambivalente. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve “se contemplo a era presente com os olhos de uma era longínqua, não vejo no homem atual coisa mais digna de nota do que sua característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’” (NIETZSCHE, 2012, p. 200). Como podemos observar, é sob a forma de virtude e de doença que o sentido histórico é caracterizado pelo filósofo: doença, pois a princípio o sentido histórico aparece como um caos da diversidade histórica que o precedeu, como uma mistura de barbárie ou semibarbarie que por si só acaba se manifestando como um sintoma de fraqueza, enfrentando constantemente o risco de perda na diversidade; virtude, pois o sentido histórico também se apresenta como a “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações” (NIETZSCHE, 2011, p. 115). Com efeito, temos aqui a versão criadora ou produtiva do sentido histórico, o “momento produtivo do historiador”, que se apresenta como uma capacidade de dominação da diversidade histórica de forma nobre e aristocrática, qualificada não apenas pela capacidade de escolher²² o que da diversidade pretérita é digno de ser reiterado, mas sobretudo pela capacidade de produzir novos valores. Ou seja, essa acepção nobre relacionada ao sentido histórico deve ser mais nobre do que a nobreza da tradição, mas concomitantemente, deve ser o primogênito de uma nova nobreza (DANAT, 2008, p. 19).

Esse sentido nobre de relação com a história é, por sua vez, uma das características do pensamento nietzschiano que pretende ser um pensamento criador, isto é, que pretende

²² Esse aspecto de escolha, de seleção é bastante relevante na medida em que ele é útil à criação, o que reforça uma leitura nietzschiana que aqui seguimos segundo a qual Nietzsche não é um filósofo apenas da crítica e da destruição, mas também um filósofo que tem aspectos propositivos. Tal é o posicionamento de Danat e de Edmilson Paschoal.

realizar uma filosofia autenticamente criadora, que pretende pensar a história como um lugar privilegiado de apreensão de experiências passadas – como se um laboratório privilegiado o fosse - para a preparação do governo do mundo.

1. RUMO À GENEALOGIA

Nietzsche parece estar buscando a dosagem correta da história nos mais diversos âmbitos que se entretém direta ou indiretamente com a vida. Seja na cultura, na filosofia, na ciência ou na relação do indivíduo consigo mesmo, a história não pode ser um fator determinante e necessário, ao mesmo tempo que ela não pode ser completamente ignorada. Se na cultura Nietzsche detecta uma verdadeira obsessão com o conhecimento histórico, na filosofia ele denuncia a desvalorização da história, processo esse que dura de Aristóteles²³ a Schopenhauer. Com efeito, a desvalorização da história parece ser um fenômeno com tendências inversamente proporcionais à valorização da ciência, o que por sua vez consiste num sintoma de um hábito adquirido pelo homem de reduzir a complexidade do singular, do contingente, do diferente e das aparências ao universal, ao necessário e à identidade. Logo, o lugar privilegiado que Nietzsche confere à história está relacionado ao lugar privilegiado que a tradição conferiu à ciência. Divergindo da tradição, Nietzsche não entende o cuidado da história com o singular, o contingente como uma fraqueza, mas como um sinal de saúde. Portanto, esse aspecto forte da história é o que Nietzsche retém, a saber, sua capacidade de lidar com o mutável e com o variável, essa vantagem metodológica de trabalhar com o vir-a-ser.

Em suma, há duas características do pensamento de Nietzsche que são bem ilustradas por essa ideia de filósofo-historiador: a primeira diz respeito ao fato de a abordagem dos “fatos” por Nietzsche serem sempre interpretativas²⁴, isto é, os “fatos” são sempre *ficta*, forjados, presumidos, e nunca em sua forma bruta; a segunda diz respeito à realidade²⁵, que para Nietzsche sempre terá um aspecto de ilusão. A única forma de acesso

²³ Cf. Aristóteles, *Seconds Analytiques*, I, 8, 75 b: “Para as coisas perecíveis, não há < portanto > demonstração, nem ciência no sentido absoluto, mas apenas por acidente, porque, em vez de universal, a ligação do atributo com seu sujeito ocorre de forma temporária e de maneira bem determinada” (ARISTÓTELES, apud. DANAT, 2008, p. 39).

²⁴ A importância da “interpretação” no pensamento de Nietzsche é bastante comentada por Foucault como uma abordagem precursora da hermenêutica moderna. Mas o que Foucault destaca, e isso vai ao encontro da noção de genealogia, é que Nietzsche não está preocupado com o significado factual, verdadeiro, original. Ao contrário, a perspectiva de Nietzsche pressupõe que todas as interpretações são prisioneiras umas das outras, razão pela qual também não há um privilégio do símbolo, mas da própria interpretação (FOUCAULT, 1997, p 23-24).

²⁵ Nesse sentido afirma Edmilson Paschoal que: “Considerando também que este ‘algo’ entendido como sua utilidade, significado, não é anterior ao conflito, e que sua própria ‘realidade’ é resultado deste conflito ainda

que temos ao passado são os documentos, a partir dos quais o historiador deve ter muito cuidado para não inventar coisas. Ou seja, retomando a clássica distinção hegeliana, em Nietzsche toda história é *Histoire* (história “subjéitiva”, conhecimento subjéitivo), e não *Geschichte* (história ‘objéitiva’, o que “realmente” aconteceu). Segundo Ernani Chaves:

A concepção de história em Nietzsche e sua crítica aos procedimentos historiográficos de sua época, não considera mais a ‘reflexão’ como um plano único ou privilegiado de apoio para a análise, procurando embrenhar-se na quase inexplorada pela filosofia, da minuciosa pesquisa documental, a partir daquilo que estava disponível e era possível em sua época: histórias do direito, da moral, relatos produzidos pela nascente Antropologia, estudos no campo da biologia, da medicina, entre outros (CHAVES, 2014, p. 17-18).

Tendo em vista esse vício de que está eivado o pensamento filosófico, Nietzsche parece propor uma espécie de retomada de uma noção de história que é pré-dicotômica à distinção entre história humana e história natural, uma noção de história que pode ser remontada a antes de Aristóteles. A “filosofia histórica” que aparece em *Humano, demasiado Humano* é pensada como uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos. Essa tentativa de se pensar simultaneamente a química e a história, de evocar concomitantemente a fisiologia e a história da evolução dos organismos e das ideias pode ser entendida, portanto, como uma forma de sanar as insuficiências filosóficas por ele denunciadas. A perspectiva da história natural é interessante para o filósofo, pois ela aborda os fatos como estrangeiros, o que permite que se transforme aquilo que tomamos por dado, por habitual, por natural da nossa cultura, da nossa sociedade ou até mesmo da nossa personalidade como algo que pode ser posto como problema.

Essa postura de tomar coisas dadas como problema é essencial, pois ela enuncia uma tarefa mais modesta que aquela que os filósofos até Schopenhauer pretendiam. Essa tarefa que Nietzsche anuncia como mais modesta é também mais complexa. Trata-se de ir atrás dos elementos que são essenciais para a compreensão e descrição dos fenômenos, o que se opõe à tarefa que tradicionalmente a filosofia se deu, a saber, a de buscar uma fundamentação que, tendo em vista algo já dado acaba sendo um trabalho de explicação e,

não resolvido, não se pode imputar-lhe uma estabilidade, mas concluir que ele possui uma ‘mudança de formas’ (*Form-Verwandlungen*), caracterizada pela fluidez (*flüssig*) e, se sua forma é ‘fluente’, o ‘sentido’ é mais ainda. “Algo” não é realidade ou “representação” da realidade, ‘mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indício de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função’. A única realidade é, portanto, aparência, reflexo de ‘processos de subjugamento’ e, a genealogia, uma sintomatologia” (PASCHOAL, 2003, p. 82)

em última instância, de justificação. Ora, a respeito disso, nada mais claro que o caso da moralidade²⁶.

Aprender e descrever sutilmente a complexidade do texto da moralidade, sua diversidade e variabilidade: para esse efeito é que o filósofo deve ser “historiador” nos dois sentidos do termo, ou seja, aquele que “investiga” as variações temporais, além daquele que “descreve” diferenças sutis, à maneira do “naturalista” que, através da comparação, tenta distinguir e, eventualmente, classificar seres vivos. Essa é a única maneira de tornar possível de perceber o caráter problemático “da” moralidade, a saber, compreendendo, finalmente, a complexidade que lhe é subjacente e, ao mesmo tempo, a diversidade *das* morais (DENAT, 2008, p. 30).

A partir das considerações precedentes, sobretudo com essa última referência à metodologia pertinente à investigação da moral²⁷ proposta por Nietzsche, podemos destacar características que implicarão a noção de genealogia. Ou seja, tudo o que foi dito até agora sobre a abordagem da noção de história em Nietzsche e, mais recentemente, com sua relação com a história natural, pode ser resumido como uma breve e sucinta reconstrução da noção de genealogia em Nietzsche. Nesse sentido, Denat nos fornece um exemplo que torna evidente o raciocínio previamente formulado. De acordo com a comentadora (2008, p. 31), o paralelismo entre os seguintes títulos não é um acaso:

Zur Geschichte der Moralischen Empfindungen (MAI/HHI, título da II parte),

Zur Naturgeschichte der Moral (JGB/BM, título do V livro),

Zur Genealogie der Moral.

²⁶ Foge ao escopo do presente trabalho analisar precisamente essa distinção de manejo da moralidade por parte de Nietzsche em relação à tradição, notadamente Kant. De todo modo, essa questão fica bastante clara no livro “Nietzsche X Kant” de Oswaldo Giocóia.

²⁷ Ou ainda “história da emergência” da moral, “história efetiva da moral”.

Podemos notar uma constituição do que o termo genealogia²⁸ traduzirá, a saber, uma abordagem metodológica que privilegia o vir-a-ser²⁹, que leva em consideração a mudança, a evolução,³⁰ que corresponde a uma espécie de análise enviesada, que já encontramos num certo sentido em Nietzsche desde sua primeira publicação com a investigação em torno da tragédia grega.

Nietzsche deixa clara a oposição de seus escritos ao postulado básico da filosofia tradicional, de que na "origem" encontra-se a 'verdade' da 'coisa', anterior ao conhecimento positivo, às ideologias, ao discurso e a proliferação de erros que a obscureceria. Ao rejeitar a pesquisa da 'origem', está rejeitando os postulados de 'essência', 'identidade', 'coisa em si' etc., e, ao tomar a 'verdade' de algo como sintoma de uma interpretação, quer chegar não à "origem", mas ao 'destrinchamento', 'desmaranhamento' do jogo de forças que se encontra na proveniência (*Entstehung*) de algo, mostrando que onde se via 'sacralidade' há um começo 'baixo', 'impuro' (PASCHOAL, 2003, p. 86).

É mister nos atentarmos aqui para a "origem". Embora seu uso não seja homogêneo nos escritos de Nietzsche, tal termo está de acordo com a proposta genealógica, não no sentido de ser uma origem definitiva, mas de apresentar uma das possibilidades de interpretação. É algo que vai se construir da mesma forma que se construía a ideia de livre

²⁸ Como podemos observar com o estudo etimológico do termo feito por Edmilson Paschoal, a própria composição da palavra traz uma ambivalência que abrange a noção de história e de história natural: "O termo "gen", ou ('gene", que juntamente com o sufixo "logia" (estudo, conhecimento), compõe o termo "genealogia", designa, modernamente, os cromossomos nos quais se localizam os fatores hereditários, a herança dos antepassados na espécie, que determina (genericamente) a formação da geração atual ou de um indivíduo. Em sua origem grega, o termo "genealogia" pode ser associado ao radical "genea", que designa "gênero", "espécie" ou, mais propriamente, "geração" e "família"; e ao radical "génos", que designa "nascimento", "origem". Da composição desses radicais com o sufixo "logia" tem-se o significado do termo "genealogia" na língua grega, que é "linhagem", "descendência" ou mais especificamente, o estudo dos progenitores e ascendentes de um indivíduo ou família (PASCHOAL, 2003, p. 68).

²⁹ "The concept of *genealogy* (from the title of GM) stands for a broadly historical reconstruction of the origin and continuing implications of key notions within morality. The key idea throughout N's career is that values, forms of life, types of thinking and even the basic structure of world as appearance were not just given, either by God or nature, but have *become*. Thus, the task of understanding or evaluating the nature of values, forms of life, et al. must be a historical one through-and-through. This idea is made methodologically explicit in H (e.g. HI.16). N writes that 'only that which has no history is definable' (GM2.13), meaning that only by thinking ahistorically could one eliminate becoming from the real" (BURNHAM, 2015, p. 170).

³⁰ "É importante e necessário não entender 'evolução' como progresso, no sentido que este termo vai paulatinamente adquirindo desde o Iluminismo, até se consagrar durante o Positivismo do século XIX, como avanço da razão em direção ao conhecimento verdadeiro, ou seja, à ciência, numa luta de vida e morte contra a própria filosofia entendida como metafísica, contra o mito, contra a religião, contra a arte. Não se trata também da ideia de 'processo', de algo semelhante à concepção hegeliana, de um processo dialético, de caráter teleológico, comprometido com uma *Aufhebung* das posições contraditórias que o movem, mas sim de acentuar a ideia de 'vir a ser', da permanente mudança. Não se trata, por fim, de pensar que a crítica de Nietzsche ao 'progresso' ignore a importância da ciência. Muito pelo contrário: ela sinaliza, tão somente – o que não é pouco – que sua época entende de maneira equivocada o sentido e o significado da ciência, ao ignorar a sua gênese propriamente histórica, suas profundas raízes na história espiritual do Ocidente e, portanto, sua 'afinidade eletiva', para com estes domínios – o da filosofia, do mito, da religião e também o da arte – dos quais o cientificismo triunfante do século XIX quer apartá-la" (PASCHOAL, 2014, p. 16-17).

arbítrio na seção 13 da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral* - GM. Cabe apenas mencionar que Nietzsche concebe dois modos de entender a “origem”, modos esses opostos entre si. Quando ele fala dos outros genealogistas, logo no começo da Primeira Dissertação da GM, diz que o erro deles teria sido o de colocar algo do momento na origem, sem levar em conta o processo de formação de um conceito. Dessa forma, eles teriam trabalhado com a origem no sentido de “*Ursprung*”, ou seja, uma origem “miraculosa”. Ele, ao contrário, trabalha sempre com a ideia de uma “entrada no palco”, com o aparecimento circunstancial que visa o cumprimento de determinado papel. A isso, chama “*Herkunft*”.

A genealogia foge daquilo que é dado, rumo ao que redundará no caso da investigação da moral numa transvaloração dos valores, isto é, num questionamento do valor do próprio valor, ou ainda, no valor, por exemplo, da verdade em relação à mentira. Isto é: por que privilegiamos a verdade? Qual o valor da verdade? É esse o tipo de pergunta que um genealogista que segue os preceitos nietzschianos coloca. A filosofia de Nietzsche, que em certo sentido se confunde com a genealogia por ele proposta, remete à ideia de que a filosofia deve fazer uso da história ou do “sentido histórico”, como também da preocupação pelo ser vivo que é o das ciências naturais e, mais precisamente, da sutileza descritiva da “história natural” (DENAT, 2008, p. 32).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho era o de traçar algumas considerações sobre a noção de história em Nietzsche, destacando os aspectos essenciais para a construção da noção de genealogia, que consistirá na marca registrada nietzschiana na filosofia contemporânea. Dessa forma, tentamos mostrar que essa construção é lenta e perpassa várias obras do autor, desde sua primeira publicação. Também pretendemos mostrar algumas das ambiguidades e paradoxos do pensamento de Nietzsche, seja em relação à história, seja em relação à ciência, aos quais ora o filósofo parece se opor, ora parece a ele ser essencial.

REFERÊNCIAS

- BURNHAM, D. **The Nietzsche dictionary**. NY: Blommsbury Academic, 2015.
- CHAVES, E. Prefácio. In. PASCHOAL, E. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.
- GUINSBURG, J. **Nietzsche no teatro**. In. NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Cia das letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **A Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres, volume II**. Companhia das Letras, versão pdf.
- _____. **Considerações extemporâneas**. In. Obras incompletas. Coleção Os pensadores: SP: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.
- DENAT, C. **A filosofia e o valor da história em Nietzsche**. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. In. Cadernos Nietzsche São Paulo – 2010 No 26.
- _____. **Nietzsche, pensador da história?** Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In. Cadernos Nietzsche São Paulo – 2008 No 24.
- PASCHOAL, A. E. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2003.
- _____. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

A ESPACIALIZAÇÃO DAS DINÂMICAS SOCIAIS SOBRE O USO DE POÇOS TUBULARES EM CURITIBA

Gabriele Ewílin de Oliveira Ribas³¹

Carlos Bruno Costa Silva

Igor Santos da Silva

João Victor Pacheco Gomes³²

RESUMO

As presenças de poços tubulares em espaços urbanos expõem a vulnerabilidade vinculada às dinâmicas sociais que recaem sobre sua aplicabilidade como recurso secundário ao saneamento básico. Este trabalho, aborda a relação entre os influentes de contaminação dos poços tubulares em parques e os cemitérios, da região, todos localizados na Bacia do Atuba. A análise utilizou técnicas de sensoriamento remoto, dados geomorfológicos e hidrológicos, obtendo como resultado a espacialização do agente contaminador e o espaço de vulnerabilidade até o poço tubular do parque do Atuba.

Palavras-chave: SIG. Poços tubulares. Contaminação dos poços.

ABSTRACT

The presence of tubular wells in urban spaces exposes the vulnerability linked to the social dynamics that fall on their applicability as a secondary resource to basic sanitation. This work deals with the relationship between the influencers of contamination of the tubular wells in parks and the cemeteries of the region, all located in the Atuba Basin. The analysis utilized remote sensing techniques, geomorphological and hydrological data, resulting in the spatialization of the pollutant and the space of vulnerability to the tubular well of the Atuba park.

Keywords: GIS. Tubular wells. Contamination.

³¹ Graduandos do curso de Geografia da Universidade Campos Andrade (gabriele.ribas@outlook.com; bruno.00carlos@hotmail.com; igor_saantos13@hotmail.com);

³² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Geodésicas da Universidade Federal do Paraná (joaovictorpac@gmail.com).

INTRODUÇÃO

A preocupação dos usos das águas em centros urbanos se tornou um ponto de pesquisa que relaciona a potencialidade de degradação para o uso permanente como também a qualidade da água. De acordo com Maziero (2005), os recortes espaciais são considerados fragilizados por utilizarem o recurso das águas subterrâneas em centros urbanos e não possuem uma estimativa de uso, portanto, não estruturam a perspectiva de uma política de saúde pública que correspondam as exposições de contaminação pelos solos. Estas analogias se configuram sobre um plano de desordenamento urbano, que emprega a espacialização do saneamento básico e a carência de análises nos espaços que utilizam poços tubulares para consumo (NEVES et al, 2004). A partir desta contextualização, problematizar-se-á a espacialização dos poços tubulares e sobre quais fatores que podem contribuir para uma possível contaminação e as consequências no espaço geográfico.

A questão norteadora da pesquisa busca a relação de como ou se o espaço e os poços tubulares dialogam com a estruturação de uma política de saúde pública e de potencial para fins sócio-geomorfológicos, em Curitiba-Paraná?

O presente artigo tem como objetivo correlacionar as espacializações de dinâmicas sociais sobre o uso de poços tubulares em parques, intencionando a análise sobre os principais influentes e determinantes que configuram riscos para a saúde, a partir de recurso de análise tecnológicos em sensoriamento remoto em sistema de informação geográfica (SIG).

Portanto, justifica-se que, com base em Zobi (2008), a exposição das abordagens do uso e consumo das águas equivale também à analogia de acessos a saneamento básico, determinando então que a pesquisa é relevante socialmente devido a categorização de potenciais riscos do uso inconsequente de águas subterrâneas sem o tratamento ou contaminadas por fins antrópicos.

1. QUALIDADE DA ÁGUA

A qualidade da água subterrânea é aspecto fundamental para o desenvolvimento da sociedade, porém, com o passar dos anos, esse recurso natural vem sendo cada vez mais ameaçado, por meio da contaminação do solo, que de certa forma, é responsável por ser o filtro natural dessas águas subterrâneas. Os espaços ocupados por cemitérios por exemplo, Matos & Pacheco (2002) comprovaram que os processos de decomposição dos corpos

causam o acréscimo de sais (bicarbonato, cloreto, sódio e cálcio), e metais (ferro alumínio, chumbo e zinco), de bactérias heterotróficas e proteolíticas, e clostrídios sulfito redutores, o que ocasiona decréscimo de oxigênio dissolvido nas águas. Também foi observado por Migliorini (1994), e Marinho (1998) que houve respectivamente o aumento de bactérias e produtos nitrogenados nos cemitérios. Esses determinantes de estudo relacionam a vulnerabilidade social que são causadas pelas vulnerabilidades espaciais da água.

1.2 POÇOS TUBULARES

A abordagem dos poços tubulares ocorre por análises das águas subterrâneas e sua exploração, para Migliorini (1994) essas águas acabam se tornando vulneráveis à contaminações por substâncias superficiais que acabam se infiltrando no solo e acabam chegando nessas águas. Com isto, o consumo e/ou uso das águas subterrâneas por poços tubulares destacam fragilidades espacializadas pelas dinâmicas sociais, uma vez que não possuem análises ou estimativas de potabilidade (ZOBI, 2008).

Os riscos de contaminação das águas de poços tubulares em Curitiba/PR podem ser identificados por influentes antrópicos ou a falta de saneamento em espaços superficiais ou de contato direto com rios, como abordado por Zobi (2008), estes podem ser causados pela falta de monitoramento das águas na Federação fragilizam as relações de consumo básico, sendo provocadas pelo descarte incorreto de lixos e pelo solo.

