

Maura Regina Modena (Org.)



Conceitos e formas de
Violência



EDUCS

Conceitos e formas de violência

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

Nelson Fábio Sbabo

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e
Desenvolvimento Tecnológico:*

Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Nilda Stecanela

Pró-Reitor Acadêmico:

Marcelo Rossato

Diretor Administrativo:

Cesar Augusto Bernardi

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da EducS:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Conceitos e formas de violência

Maura Regina Modena

Mestranda do curso de Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.
Possui graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (1992). Tem
experiência na área de Direito, com ênfase em Direito.

(Org.)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

C744 Conceitos e formas de violência [recurso eletrônico]: / org. Maura Regina Modena. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.
Dados eletrônicos (1 arquivo)

Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.
Vários colaboradores.
ISBN 978-85-7061-842-9

1. Conflito Social. 2. Violência. 3. Ética. 4. Filosofia. I. Modena, Maura Regina.

CDU 2. ed.: 316.48

Índice para o catálogo sistemático:

1. Conflito Social	316.48
2. Violência	343.6
3. Ética	17
4. Filosofia	1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95001-970 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax PABX (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Introdução	6
Conceitos e formas de violência.....	8
Jayme Paviani	
A violência simbólica: reflexão sobre a obra de Slavoj Žižek	21
Maura Regina Modena	
Violência e filosofia	28
Carolina de Almeida Pilatti	
Fundamentalismo e violência em Paris	37
Candido Luiz Teles da Roza	
O homem livre: um homem adequadamente violento	52
Wiltonn William Leite	
O sentido da violência a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer.....	66
Natalie Oliveira da Cruz	
Guântanamo: uma análise sob a perspectiva da obra <i>Vigiar e punir</i>, de Foucault	84
Maria Carolina Machado	
As diferentes formas de violência presentes no nazismo	92
Bruno Anderson Souza da Silva	
A inquisição e a violência contra a mulher	110
Sonia Vaz da Silveira	
O mal-estar na civilização e a gênese da violência.....	116
Fernanda Prux Susin	
Horacio Francisco Rodríguez Fleitas	
A violência no cinema.....	123
Gustavo Luiz Pozza	
Violência e agressividade	135
Alan Silva Carvalho	
Ética, violência e saúde	141
Geraldine Gollo de Oliveira	
Violência velada: discurso da massa robotizada	157
Larissa Marta	

Introdução

O presente volume reúne um conjunto de ensaios elaborados por mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul. Estes ensaios originaram-se da disciplina “Tópicos especiais de ética”, ministrada pelo professor Jayme Paviani, sob o título de *Conceitos e formas de violência*, no primeiro semestre de 2016. A organização do livro foi uma iniciativa dos próprios mestrandos. Os temas de cada ensaio foram escolhidos livremente pelos estudantes, sendo que alguns deles guardam uma aproximação com o projeto de pesquisa cada um.

A disciplina ministrada em forma de aula expositiva e de seminário examinou textos escolhidos de Hannah Arendt, Slavoj Žižek, Eric Weil, Michel Foucault, Marcelo Perine e Marilena Chauí. Os tópicos selecionados dos textos permitiram excelentes participações dos mestrandos. Também, cada um, teve a oportunidade de apresentar, como complemento do curso, os textos que formam o presente livro, organizado por Maura Regina Modena.

A presente publicação sociabiliza as leituras e as pesquisas dos mestrandos que, via de regra, permanecem inacessíveis aos leitores comuns. Não se trata de uma abordagem sistemática do fenômeno da violência, mas de tópicos específicos, embora alguns dos ensaios possam servir de introdução ao estudo da questão.

Alguns ensaios introduzem o debate sobre o conceito, como *Conceitos e formas de violência*, do professor Jayme Paviani, ou *A violência simbólica*, de Maura Regina Modena; *Violência e filosofia*, de Carolina de Almeida Pilatti; *O homem livre: um homem adequadamente violento*, de Wiltonn William Leite. Outros ensaios examinam tópicos especiais como *Guântanamo*, de Maria Carolina Machado; *Fundamentalismo e violência em Paris*, de Candido Luiz Teles da Roza; *As diferentes formas de violência no nazismo*, de Bruno Anderson Souza da Silva; *A inquisição e a violência contra a mulher*, de Sonia Vaz da Silveira; *O mal-estar na civilização e a gênese da violência*, de Fernanda

Prux Susin e Horacio Francisco Rodríguez Fleitas, e *A violência no cinema*, de Gustavo Luiz Pozza.

A todos agradecemos e esperamos que estes textos possam ser úteis.

Caxias do Sul, setembro de 2016

A Organizadora

Conceitos e formas de violência

Jayme Paviani*

O conceito de violência é ambíguo, complexo, implica vários elementos e posições teóricas e variadas maneiras de solução ou eliminação. As formas de violência são tão numerosas, que é difícil elencá-las de modo satisfatório. Diversos profissionais, especialmente na mídia, manifestam-se sobre ela, oferecem alternativas de solução; todavia, a violência surge na sociedade sempre de modo novo e ninguém consegue evitá-la por completo. Nesse panorama, cabe à filosofia, de modo especial à ética, refletir sobre suas origens, a natureza e as consequências morais e materiais.

A violência pode ser natural ou artificial. No primeiro caso, ninguém está livre da violência, ela é própria de todos os seres humanos. No segundo caso, a violência é geralmente um excesso de força de uns sobre outros. A origem do termo violência, do latim, *violentia*, expressa o ato de violar outrem ou de se violar. Além disso, o termo parece indicar algo fora do estado natural, algo ligado à força, ao ímpeto, ao comportamento deliberado que produz danos físicos tais como: ferimentos, tortura, morte ou danos psíquicos, que produz humilhações, ameaças, ofensas. Dito de modo mais filosófico, a prática da violência expressa atos contrários à liberdade e à vontade de alguém e reside nisso sua dimensão moral e ética.