1.3 SENSORIAMENTO REMOTO

O recurso de análise tecnológicos em sensoriamento remoto em sistema de informação geográfica (SIG) pode ser utilizado para destacar fatores de contaminação sobre os poços tubulares em parques, tais como, cemitérios, indústrias, lixões e o descarte indevido de lixos em rios.

Portanto, esse recurso de análise será utilizado para identificar potenciais de contaminação sobre poços tubulares de parques localizados em Curitiba/PR. Determinando como objeto de estudo o poço tubular do Parque do Atuba, que em sua proximidade possui um cemitério, como também uma declividade em que potencializa a contaminação da água relacionado aos resíduos do cemitério.

2. METODOLOGIA

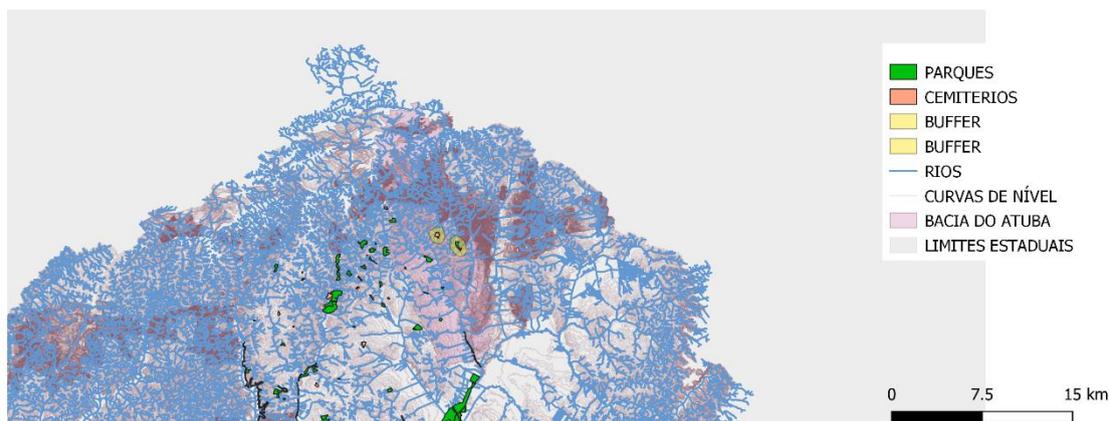
A presente investigação corresponde a uma pesquisa de levantamento de dados e análises sobre a categorização do uso de poços tubulares em parques localizados em Curitiba/PR, a partir da relação de vulnerabilidades sociais, hídricas e pedológicas.

A prospecção metodológica configura a espacialização dos poços tubulares como fator principal das dinâmicas sociais sobre o meio hidrológico, problematizando o adjunto de abordagem à política de saúde e a influência dos agentes antrópicos sobre o solo. Com isto, as percepções sobre o uso dos poços tendem a identificar os influentes que atribuem a água própria para consumo, como também os fatores de contaminação que podem estar próximos às localidades.

Portanto, foram levantadas as principais bacias hidrográficas de Curitiba/PR para que fosse filtrada a Bacia do Atuba e a incidência de poços tubulares em parques sobre a mesma, como também vulnerabilidades ou contaminações da água pelo solo, causadas por cemitérios, que seria o fator antrópico espacialização perto da localidade do Parque do Atuba.

A área de estudo está localizada na parte noroeste da cidade de Curitiba, pertencente a Bacia do Atuba, conforme Figura 1.

FIGURA 1 – A ESPACIALIZAÇÃO DOS PARQUE E CEMITÉRIOS SOBRE A BACIA DO ATUBA, EM CURITIBA/PR.



FONTE: Os autores (2017).

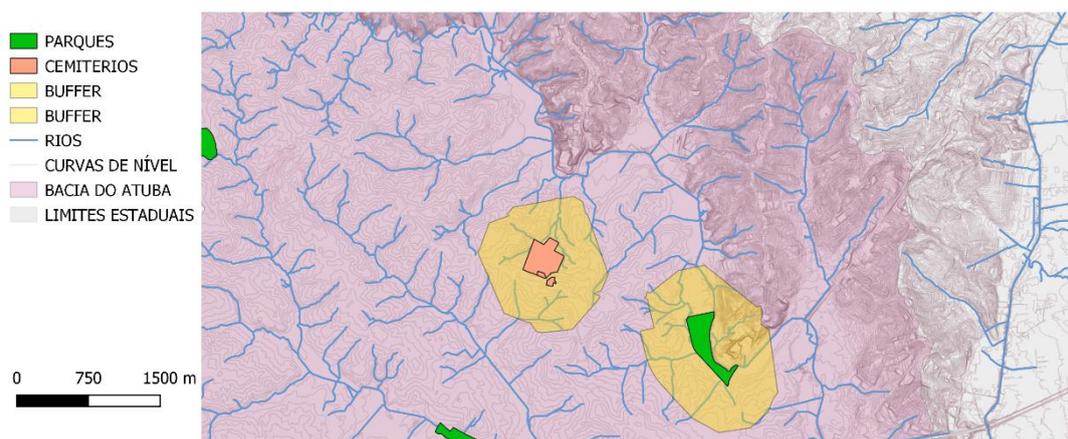
A espacialização dos dados de parques, cemitérios e poços tubulares ocorreu a partir de um cruzamento de informações de sensoriamento remoto disponibilizado pelo IPPUC (2015). Para a análise de vulnerabilidade das águas foi necessário também à

interpretação dos níveis altimétricos da região, correlacionando a direção das águas e a localização dos objetos de estudo, com esses dados foi estabelecido o perímetro do Buffer, sendo ele determinado para 500 metros de espacialização. O intuito deste método de espacialização foi determinado para identificar espaços de contaminações diretas, onde o cemitério seria o objeto contaminador e o espaço do parque que possui um poço tubular público o foco de contaminação.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Para estudo de análise dos poços tubulares em parques em Curitiba/PR foi imperativo a determinação de um fator de contaminação, sendo ele estabelecido aos cemitérios. A relação de contaminação dos cemitérios e das águas dos poços é estabelecida pela qualidade química das águas (ZOBI, 2008). Portanto, como exposto na Figura 2, apesar da espacialização do cemitério com o parque do Atuba não possui uma contaminação direta, ou seja, uma espacialização de contaminação que cruze as informações dos níveis altimétricos e com as localizações dos agentes em vulnerabilidade.

FIGURA 2 – ESPACIALIZAÇÃO DE ÁREA DE CONTAMINAÇÃO DIRETA NO PARQUE DO ATUBA, EM CURITIBA/PARANÁ.

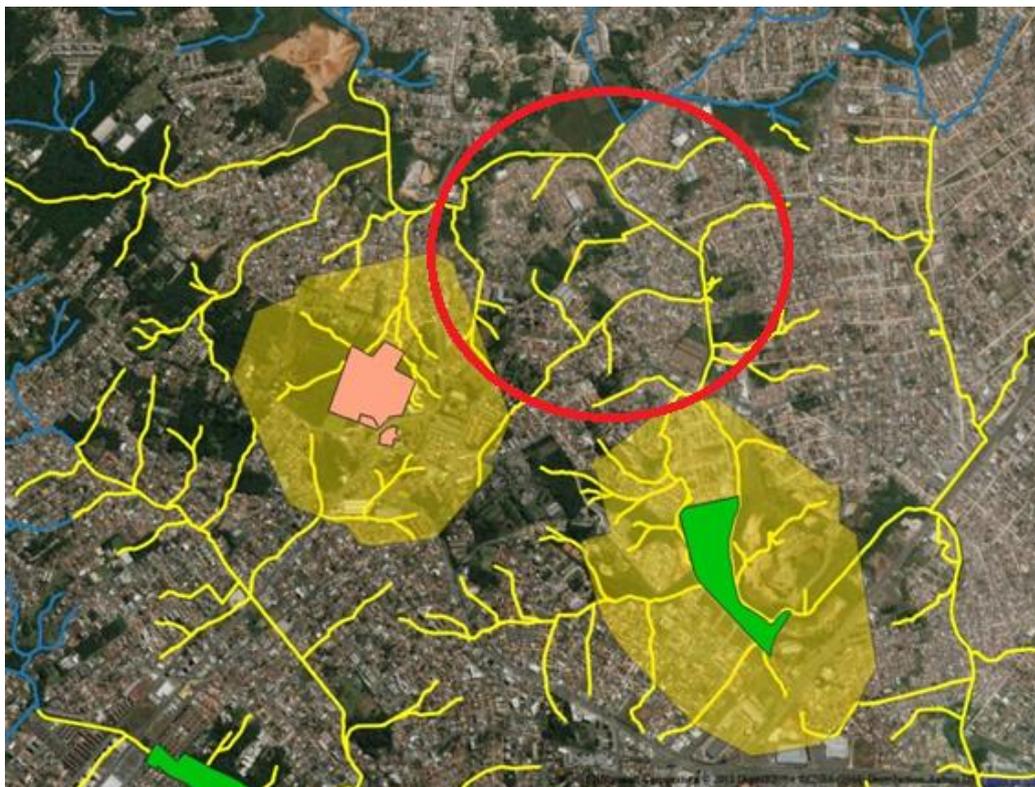


FONTE: Os autores (2017).

O objetivo da pesquisa seria de identificar o fator de contaminação deste recorte espacial entre o poço tubular localizado no parque do Atuba com o cemitério da região, mas com a espacialização do Buffer não foi possível identificar a contaminação direta, ou seja, aquela que cruza as espacialidades de contaminação.

Portanto, foi adaptada a interpretação da contaminação, estabelecida por uma contaminação do sentido das águas subterrâneas abaixo do cemitério em sentido ao rio que faz ligação com o rio do Parque do Atuba, conforme exibido na Figura 3.

FIGURA 3 – RELAÇÃO DA ESPACIALIDADE DE CONTAMINAÇÃO ENTRE O CEMITÉRIO E O PARQUE DO ATUBA.



FONTE: Os autores (2017).

A partir destes dados de análise, as águas da Bacia do Atuba podem estar contaminadas, pois no espaço observado possui a vulnerabilidade de contaminação por parte do cemitério, e ainda, por mais que análise tenha o recorte do poço tubular localizado no Parque do Atuba, em baixo do cemitério há a presença de águas subterrâneas, que podem estar sendo utilizados para fins domésticos pela população local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sensibilização de que o uso dos recursos hídricos subterrâneos nos espaços urbanos denuncia a falta de análise da qualidade das águas. O Brasil, como abordado por Zobi (2008), não possui um órgão de monitoramento da qualidade das águas subterrâneas, então os espaços ficam vulneráveis às contaminações físico-químicas.

A pesquisa foi importante para esta sensibilização, podendo ainda ser aprofundada futuramente aos processos de contaminação real, com a análise química da água do poço tubular do Parque do Atuba. O recurso de análise SIG auxiliou na determinação dos fatores de risco, a partir da exposição da relação dos níveis altimétricos com os hídricos, possibilitando uma análise integral da contaminação indireta que está ocorrendo nesta região.

REFERÊNCIAS

IPPUC – Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba. 2015. Disponível em:<www.ippuc.org.br/geodownloads/geo.htm>. Nov. 2017.

MARINHO, Alice Maria Correia Pequeno. **Contaminação de aquíferos por instalação de cemitérios**: estudo de caso do Cemitério São João Batista, Fortaleza. 1998. 88 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Centro de Ciências, Universidade Federal do Ceará, Ceará.

MATOS, B.; PACHECO, A. Avaliação da ocorrência e do transporte de microrganismos no aquífero freático do cemitério de Vila Nova Cachoeirinha, município de São Paulo. In: **Congresso Brasileiro De Águas Subterrâneas**, Florianópolis, 2002.

MAZIERO, Thiago Augusto. **Monitoramento de água subterrânea em área urbana: aspectos quantitativos**. 2005. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MIGLIORINI, Renato Blat. **Cemitérios como fonte de poluição em aquíferos**: estudo do Cemitério Vila Formosa na bacia sedimentar de São Paulo. 1994. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

NEVES, Mirna A.; MORALES, Norberto; PEREIRA, Sueli Yoshinaga, ALBUQUERQUE FILHO, José Luiz. Análise das informações disponíveis sobre poços tubulares profundos e seu uso no diagnóstico da variação temporal do nível d' água e da produtividade dos

aquíferos da Bacia do Rio Jundiáí (SP). **Associação Brasileira das Águas Subterrâneas**, n. 1, p.1-18, 2004.

ZOBY, José Luiz Gomes. Panorama da qualidade das águas subterrâneas no Brasil. **Associação Brasileira das Águas Subterrâneas**, p.1-20, 2008.

ESPINOSA LEITOR DE MAQUIAVEL

Marcos Antônio de França³³

INTRODUÇÃO

Nossa intenção nesse estudo é a de, num primeiro momento, ressaltar os fundamentos dos conceitos de direito natural e de democracia encontrados no *Tratado Político* de Baruch de Espinosa. Na sequência, mostrar como o filósofo interpreta a obra *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel, e quais as influências que essa interpretação tem sobre a sua própria obra. Mostrar também como a leitura que Espinosa faz de Maquiavel vai dar vasão para as leituras posteriores, principalmente no caso de J.J. Rousseau.

Palavras-chaves: Direito natural, Espinosa, Maquiavel.

ABSTRACT

Our intention in this study is to, at first, to highlight the foundations of the concepts of natural law and democracy found in the Political Treaty of Baruch de Espinosa. In the sequence show how the philosopher interprets the work The Prince of Niccolo Machiavelli and what influences this interpretation has on his own work. Also show how Machiavelli's reading of Spinoza will give readings to later readings, especially in J.J. Rousseau's case.

Keywords: Natural law, Espinosa, Machiavelli.

A definição de direito natural em Espinosa é um dos pressupostos basilares para a compreensão de seus posicionamentos no que se refere a política e que nortearão toda a sua filosofia. Uma das características fundamentais é a de que os homens nascem livres e assim permanecem por toda a sua vida, ou seja, a autonomia de cada indivíduo com relação aos outros e mesmo perante o Estado é o que lhes define como ser humano. Essa autonomia é o que sustenta a própria base da democracia e da formação dos vínculos sociais para os quais

³³ Mestre em Filosofia Árabe e Filosofia Moderna. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) marcosantoniofree@gmail.com.

a razão inclina os homens. Isso está presente no que é enunciado pelo filósofo no Tratado Político (TP)³⁴ a respeito do direito natural:

Assim, pois, por direito natural entendo as mesmas leis ou regras da natureza conforme as quais se fazem todas as coisas, ou seja, o mesmo poder da natureza. Daí, que o direito natural de toda a natureza, por isso mesmo, de cada indivíduo, se estende até onde chega seu poder, por conseguinte, tudo quanto faz cada homem em virtude das leis da natureza, o faz com máximo direito da natureza e possui tanto direito sobre a natureza como goza de seu poder.³⁵

Dependendo da forma como se interpretar, nos parece que isso poderia impossibilitar qualquer relação entre indivíduos e coletividade, pois como o próprio filósofo aponta, esse estado de coisas faz com que cada indivíduo mantenha sua autonomia ou seu poder intacto em relação aos outros, sendo que para Espinosa poder se equipara ao direito. Sendo assim, há de se buscar na associação dos indivíduos as regras que gestarão o convívio em uma sociedade. Com efeito, desta forma, se encontrará a maneira pela qual essas discrepâncias possam ser superadas, pois é visível que o estado de natureza de cada um, por ser o de uma liberdade absoluta, propiciará o fato de que cada um se importe com a manutenção de sua própria existência. Em suma, a ameaça da subjetividade é a grande inimiga da democracia. Leve-se em consideração que uma das máximas repedidas pelo filósofo em toda sua obra é a de que todos os seres tendem a “*perseverar na existência*” o que é seu maior bem. E por essa razão os homens nascem livres e assim, nesse estado, pretendem permanecer. Mas também tendem a viver em sociedade pela pura necessidade justamente dessa perseverança o que faz aparecerem outras determinações como nos aponta o filósofo:

Os homens se guiam mais pelo cego desejo que pela razão, e por isso mesmo, seu poder natural ou seu direito não deve ser definido pela razão, mas por qualquer tendência pela qual se determinam a agir e se esforçam em conservar-se. Reconheço, sem dúvidas, que aqueles desejos que não surgem da razão, não são ações, são, melhor dizendo, paixões humanas.”³⁶

³⁴ Espinosa, Baruc de. Tratado Político. Vamos utilizar as abreviações convencionais para citar as obras de Espinosa: (KV) para o Breve tratado, (TIE) para o Tratado da emenda, (PPC) para os Princípios da filosofia cartesiana, (CM) para os Pensamentos metafísicos, (TTP) para o Teológico político, (E) para a Ética, (CG) para o Compêndio de gramática e (Ep) para a Correspondência.

³⁵ Spinoza, Baruj Tratado político. Traducción, notas, index analítico y notas de Atilano Dominguez. Madri. Alianza, 1986, cap. II § 4. Para as citações preparamos versões da tradução espanhola e a referência de capítulo e parágrafos corresponde aos dessa edição.

³⁶ Idem, cap. II, § 5.

Nesse movimento que oscila entre o estado de natureza, que para o filósofo é o de direito e de poder, e a tendência a se deixar guiar muito mais pelas paixões do que pela razão, é que nasce a necessidade de um pacto. Esse pacto tende a preservar o direito de cada um, ou seja, o discernimento de quanto um indivíduo tende a ceder de sua liberdade ou direito para fundar o que será denominado o *direito comum*, ou seja, o que é o direito de todos. Dessa forma surgem as sociedades e o Estado. Com efeito, se cada um é dono de seu próprio juízo, e isso lhe é dado como direito natural, terá que ceder um pouco de seu direito para que possa conviver com outrem.

Depois de outorgar ao homem a liberdade plena que lhe é atribuída pelo direito natural, usando de um raciocínio matemático, Espinosa lhe indica o caminho que o conduz necessariamente ao Estado, que se resume na comunhão e na concórdia de todos os integrantes do corpo estatal. A fórmula é simples: se um homem é livre por natureza e sua determinação é a de perseverar na sua existência, quanto mais homens se unirem, mais liberdade eles terão e, em consequência, mais seguridade para alcançar o que almejam. Para Espinosa o indivíduo não se coloca como determinante do fenômeno social. Com efeito, é só na ação interativa que se forma o que o filósofo vai denominar de um *singular*, ou seja, se define pela junção de vários indivíduos interagindo em uma ação determinada. O Estado não é um fim, mas sim o resultado, o efeito dessa ação necessária que envolve a própria natureza humana dentro do que se define como sua razão, logo a política também não é um fim e sim um efeito na mesma proporção. Assim, a soma da liberdade de muitos é o que pode perfazer a razão de uma sociedade e ela se expande quanto maior for a quantidade de homens unidos nessa ação. Ao contrário quando um homem age por si só, tem seu poder reduzido e acaba por não ter poder nenhum. O que é indicado pelo filósofo:

Se dois se põe mutuamente de acordo e unem suas forças, tem mais poder juntos e, portanto, também mais direito sobre a natureza que cada um por si só. E quantos mais sejam os que estreitam assim seus vínculos, mais direito terão todos unidos.³⁷

Essa será a base do que se entenderá por Estado, ou seja, aquele que deriva do direito natural de cada indivíduo e do acordo pelo qual ele cede aos outros uma porção daquilo que lhe devido por direito: a liberdade. Para Espinosa a natureza do homem não é má nem de boa, pois esses juízos não pertencem a Natureza da qual ele é uma partícula. Esses juízos se desenvolvem pelas forças necessárias a fundamentação do convívio, da gestão das coisas públicas que não podem ser baseadas tão somente pelas paixões humanas individuais, mas

³⁷ Idem, cap. II §13.

concorrem entre as oscilações dos afetos. Isso faz com que os homens tenham um regime de contenção e expansão de seus afetos em relação ao conjunto do qual, por livre escolha participam. A parte tem que se integrar ao todo e nele interagir. Em resumo, para Espinosa o homem é um ser social por natureza e acima de tudo, mais pela utilidade que as associações apresentam, do que pela razão ele busca a concórdia e a união. Por isso, dessa necessidade, nascem os acordos e os pactos que acabam por gerar direitos comuns e leis de convívio. O que fica claro quando o filósofo enuncia que:

Ali onde os homens possuem direitos comuns e todos são guiados como por uma só mente é certos que cada um deles possui tanto mesmo direito quanto os demais juntos são mais poderosos que ele; ou seja, que esse tal não possui realmente sobre a natureza nenhum direito, fora do que lhe outorga o direito comum; e que, por outra parte, quanto se ordena por unânime acordo, tem que cumpri-lo ou pode ser forçado a isso.³⁸

O consenso visto dessa forma, não fere de forma alguma os direitos naturais que cada homem tem de ser livre e de poder julgar tudo aquilo que é mais útil a manutenção de sua existência. Desde o começo do TP o maior alerta é justamente pela distância que se deve tomar em relação às centralizações do poder. Apesar de nesse tratado, Espinosa fazer uma análise das várias formas de Estado, a distinção mais precisa é a de que um estado jurídico é aquele que surge imediatamente ao pacto e não uma coisa anterior. Contra a transcendência do poder para esferas totalmente subjetivas, a proposta é que tudo seja medido pela pura ação em torno da realidade concreta. Uma ação atual e presente onde os indivíduos interagem com plenos poderes e autonomia, essa é fórmula da base da democracia: *“Esse direito que se define pelo poder da multidão denomina-se Estado.”*³⁹ Assim sendo, apesar de se prestar ao exame de todos os outros modos de composição política que vigem nos Estados, a base utilizada é justamente esse discernimento entre estado de natureza ou de direito e Estado constituído. Essa é a maneira mais sucinta de preparar o pensamento para uma discussão democrática no sentido espinosano.

Em meio a essas considerações sobre os pontos de vistas que nortearão o pensamento de Espinosa a respeito da constituição das sociedades, cabe agora trazer a tona um momento no qual o filósofo se refere a Maquiavel. O que nos chama a atenção é a menção que Espinosa faz de Maquiavel em várias passagens do TP quase sempre veladas, mas essa em especial traz uma menção mais explícita – coisa muito rara em Espinosa. Pretendemos agora

³⁸ Idem, § 16.

³⁹ Idem, cap. II §17.

examinar esse momento coligido do cap. V do TP, onde o filósofo faz a alusão ao fim último da sociedade que se resume em: “*A melhor constituição de um estado qualquer que ela seja, se deduz facilmente do fim do estado político, que não é outro que a paz e a seguridade da vida.*”⁴⁰ No caso a vida que aí se coloca é referente a vida do Estado como se ele se portasse como um corpo vivo formado pela multidão que, segundo o filósofo deve pensar como uma mesma mente, ou seja, para Espinosa e apesar de suas análises incluírem a monarquia, um regime político deve antes de tudo evitar ao máximo a centralização do poder. Dizendo de outra forma, não há lugar para um príncipe num regime ideal. Mas o que causa espécie e a maneira com a qual Espinosa se refere ao pensador o que se configura muito diferente da que comumente se apresenta na maioria das leituras. Com efeito, no capítulo V Espinosa menciona a obra de Maquiavel nesses termos:

Maquiavel mostrou, com grande sutileza e detalhe, de que meios deve servir-se um príncipe ao que só move a ambição de dominar, a fim de consolidar e conservar um Estado. Com que fim, sem embargo, não parece muito claro.⁴¹

O tom hesitante com o qual Espinosa abre sua citação reverbera como se estivesse entre a constatação de algo cuja intenção é ocultada pelo filósofo e que deverá ser mais bem clarificada, ou seja, algo que necessita de mais explicações. Na sequência essa sutileza será revelada:

Talvez quisesse provar, ademais, com que cuidado deve guardar-se a multidão de confiar sua salvação a um só homem. Já que, se este não é ingênuo o bastante, de modo a crer que pode agradar a todos, deve temer os contínuos ardis, e dessa maneira se vê forçado a proteger-se da melhor forma a si mesmo e, conseqüentemente usar de ardis para com a multidão, ao contrário de velar por ela. Induzo-me a admitir, por essa última colocação de que, de fato, este prudentíssimo varão (Maquiavel) era favorável a liberdade e inclusive deu atinadíssimos conselhos para defendê-la.⁴²

É nesse íterim que a interpretação de Espinosa ganha sua força. É esse o modelo pelo qual o filósofo vai interpretar a obra de Maquiavel e, de certa forma aplicá-la em suas explicações ele é por si só o desvelador de outra intenção ocultada nos bastidores da obra do pensador. Espinosa interpreta Maquiavel como se ele, em sua obra veladamente estivesse pensando em alertar os povos sobre os perigos da centralização do poder em mão de um só,

⁴⁰ Idem, cap. V, § 2.

⁴¹ Idem, cap V, § 7.

⁴² Idem.

no caso o príncipe, ou de alguns, no caso uma corte. Desde o início de seus posicionamentos o filósofo demonstra que: um Estado que se funda no medo e no terror só pode ser mantido com violência, mas que esses estados dependem do consentimento dos homens livres para se estabelecem. Dessa forma a ordenação tem sua gênese nos pactos sociais que se forem feitos inadequadamente terão um resultado catastrófico. Dizendo de outra forma, o mesmo medo que o povo sente e que é usado como fundamento para a escolha de um príncipe e aquele que esse mesmo príncipe sente do povo após assumir o poder. Com efeito, como haveria de se manter um estado que sofre ameaças de ambos os lados.

Assim Espinosa passa a usar todos os “*conselhos*” que Maquiavel direciona ao príncipe direcionando-os ao povo, ou seja, alerta sobre os perigos de se centralizar o poder, o que significa ceder mais liberdade do que o necessário a um só homem. Maquiavel, interpretado por Espinosa dessa forma, tem com finalidade evitar príncipes e governos centralizados baseados em favores, hereditariedade ou coisas a fins o que está presente nas postulações encontradas principalmente no Príncipe. Uma análise mais profunda nos mostrará que no caso de Maquiavel o poder pode até pode emanar da periferia e seguir em direção a um centro através das concessões e acordos entre esse centro e a periferia, melhor dizendo, entre o regente e seus súditos. Toda essa transição é mediada pelo medo e pela violência e esses serão os meios usados para a preservação dessa centralização. Nesse caso a natureza humana se mostra perversa e mesquinha e com fortes tendências a gravitar em torno daquele que se mostra mais forte ou mais robusto. A virtude é força, melhor dizendo, “poder”.

Para Espinosa, é na periferia que o poder se concentra e é nela que ele deve permanecer, pois ela é a gênese e o efeito de toda a ação. Sobre essa posição nos aponta o filósofo que:

Mas ainda que, dado que o poder humano deve se valorizado, não tanto pela robustez do corpo, mas muito mais pela fortaleza da alma, se segue que são autônomos em sumo grau aqueles que possuem o grau máximo de inteligência e mais se guiam por ela.⁴³

Entenda-se inteligência não como astúcia, mas como discernimento do que é racional dentro de uma natureza determinada como é a do homem. Para que se entenda melhor essa colocação rememoremos o seguinte: o Estado é a multidão e o que ela deve evitar ao máximo é que esse poder se centralize e dependa da vontade ou das delegações de

⁴³ Idem cp. II, § 11.

um só ou de poucos. Se prestarmos atenção ao que o filósofo diz a respeito da natureza humana teremos a clara visão do fato de que:

- a) Todos os homens nascem livres e a liberdade é um atributo e não uma virtude a ser conquistado ou alcançado.
- b) Direito natural equivale a poder.
- c) Por nascerem no gozo do poder e esse poder ser exatamente a expressão da sua liberdade nenhum homem deve ser coagido, sem seu consentimento a obedecer ou se subjugar a outro sem correr o risco de perder o seu poder e se tornar escravo.
- d) Os pactos devem acima de tudo preservar a autonomia dos indivíduos em relação a sua liberdade o que garantirá a paz que é o fim último do estado racional.
- e) O melhor regime tem que ser fundado sobre a razão e não sobre a força física ou o medo e o terror.

Essas considerações por si só bastariam para pôr em confronto os dois filósofos, não fosse a sutileza da interpretação espinosana. Ao contrário de tantos outros, Espinosa, leitor de Maquiavel, não faz um juízo literal do pensamento do seu antecessor. Procura como sempre a intenção que se esconde vacilante no fundo de qualquer movimento intelectual. Dessa forma interpreta a voz que se esconde no silêncio de cada imprecisão e aproveita toda a experiência de quem viveu junto ao poder centralizado e viu o resultado dum estado de medo que se instaura nesse ínterim, para alertar aos que velam pela verdadeira democracia para que não incorram nos erros tão bem explicitados na obra de Maquiavel. Espinosa é um leitor da maioria dos ilustres pensadores que Maquiavel leu. O fato de que tenha interpretado ao autor de *O Príncipe* dessa forma decorre de que sentia a necessidade de legar a ele a liberdade da expressão que tantas vezes é negada aos homens de pensamento.

Relembremos também, o espírito positivo com que Espinosa encara a realidade e como isso está impresso em sua filosofia desde o início. Segundo uma nota de Atilano Dominguez em sua tradução ao TP, essa interpretação espinosana se encontra também no Contrato social de Rousseau, III. Tomamos a liberdade de reproduzir essa passagem que consta do livro III do Contrato Social: “Era o que Maquiavel fazia ver com evidência. Fazendo crer que dava lições aos reis, dava-as bem grandes aos povos. O príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos.”⁴⁴

⁴⁴ J.J. Rousseau. *O contrato social*, Livro III, cap. VI pg. 90. Tradução do prefácio de Mario Franco de Sousa. Ed. Presença Ltda, Portugal, 2010.

Isso nos leva a crer que a interpretação dada por Espinosa ao Príncipe de Maquiavel, encontra um eco nas obras de pensadores posteriores a ele e, seguramente, seus leitores como no caso de Rousseau. Infelizmente, como a maioria das obras de Espinosa, esse o TP é também inacabado.

REFERÊNCIAS

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Traducción, introducción, notas y índices de Atilano Domínguez. Madri. Alianza, 1986.

_____ **Tratado político**. Traducción, notas, index analítico y notas de Atilano Domínguez. Madri. Alianza, 1986.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução Maria Júlia Goldwasser. Martim Fontes, São Paulo, 2004.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Tradução e prefácio de Mario Franco de Sousa. Ed. Presença Ltda, Portugal 2010.

DEVIR-TYLER: SUBJETIVIDADE E CAPITALISMO EM *CLUBE DA LUTA* - UMA EXPERIÊNCIA NO ENSINO DE FILOSOFIA

Benito Eduardo Araujo Maeso⁴⁵

RESUMO

Este trabalho tem como ponto de partida as reflexões originadas em algumas experiências didáticas que tiveram como base o filme *Clube da Luta* (1999), dirigido por David Fincher e baseado no livro homônimo de Chuck Palahniuk. O filme pode ser entendido como uma inteligente metáfora sobre a perda da individualidade e da noção de si na sociedade contemporânea, assim como uma ácida crítica a esta mesma sociedade, permitindo seu uso como recurso na exposição de autores como Marx, Freud e Nietzsche, entre outros, além de possibilitar reflexões sobre formas de escapar à padronização reinante na sociedade.

O filme choca e nos leva a pensar: na sociedade da alienação pela superexposição de imagens, estas ainda têm poder para nos deslocar para fora da padronização de pensamento? Dos delírios do personagem principal, poderia surgir uma linha de fuga para a apatia na qual vivem os indivíduos?

Palavras-chave: devir, alienação, sujeito, educação, esquizofrenia

ABSTRACT

This essay shows some considerations derived of educational practices that were based on an analysis of *Fight Club's* footage and script (directed by David Fincher, based on the novel written by Chuck Palahniuk). This movie can be viewed as a smart metaphor about loss of subjectivity in contemporary societies. This approach allows us to teach concepts of authors like Marx, Freud and Nietzsche, among others, which can be linked to the movie itself, and encourage thinking about ways to escape from all forms of widespread social standardization.

⁴⁵ Mestre em Filosofia pela USP (Universidade de São Paulo). Doutorando em Filosofia pela UFPR. Professor de Filosofia no IFPR e na UTFPR (benito.ly@gmail.com).

The film can shock us and make us to think about the power of images as a way to overcome the hegemony of “single thought” In a society immersed in a image overload. Tyler’s delusion can show a line of flight to escape apathy that people lives in?

Keywords: becoming, alienation, subject, education, schizophrenia

INTRODUÇÃO

Este texto padece, por princípio, de uma dupla personalidade análoga a da obra escolhida para análise: tenta tecer algumas observações sobre a experiência didática do uso do filme *Clube da Luta* (1999, direção de David Fincher, baseado no livro de Chuck Palahniuk) e de que forma o argumento apresentado no filme pode levar a uma análise sobre a subjetividade e a sociedade contemporâneas. A película pode ser entendida como uma inteligente metáfora sobre a perda da individualidade e da noção de si, assim como uma ácida crítica social, permitindo seu uso como recurso na exposição de autores como Marx, Freud e Nietzsche, entre outros, além de possibilitar reflexões sobre formas de escapar à padronização reinante.

O filme choca e nos leva a pensar: na sociedade da alienação pela superexposição de imagens, estas ainda têm poder para nos deslocar para fora da padronização de pensamento? Dos delírios do personagem principal, poderia surgir uma linha de fuga para a apatia na qual vivem os indivíduos? Essa dualidade de abordagens – didática e filosófica – pode parecer uma forma difícil de trabalhar a questão, mas a aposta é que desta necessidade de choque e tensionamento entre tais “personalidades” dissociadas é que surge seu valor pedagógico e filosófico.

Por uma questão de estilo, alguns diálogos do filme estão entre aspas e sublinhados dentro do texto visando facilitar a visualização e a interpolação com os conceitos abordados.

O centro do medo - Insônia

Insônia. Quem já sentiu entende perfeitamente a situação do personagem de Edward Norton no filme *Clube da Luta*. A sensação de não saber se está mais acordado ou dormindo. Anestesia. An-aesthesia. Não-estética. Perda da sensibilidade. A impressão de deslocamento em relação ao real. “Quando temos insônia, tudo é a cópia da cópia da cópia”. Na sociedade pós-industrial, tudo se replica a uma velocidade impressionante. O personagem ainda sem nome confessa seus problemas com o sono como uma metáfora do indivíduo perante a sociedade contemporânea. A insônia do ser seria um estado entre o sonho e a lucidez, onde

estamos anestesiados pelo fluxo do trabalho e do consumo? Uma primeira dica das diversas leituras que este filme proporciona já aparece aqui: a fronteira entre real e imaginário é cada vez mais tênue hoje.

Mas afinal, o que fez com que este filme adquirisse rapidamente o status de *cult movie*? O choque resultante da exposição crua da agressividade, com cenas de pessoas anônimas, de profissões sem glamour, encontrando uma válvula de escape em um ambiente similar a uma rinha de galo, mas com gente no meio – e sem o fausto e o brilho de uma luta de MMA? As interpretações irretocáveis de Edward Norton, Brad Pitt e Helena Bonham-Carter? Tudo isso é importante no processo, mas por baixo dos socos, a luta é de outra espécie. O soco é na mente. Seria possível, então, a um produto da Indústria Cultural provocar no espectador o contrário da pasteurização esperada? Se sim, de que forma e por que caminhos? Seria – ironia suprema – EXATAMENTE por ser um produto da Indústria Cultural, mas feito para sabotar deliberadamente a padronização?

A dupla personalidade do protagonista pode ser lida como uma metáfora para a disjunção compartilhada por indivíduo e sistema. O (des)ajuste do indivíduo e do próprio capitalismo, ou a esquizofrenia que os une. Se a vida é o próprio Clube da Luta, criamos nossos próprios Tyler Durden?

Conforme Deleuze, a filosofia é inseparável das outras esferas de saber, como arte, ciência, etc. Logo, é possível partir das outras áreas como caminho para o pensamento filosófico, a criação de conceitos. Já Adorno, em seu ensaio *Tempo Livre* (1969), aponta a existência de certo limite na padronização promovida pela Indústria Cultural, a existência de um elemento de resistência que ainda permanece, independentemente do poder de adaptação do sistema a aquilo que o interpela.

Desde o advento do cinema de autor, a rígida determinação entre reprodução técnica e arte foi silenciosamente dinamitada: a (re)produção técnica passa a funcionar como plataforma para produção de conceitos. No filme em questão, esse processo poderia, de fato, criar uma onda de choque com suficiente força para provocar um abalo na visão de mundo do espectador? Talvez não apenas com o filme, mas por meio de sua articulação com o pensamento filosófico.

Com isso em mente, realizar esta reverberação entre pensamento filosófico e cinema é uma estratégia não apenas para liberar novas formas de pensar filosofia, mas também de procurar esse limite de resistência, que pode ser um caminho para criar novas possibilidades, novas linhas de fuga, tanto para o indivíduo como para superar a encruzilhada que a própria

filosofia se encontra: não mais só a História da Filosofia, mas o abrir da Filosofia para o mundo, antes que a filosofia vire história.

Os filhos do meio da História

a) “Jack”: o clube da luta de classes

Eu sou o cérebro do Jack. Eu regulo seu sistema nervoso central, faço os pulmões funcionarem e o coração bater. Também entro em parafuso com a vida que Jack leva e isso me faz tentar criar uma saída nada convencional antes que a total falta de sentido desta existência acabe comigo.

Ao assistir o filme, alguém que esteja familiarizado com a produção filosófica desde o século XIX pode encontrar uma ressonância de muitos momentos do roteiro com conceitos basilares do pensamento de Freud, Marx e Nietzsche, notadamente na questão da construção e destruição do Sujeito, porém também em uma análise ainda estranhamente válida da sociedade capitalista contemporânea, regida pelo espetáculo.

Iniciemos pelo protagonista: um personagem sem nome, que representa, por esta ausência, a qualquer pessoa, e que tem sua individualidade definida pelos objetos adquiridos: “que tipo de porcelana me define como pessoa?”. Para constar, “Jack” é o nome que aparece em uma série de contos narrados por órgãos do corpo (“Eu sou o intestino de Jack”, “Eu sou o fígado de Jack”), publicados em uma revista que está na casa da Paper Street. Um personagem que vive para e pelo trabalho, ao ponto que não consegue relaxar e sofre de insônia: uma vítima exemplar da alienação que, até o incêndio em seu apartamento, estava perto de se “sentir completo”. A relação deste elemento da trama com os conceitos marxianos de fetiche da mercadoria e de alienação é cristalina: a busca pelo sentido está deslocada em direção ao externo e concentrada em objetos, vistos como detentores do sentido por si – detentores de poderes mágicos -, da mesa *yin-yang* até o Seconal para dormir, que é o que o leva à experiência com a alteridade.

(Cabe um parêntese: a sutileza dos *frames* onde Tyler já aparece antes de realmente aparecer sugere que o processo de desagregação e rearranjo da psique do personagem começa antes mesmo dele iniciar sua jornada pelos grupos de apoio).

O reconhecimento do sofrimento do outro, nos grupos de apoio, liberta o protagonista, ainda que provisoriamente, deste ciclo de permanente repetição: nasce a “liberdade na perda da esperança”. Mas isso não ocorre de forma desinteressada: o sofrimento alheio é coisificado e usado como uma nova forma de escape, uma droga: “são meus grupos, eu preciso deles”. A relação entre o *Eu* sem nome (ou com diversos nomes,

Rupert, Travis, Cornelius – e futuramente a adoção de um nome único após a morte: Robert Paulson, caracterizando a perda da identidade dentro do coletivo do Projeto Caos, onde ninguém tem nome) e o sofrimento dos indivíduos sem esperança é um tipo de parasitismo emocional. Nosso personagem é um escravo do consumo até nessas horas, mas aquilo que é consumido são emoções que precisam ser constantemente reproduzidas, segundo um rígido esquema cujo motor é o silêncio: “se você não diz nada, as pessoas logo pensam o pior”.

Em uma sociedade onde as corporações ocupam o lugar central, o protagonista conscientemente não vê saída, mas seu inconsciente busca desesperadamente como escapar de uma rotina de vida que parece um híbrido entre a distopia de Huxley em “Admirável Mundo Novo” (onde as pessoas são dominadas não pela coerção, mas pela diversão) e as ideias de Marcuse sobre a sociedade e o homem unidimensionais: para Marcuse, a produção incessante de necessidades por parte das sociedades do capitalismo tardio funciona como forma de integrar o indivíduo ao sistema produção/consumo, por meio das ferramentas da publicidade e da comunicação de massa. A lógica do capital está presente desde as relações sociais até os modos de pensamento e formação de consensos artificiais de ideias e comportamentos, eliminando o trabalho do negativo – isto é, da crítica – e forçando uma positividade gerenciada e gerenciável.

Consumismo exacerbado, hedonismo imediatista como causa e destino da existência. Um ser humano conformista, consumista e acrítico, que replica valores como superficialidade, culto à aparência e à juventude eterna, em um cotidiano formado pelo planeta Starbucks, a galáxia Microsoft e o seguro que paga três vezes mais se a morte ocorre em viagem de negócios (sendo que o personagem não tem herdeiros ou família para receber o prêmio, mas se preocupa, ainda que ironicamente, com o valor da apólice nessa situação).

A cena na qual os personagens conversam no bar após a explosão do apartamento do narrador é, conceitualmente, o argumento-chave do filme, e nela é claramente visível o exaspero do indivíduo contemporâneo, rotulado, reprimido e cuja saída, até aquele momento, é apenas o alienar-se, o não pensar sobre o que o oprime.

Alienar-se do trabalho que o obriga a viajar (e a perder a noção do fluxo do tempo). Alienar-se das relações com o outro (“os amigos porção única” e os *hobbies* dos grupos de apoio). Alienar-se de si mesmo, projetando um alter-ego que é tudo que o protagonista não é, e que contesta deliberadamente todo o sistema do qual seu criador faz parte: “Você não é seu emprego, as roupas que usa ou o conteúdo da sua carteira”. Aliás é cômico – e proposital – um ator que é um ícone de beleza simbolizar um ataque deste tipo à própria sociedade que

o caracteriza desta forma. Um personagem/ser humano que percebe que “as coisas que você possui acabam possuindo você” e que, literalmente, luta consigo mesmo para buscar uma saída.

A cisão entre ser e imagem do ser, entre o trabalhador da companhia de seguros e o sarcástico produtor de sabão, permite a aproximação com a teoria freudiana sobre a construção da personalidade. O personagem sem nome representa o ser social, regulado pelo trabalho, pelo chefe, pelo delegado. Os pais dos protagonistas “abrem franquias” por aí e dão as normas (case-se, trabalhe, etc.) mas isso somente gera angústia e dúvida. Tyler é pura vontade, faz o que deseja e não parece dar a menor importância para as regras sociais. É evidente a relação entre id e superego: Tyler é o *id*, assim como poderia ser o dionisíaco de Nietzsche.

O que fazer com a pulsão direcionada para o trabalho e o consumo – e cujo direcionamento é sempre incompleto exatamente para que o sistema continue a operar – quando estes dois elementos não dão mais conta do recado em disciplinar e pacificar o indivíduo? Sentir uma nova forma de libertação, as cicatrizes da vida como prova de que se viveu de verdade. O clube da luta é composto por aqueles que vivem à margem, em profissões pouco reconhecidas, mas enquanto a luta corre, são como deuses. Uma rebelião do proletariado que se encarna no Projeto Caos, onde ninguém tem nome (a não ser na morte, o que nos remete também para Ulisses, na *Odisséia*, dizendo a Polifemo que seu nome era Ninguém): o desapego da identidade, da normatização e do reconhecimento de si por si.

À ordem de uma sociedade regida sob os desígnios de Apolo, é oposta uma radical transvaloração, zerando as dívidas e recomeçando de outra forma. Como Tyler diz, após os personagens se depararem com a morte no acidente de carro auto-provocado, “no mundo que vejo, você está caçando alces nas ruínas do Rockefeller Center”. Em vez de um partido ou um líder, uma rede, um agenciamento, um rizoma. “O líder some nas sombras, o centro do clube são as duas pessoas lutando” – e pela característica do combate, são sempre variáveis. De uma posição originária na qual a Razão e a linguagem são os formadores do sujeito, o completo abandono de si como forma de sair de uma sociedade na qual este abandono é dialeticamente ligado à afirmação da individualidade. Tyler tem um plano: que voltemos a sentir o gosto do café da manhã, assim como Raymond K. Hessel.

Se vermos o filme por este prisma, como foi experimentado em sala, chegamos a um impasse tipicamente frankfurtiano: já que o modelo social racional carrega em si a paranoia que o nega, as ferramentas da indústria cultural – propagadora de mensagens de

alienação e padronização – poderiam indicar, de alguma forma, o próprio espaço de saída?
Como encontrar tal espaço? Em oposição ao sistema ou por dentro dele?

Vejo todo esse potencial desperdiçado....
A propaganda põe a gente pra correr atrás de carros e roupas
Trabalhar em empregos que odiamos, para comprar merdas inúteis
Somos uma geração sem peso na história
Sem propósito ou lugar
Não temos uma guerra mundial
Não temos a grande depressão
Nossa guerra é a espiritual
Nossa depressão, nossas vidas
Fomos criados através da TV para acreditar que, um dia, seríamos milionários e
estrelas de cinema
Mas não somos
Aos poucos tomamos consciência do fato
E estamos muito, muito putos (PAHLANIUK, UHLS, 1999)

O limite para o processo de alienação e submissão do indivíduo foi atingido. O Projeto Caos surge como uma ruptura tanto em relação à alienação de si gerada por uma rotina robotizante como à alienação do fruto do trabalho em uma sociedade na qual o motor do capital é o endividamento. Um resgate da potência de vida que é massacrada por uma sociedade alienante, uma revolução daqueles que trabalham nas sombras de uma sociedade. A luta por um processo de destruição criativa: “apenas depois de perder tudo é que você está livre para fazer tudo”

Mais do que proletários, os integrantes do Projeto Caos são componentes do precariado ainda difuso enquanto categoria social. “Você está atrás das pessoas das quais justamente depende. Nós cozinhamos, limpamos e fazemos suas ligações. Dirigimos suas ambulâncias e olhamos por você enquanto dorme. Não nos atormente”. O “Jack-Tyler” é um proletário de dia; à noite, em seus empregos nada glamourosos, a revolta cresce e explode entre os invisíveis, que, organizados em rede, imaginam um ataque ao motor do capitalismo contemporâneo: a dívida.

b) Tyler: esquizofrenia criadora

A alternativa que surgiu para o protagonista agora é conhecida de todos. Lembrando Deleuze, para Freud os esquizofrênicos “se assemelham a filósofos” (DELEUZE, 2000: 40). O esquizofrênico é o produtor universal, não sendo possível a distinção produzir/ produto. O esquizofrênico mobiliza formas e maneiras particulares de referência diferentes do código social. O esquizofrênico vive a natureza como processo de produção.

A esquizofrenia é o processo de produção do desejo e das máquinas desejantes. Desejo de sentir algo em uma existência anestesiada. Desejo de mudar de vida, criando, mais do que um amigo imaginário, um rearranjo completo de forças sociais. Seu desejo de mudança não se organiza de fora para dentro: o real, o fora, dá as condições, mas não cria uma camisa de força determinista. O desejo de uma nova vida libera forças conspiratórias do Ser, em um movimento que se diferencia em si mesmo, em uma vastidão intensiva. Um outro-eu-outros. “O desejo nos chama de um nome estranho e nós respondemos — outros.” (CAVA, online) Tyler. Ou Rupert. Ou Cornelius. Ou Robert Paulson (o Bob), o nome de todos após a morte. “Seu nome é Robert Paulson”. Citando DELEUZE (2000: 10), “não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos aspirados, multiplicados.” Acompanhando o pensamento deleuziano de que a realidade se cria *no e pelo* desejo, o nascimento de Tyler e dos clubes da luta (que começam a se espalhar em rede, sem um comando central, porém dentro de um conjunto de regras básicas) se dá à margem dos modelos majoritários, à margem do que é molar, como a expressão de um desejo de mudança que começa a criar a realidade de forma insidiosa, pois é possível notar que antes mesmo da aparição de Marla Singer na história ou do encontro no avião já há flashes da presença do Outro-esquizo, rápido como asa de beija-flor. Ele “não sabe o que viu, mas certamente viu alguma coisa”.

O inconsciente que irrompe e cria este outro não é um teatro de contornos familiares, mas uma usina de criação de conceitos e realidades. O Tyler que fabrica sabão e trabalha no cinema noturno é uma diferenciação do Tyler que trabalhava na companhia de seguros, um todo-outro à margem do social. Uma linha de fuga. Os grupos de apoio são a dubiedade da busca pela aceitação/conformismo e o reconhecimento de que é impossível a integração completa, o se encaixar completamente no sistema. Em vez de acolhimento, produção de relações.

Há três sentidos para a produção: produção de produções (de ações e de reações); produções de registros (de distribuições e de pontos de referência); produções de consumos

(de volúpias, angústias e dores). O homem e a natureza não são dois termos distintos. O objeto supõe a continuidade de um fluxo e o produzir está sempre inserido no produto.

Tyler é criado/separado/diferenciado e, como em uma boa história de terror, a criatura toma conta de seu criador. Cada vez mais eles se dividem e se fundem (como nas cenas em que o protagonista nota “as palavras de Tyler” saindo de sua boca). Esta relação “médico e monstro” é simbólica da relação dos indivíduos com o sistema do qual fazem parte, das relações entre seus Eus social, político e econômico – os nós do rizoma. Parte da libido, como energia de produção, transforma-se em energia de registro (Numen) e em energia de consumo (Voluptas).

O capitalismo é produção incessante, e a produção da subjetividade ocorre em sintonia ou completa desarmonia com a máquina de produção social. “As pessoas fazem isso todo dia: falam consigo mesmas, veem-se como gostariam de ser. Só não tem a coragem de levar isso mais adiante.”. O esquizo surge quando a “esquizofrenia controlada” do capitalismo, direcionada para as produções, não encontra mais saída. Quando se rompe o critério da equivalência geral, quantificante e abstrata que permite medir as coisas e as pessoas por seus valores. Quando a máquina não suporta mais, ela entra em curto e se reconfigura. Um erro de funcionamento localizado, um excesso de todo inesperado, capaz de sobrecarregar o complexo sistema de fluxos e extração de fluxos e vazar o sangue dos poros, a cada soco, a cada destruição de edifício. O devir-Tyler como expressão da liberdade desejada pelo indivíduo/protagonista. “Pareço como você quer parecer, transo como você quer transar, sou esperto, capaz e, mais importante, sou livre de todas as formas que você não é.”. Mas o interessante é que foi o próprio protagonista que fez tudo, ainda que considerasse que foi o Outro o responsável. Um Outro-mesmo.

Surge a questão: como Tyler seria um devir se ele parece ser a busca por um ajustamento a um modelo majoritário, um homem belo, forte e viril? Considerando que Tyler *são os dois atores*, o esquizo nunca seria um modelo dominante, mesmo com a criação de uma personalidade aparentemente molar. “Se você acorda em horas diferentes, em lugar diferente, será que pode acordar como outra pessoa?” No caso, o devir pode ser lido como o fruto da loucura do protagonista, sua esquizofrenia, não a ida de um modelo a outro. Citando DELEUZE (1992),

As minorias e as majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um

processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém. Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo. Quando uma minoria cria para si modelos, é porque quer tornar-se majoritária, e sem dúvida isso é inevitável para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um Estado, ser reconhecido, impor seus direitos). Mas sua potência provém do que ela soube criar, e que passará mais ou menos para o modelo, sem dele depender. O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece tal, mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano. Os maiores artistas (de modo algum artistas populistas) apelam para um povo, e constatam que “o povo falta”: Mallarmé; Rimbaud, Klee, Berg. No cinema, os Straub. O artista não pode senão apelar para um povo, ele tem necessidade dele no mais profundo de seu empreendimento, não cabe a ele criá-lo e nem o poderia. A arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha. Mas o povo não pode se ocupar de arte. Como poderia criar para si e criar a si próprio em meio a abomináveis sofrimentos? Quando um povo se cria, é por seus próprios meios, mas de maneira a reencontrar algo da arte (Garel diz que o Museu do Louvre contém, ele também, uma soma de sofrimento abominável), ou de maneira que a arte reencontre o que lhe faltava. A utopia não é um bom conceito: há antes uma “fabulação” comum ao povo e à arte.” (DELEUZE, 1992: 214)

Analogamente, em seus comentários sobre o vampiro como um tipo de devir, Deleuze observa que tais criaturas sobre-humanas não necessariamente precisam ser relacionadas ao animal para serem linhas de fuga. Considerando o potencial libidinal de um ser como Drácula, seria muito fácil dizer que ele não se encaixa no conceito de minoritário ou que ele acaba por remeter a um modelo molar, o conde atraente e sedutor. Porém o vampiro é visto por Deleuze como um tipo de devir com características singulares. O devir é “experiência da absoluta alteridade, do absoluto desnudamento de si mesmo, de todos os traços que caracterizam alguém como um indivíduo particular e estratificado” (NABAIS, online), um estado “não-humano” do homem (um devir-baleia em Melville, um devir-animal em Kafka, um devir-girassol em Van Gogh), a zona indiscernível do outro e com o outro: “Você está cada vez mais dentro de sua caverna. E você vai achar sua força animal.”

O animal molecular explode o invólucro molar por dentro. Kafka é um vampiro, o Kafka-Drácula, sob um invólucro de falsa fraqueza e passividade. “Cedo ou tarde acabamos nos transformando no que ele queria”. O “Jack-Tyler”, um Dr.Jekyll moderno mas sem as mesmas preocupações morais, é a capa que contém o Mr.Hyde Durden. Devir-monstro, devir-esquizofrênico. “Pouco a pouco, você está se transformando em...Tyler Durden”

O homem não se torna lobo, nem vampiro, como se mudasse de espécie molar; mas o vampiro e o lobisomem são devires do homem, isto é, vizinhanças entre moléculas compostas, relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, entre partículas emitidas. É claro que há lobisomens, vampiros, dizê-mo-lo de todo coração, mas não procure aí a semelhança ou a analogia com o animal, pois trata-se do devir-animal em ato, trata-se da produção do animal molecular (enquanto que o animal "real" é tomado em sua forma e suas subjetividades molares). (DELEUZE & GUATTARI, 1995: 58)

Se a esquizofrenia – enquanto libertação absoluta de desejo - aparece quando o capitalismo não consegue mais impor e interiorizar os limites com que governa, a dupla personalidade de Tyler não é apenas pessoal, mas metaforicamente de todo o sistema. *Ela é o sistema*. A esquizofrenia é o limite e a fuga da órbita do capital. Não à toa, as vítimas sacrificiais da revolução tylerista são os centros nervosos do capitalismo de fluxo financeiro. Cortar os fluxos e os reconfigurar, em uma revolução subterrânea dentro da própria estrutura.

Os fluxos esquizos a todo o momento se modificam em intensidade, contornam os limites, se redefinem e se recriam, num processo contínuo de desterritorialização e reterritorialização. A esquizofrenia é o modo de funcionamento do nômade (abrindo franquias do Clube, a sensação eterna de *déjà-vu*): uma ação com um sentido próprio, específico e determinado, não de forma errática e sim de acampamento em acampamento, de cidade em cidade – “é verdade sobre o Clube da Luta em Miami?” – sempre mais ali, buscando ficar fora do radar do poder, onde ele não pode ser totalmente explorado e classificado, à margem do social. A revolução ocorre quando os limites do eu se rompem e mergulhamos em um fluxo menor: a enunciação de Tyler é a enunciação de uma geração, a voz de todos os de seu tempo.

Ritornello: Muralhas de Jericó

Cada produção cultural pode provocar uma reação diferente no espectador. Depende de fatores outros que não a obra em si a aceitação passiva, a aderência irrefletida ou a contestação causada pelo impacto de uma obra. Parece que temos um exemplo, tanto no livro como no filme, de um uso proposital das ferramentas da Indústria Cultural visando não a padronização de pensamento, mas uma subversão da mensagem utilizando e ressignificando as ferramentas de difusão para um objetivo oposto. À necessidade de “buscar novas armas” de Deleuze (1992, p. 219) une-se a intuição de Adorno de que “as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas

com um tipo de reserva” (ADORNO, 2009, p. 69-70). Logo, surgiria a subversão como estratégia – um confronto não mensurável em um simples antagonismo dual – usando as ditas armas do inimigo contra ele. Algo permanece da *overdose* de imagens do filme, algo que ultrapassa o esquecimento simples ou o fetiche da violência, ainda que haja quem se fixe apenas nas cenas de luta para atribuir significado à obra (ou as reproduza de forma mimética).

A força de *Clube da Luta* surge exatamente de sua duplicidade, da sensação de identificação e estranhamento que provoca em quem o assiste ou lê. É simples se sentir próximo da sensação de apatia mostrada na obra, mas o passo seguinte, a ruptura, permanece incômoda a muitos. Ela é a metáfora de uma reconfiguração de forças, a possibilidade de superarmos a alienação reinante não pela forma tradicional da crítica ou oposição, mas internamente, como um vírus. E sabemos que isso significaria um esforço que deixaria marcas e cicatrizes.

Neste sentido, é bom observar que o filme aborda de forma propositadamente sarcástica outros campos, como por exemplo o desejo de um retorno à uber-masculinização (um clube de homens das cavernas em choque com a vida asséptica e assexuada do personagem de Norton). Novamente, há quem veja nas demonstrações de força física e virilidade apenas uma postura talvez misógina, porém deve-se observar que o “macho-alfa” representado por Pitt morre ao final – não apenas morre como é morto por seu criador/criatura, indicando que a solução para o conflito do personagem não está contida ou encerrada em uma retomada de uma masculinidade primitiva. Isso precisa ser superado, assim como o tédio existencial, para que possa haver futuro.

Na cena final, deve-se notar que há uma sugestão de não-encerramento da história. Uma obra aberta se presta a melhores e mais variadas interpretações e estabelecimento de agenciamentos. Após o Tyler/Norton estabelecer com Marla uma relação muito mais próxima, ainda que não em pé de igualdade completa, vemos a “marca de cigarro” no canto superior da cena e o fotograma do pênis, referenciando a cena anterior na qual se fala sobre a vida noturna de Tyler. Pode-se imaginar que há uma sugestão de que o filme (a narrativa) continua na mesa de edição, isto é, o Tyler esquizo continua editando a história (e não “morreu”, apenas mudou de posição na narrativa).

No filme, a atitude de dominar seu *id* e pacificá-lo leva o ego de Tyler (agora Edward Norton, não Brad Pitt) a uma superação *aparente* da divisão esquizo, permitindo que reate o relacionamento com Marla em bases diferentes, reconfiguradas, ao som de Pixies e assistindo de camarote à queda dos prédios (algo que nunca mais será visto em um filme,

principalmente norte-americano, depois dos fatos de 11 de setembro de 2001). No livro (atenção: *spoilers!*), Tyler é internado em um manicômio após ser capturado. Mas não há a certeza de que a divisão esquizo tenha desaparecido. Talvez *em ambos os casos* o que tenha surgido seja uma terceira personalidade, mais uma diferença ou variação, mas nunca apenas uma simples conciliação pacificadora que o retornaria a sua antiga vida.

Em ambos os finais (a multiplicidade aqui também é um sinal positivo a respeito do vigor da obra) o agora Clube da Luta/Projeto Destruição continua a existir e agir: em um caso, com seu “líder” no comando; em outro, a organização permanece atuando de forma autônoma, em rede. No final das contas, o Projeto ainda existe inclusive em seus espectadores. Será que não somos todos integrantes, e a luta é a da sobrevivência e da construção de linhas de fuga em uma sociedade? Um Clube da Luta de classes? Esquizofrenia criadora de possibilidades ou perda completa da razão? Ambos?

Créditos finais: *Space monkeys*

Durante o primeiro semestre do ano de 2012, a turma T51 do curso Técnico Integrado em Mecânica no Ensino Médio da UTFPR (Universidade Tecnológica Federal do Paraná) foi palco de uma experiência no ensino de filosofia. Por meio de uma análise detalhada do roteiro do filme que analisamos acima, os alunos foram apresentados e instados a interagir com conceitos fulcrais do pensamento filosófico contemporâneo, notadamente os propostos por Freud, Marx e Nietzsche. Do primeiro, foram detalhadas as estruturas da consciência (id, ego e superego) e de que forma elas se relacionam na construção da subjetividade, levando em conta o fato de que, de acordo com a teoria freudiana, a repressão do id é crucial para a construção de cultura e de civilização. Do segundo, os conceitos de alienação e fetiche da mercadoria são trazidos para observar o processo de reificação do indivíduo na sociedade atual e o mecanismo de produção de valor a partir do trabalho imaterial. Em uma sociedade onde ideias, sentimentos e informação se transmutaram em mercadoria, o processo de mais-valia não se dá apenas sobre o trabalho físico, mas também sobre as pulsões do indivíduo. Já o terceiro pensador fornece base para o entendimento do processo de fragmentação do Sujeito apresentado no filme, por meio do recurso aos conceitos de apolíneo e dionisíaco. A sociedade retratada no filme, por baixo de uma aparência apolínea onde a ordem e a repetição fazem o trabalho de pacificar as consciências, guarda em seu âmago a potência dionisíaca, esperando para ser liberada.

Como um tipo de efeito colateral desta abordagem, o trabalho possibilitou a abertura de debate e aprofundamento sobre alguns elementos fundamentais da produção filosófica

do século XX, como a Teoria Crítica da Sociedade (elaborada pela Escola de Frankfurt) e a discussão sobre sociedades disciplinares e sociedades de Controle trazida à baila na produção final de Gilles Deleuze: uma sociedade na qual não é necessária a vigilância verticalizada, pois os próprios integrantes da sociedade cuidam de realizar tanto a autocensura como a censura de seu semelhante, crendo que não estão sendo censurados no processo. Mais do que obrigados a tal, solicitam alegremente as mercadorias e elementos sociais que os colocam na condição de explorados.

Do ponto de vista metodológico, a experiência se deu dentro dos seguintes passos: em um percurso de 36 horas de aulas, um semestre letivo, as duas primeiras foram uma sessão de cinema na qual o filme foi exibido aos alunos e alunas, com disponibilização do livro e de cópia eletrônica do roteiro. Em ordem, Marx, Freud e Nietzsche foram apresentados, intercalando leituras dos textos clássicos, uso do material didático, produção de material junto com os discentes, recursos audiovisuais, músicas, pesquisa web e documentários visando aprofundar a análise conceitual necessária para o projeto de conclusão da disciplina. Ao final do semestre, nas semanas antes da entrega dos trabalhos de conclusão, os discentes assistiram novamente o filme com a intenção (solicitada pelo docente no trabalho) de estabelecer relações-chave entre cenas e falas do filme com o pensamento apresentado dos autores, promovendo uma dissecação cena-a-cena da película.

A aceitação, engajamento e a qualidade dos trabalhos executados pela turma superaram as expectativas e permitiram um aprofundamento radical no pensamento dos autores. Os chamados “mestres da suspeita” do final do século XIX e começo do século XX permitiram aos alunos aguçarem seu olhar crítico sobre as relações entre subjetividade, capitalismo e identidade em um tecido social cada vez mais complexo, na qual a tônica é a alienação, pois estamos em “uma época bem confusa da vida”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2009
- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985
- DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2000
- _____, **Kafka – por uma literatura menor**. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 1978
- _____, **Mil Platôs - Vols 1-5**. São Paulo: Editora 34, 1995
- FREUD, S. **O ego e o id e outros trabalhos**. In Obras Completas, vol 19. Rio de Janeiro: Imago, 1968
- _____, **Psicologia de massas e análise do eu**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013
- MARCUSE, H. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975
- MARX, K. **O Capital (vol 1)**. Prefácio: Jacob Gorender e Louis Althusser. Posfácio Francisco de Oliveira. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013
- NABAIS, C. P. Homem/animal: arte como anti-humanismo. Abecedário de Criação Filosófica. Autêntica, 2009: 133-137. Disp. em www.cfcul.fc.ul.pt/biblioteca/online/pdf/catarinanabais/homemanimal.pdf
- NIETZSCHE, F. **A origem da tragédia**. 7ª ed. Lisboa Editora: Lisboa, 2001
- _____, **Sobre verdade e mentira em um sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007
- PALAHNIUK, C. **Clube da Luta**. Rio de Janeiro: LeYa, 2012

FILMOGRAFIA

- CLUBE da Luta. Direção: David Fincher. Roteiro: David Fincher e Jim Uhls. 20th Century Fox Films, 1999. 1 DVD (135 min.) NTSC, Color. Título original: Fight Club

POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA: UMA ANÁLISE DE REINserÇÃO SOCIAL

Meneghetti, Geovana
Faria, Ana Cristina Cruz de
Martins, Jayne Cecília

RESUMO

O presente estudo objetiva analisar os efeitos do Projeto Abrigo Institucional da Associação Ministério Melhor Viver na cidade de Ponta Grossa – PR que busca a reinserção tanto social como no mercado de trabalho dos indivíduos em situação de rua. A análise é realizada a partir das relações entre as características socioeconômicas dos homens antes do programa e sua empregabilidade após ser tratado. Os principais resultados demonstram que o programa é eficiente na inclusão de 30% dos tratados no mercado formal. No entanto, não existem evidências que distinguem os indivíduos que estão ou não empregados após a participação no programa. Salienta-se assim a necessidade de políticas públicas voltadas para a inclusão destes indivíduos, destacando que projetos como este são uma ferramenta a ser conjugada com tantas outras atividades de assistência, juntamente com a vontade pessoal de cada cidadão de mudar sua própria realidade, e que essas pessoas necessitam aprender a buscar uma melhoria de vida a partir da assistência oferecida pela instituição.

Palavras-chave: População em situação de rua. Reinserção Social. Mercado de trabalho.

ABSTRACT

This study aims to analyze the effects of the Institutional Shelter Project of Ministério Melhor Viver Association in Ponta Grossa city, State of Parana which seeks the social and labor market and reinsertion of individuals who live on streets. The analysis is based on the relationships between the social and economical characteristics of those men before the program and their employability after being treated. The main results show that the program is efficient with the inclusion of 30% of those men in the formal market. However, there is no evidence about those individuals who have been employed after participating in the program. The need of public policies for those individuals inclusion is highlighted, it is also emphasized that projects like this one are a tool to be used with many other assistance

activities, as well as with the personal will of each citizen to change their own reality, and then to seek a better life through the assistance offered by the institution.

INTRODUÇÃO

A população que vive na rua se constitui em um grande problema dos municípios brasileiros. Estudos indicam que há uma maior predominância desta população nos grandes centros, no entanto, cidades menores apresentam o mesmo problema com menores proporções. No Brasil, não existe uma estimativa oficial exata sobre essa população, isso ocorre devido ao fato de que as pesquisas populacionais brasileiras se baseiam em domicílios, ignorando assim os indivíduos que não possuem moradia. A pesquisa nacional mais recente sobre esta população foi realizada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e é intitulada Pesquisa Nacional sobre a População de Rua, sendo realizada no período de 2007/2008, a pesquisa contabilizou que existiam cerca de 46.000 adultos morando na rua no Brasil.

Diante da grande população de pessoas que vivem nas ruas do Brasil e dadas às dificuldades enfrentadas por estas pessoas, uma vez que não conseguem adquirir alguns direitos básicos por não apresentarem um endereço fixo, surgem algumas instituições com o intuito de auxiliar esta população, promovendo assim ações diversas, desde medidas alimentares, de saúde, emprego, renda e até moradia. Essa pesquisa aborda uma dessas instituições, o Projeto Abrigo Institucional da Associação Ministério Melhor Viver, que auxilia pessoas adultas do sexo masculino, moradores de rua. A associação atua na cidade de Ponta Grossa – PR, que possui uma população de rua, segundo o Cadastro Único do município, de 170 pessoas. No entanto, segundo os dados da associação Melhor Viver a população em situação de rua⁴⁶ no município no ano de 2013 eram de 1217 pessoas, mas somente 15% destes moram e tiram o sustento das ruas.

Diante das dificuldades enfrentadas e da crescente população, o presente estudo deseja analisar os efeitos gerados pelo programa de acolhimento da associação, dado que um dos principais objetivos do projeto é a reinserção dos indivíduos na sociedade e no mercado de trabalho. Assim, será analisada a relação entre as características socioeconômicas e o fato do indivíduo estar empregado após passar pelo programa.

Por se tratar de um tema multidisciplinar, existem estudos nas áreas de ciências sociais, direito e saúde. Destacam-se os trabalhos de Argiles (2012), Silva (2014) e Schweitzer

⁴⁶ Ao estimar a população em situação de rua devido às diversas definições existentes foram incluídos não somente os moradores de rua, mas também os indivíduos que fazem da rua seu sustento. Incluindo na pesquisa os moradores de rua, catadores de papel, prostitutas, trabalhadores itinerantes, trecheiros, entre outros.

(2017) que abordam estudos de casos sobre os moradores de rua e ainda os locais de assistência a estes, buscando analisar as características dos indivíduos atendidos pelos programas. Alguns trabalhos abordam ainda as questões de saúde relacionadas aos moradores de rua, Varanda et al (2004) destaca a importância do sistema único de saúde (SUS) na vida da população de rua. Já Mendes et al (2004), aborda a relação das clínicas voltadas para os moradores de rua e a relação com os direitos humanos. Não foi encontrado nenhum trabalho que visa analisar a relação do indivíduo após a passagem por um programa de reinserção social e de trabalho, destacando assim a importância do presente estudo. Apesar de ser um estudo de caso, a análise deste abre brechas para qual o melhor meio de tratamento para os indivíduos nesta situação.

No intuito de cumprir o objetivo proposto, o presente estudo está dividido em cinco partes incluindo essa introdução. A segunda parte aborda a fundamentação teórica do tema, contemplando alguns artigos e estudos encontrados sobre o tema, e ainda busca traçar alguns conceitos úteis para uma melhor compreensão a respeito desse grupo. A terceira parte analisa a metodologia empregada e a base de dados, a quarta parte os resultados encontrados a partir dos dados coletados e por último as considerações finais.

1. Fundamentação Teórica:

2.1. Um contexto da População em situação de rua:

De acordo com o Decreto Nº 7.053 de 23 de Dezembro de 2009, conceitua-se população de rua como grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.

Mattos et al (2008) colocam que alguns cidadãos, em discursos muito comuns, afirmam que as pessoas vivem nas ruas porque são fracassadas, malsucedidas, pois não abraçaram as oportunidades que a vida lhes concedeu. Essas concepções, no entanto, são muitas vezes, acompanhadas pela convicção de que a situação de rua é de responsabilidade individual, escamoteando os processos sociais implicados no fenômeno.

Bauman (1998) afirma que com um crescente setor da população que provavelmente nunca reingressará na produção, e não mais existirá no Estado do Bem-Estar, o exercício dos direitos dos cidadãos transformam-se no estigma dos incapazes e imprevidentes.

O Poder Público deveria cumprir com a sua incumbência de preparar o desempregado (com crescentes dificuldades econômicas) a reassumir seu posto de trabalho, tornando a mão-de-obra novamente empregável, onde os "desempregados" deixariam de ser um "exército de reserva da mão-de-obra" (Bauman, 1998).

Estar em situação de rua não está ligado somente ao fato de se viver em países subdesenvolvidos, Bauman (2001) nos traz dados da Europa rica que tem 3 milhões de desabrigados, 20 milhões de pessoas excluídas do mercado de trabalho e 30 milhões vivendo abaixo da linha da pobreza. O mercado não é mais uma garantia de auto enriquecimento, envernizando a pobreza com a humilhação e com a negação da liberdade de consumo.

Conforme D'Ávila OGG (2014), o surgimento da população em situação de rua se dá no decorrer da história com o desenvolvimento capitalista gerado, dentre outros eventos, pelo neoliberalismo e pela criação do sistema fordista de produção, sendo maquinário e produção em série, primordiais para a pauperização da oferta e condições de trabalho para a população.

Na literatura, outros fatores são associados ao fato de o indivíduo estar em situação de rua, como questões familiares e problemas com álcool e drogas. Snow et al (1998), destacam que a falta de apoio e o suporte familiar são a principal causa deste estar na rua. Segundo estes autores, o papel da estrutura familiar é salientado devido ao seu papel determinante na criação de vínculos entre os indivíduos e a sociedade, no aprendizado destes em relação aos outros e ainda na noção de lar. Na existência de pouco ou nenhum vínculo com a família, o indivíduo se sente desamparado e a sua probabilidade de ir para a situação de rua aumenta.

A ida para rua, correlacionada a questões familiares ocorre principalmente quando os indivíduos se tornam muito onerosos para suas famílias, devido à dependência de álcool e/ou substâncias químicas, ou ainda problemas mentais. Nestes casos eles são considerados um problema para suas famílias. Já em outros casos a família é o problema: ao se encontrar em um lar tão problemático e abusivo, o indivíduo prefere abandonar o lar e viver nas ruas. O problema de abandono familiar é ainda mais grave nos casos em que as pessoas nunca tiveram apoio da família.

Snow et al (1998) concluem que a falta de apoio familiar é uma condição decisiva para os indivíduos estarem em situação de rua, salientado que a família é o principal agente de socialização e o criador do vínculo entre a sociedade e o indivíduo. Assim, a falta da família corrobora em grande parte na ida para as ruas.

Diversos autores salientam a relação entre o abuso de álcool e drogas e a situação de rua. Este problema atua em duas vertentes como causa da ida para rua, ou ainda para a manutenção do indivíduo em situação de rua. Snow et al (1998), Prates et al (2012) e Mendes et al (2014) abordam que o fato de o indivíduo ser dependente destas substâncias implica na recorrência de ida para as ruas, devido ao fato de não conseguirem manter um emprego, uma residência e ainda não conseguirem apoio de assistências sociais e da família.

Honório (2016) destaca que o problema de abuso de álcool e drogas é uma característica marcante dos moradores em situação de rua, e ainda impede a reconciliação familiar. Assim, muito utilizam as drogas como fuga da realidade, por não suportarem o vazio da própria existência, associando assim o uso de drogas à difícil interação no ciclo familiar e social.

Diante das teorias encontradas destaca-se que condições econômicas, tais como emprego e renda, além de relações familiares e ainda abuso de drogas e álcool são as características mais frequentes das pessoas em situação de rua, no entanto, não podemos afirmar que somente estes fatores estão associados à ida para as ruas, dado que esta decisão é tomada a partir de um conjunto de fatores.

2.2 Classificações dos grupos de pessoas que moram nas ruas:

Conforme a Pesquisa Nacional da População em Situação de Rua (2007/2008), gerada pela Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação (SAGI) em parceria com a Secretaria Nacional de Assistência Social (SNAS), ambas do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), verificou-se que os motivos que levam as pessoas a morar nas ruas são: 35,5% para alcoolismo e/ou uso de drogas; 29,8% para perda de emprego; e 29,1% em função dos conflitos familiares. Das pessoas entrevistadas, 71,3% citaram ao menos um dos três motivos e muitas vezes os relatos citaram motivos que se correlacionaram a esses itens também. Cabe lembrar, que apesar de não muito comum, descobriu-se pessoas que escolhem por viver nas ruas, quer seja por violências e abusos domésticos ou desentendimentos dentro da família. A explicação obtida na pesquisa é de que “essa escolha está relacionada a uma noção (ainda que vaga) de liberdade proporcionada pela rua, e acaba sendo um fator fundamental para explicar não apenas a saída de casa, mas também as razões da permanência na rua”.

De acordo com a Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua (2007/2008), encontraram-se três grupos existentes:

- a) Os moradores de rua: são aquelas pessoas que moram embaixo de viadutos, marquises; ou seja, não dormem em abrigos e/ou albergues públicos.
- b) Os moradores em situação de rua: são aquelas pessoas pobres e sem uma moradia convencional, moradores de favelas que estão sujeitas a ficarem sem casa a qualquer momento.
- c) Os trecheiros: são pessoas que circulam pelas rodovias, de cidade em cidade, a pé, sobrevivendo de trabalhos temporários e de eventuais ajudas filantrópicas.

Há dois anos, o Movimento Estadual da População em Situação de Rua de São Paulo, identificou um novo grupo:

- d) Os escondidinhos: que são os regressos de presídio, que usam roupa de marca, mas se escondem no meio da população em situação de rua para realizar seus delitos.

2.3. Índices da População em Situação de Rua no Brasil:

Vítimas de inúmeros estigmas, os moradores de rua somavam aproximadamente 101,8 mil no Brasil em 2015, deste total, estima-se que dois quintos (40,1%) habitavam municípios com mais de 900 mil habitantes e mais de três quartos (77,02%) habitavam em municípios de grande porte, com mais de 100 mil habitantes. (IPEADATA, 2016)

De acordo com a maior parte das pesquisas realizadas sobre população em situação de rua, afirma-se que a maioria das pessoas que está nas ruas é da própria cidade ou região de origem. Essas pessoas apresentam em suas vidas, histórias de desemprego e trabalhos instáveis e precários, sentimentos de fracasso e de impotência.

2.3.1 Índices da População em Situação de Rua em Ponta Grossa:

No Município de Ponta Grossa, o total de famílias inscritas no Cadastro Único para Programas Sociais, que reúne informações socioeconômicas das famílias brasileiras de baixa renda – aquelas com renda mensal de até meio salário mínimo por pessoa, em setembro de 2017 era de 31.608 dentre as quais:

- 6.680 com renda per capita familiar de até R\$ 85,00;
- 5.253 com renda per capita familiar entre R\$ 85,01 e R\$ 170,00;
- 11.084 com renda per capita familiar entre R\$ 170,01 e meio salário mínimo;
- 8.591 com renda per capita acima de meio salário mínimo.

Conforme a Secretaria Municipal de Assistência Social da cidade, Ponta Grossa apresentava um total de 328 famílias em situação de rua e ao contingente desses moradores, somava-se um problema ainda maior, pessoas que embora tivessem moradia regular,

utilizavam-se das ruas como meio de sobrevivência, pois se encontravam em situação de pobreza extrema e interrupção ou fragilidade dos vínculos familiares e por consequência, sem vínculo social ou comunitário.

Ao levar em consideração a decisão do indivíduo iniciar o processo na participação de um Programa de Atendimento Individual da Associação Ministério Melhor Viver, cuja finalidade é a sua reinserção social integral, para tanto gostaríamos de estimar quantos dos usuários obtiveram sucesso em ser inserido no mercado de trabalho.

2.4. Conhecendo o Programa Associação Ministério Melhor Viver:

A Associação Ministério Melhor Viver foi fundada em 14 de dezembro de 2004, sem fins lucrativos, com o principal objetivo de atender a população de Ponta Grossa em situação de rua, risco e vulnerabilidade social.

Seus projetos visam o atendimento às necessidades básicas das pessoas, bem como, fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, capacitação pessoal e profissional, oportunizando a construção de novos projetos de vida.

O serviço é denominado pelo Ministério do Desenvolvimento Social de Combate a Fome como sendo de alta complexidade, pois é desenvolvido através de acolhimento institucional em abrigo e para seu desenvolvimento atualmente são disponibilizadas 50 vagas.

Tendo em vista a multiplicidade de fatores causais, um atendimento sócio assistencial oferecido através do desenvolvimento de projetos, também se apresenta como um desafio, tanto para a equipe de profissionais, como para o próprio indivíduo, que se vê sem perspectivas de alcance de emancipação e autonomia.

Cada usuário do serviço se apresenta com uma gama de demandas de atendimento, que nada mais são do que o conjunto de situações problema, que foram ao longo dos anos se acumulando, sem atenção e conseqüentemente resolução adequada.

A forma de acesso dos usuários deste serviço pode acontecer de forma espontânea, ou através de encaminhamento das unidades da rede sócio assistencial do município, principalmente, através do Centro de Referência da Assistência Social (CREAS), e através da subsecretária de serviço especializado a população de rua.

O usuário normalmente participa de outros projetos pontuais, tais como abordagem social, de busca ativa e atendimento nas ruas, Centro de Convivência e fortalecimento de vínculos, de atendimento a necessidades básicas na própria instituição, antes de optar por ingressar no abrigo em si. Ao tomar a decisão de sair das ruas, os indivíduos são acolhidos

pela associação, com o apoio de uma equipe técnica formada por assistente social, psicólogo, educador social, além do coordenador do projeto.

Para iniciar com a participação neste processo, o usuário participa de um Programa de Atendimento Individual, cuja finalidade é a sua reinserção social integral. Inicia com o ingresso voluntário do usuário, que efetiva sua participação prestando as informações socioeconômicas atuais e que servem de base para o seu atendimento futuro. Inicialmente são verificadas suas necessidades básicas de alimentação e vestuário, em seguida sua condição física, de saúde e documentação civil.

Ao longo do período de permanência são elencadas as questões de saúde, documentação civil, situações de vínculo familiar, demandas jurídicas, escolar, qualificação e ocupação profissional. É realizado com cada morador um planejamento de ações com o intuito de prestar o atendimento a cada demanda, de acordo com as prioridades observadas, e num prazo de doze meses, concluir sua reinserção seja no mundo formal ou informal do trabalho, vivência em família, quando houver esta possibilidade, ou em novos grupos de afinidade, através de criação de repúblicas.

Este Projeto de Acolhimento Institucional para moradores de rua é o único desenvolvido nesta modalidade na cidade de Ponta Grossa. Pela qualidade do serviço prestado é ponto de apoio e referência até para os órgãos governamentais, como Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), Centros de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centros POP) e Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), uma vez que as pessoas inclusas no programa necessitam de abrigos em virtude de sua condição de miserabilidade, vínculos rompidos, saúde precária, drogadição entre outros.

Cabe aqui citar que o atendimento tem sido efetivo nas demandas emergenciais de saúde, nas necessidades cíveis, e nos casos em que o uso de drogas não pode ser vencido isoladamente, sendo que são feitos os encaminhamentos para atendimentos em saúde, seja no pronto atendimento ou nos ambulatórios de saúde mental para a prescrição medicamentosa e acompanhamento terapêutico através do Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas III (CAPS AD), possibilitando uma estadia saudável e abstinente sem riscos.

No primeiro mês de residência de cada usuário, já se pode reaver os documentos civis essenciais, sendo que em alguns casos como os de título de eleitor e terceira militar, acontecem atrasos devido a multas por irregularidades, que são sanadas de acordo com a disponibilidade da Instituição em ressarcir ou em alguns casos conseguir isenção. A partir

do segundo e terceiro mês, demandas como restauração de vínculos familiares e sociais são trabalhadas de acordo com a condição de cada usuário, e com a sua disposição. Muito dos usuários tem impedimento jurídico de proximidade com a família por motivo de desentendimento entre os pares, seja por violência doméstica, agressão física, pensão alimentícia. Nestes casos, a equipe técnica faz uma abordagem diferenciada com o usuário para que este não fique desmotivado a dar continuidade ao seu plano de reinserção.

As visitas semanais são um diferencial para a melhora das relações familiares, pois todos os domingos os usuários podem receber visitas de seus parentes. Nestes encontros percebe-se maior aceitação da família, pela condição favorável em que se encontram, e é neste contato que ocorrem planos para o momento de saída, e uma condução aliada ao projeto de reinserção.

Um dos desafios do plano de reinserção social individual é o retorno aos estudos, pois este público em específico tem dificuldades de retomada, por motivo de baixa ou nenhuma escolaridade, analfabetismo funcional entre outros.

A qualificação na área profissional e a preparação para ingresso no mundo do trabalho é o atendimento mais requisitado pelos usuários, pois compreendem que é a partir da conquista do emprego e conseqüentemente da autossuficiência que conseguirão a verdadeira reinserção familiar e social, que tanto almejam.

Baseada nas necessidades do usuário de inserção no mercado de trabalho, a Associação Ministério Melhor Viver oferece diversas possibilidades de capacitação profissional. Uma oportunidade é através de parceria com o Instituto Mundo Melhor, que disponibiliza uma plataforma na Internet de mais de 200 cursos, onde os alunos acessam o material, estudam e realizam a avaliação, e posteriormente recebem certificados de participação de quantos cursos conseguirem desenvolver e realizar. Com estas certificações, currículos são elaborados e tem um melhor potencial para ocupação de vagas profissionais. Os cursos são de diversas áreas de atuação profissionais tais como, limpeza e conservação de imóvel, manipulação, higienização e beneficiamento de alimentos, lavagem e esterilização de utensílios domésticos e industriais, auxiliar de cozinheiro, culinária, auxiliar de panificação e panificação, corte de barba e cabelo, digitação, inserção digital, garçom, servente de pedreiro, pedreiro, jardinagem, cultivo de horta, auxiliar no comércio, cuidador de idoso, entre outros.

Tendo em vista o perfil do público e dificuldade de criação de vínculos tem-se um acompanhamento de três meses após saída do projeto.

2. Metodologia e Base de Dados:

A análise dos dados foi empregada a partir da análise das estatísticas descritivas, aplicando análises de frequência, média e desvio padrão. Estas foram realizadas no intuito de conhecer as características da base de dados e ainda caracterizar as diferenças entre os indivíduos que estão empregados após o tratamento e os que não estão mesmo após a passagem pelo programa.

Os dados foram disponibilizados pelo Projeto Abrigo Instituição Masculino Adulto da Associação Ministério Melhor Viver, e referem-se aos usuários do programa de reinserção social no ano de 2015. A amostra contém 144 observações, cada uma representando um único indivíduo.

Os dados foram coletados através de informações do banco de dados da Instituição. A partir do Quadro 1 é possível observar as variáveis utilizadas no presente estudo.

Quadro 1 – Variáveis utilizadas no estudo:

Variáveis	Descrição
Idade	Variável contínua que apresenta a idade dos homens participantes do programa, variando de 20 a 66 anos.
Estado Civil	<i>Dummies</i> que representam o estado civil, apresentando quatro categorias: solteiro, casado, viúvo e divorciado.
Escolaridade	<i>Dummies</i> dos ciclos completos de escolaridade, sendo três categorias: ensino fundamental, ensino médio e ensino superior.
Vínculo Familiar	Dummy que apresenta valor 0 se não possuem vínculo familiar e 1 caso contrário.
Filhos	Dummy que apresenta valor 0 se não possuem filho e 1 caso contrário.
Drogas	Dummy que apresenta valor 1 se o indivíduo já utilizou drogas, 0 caso contrário.
Moradia Própria	Dummy que apresenta valor 0 se não possuem moradia própria, 1 caso contrário.

Renda	Dummy que apresenta valor 0 se não possuíam renda familiar, 1 caso contrário.
Profissão	Dummy que apresenta valor 0 se não possuem profissão, 1 caso contrário.
Mercado de Trabalho	Dummy que apresenta valor 1 se o indivíduo estiver trabalhando após o programa e 0 caso contrário.
Passou P/ Trat.	Dummy que apresenta valor 0 se não passou no centro de reabilitação de drogas, 1 caso contrário.

Fonte: Elaboração própria das autoras. Todas as variáveis coletadas foram coletadas pelas assistentes sociais do programa durante a passagem dos indivíduos pelo programa.

3. Perfil dos Indivíduos atendidos pelo Programa:

Segundo a Pesquisa Nacional sobre a População de Rua, no ano de 2008 a população residente na Rua no Brasil era de cerca de 45.000⁴⁷ indivíduos. Já foi mencionado que no município de Ponta Grossa – PR, segunda a secretaria de assistência social, existem cerca de 170 pessoas em situação de rua. A população de rua brasileira é caracterizada por ser em grande maioria do sexo masculino, aproximadamente 82% segundo a pesquisa nacional. Já segundo a Associação Melhor Viver que traçou um perfil da população de rua no município de Ponta Grossa em 2013, os homens representavam 75% da população de rua.

No intuito de analisar as relações entre mercado de trabalho e os indivíduos participantes do Projeto Abrigo Instituição Masculino Adulto da Associação Ministério Melhor Viver, foi utilizada uma amostra de 144 homens que fizeram parte do programa no ano de 2015. Sendo os principais objetivos do programa o estímulo do ganho de bem-estar para seus participantes através de oficinas, alimentação adequada, reiteração social e no mercado de trabalho.

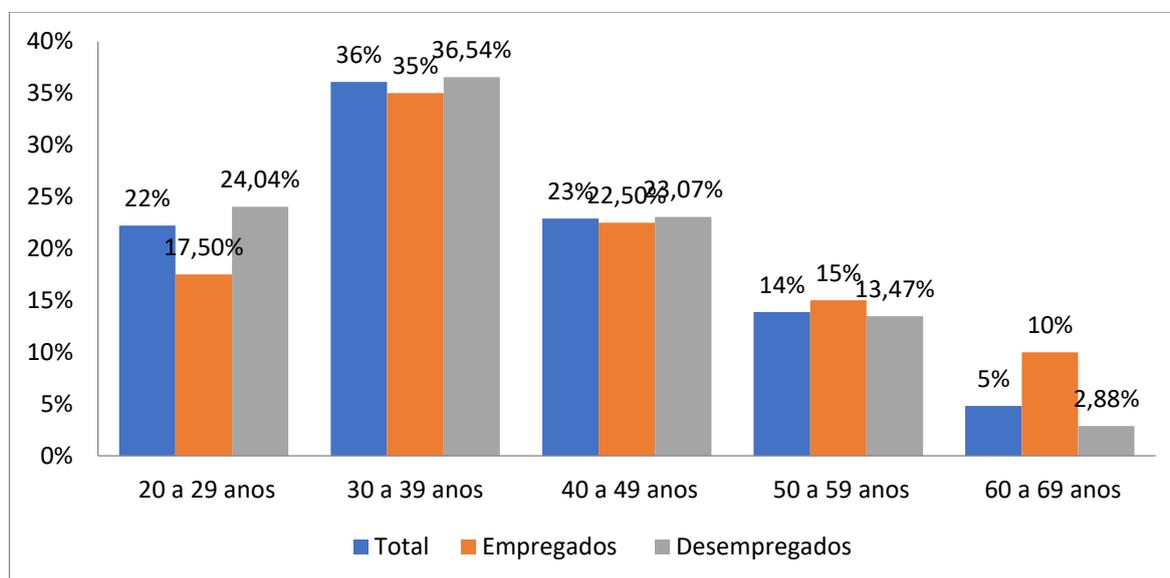
Ao realizarmos uma análise dos participantes do programa, percebe-se que se encontram em situação de pobreza extrema, interrupção ou fragilidade dos vínculos familiares e em condição de rua. Por isso, o programa se preocupa em reinserir o indivíduo na sociedade e também garantir que a pessoa possua emprego e conseqüentemente renda, possibilitando que assim o indivíduo possa quebrar o ciclo da pobreza. Desta forma, no ano

⁴⁷ A pesquisa constatou o total de 31.322 pessoas em situação de rua, salientando que apenas os indivíduos com idade acima de 18 anos foram pesquisados, no entanto as cidades de São Paulo, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre não participaram da pesquisa que analisou todas as demais capitais e municípios com população acima de 300.000 habitantes. As cidades não foram pesquisadas devido à existência de pesquisas já no município, onde em São Paulo constatou-se 10.399 adultos em situação de rua, já Belo Horizonte 1.164, Recife 1.390 e Porto Alegre, 1.203.

de 2015, do total de 144 indivíduos atendidos, 40 homens estavam empregados após o programa, ou seja, 27,77% dos ingressantes conseguiram após o programa auferir renda e emprego formal.

Diante do resultado do programa sobre os indivíduos, é necessário analisar a relação das características individuais com a empregabilidade após o programa. Assim, os homens possuem em média 38 anos e a faixa etária varia entre 20 a 66 anos. Em relação à idade a amostra é parecida com a nacional que apresenta faixa etária de 25 a 44 anos. A partir da figura 1, é possível observar as faixas de idade da amostra. Não existe diferença média significativa entre as idades dos indivíduos que estão trabalhando ou não.

Figura 1 – Faixa etária dos indivíduos que receberam o tratamento:



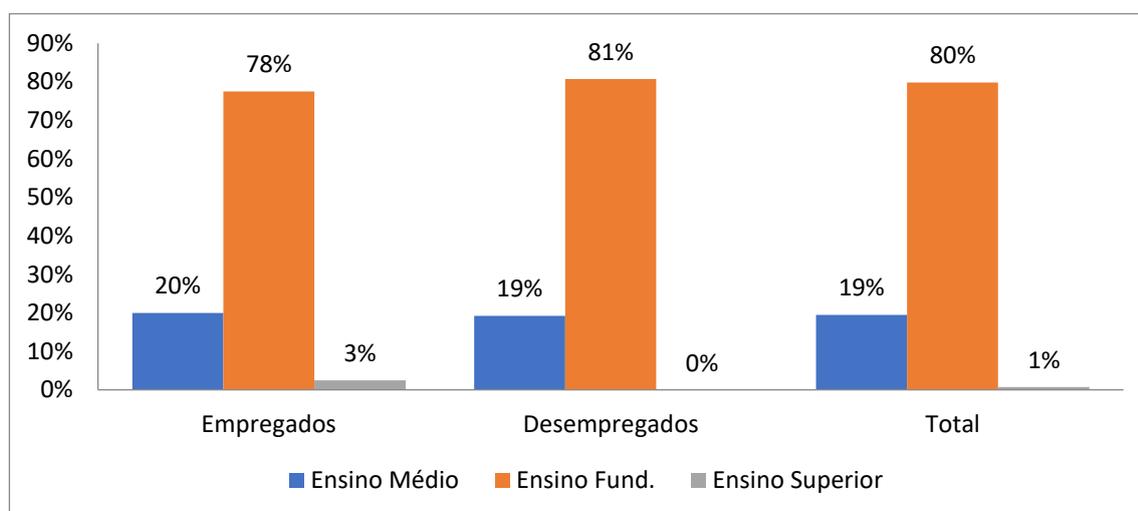
Fonte: Elaboração própria das autoras.

Em relação à escolaridade, na amostra, cerca de 80% possuem o ensino fundamental, 19,44% possuem ensino médio e apenas 0,69% ensino superior, salientando que apesar dos homens terem sido moradores de rua não existe nenhum analfabeto na amostra, sendo uma característica bem discrepante da realidade brasileira. A pesquisa nacional constatou que 74% dos moradores de rua sabia ler e escrever, 17,1% são analfabetos e 8,3% escreviam apenas o próprio nome.

Quando observado a relação entre escolaridade e emprego, na figura 2, os indivíduos em sua grande maioria possuíam o ensino fundamental completo ou incompleto, sendo 77,5% empregados e 80,76% desempregados. Comparando os 19,23% desempregados e 20% dos empregados que possuíam o ensino médio, apresenta-se semelhança entre os grupos. A relação entre escolaridade e emprego corrobora a análise de que todos os

indivíduos da amostra que possuíam o ensino superior estavam empregados. Além da escolaridade cerca de 50% da amostra possuíam profissão. Mattos et al. (2008), destaca que a educação e a qualificação profissional são frequentemente atribuídas ao aumento da renda e a possibilidade de emprego. Mas segundo o autor essa afirmativa nem sempre é verdadeira, as questões de emprego estão mais ligadas a questões de oferta e demanda. Portanto, mesmo havendo a qualificação adequada, em momentos de baixa demanda por emprego o trabalhador fica em situação de vulnerabilidade.

Figura 2 – Análise do grau de instrução dos indivíduos que realizaram o tratamento.

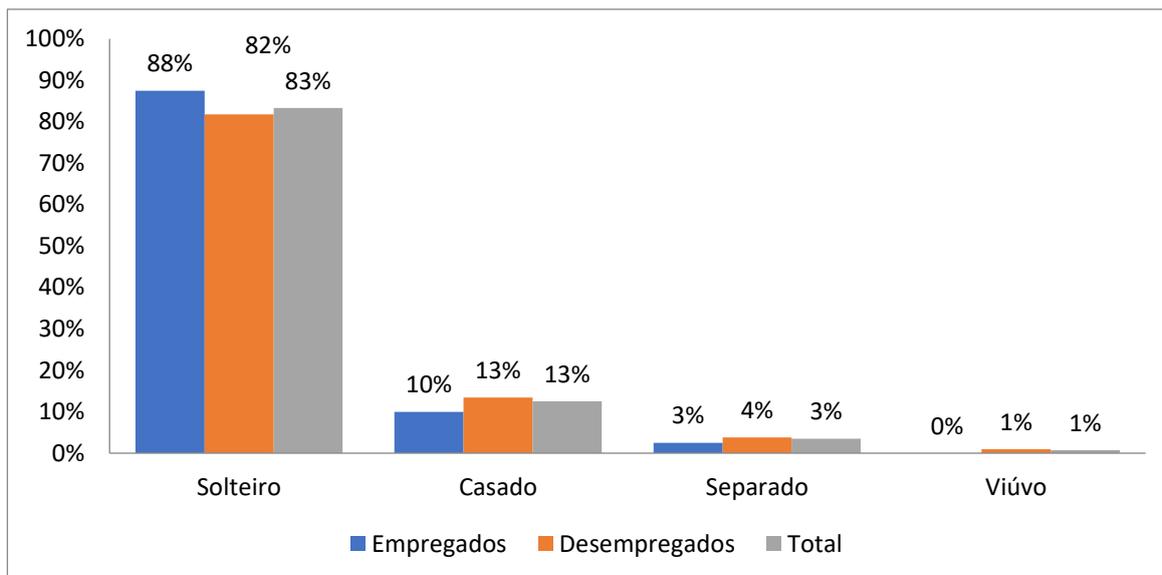


Fonte: Elaboração das próprias autoras.

Além das características dos indivíduos, muitas vezes a sua estrutura familiar está relacionada ao fato do indivíduo estar em situação de rua. Segundo Argiles (2012), a população residente a rua é bastante heterogênea, no entanto, a grande maioria encontra-se em situação de extrema pobreza e possui vínculos familiares fragilizados.

Na figura 3 é encontrada a relação entre estado civil e o mercado de trabalho. Ao analisarmos toda a mostra, 83,33% dos homens eram solteiros, 12,5% casados, 47% separados e 0,69% viúvos. Quando analisados em relação ao status de ocupação a relação é semelhante ao total, sendo na sua maioria solteiro. Além disso, a paternidade também foi observada na amostra, 50,69% dos homens são pais, e 27,77% possuíam moradia própria, apesar de viverem em situação de rua. Ou seja, mesmo possuindo família e residência própria os indivíduos preferem ou são obrigados a morarem na rua.

Figura 3 – Análise do estado civil dos indivíduos que realizaram o tratamento.



Fonte: Elaboração das próprias autoras

Como já mencionado, a pesquisa nacional sobre os moradores de rua, afirma que os principais motivos declarados pelos indivíduos para estarem na situação de rua é o abuso de álcool e/ou drogas, o desemprego, e problemas com os familiares. A partir desta estimativa, podemos salientar que no presente estudo, estes três motivos podem ser associados, dados que do total de homens atendidos pelo programa no ano de 2015, 94% já usaram algum tipo de droga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da grande população em situação de rua no Brasil e a partir da análise das condições insustentáveis que vivem, percebe-se que a necessidade de estudos sobre este assunto se dá não apenas pela falta de trabalhos sobre a temática, escassez de banco de dados de pesquisas nacionais, mas também pela dificuldade de abordagem do tema, e ainda da caracterização dos indivíduos que compõem esta população.

No intuito de preencher essa lacuna, o presente estudo objetivou analisar os efeitos do programa de reinserção no mercado de trabalho e na sociedade dos indivíduos em situação de rua na cidade de Ponta Grossa-PR.

Os resultados encontrados destacam que 27,77% dos indivíduos que participaram do programa conseguiram ser reinseridos no mercado de trabalho. Apesar de ser menos de um terço da amostra, o fato de estar trabalhando após a passagem do programa salienta a importância de movimentos sociais aptos a intervir sobre as decisões que afetam as pessoas em situação de risco e fragilidade social. No que tange as características do perfil analisado,

os homens tratados são bem homogêneos, não existindo diferenças significativas entre suas características socioeconômicas.

Os indivíduos atendidos pelo programa apresentam características semelhantes aos descritos pela pesquisa nacional, tais como o abuso de álcool e/ou drogas, desemprego, e problema com os familiares. A principal diferença se refere à escolaridade, os homens em situação de rua da cidade de Ponta Grossa apresentam níveis de escolaridade acima da média nacional, apresentando indivíduos que possuem ensino superior completo.

A partir destes resultados salienta-se a importância de políticas públicas voltadas para a reinserção da população em situação de rua. E ainda a necessidade da criação de medidas que garantam qualificação educacional e profissional de emprego e renda para estes. Com a conscientização de todos, inclusive da população em situação de rua, é que poderá haver uma transformação social na vida e na história de cada indivíduo que vive nessas condições, apontando para a construção, participativa e democrática, de uma Política Nacional, que consolide e aprofunde os avanços até aqui registrados na relação entre o Estado e a população em situação de rua.

REFERÊNCIAS

ARGILES, Mariglei dos Santos. **População Adulta em Situação de Rua: Da Invisibilidade Social ao Direito a ter Direitos**. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) - Universidade Católica de Pelotas, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós modernidade**. Rio de Janeiro, 1998.

_____. **Capitalismo Parasitário e outros temas contemporâneos**. Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Rua – Aprendendo a Contar**. Brasília, Dez-2009.

SILVA, A. C. R.; OLIVEIRA, J. Aglio. **Diagnóstico Acerca da População em Situação de Rua: Um Estudo no CREAS POP do Município de Presidente Prudente**. ETIC-Encontro de Iniciação Científica – ISSN 21-76-8498, v. 9, n. 9, 2014.

IPEADATA, São Paulo. Disponível em: www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29303&catid=10&Itemid=9. Acesso em: 13/11/2017

IPEADATA, São Paulo. Disponível em: www.repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/7289/1/td_2246.pdf.

Acesso em: 13/11/2017

HONÓRIO, L. R. Orig. **Fatores que contribuem para a reincidência da População em Situação de Rua**: estudo de caso no centro de referência especializado para população em situação de rua (centro pop) no município de Araranguá/SC. 2016. 39 p. Conclusão de Pós-Graduação em Educação e Direitos Humanos (Pós-Graduação em Educação e Direitos Humanos) – Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), Santa Catarina, 2016. Disponível em: <www.uniedu.sed.sc.gov.br/wp-content/uploads/2017/02/Artigo-Luciangela.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2017.

MATTOS, Ricardo; HELOANI, Roberto; FERREIRA, Ricardo. **O trabalhador em situação de rua**: algumas ações coletivas atuais. Mental - ano VI - n. 10 - Barbacena - jan.-jun. 2008 - p. 103-122.

MENDES, Aline Aguiar; MACHADO, Maria Fernanda. **Uma clínica para o atendimento a moradores de rua**: direitos humanos e composição do sujeito. Psicologia: ciência e profissão, v. 24, n. 3, p. 100-105, 2004.

MENDONÇA, S. R. **A industrialização brasileira**. São Paulo: Moderna, 2004.

MSD - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome Orientações Técnicas: Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua – Centro Pop. Disponível em: www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Cadernos/orientacoes_centro_pop.pdf. Acesso em: 13/11/2017

MNPR - Movimento Nacional da População de Rua. Outubro/2010. Disponível em: www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/MNPR_Cartilha_Direitos_Conhecer_para_lutar.pdf. Acesso em: 13/11/2017

Panorama da Assistência Social no Município de Ponta Grossa. Disponível em: www.redeassocialpg.files.wordpress.com/2017/07/perfil-socioassistencial-2017.pdf. Acesso em: 13/11/2017

SAWAIA, B. et al. **As Artimanhas da Exclusão – análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis: Segunda edição. 2001.

MELO, Tomás Henrique de Azevedo Gomes. **A Rua e a Sociedade: articulações políticas, sociabilidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua**. Curitiba: 2011. Dissertação (mestrado em antropologia) – Universidade Federal do Paraná. Acesso em: 15/11/2017

MENDES, Célia Regina Pessanha; FILLIPEHORR, João. **Vivência nas ruas, dependência de drogas e projeto de vida**: um relato de experiência no CAPS-ad. Revista Psicologia e Saúde, v. 6, n. 1, p. 90-97, 2014.

NASCIMENTO, E. C. **A Exclusão dos Andarilhos de Estrada nas Políticas Públicas de Assistência Social**. 2013. Psicologia Política. pg. 319-336.

PRATES, J. C.; PRATES, F. C.; MACHADO, S. **Populações em situação de rua: Os processos de exclusão e inclusão precária vivenciados por esse segmento**. Temporalis, v. 11, n. 22, p. 191-216, 2012

SCHWEITZER, L.; SCHMITT, A.A. **População em situação de rua e trabalho: relato de experiência**. ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade, v. 7, n. 1, p. 103-111, 2017.

SNOW, D. A.; ANDERSON, L.; VASCONCELOS, S. G. T. **Desafortunados: um estudo sobre o povo da rua**. Vozes, 1998.

VARANDA, W.; ADORNO, R.C.F. **Descartáveis urbanos: discutindo a complexidade da população de rua e o desafio para políticas de saúde**. Saúde e Sociedade, v. 13, n. 1, p. 56-69, 2004.

NOTAS SOBRE POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS DAS CRÍTICAS DA REPRESENTAÇÃO MODERNA DE MARTIN HEIDEGGER

Murilo Luiz Milek⁴⁸

RESUMO

Em *Época da Imagem do Mundo* Heidegger consolida sua crítica à ideia de representação e à modernidade filosófico-científica, contando com vários pressupostos de sua obra desde *Ser e Tempo*. Neste texto, pretende-se remontar essa crítica e explorar, dentro dos limites possíveis, consequências de um possível pensamento pós-representacional ligado à época técnica da modernidade partindo da filosofia de Heidegger, mas passando por outras áreas do saber, para retornarmos com a questão sobre como agir num possível mundo pós-representacional.

⁴⁸ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

REPRESENTAÇÃO E *SER E TEMPO*

A temática da representação é privilegiada na obra de Martin Heidegger. Ela ocupa o pensamento do autor por praticamente toda sua extensão. Muitos de seus posicionamentos anteriores a 1927, portanto, da primeira parte da sua obra, recebem melhor acabamento em *Ser e Tempo*. Os questionamentos a respeito dos modos de acesso ao real ganham particular importância na principal obra do autor. Ali, o autor aponta que a metafísica moderna, ao compreender a essência do homem como *subjetividade* – de um sujeito que representa – e o ser da totalidade do ente como *objetividade* – os demais entes como objetos a serem representados para um sujeito –, coloca a representação como modo de acesso privilegiado ao real, ou então, como o mais adequado à essência do homem enquanto ente que busca um conhecimento verdadeiro da realidade.

Como o ser, para Heidegger, não pode ser objetificado, e também que todo ser é sempre ser de um ente, cabe como tarefa em *Ser e Tempo*, na elaboração prévia da questão do sentido de ser em geral, mostrar como seria possível um acesso ao ente que não seja feito por meio da representação para que, assim, o ser possa se mostrar. Tal tarefa é tentada por Heidegger por meio da analítica existencial do ente que nós mesmos somos, o ser-aí. Ente privilegiado para se tratar com a questão do ser já que, em seu ser, reside uma relação com o próprio ser. Por meio da hermenêutica fenomenológica da facticidade, o autor acredita poder dar conta de tratar com os entes sem objetificá-los, e com o ser-aí, sem subjetificá-lo e, portanto, sem recorrer à representação como modo de acesso ao real. A essência deste ente que nós somos não é a subjetividade porque Heidegger o considera como *ser-no-mundo*, o que significa que não há a pressuposição da separação entre *eu* e *mundo*, não há a pressuposição de existência originária de um sujeito interno isolado do mundo exterior. O campo de trabalho que Heidegger visa pavimentar para a sequência de sua obra é o da facticidade, entendida como âmbito pré-objetivo da existência. Compreendendo que, assim, aquilo que se mostra em tal campo, o fenômeno, se mostra como é por si mesmo e em si mesmo, antes da representação subjetiva enquadrar o fenômeno dentro dos limites do que a metafísica moderna considera como objeto para um conhecimento verdadeiro.

Trata-se de propor como abordagem do real algo como a experiência grega dos entes, expressa na palavra *alétheia*, que Heidegger considerava como a experiência originária da verdade. Mais adiante em nosso texto, trataremos desta experiência grega

com mais atenção, e sobre sua diferença com relação às experiências medieval e moderna. Por enquanto, tal experiência significa o desvelamento dos entes. Este desvelamento, ao mostrar o ente, oculta o ser. Grande parte da filosofia de Heidegger vai trabalhar neste jogo de desvelamento do ente e velamento do ser. O ser, por ocultar-se quando o ente se desvela, não pode ser apreendido por meio da representação, pois não é possível fazer uma imagem dele, isto é, a abordagem ao ser não pode ser feita por, “definições”, “sistemas”, “conceitos fixos”, etc. Para tentar debelar esta dificuldade, Heidegger lança mão do artifício dos “indicativos formais”. Estes não visam, como conceitos, fechar o real e apresentá-lo sistematicamente de modo fixo, mas, sim, tentam mostrar a origem dos modos de compreender a realidade e como as tendências existentes no real permitem que ele se comporte de tal ou tal maneira. O indicativo formal é composto disso: “tendências”, “possibilidades”, “formas temporais”, etc. Porém, o mais importante a ser apreendido a respeito dos indicativos formais é que eles exigem, para serem de fato compreendidos, a experiência do ser-aí a respeito daquilo de que tratam. O existencial da angústia, por exemplo, é um fenômeno que indica para o encontro do homem com sua condição de ente sem fundamento substancial; porém, para entender a angústia, não é possível que se faça apenas lendo e teorizando a respeito da angústia, é necessário ter a experiência da angústia.

O *ser humano*, para Heidegger, não possui, portanto, algo como uma natureza fixa, encerrada em si mesma, acabada, como uma coisa, uma substância. Logo, “estamos diante de um ente precário, que a todo instante tem de escolher esta ou aquela possibilidade de ser”¹; se não a todo momento, pelo menos reside no ser humano a possibilidade de se encontrar em momentos privilegiados como este em que ele decide por uma possibilidade de ser de tal ou tal forma. Este *poder ser* é um modo de ser essencial do ser-aí, o que significa que tal ente só existe de fato *sendo*, isto é, enquanto age no mundo e, por que não, enquanto o mundo age sobre ele, o que mostra o quanto o caráter prático do ser-aí é relevante para a compreensão da filosofia de Heidegger.

Época da Imagem do Mundo

Neste momento, propõe-se um salto de *Ser e Tempo* para a década de 1930, fase da chamada *viragem* no pensamento do autor; momento em que Heidegger passa a colocar suas questões a partir do que chama de *história do ser*, não partindo mais de uma análise do ente que nós somos, mas, ainda assim, a mantendo de certa forma

¹Ribeiro, C.V. “A Crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário ao real não requisita a representação”.

pressuposta. O texto que nos guiará de agora em diante será “*Época da Imagem do Mundo*”, publicado em 1938, e contido na coletânea *Holzwege*. Tal texto deve ser visto como fundamental para a discussão a respeito do tema da representação em Heidegger, junto, obviamente, com *Ser e Tempo*.

Heidegger inicia o texto nos dizendo que: “Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade” (Heidegger, M. p. 97. 2002). “Meditação”, como pensamento mediado, interpretação do ente de acordo com uma pré-compreensão de ser. E, “decisão”, como determinação do sentido da verdade. Portanto, na metafísica, em sua história, a totalidade do ente é interpretada de acordo com uma pré-compreensão de ser, e o sentido da verdade é estabelecido, determinado. Segundo o autor, quando estes dois momentos acontecem, a metafísica funda uma época. Este fundamento domina, distingue e se deixa reconhecer em todos os fenômenos de uma época.

Dentre os fenômenos mais expressivos da modernidade Heidegger lista: a ciência moderna (físico-matemática) e a técnica mecânica; o deslocamento da arte para a disciplina da estética; o fazer humano, a nossa práxis própria, passa a ser identificada como cultura; e, por último, a *desdivinização*, isto é, o processo simultâneo que insere os valores religiosos no fundamento da época e, ao mesmo tempo, seculariza, ou moderniza, a religião.²

Para identificarmos, assim, o fundamento da modernidade nestes fenômenos, deveríamos, segundo o autor, responder a seguinte pergunta: “Que concepção do ente e que interpretação da verdade estão na base destes fenômenos?” (Heidegger, M. p. 98. 2002). Assim, Heidegger espera que o fundamento da modernidade se desvele mostrando o que há de comum entre estes fenômenos e sobre qual a compreensão de ser da modernidade. O autor limitará sua análise à ciência moderna, pressupondo que, ao encontrar seu fundamento, o mesmo se mostre vigente em todos os demais fenômenos. Ele começa por operar uma diferenciação entre a *ciência moderna*, a *doctrina* e a *scientia* da idade média, e a *episteme* dos gregos. Tal diferenciação tem como pressuposto de que não é possível aplicar a ideia de um progresso linear entre estes fenômenos, porque cada um deles se “assenta em outra concepção do ente”, que não a moderna, o que acarreta num modo “diferente de ver e de questionar os processos naturais” (HEIDEGGER, M. p. 99. 2002). Enfim, o pressuposto heideggeriano nesta crítica à ideia de progresso é o de que a interpretação do ente,

² Aqui, Heidegger refere-se claramente ao cristianismo.

baseada numa pré-compreensão de ser, condiciona o modo como vemos e questionamos o mundo. Desta forma, não faz sentido dizer que a ciência moderna é mais exata que a *doctrina* medieval e a *episteme* grega, pois a exatidão ela mesma não era uma exigência nem um pressuposto do conhecimento reconhecido como *verdadeiro*. Em suma:

Ninguém afirmaria que a poesia de Shakespeare é mais evoluída que a de Ésquilo. Mas ainda mais impossível é dizer que a apreensão moderna do ente é mais correta que a grega. Daí que se quisermos conceber a essência da ciência moderna temos de nos libertar, à partida, do hábito de distinguir a ciência mais recente da ciência mais antiga de um modo apenas gradual, segundo o ponto de vista do progresso. (HEIDEGGER, p. 99. 2002).

Na essência da ciência moderna reside a tarefa de abrir um âmbito na totalidade do ente, seja entendida como Natureza ou História, e conhecer de maneira metódica e exata os entes de tal área. Esta abertura cumpre-se pelo projetar de um plano determinado dos processos naturais ou históricos. Isto significa: estabelecer uma legislação que baliza o avançar conhecedor na área aberta; quanto mais adequado a esta legislação, mais rigorosa é considerada a investigação.

O que Heidegger entende por ciência moderna é o conhecimento de inspiração físico-matemático. Matemático, aqui, não tem necessariamente a ver com números, cálculo e medida, mas sim com aquilo que o homem conhece de antemão na lida com as coisas que, porém, como conhecimento formal pode ser privilegiadamente adequado ao trato com a medição, o cálculo e o numérico. Já o físico aqui diz respeito ao conhecimento do materialmente corpóreo em seu movimento. Sendo o conhecimento físico-matemático aquele que estabelece o materialmente corpóreo em seu movimento como algo dado de antemão: a natureza. Portanto, a natureza passa a ser concebida aqui como “complexo de movimento, fechado em si, de pontos de massa relacionados espaço-temporalmente” (HEIDEGGER, M. p. 100. 2002).³ Somente dentro desta determinação da natureza pode o ente se tornar visível na modernidade.

O rigor da ciência físico-matemática da natureza é a exatidão, mas não *porque* ela calcula com precisão, ela *deve* calcular com precisão porque a exatidão é um pressuposto do que é considerado conhecimento verdadeiro na época moderna. A

³Justamente por isso, por determinar previamente o ser daquilo que investiga, a física-matemática (de inspiração galileniana) foi classificada por Heidegger, em 1928-29, como “ciência autêntica”(Heidegger. 2008. P. 201); não importa tanto, neste texto, se esta determinação do ente é feita de forma “consciente” ou “inconscientemente” pelo cientista ou filósofo da ciência, por meio de uma investigação ontológica “no sentido platônico” (HEIDEGGER, 2008, p. 200).

exatidão não é uma consequência do proceder científico moderno, mas uma exigência feita a este.

“A ciência torna-se investigação através do projeto e através da garantia deste no rigor do avançar. Contudo, o projeto e o rigor só se desdobram naquilo que são no *procedimento*” (HEIDEGGER, 2002, pp., 101-102). Assim, a área aberta deve ser objetivada: toda sua multiplicidade vem ao encontro, mas o proceder objetivador, ao mesmo tempo que deixa o movimento ser movimento, *representa* a mudança estabelecendo uma *regra*. Só a partir da regra e da lei os fatos podem ser esclarecidos enquanto fatos. E esse procedimento, através do qual se chega a uma representação, tem o caráter de *explicação*, isso é, do esclarecimento de algo desconhecido por meio de outro algo já conhecido. A explicação cumpre-se pela indagação, e esta, por sua vez, é sempre feita com vistas a uma intenção prévia exposta por um experimento. O experimento só é possível, para Heidegger, quando a ciência se torna *investigação* da natureza.

É só porque a física moderna é matemática é que ela pode ser experimental, isto é, é porque ela pré-concebe a natureza de uma determinada forma, que ela pode reproduzir esta forma em menor escala para verificar se as hipóteses que ela calcula são válidas ou não. Assim, *doctrina* e *episteme*, por não serem *investigações*, não podem chegar ao *experimento* no sentido moderno. Por mais que Aristóteles tenha concebido a *experiência*, por mais que antigos e medievais usassem números, medidas e aparatos em seu proceder, ainda são essencialmente diferentes dos modernos, haja vista que o experimento moderno começa sempre por colocar à base uma hipótese, que preside, então, a experiência.

Fazer um experimento significa representar uma condição de acordo com a qual um determinado complexo de movimentos, na necessidade de seu curso, pode ser seguido, isto é, pode ser dominável de antemão para o cálculo (HEIDEGGER, 2002, p. 103).

O experimento moderno começa com um representar de determinadas condições e visa dominar um certo comportamento da natureza e torná-lo calculável. As hipóteses não são frutos da imaginação⁴ e da vontade, mas elas se desenrolam sempre a partir do plano da natureza previamente projetado.

Outra característica da ciência enquanto investigação é *especialização*. Como dito antes, a ciência moderna se funda, para Heidegger, num projetar sobre um ⁴ *Hypotheses non fnoo* diz a famosa asserção de Newton⁰

âmbito da totalidade do ente, assim, toda ciência moderna é uma ciência particular, que procede e experimenta de acordo com seu projeto prévio da totalidade do ente. E mais, cada ciência singular se particulariza ainda mais em âmbitos mais específicos de indagação e experimentação. A especialização, para o autor, não decorre do grande número de resultados das investigações, ela não é um “mal necessário” (Heidegger. 2002, p. 106), mas sim uma exigência essencial da ciência moderna enquanto investigação. Há ainda um último processo que caracteriza a ciência moderna enquanto investigação, que é seu caráter institucional, ou seu caráter de *empresa (Betrieb)*, isto é, uma ciência qualquer só se reveste de autoridade do conhecimento se institucionalizada. Para Heidegger, com a proliferação de seu caráter institucional e com a pulverização da investigação em especializações, a ciência moderna começa a “entrar na parte decisiva de sua história” (Heidegger. 2002, p.107) Quanto mais se particularizam e se institucionalizam as ciências singulares, mais próximas ficam da “consumação de sua essência moderna” (Heidegger. 2002, p. 108), isto é, mais próximas da dominação total do ente ficam. Em suma:

A ciência moderna funda-se e singulariza-se, ao mesmo tempo, nos projetos de determinadas áreas objectuais. Esses projetos desenrolam-se no procedimento correspondente, assegurado através do rigor. O procedimento respectivo institui-se na empresa. Projeto e rigor, procedimento e empresa, exigindo-se mutuamente, constituem a essência da ciência moderna, tornando-a investigação (HEIDEGGER. 2002, p. 109)

Com este trecho, acredita-se resumir a reflexão de Heidegger a respeito da essência da ciência moderna, mas o que fica claro nele é que tal essência não é facilmente apreendida; não é possível ser captada por um juízo determinante, ou por uma simples asserção composta de sujeito e objeto do tipo “ciência moderna é:...”; trata-se para o autor de mostrar o quadro da época a partir do qual a ciência moderna pode se desenvolver.

Representação

Porém, se há algum elemento privilegiado dentro deste quadro, e que torna capaz responder sobre que concepção do ente e que conceito de verdade estão no fundamento da ciência moderna como investigação, este elemento é a *representação*. O que visa à investigação ao abrir o ente é torná-lo disponível para a representação que calcula. Isto só é possível se a totalidade do ente for pré-compreendida como *objetividade*, o que significa dizer que algo só é, ou só vale como sendo, se for

compreendido como objeto. A ciência só poder ser investigação se o ente for previamente concebido como objeto. Assim, a concepção da totalidade do ente que está no fundamento da ciência como investigação é a de objetividade. A objetivação do ente, por sua vez, cumpre-se pela reapresentação deste para o sujeito de forma que este possa compreendê-lo a partir de si mesmo. A objetivação cumpre-se num re-presentar (*Vor-stellen*). Heidegger usa o hífen na palavra para reforçar o significado de representar como um *pôr* algo à frente. *Representar*, neste sentido, significa, para o autor: trazer para diante de si o ente, de um modo predeterminado, que torne possível, simultaneamente, o controle deste ente por meio do cálculo efetuado pelo sujeito, e o asseguramento de si e do mundo por parte do sujeito por meio da *certeza*. Assim, a concepção de verdade que está no fundamento da ciência moderna como investigação é a de *certeza da representação*. Lembrando que, desde *Ser e Tempo*, tudo isto se funda sobre o pressuposto da separação entre eu e mundo, e da decisão sobre a representação ser o modo de acesso deste eu ao mundo do qual é separado.

É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar. (...). Toda metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantêm-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes (HEIDEGGER, 2002, p. 110).

Assim, com a centralidade atribuída à representação, a própria realidade, ou, a realidade possível de ser conhecida verdadeiramente, passa a ser a representação. De fato, o texto de Heidegger é bastante ambíguo no que diz respeito à tentativa de determinar como surge uma época. O texto fornece elementos para se afirmar que uma época surge como desenvolvimento da história do ser, e neste sentido os indivíduos são levados às épocas por esta história, isto é, a pré-compreensão de ser, e o modo com esta será abordada, determina o modo como as épocas vão se desenvolvendo; mas também atribui demasiada importância ao trabalho de Descartes, podendo ser interpretado o surgimento da época como o trabalho de um pensamento individual que funda a época por sua distinção e alcance. É possível que, como este texto trata-se de um *Holzwege*, de um caminho sinuoso que se perde no intransitável, não fosse a intenção do autor determinar exatamente como surge uma época, mas levantar justamente este problema, tomando o cuidado de não recair nos pressupostos da modernidade filosófica.⁵ Porém,

⁵O professor Marco Antonio Valentim desenvolve de maneira primorosa essa problemática em seu artigo *Como surge uma Época? Sobre Heidegger e Modernidade* (Cadernos PET Filosofia, *Técnica e Modernidade*, nº. 12, p. 119-142. 2010/2011).

também acredita-se que a verdadeira problemática interna do texto seja a de pensarmos em até que ponto, ao estabelecer critérios e uma ordem para se determinar o surgimento de uma época da metafísica, a saber: para surgir uma época deve haver uma articulação entre uma concepção da totalidade do ente e uma concepção de verdade; Heidegger não incorreria em um pensamento do tipo representacional, no sentido de fornecer determinados elementos para a montagem de uma imagem metafísica das épocas, ainda que de forma diferente da modernidade.

Imagem do Mundo

Longe de resolver este problema, acredita-se que ele se agrava quando a reflexão de Heidegger se aproxima de seu fim e passa a pensar a respeito da noção de imagem de mundo. Quando perguntamos pela *imagem de mundo* moderna, e respondemos comparando com as imagens de mundo antiga e medieval, já estaríamos procedendo de forma moderna, pois, algo como uma *imagem de mundo* só é possível a partir da modernidade, a partir da transformação da realidade possível em representação e da interpretação baseada no pressuposto da separação entre eu e mundo. *Mundo* passa a ser concebido, modernamente, como signo para a totalidade do ente, isto é, como conjunto de todos os objetos, e a imagem, como aquilo da coisa que é posto diante de nós. Isto que é posto é feito de forma sistematicamente organizada para a possibilidade de certeza do sujeito. Assim, *imagem de mundo* diz: trazer a totalidade do ente de forma sistematicamente organizada para diante do sujeito, que pode se assenhorar deste ente por meio do cálculo, e se assegurar de si pela certeza.

Não seria possível algo como uma imagem de mundo para o homem medieval, já que o mundo, lugar transitório para o homem, fora criado por Deus e só caberia a este algo como um ponto de vista capaz de criar uma imagem do mundo; além disso, a verdade, a comprovação de que o acesso à realidade é feito de modo adequado, tinha como último índice a palavra revelada do Criador onde o que se buscava não era uma certeza sobre as coisas para se assegurar de si, mas sim uma correta interpretação do sagrado para se assegurar da vida eterna. Também na antiguidade grega algo como uma imagem de mundo era impensável, pois o ente não era o que estava ali para a representação de um sujeito, mas sim aquilo que se desvelava como presente no mundo; a verdade era o próprio desvelamento do ente, sua transformação em presença. Nestas duas épocas, o homem, apesar de ter certa centralidade na experiência do ente e da verdade, ainda assim, não possui uma centralidade ontológica, isto é, não determina o que é e o que não é, nem o modo de acesso ao real.

A experiência moderna, diferentemente das experiências medieval e antiga, visa remeter a si – ao homem enquanto *subjectum*, enquanto suporte de todas as coisas – aquilo que se desvela, o ente presente. Assim, homem coloca a si mesmo “em cena” (HEIDEGGER, 2002, p. 114) na abertura do ente de forma ativa, isto é, transformando o ente em objeto – como aquilo que faz objeção ao sujeito.

Mas o novo neste processo não está de modo nenhum em que agora a posição (*stellung*) do homem no meio do ente seja apenas diferente da do homem medieval e antigo. O decisivo é que o homem ocupa esta posição expressamente como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como posição ocupada por ele e assegura-a como solo de um possível desenrolar-se da humanidade. Só agora pode haver algo como uma posição do homem (Heidegger. 2002, p. 115).

Isto é, não se trata de uma mudança de posição do homem com relação à sua posição antiga e medieval na totalidade do ente, mas da conquista da primeira posição do homem diante desta totalidade. É isto que permite falar modernamente da modernidade como uma nova era (*Neuzeit*) sem precedentes. Trata-se de uma concepção do antropocentrismo radical. E assim começa o modo de ser do homem que visa dominar a totalidade do ente. Que homem se torne sujeito, e o ente objeto, os dois se separem, e o acesso ao real seja feito pela representação, é um só e o mesmo processo. A questão que permanece aberta no texto é: como é possível que um ente entre outros entes, por si mesmo, consiga, para si mesmo, a posição de centralidade da totalidade do ente?

Ética e Política I

Já no fim do texto, Heidegger ensaia o que seriam algumas das consequências ético-políticas da modernidade como época da imagem do mundo, ou, por que não, a *época da representação*. Será, para o autor, somente a partir do momento em que o homem conquista a posição de sujeito que a disputa sobre como ele realizará sua essência de dominador da totalidade do ente começa. Para Heidegger, as possibilidades que a modernidade abre ao instaurar o homem como sujeito são: o derrapar “para sua anti-essência (*Unwesen*) no subjetivismo e individualismo”, ou, realizar esta essência pela “comunidade” como representação da essência do sujeito (HEIDEGGER, 2002, p. 116). Outro aspecto que a modernidade como época da imagem do mundo permite é o surgimento de algo como o *humanismo*, como interpretação filosófica que visa explicar o ente na totalidade a partir do homem e para o homem, como uma espécie de “antropologia moral-estética” (HEIDEGGER, 2002, p. 116).

Heidegger nota, também, que é a partir do séc. XVIII que a palavra *mundividência* entra no vocabulário corrente; assim, o mundo *se torna* imagem e o humanismo, como expressão da posição antropocêntrica, se torna um discurso sobre a mundividência. Não se trata de um olhar passivo, um puro contemplar, mas um olhar que se coloca como centro de toda a imagem. Algo, reforça-se, impensável para gregos, pois teriam que pressupor uma “presença” abstrata do homem onde quer que o ente se desvelasse, e também para medievais, pois só o criador possui a visão sobre o todo que criou.

Nos combates de visões de mundo que a modernidade permite, o homem, como sujeito, seja indivíduo ou coletivo, “põe em jogo a violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo seletivo de todas as coisas”, e a “ciência enquanto investigação” é arma indispensável a todos neste combate (HEIDEGGER, 2002, p. 118), a despeito da ciência querer para si tal tarefa ou mesmo ter consciência dela. Heidegger afirma que somente quando uma destas mundividências se tornar hegemônica é que se poderá pensar em superar a modernidade; no aditamento 11 do texto, diz o autor: “Só onde a consumação da modernidade alcançar a grosseria de sua grandeza própria é que a história vindoura é preparada.” (HEIDEGGER, 2002, p. 137). Afirmação de forte teor dialético poderíamos dizer, pois, somente quando a disputa de teses da mundividências acabar é que, a partir da síntese, poderíamos pensar na superação da própria mundividência, ou modernidade.

Por fim, Heidegger faz alusão ao ser como o incalculável, que esquecido, sempre escapa à ânsia moderna, pois, por não poder ser objetivado, não pode ser representado. E, com uma espécie de tom positivo, coloca que há de se perguntar e pensar de forma não representacional para se guardar este *incalculável* para que no momento histórico do ocaso da modernidade ainda tenhamos como estar abertos para um novo. Sendo este novo, especula-se, o fim da época da representação e início da época da experiência da verdade do ser. Porém, não mergulharemos mais fundo que isso na especulação sobre outra época, pelo menos não antes de nos perguntarmos sobre a nossa própria, e o que Heidegger tem a contribuir para a compreensão dela.

Pós-representação

Em outro texto, já da década de 1950, “A Questão da Técnica”, Heidegger parece pensar no desdobramento da metafísica para além da representação. A técnica

moderna, outro fenômeno marcante da modernidade assim como a ciência, teria como essência o que Heidegger designa por *Gestel*, termo traduzido como *arraçoamento, composição, armação*. Para Heidegger não se trata de estabelecer uma continuidade entre a ciência moderna e a técnica moderna; ambas são frutos do fundamento da modernidade como época de dominação completa do ente e esquecimento do ser. Técnica e ciência fazem usos uma da outra, mas uma não determina necessariamente a outra. A questão é que a fase atual do desenrolar da essência da modernidade é a fase da técnica para Heidegger.

A técnica transforma radicalmente o nosso modo de ser moderno. A totalidade do ente para de ser compreendida como objetividade e passa a ser compreendida como estoque, ou, fundo de reserva (*Bestand*). O que significa que o objeto moderno passa a ser compreendido agora como matéria-prima a ser entregue ao cálculo dominador. O que significa também que a natureza não é mais o reino da objetividade a ser representado pelo sujeito a fim de conhecê-la e dominá-la, a própria compreensão da natureza mudou; em não havendo mais *objetos* não há mais objetividade, e como os entes passam a ser vistos como *matéria-prima*, a natureza, por sua vez, passa a ser vista como aquilo no qual a matéria-prima está posta: *Gestel*, ou armação.

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica.(...) Nesta sucessão integrada de disposições de energia elétrica, o próprio Reno aparece, como um dispositivo. (...) agora é o rio que está instalado na usina (HEIDEGGER, 2008, p. 20).

O rio não é mais objeto, não faz mais objeção, pelo contrário, é disposto como parte de todo um processo de produção, e a essência do rio agora é vista a partir deste processo de produção. A usina não está no Reno como a ponte, feita justamente para superar a objeção feita pelo rio, mas é o Reno que está, agora, na usina. A questão é que, com a dissolução da objetividade, seu correlato, o sujeito, também é dissolvido⁶. Para Heidegger, nesta época da técnica, se torna cada vez mais difícil pensar em termos de sujeito e objeto, já que a diferença constitutiva dos dois está se esvaindo. A técnica não transforma somente o ente em matéria prima, mas transforma a totalidade do ente em matéria-prima, o que significa que o sujeito, que o eu, também passa a ser

⁶ Curiosamente, já Marx e Engels notavam esta transformação do sujeito pela técnica: “Com a extensão do maquinismo e da divisão do trabalho, o trabalho perdeu todo caráter de autonomia e, assim, todo atrativo para o operário. Este torna-se um simples acessório da máquina” (Marx, ; Engels, .o 2006, p0 35)0

compreendido como *recurso humano*, isto é, matéria-prima disposta para a manipulação e o cálculo em um processo de produção.

Todo este processo de ordenação, planificação e calculabilidade de tudo, constitui a ordem da *Gestell*. Ordem que não funciona mais pela autonomia do sujeito nem pela simples redução de tudo a objeto. Ambos, sujeito e objeto, são reduzidos à condição de matéria-prima disponível à planificação ou, “ao cálculo de estratégias e práticas sucessivas e sempre renovadas de apropriação, manipulação e ordenação de tudo” (DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 65).

“Assim, pois, onde domina a com-posição [*Gestell*], reina, em grau extremo, o perigo:

“Ora, onde mora o perigo

É lá que também cresce

O que salva” (HEIDEGGER, 2008, p. 31)

A partir deste uso de Heidegger dos versos de Höderlin, cabe tentar esclarecer de que se trata o perigo em questão, e como pode lá crescer o que salva. O perigo a que o autor se refere é a possibilidade de, por meio da totalização da tecnociência em escala global, o pensamento calculador da *Gestell* se tornar a única forma por meio da qual o homem compreende a si mesmo e a totalidade do ente, isto é, que o homem aceite o proceder que transforma tudo em matéria-prima estocada como único proceder, encerrando assim a possibilidade de se compreender de forma autêntica e acabando com a distinção do próprio caráter humano, isto é, acabando com a humanidade do homem, seja a compreensão de humanidade já existente ou, o mais perigoso, seja fechando o homem para qualquer compreensão possível de si. Porém, com a dissolução da dicotomia sujeito/objeto, abre-se a possibilidade de que a *relação* sujeito/objeto *ela mesma* ganhe a primazia sobre os polos – sujeito ou objeto – da relação. Este seria um novo campo de experiência, na etapa técnica da modernidade, que possibilitaria o surgimento de uma nova forma de pensar, diferente da pautada pela lógica da representação⁷. Na linguagem do autor, esta nova forma de pensar nos possibilitaria questionar seriamente, e compreender melhor, nossa condição originária de ser-no-mundo, isto é, o fato de já estarmos, desde sempre,

⁷ A ideia da busca por um novo pensar que advém da nova etapa técnica ocupou Heidegger em diversos momentos de sua obra. Diz ele em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*: “Talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo. (...) Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem a eficácia e, contudo, consistindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo” (HEIDEGGER, 1996, p. 107-108).

relacionados ao ente em seu modo próprio de desvelamento. Isso permitiria ao homem uma espécie de *mundanização* de si, já que não trabalharia com o pressuposto da separação eu/mundo e, também, recolocaria a noção do cuidar de si e de preservar seu ambiente mostrando que, essencialmente, as duas ações são uma só e a mesma.

Em suma, a positividade desta nova condição, que dá primazia ontológica à categoria da relação e não mais ao sujeito ou ao objeto, repousa na possibilidade de se pensar o sentido de cada relação. O que significa este *pensar o sentido* é, sem dúvida, algo que precisa ainda ser mais profundamente pesquisado, inclusive pela própria historiografia filosófica sobre Heidegger. Porém, sem nos aprofundarmos, o autor mostra que: “pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. (...) Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado.” (HEIDEGGER, 2008, p. 58). O pensamento do sentido é entregue à direção que as coisas tomam por si mesmas, não se trata de se entregar a um pensamento contemplativo, pelo contrário, trata-se de livrar o pensamento dos preconceitos tradicionais e percorrer o caminho do fenômeno até sua origem mais radical. Podemos entender este pensamento como uma interpretação autêntica que deve ser consumada, isto é, que deve ser desdobrada “até a plenitude de sua essência” (HEIDEGGER, 2010, p. 7). Consumar, como diz Heidegger em *Carta Sobre o Humanismo*, é a essência do agir, trata-se de procurar por um pensamento que age enquanto pensa.

Ética e Política II

Qual seria então a nova condição em que nos encontramos? A condição de questionar radicalmente esta pós-representação, e assumirmos esta nova categoria da relação como fundamento na reconstrução de nossa compreensão da história e da realidade. “Esta seria uma tarefa urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética. Uma ética, digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional” (DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 68). No artigo (Duque-Éstrada, 2006) *Ciência e Pós-Representação: notas sobre Heidegger*, do professor Paulo Cesar Duque-Estrada, acredita-se estar formulado um dos principais pressupostos que o pensamento de Heidegger pode nos fornecer para pensarmos a contemporaneidade: para se pensar novas formas de agir, precisamos, antes de mais nada, compreender *onde* nos encontramos, isto é, precisamos compreender os pressupostos de nosso mundo para que nosso pensamento sobre ele possa ser efetivo.

Caso contrário – e esta é uma provocação que não me parece facilmente contornável do pensamento heideggeriano – não estaríamos apenas prolongando, para o campo da ação, os mesmos ditames da objetivação, do ideal de certeza, do cálculo, enfim, da representação? (DUQUE-ESTRADA, 2006, p 68).

Isto é, sem compreender qual o novo tempo do mundo, não estaríamos fadados ao anacronismo em nossas análises? E, dado o constante fluxo de transformações no mundo atual, não seria o caso de, como quer Slavoj Žižek, se referindo a Heidegger e Marx, pararmos de transformar o mundo e voltarmos a interpretá-lo? Isto é, saltarmos da corrida desenfreada da técnica e da planificação, ainda que por alguns momentos, para pensarmos sobriamente sobre onde nos encontramos, o que fazemos e qual o sentido de nossas ações?

Em *Identidade e Diferença* Heidegger fala de um *salto* para fora da representação em direção a um *comum pertencer* entre homem e ser. Duque-Estrada nos adverte que:

Deve-se evitar, de pronto, a ênfase sobre a primeira parte da expressão *comum-pertencer*; portanto sobre a comunidade deste *comum-pertencer*. Aqui, a representação retorna e se antecipa implacavelmente; e o sentido do pertencimento de homem e ser é pensado a partir de uma unidade entre ambos. (DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 68)

Pois assim o pertencimento em questão seria interpretado como um estar integrado, ordenado dentro de um sistema, porque a simples transferência do individual para o coletivo não muda a lógica da representação.

O homem enquanto ser racional do tempo do iluminismo não é menos sujeito que o homem que se concebe como nação, que se quer como povo, que se cultiva seletivamente como raça e, finalmente, que se autoriza como senhor do globo terrestre. (HEIDEGGER, 2002, p. 136)

O liberalismo positivista, o comunismo materialista histórico e o nazi-fascismo biologicista, enquanto *mundividências*, isto é, enquanto formas de pensamentos políticos representacionais tributários da metafísica moderna, não seriam essencialmente diferentes para Heidegger. Por mais que seja possível perceber uma tendência levemente *comunitarista* no autor, como aparece nos textos da *Época da Imagem de Mundo e Identidade e Diferença*, há que se ler com muito cuidado o que significaria para Heidegger este pertencimento entre homem e ser a partir do qual deveríamos experimentar a comunidade. Longe de esgotarmos o assunto, o primeiro ponto que se pode identificar para entender tal situação é que devemos tentar ultrapassar o pensamento representacional

que não daria mais conta de uma auto-interpretação do homem em seu novo tempo. Outro aspecto importante a ser notado é que o salto, do qual Heidegger fala em *Identidade e Diferença*, é um salto que nos faz retornar ao mundo, que fora “epistemologicamente sepultado” (HEIDEGGER, 2012) na modernidade, e ao abrir mão da representação como modo de acesso ao mundo, tratar-se-á de *obter uma entrada não mediada no pertencer*, ou melhor, no *onde* se dá o comum pertencer entre homem e ser: no mundo.

Onde

Como compreender este novo tempo do mundo pós-representacional? Ou, como pensarmos a atualidade sem recairmos na representação? Uma das maneiras de se contornar, ainda que provisoriamente essa questão, é *investigarmos se existem formas de pensamento não representacionais operando em nosso tempo*. Nos *Seminários Zollikon*, Heidegger, diante de uma plateia de estudantes e profissionais de psiquiatria, ao se deparar com o pensamento psicanalítico de Freud, provoca: não seria o caso de, em se tratando de uma ciência que visa o tratamento do sofrimento psíquico humano, que a psicanálise fosse tentada como *ciência humana* e não como ciência natural, como queria Freud? Assim, o autor propunha aos participantes pensar o homem não como o sujeito substancial das ciências naturais, mas a partir de uma perspectiva relacional, não representacional. Isto é, tratava-se de propor um pensamento sobre o homem sem reduzi-lo a uma máquina, a um sistema gerador de sintomas, atravessado por pulsões, casualmente explicável e, ao mesmo tempo, criticar a psicanálise freudiana, mostrando que ela estaria em sintonia com a metafísica moderna, que se desenvolve a partir do pressuposto da separação entre eu e mundo.

A questão para Heidegger não é uma subjugação da ciência pela ontologia, nem das ciências naturais pelas do espírito; também não se trata de desvalorizar ou negar a ciência, mas sim de mostrar que o saber humano não precisa ser necessariamente subordinado, ou pautado, pelos imperativos científicos da modernidade para ser verdadeiro. A *verdade do ser*, ou o sentido, muitas vezes escapa à compreensão quando esta se baseia na ideia de verdade como certeza da representação. A entrega do homem a esta forma de pensar *como única forma legítima de fazê-lo*, é o que trás o perigo para aquilo de mais originário no existir humano, a saber: suas relações com o mundo, com os entes e com o outro.

Na relação entre *pulsões* e *pressão*, o princípio de causalidade, princípio tradicional-

nalmente fundado pela metafísica para tratar com a natureza, é pressuposto por Freud. (Ribeiro. 2006). Ao passo que, para Heidegger, só se poderia ajudar o homem com seu sofrimento tendo em vista seu existir, e não seu funcionamento como coisa natural, já que o sofrimento de fato *humano* teria origem na existência e não num sujeito substancial.

A questão sobre o sentido da realidade não é posta por Freud, por mais que a relação entre o funcionamento psíquico e o mundo externo seja regulada por um princípio de realidade; esta é subentendida como algo representável. Em sua concepção mecanicista do homem, Freud não assumia a possibilidade do acaso na *vida interna* do indivíduo. Assim como para Kant⁸ ou Descartes, o real para Freud é o que é representável de alguma forma. As questões sobre o sentido do real, ou sobre como se chega nisso de *algo representável*, ou não são feitas, ou não são encaradas com a devida radicalidade. Na linguagem de Heidegger, poderíamos dizer que: o não representável que determina a representação, o ser é esquecido. O ponto aqui é que: as questões sobre as dicotomias eu/não-eu, interior/exterior, sujeito/objeto, etc., pressupõe, esquecidamente o ser-no-mundo e, assim, esquecem que antes de qualquer separação, o eu está lançado na lida cotidiana com os demais entes os quais vem ao encontro, primariamente, por sua serventia ou como alteridade, e não como representações. Neste sentido, Heidegger vai perguntar sobre a possibilidade de uma ciência do psíquico que não pressuponha o homem como máquina ou como substância isolada que se relaciona com o mundo por meio de representações.

Podemos pensar essas questões a partir da psicanálise de Winnicott (Ribeiro. 2006); não no sentido de traçar a influência ou não do pensamento de Heidegger sobre Winnicott, para tal existe extensa bibliografia disponível a respeito das noções de *ser*, *não-ser*, *self verdadeiro*, *falso self*, *mundo ambiente*, etc., e como elas podem ser remetidas a Heidegger e ao existencialismo contemporâneo. O interesse, neste artigo, é simplesmente mostrar que tanto a filosofia de Heidegger, como a psicanálise de Winnicott, contam com concepções parecidas – se não as mesmas – de realidade e do ente que nós somos, que não são representacionais.

Por tentar pensar sem partir do triângulo edipiano, Winnicott situaria sua psicanálise num modo de pensar não-representacional, livre do mecanicismo das pulsões e repressões. Winnicott parte da experiência fundamental do bebê humano nos braços

⁸Respeitando as devidas diferenças entre estes autores, que não serão objetos de nossa análise.

da mãe e do contato silencioso entre o bebê que quer conquistar e manter o sentimento de estar vivo e o saber cuidar a-teórico – que não objetifica a criança – da mãe. “Winnicott lança-nos num terreno epistemológico que admite a precariedade do exemplar humano” (Vasconcelos. P. 13), situação ainda aquém do domínio do dizível e não ordenado pelas categorias do entendimento humano, e na qual ainda não faz sentido pensar numa separação entre eu e “mundo exterior”. Partindo desta situação, como pressuposto, o bebê é visto como alguém *em formação* que quer permanecer vivo, e a mãe como *alguém que quer cuidar* do bebê para que este *venha a ser* alguém. Esta experiência fundamental em que está em jogo o *poder-ser*, *vir-a-ser* e o *cuidado* no estágio inicial do tempo de vida do ente que nós somos, é o estágio definidor do desenvolvimento humano, é o estágio a partir do qual se formará o sentido de vida deste ente, para Winnicott.

Considerações finais

Para finalizar, após estas breves considerações sobre Winnicott, propõe-se a experiência de fazer uma provocação análoga à de Heidegger para a psicanálise freudiana, mas agora voltada para a física, para tentar levantar mais exemplos de pensamento não representacional na contemporaneidade: é possível pensar a física sem assumir o pressuposto da separação sujeito/objeto e da representação como modo de acesso ao real? Acredita-se que os trabalhos de Werner Heisenberg caminham no sentido de responder estas questões. Curiosamente, Heisenberg enuncia seu *princípio da incerteza* em 1927, mesmo ano em que Heidegger lança *Ser e Tempo*. Heisenberg foi tanto um pesquisador e cientista quanto filósofo da ciência:

Para Heisenberg a física quântica requeria que a percepção das partículas do microcosmo, como sendo objetos simplesmente calculáveis em si mesmos, fosse substituída pela análise do processo das suas interações recíprocas, na qual o próprio sujeito observador interfere e está implicado pela sua ação de medição e cálculo. (MOURA SILVA SOUZA DEL PINO, 2013, p. 180).

Em outras palavras, a física quântica requer que a percepção supere o pressuposto clássico de neutralidade baseado na ideia fundamental da separação entre sujeito e objeto já que, no nível subatômico, a ação do observador altera o comportamento das partículas, o que torna a representação deste impossível de ser feita da forma moderna, isto é, sistemática e certa. Isso tudo resulta do *princípio de incerteza* da Heisenberg, o qual mostra que, em linhas gerais, não é possível determinar a posição e a velocidade de uma partícula subatômica, pois no momento em que esta é iluminada, sua trajetória e velocidade se alteram, mostrando assim que a ação do observador não pode ser neutra,

isto é, que ele altera o comportamento do objeto. Assim, uma das consequências que daí resultam, é que a própria relação entre sujeito e objeto, ela mesma, deve assumir lugar central no trabalho do cientista.

É válido observar também que a *incerteza* não exclui a possibilidade do cálculo no fazer da física, porém, reformula o sentido atribuído para aquilo que baliza os cálculos científicos, as leis da natureza. Estas não são invalidadas ou abandonadas, mas passam a ser compreendidas como *leis estatísticas*: elas passam a ser vistas como descrevendo o comportamento da natureza com um alto grau de probabilidade de estarem corretas, mas admitem as possíveis exceções e reformulações, isto é, admitem não serem eternas e imutáveis, admitem a incerteza.

Heidegger comenta que, apesar da física quântica prescindir de muitos dos pressupostos teóricos da física clássica, ela ainda se reconhece como *física* porque se mantém dentro do que o autor chamou em *Ser e Tempo*, §69, de *projeto matemático da natureza*, isto é, ela continua sendo uma investigação que abre um âmbito na totalidade do ente e visa dominar este ente. Porém, Heidegger ressalta que Heisenberg pensou filosoficamente ao rever pressupostos ontológicos da física e por atribuir primazia ao questionar radical.

A ideia de entender a possibilidade do observador interferir no observado já era objeto de questionamento na física desde, pelo menos, Neils Bohr, que refletia sobre a dificuldade de entender, em si mesma, a “distinção sobre o que é a realidade observada e quem é o observador” (MOURA SILVA SOUZA DEL PINO, 2013, p. 186) Bohr, assim como Heidegger, fazia remontar a Descartes o pressuposto da separação radical sujeito/objeto. “Entretanto, mais de três séculos após [Descartes], se lida hoje com uma nova visão epistemológica, a relação [ela mesma] indissociável sujeito-objeto” (MOURA SILVA SOUZA DEL PINO 2013, p. 187).

Heidegger, na busca por um modo de acesso mais fundamental ao real, visando um caminho para a elucidação para sua questão do sentido de ser em geral, faz a crítica da representação moderna, demonstrando a ontologia que a fundamenta. Porém, o autor assume que a época metafísica da técnica moderna pode suplantar a época da representação moderna. Apesar de apontar o perigo que isso trás consigo, de o calcular técnico poder se tornar a única forma de pensar em nossa época, transformando o homem em alguém que não mais atenta para o sentido de suas ações, o autor também revela a possibilidade positiva que a época da técnica pode trazer consigo, que é justamente a pos-

sibilidade de surgir um novo pensar que compreende a relação sujeito/objeto como sendo o lugar do pensar, e não mais pensando o eu separado de seu mundo. Já seria possível identificar em algumas áreas do saber, que não a filosofia, o pensamento que opera para além da separação sujeito/objeto, e para além da representação como modo de acesso ao real, como é o caso da física quântica e da psicanálise de Donald Winnicott. A questão que se coloca é: de que modo, a partir desse pensamento relacional, incerto e não-representacional, podemos compreender nossa época e pensar sobre os modos corretos de agir, em acordo com ela ou contra ela, enfim, como pensar uma práxis ética a partir da crítica da representação?

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. **Introducción a la investigación fenomenológica**. Madrid: Síntesis, 2008a.
- _____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Nova Cultural. Col. Os Pensadores. 1996.
- _____. **Identidade e Diferença**. São Paulo; Nova Cultural. Col. Os Pensadores. 1996.
- _____. **A Questão da Técnica**. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP. Vozes; São Francisco. Col. Pensamento Humano, 2008.
- _____. **Ciência e Pensamento do Sentido**. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP. Vozes; São Francisco. Col. Pensamento Humano, 2008.
- _____, M. **O tempo da imagem do mundo**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002a. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: UNICAMP e Vozes, 2012.
- DUARTE, André. **Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: Humanismo, Técnica e Biopolítica**. Revista Trans/Form/Ação, número 29(2)/2006: p. 95-114.
- DUQUE-ETRADA, Paulo Cezar. **Ciência e Pós-Representação: Notas Sobre Heidegger**. Revista de Ciências Sociais. Número 24: abril de 2006, p. 59-71.
- Marx, K; Engels, F. Manifesto do Partido Comunista. Trad. Sueli Tomazzini Barros Cassal. L&PM, 2006.
- MOURA, Paulo Rogério Garcez de; SILVA, André Luís Silva da; SOUZA, Diogo Onofre Gomes de; DEL PINO, José Claudio. **Contribuições à educação técnico-científica em Heisenberg e Heidegger**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 20: maio-out/2013, p. 179-199.
- RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. **A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação**. *Winnicott e-prints* [online]. 2006, vol.1, n.1, pp. 85-95.
- VALENTIM, M. **Como surge uma época? Sobre Heidegger e a modernidade**. Cadernos PET Filosofia, Técnica e Modernidade, nº. 12, p. 119-142. 2010/2011.