Essas características gerais do conceito de violência variam no tempo e no espaço, segundo os padrões culturais de cada grupo ou época, e são ilustradas pelas dificuldades semânticas do conceito. Alguns exemplos são claros. Aí estão a realidade social e histórica do casamento da mulher que, às vezes, em determinada sociedade, é submetida a imposições que outra sociedade considera inadequadas. Outro exemplo é o da pena de morte, legal ou ilegal, mas sempre implicando um sentido ético para quem quer examinar sua existência

* Professor de Ética no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul. E-mail: jpaviani@hotmail.com

de forma radical. Enfim, muitos outros exemplos apontam as relações entre a violência com a ordem social e cultural e a ordem legal ou simplesmente com a consciência moral dos indivíduos.

As ciências partem de diferentes definições de violência, a partir do objeto e do método de sua investigação. Nesse sentido, a violência pode ser descrita, analisada e interpretada pela sociologia, antropologia, biologia, psicologia, psicanálise, teologia e filosofia e pelo direito. Os especialistas desses ramos do conhecimento e de outros falam da violência acentuando um ou mais aspectos, porém raramente considerando o fenômeno como uma totalidade. Por isso, o estudo filosófico, apesar de poucos filósofos investigarem o assunto, tem a tarefa de problematizar o conceito, reformular as perguntas sobre a violência, a partir de uma visão ampla que envolve aspectos metafísicos, epistemológicos e éticos.

Quanto às relações entre ética e violência, pode-se observar posições diferentes. Alguns opõem ética e violência, distinguem completamente os dois campos. Outros apresentam a violência como uma dimensão ética, afirmando que a violência implica a intenção de praticar o ato violento.

Igualmente, é necessário considerar que o termo *violência* atualmente está na ordem do dia. Ele frequenta a mídia, está nas ruas e na internet. O senso comum refere-se a ele de modo simplificado e parcial. Mas é preciso examinar as condições de seu uso. A linguagem usada para falar da violência pode estar revestida de pressupostos ideológicos. Além disso, pode cair na armadilha das distinções e perder o sentido global. Quando questionado sob o ponto de vista ético, pode-se distinguir entre a violência possível e a necessária, entre os comportamentos aceitos e não aceitos socialmente; entre a violência legal e aquela que provoca o mal, a humilhação; entre a violência natural e aquela que impõe dor e sofrimento evitáveis. Essas classificações têm apenas o objetivo de esclarecer o conceito.

No início dessas reflexões também é preciso observar que a violência, tão lastrada em nossa situação cotidiana, é pouco tematizada pelos filósofos ou é apenas analisada de modo indireto, nos textos

filosóficos mais notáveis. Tirando Foucault, Hanna Arendt, Eric Weil, Zizek, Aganbem e, no Brasil, além de Marcelo Perine e Marilena Chauí, poucos dedicaram-se a analisar o fenômeno da violência. A história da filosofia pode ser lida como um lugar de teorias implícitas da violência. Desde Platão até Marx, passando por Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Nietzsche, Russel e outros podem ser pensados, às vezes, como defensores de uma violência subjetiva invisível.

É possível examinar situações familiares ou não que dão origem à violência, apontar determinados acontecimentos ou reações ou, ainda, falta de apoio. Enfim, qualquer revolta ou confronto social pode dar origem à violência. Entretanto, sob a perspectiva ética e epistemológica, é possível indagar sobre as condições que levam alguém reagir de modo violento, saber o quanto isso depende ou não de aspectos biológicos ou do grau de civilização dos indivíduos envolvidos e especialmente da vontade e da liberdade das pessoas.

A tese de Zizek é de que há uma violência objetiva, resultante do sistema capitalista, mas que a violência subjetiva e simbólica (Pierre Bourdieu) é mais importante e parece apontar a questão da violência como resultado da sociabilidade humana, ou melhor, das relações conflitantes de classe. Zizek critica, por exemplo, o conceito de tolerância, considerado por alguns como uma das virtudes éticas da contemporaneidade. Para ele é uma espécie de violência, de elogio à violência invisível.

Pode-se procurar as origens da violência, no sentido filosófico, nos mitos de um povo. No Brasil, o caso exemplar é o chamado processo de democracia racial e na ideia, mal-interpretada, do conceito de cordialidade do brasileiro, no mito da não violência brasileira. Esse discurso esconde uma sutil modalidade de violência apresentada como um pressuposto positivo de convívio social quando, de fato, isso dá origem a formas de violência reais.

Além do conceito de violência, há o problema das formas de violência. Sua classificação depende dos critérios escolhidos, das

evidências da realidade empírica, dos modos de combater a violência e de outras modalidades. O conceito de violência é tão amplo que dificilmente as classificações abrangem todas as formas. Apesar disso, a tipologia de violência pode ser útil para visualizar suas modalidades.

Entre as formas de violência, é possível mencionar a violência provocada e a gratuita, a real e a simbólica, a sistemática e a não sistemática, a objetiva e a subjetiva, a legitimada e a ilegítima, a permanente e a transitória. A enumeração dessas formas é atualmente problemática. Na realidade, essa relação apenas tem um objetivo didático, isto é, a possibilidade de ver melhor o fenômeno. Assim, temos a guerra, a revolução, o terrorismo, o genocídio, o assassinato, o crime organizado, a violência urbana, a violência contra a criança, contra o adolescente, contra a mulher; o estupro, o assédio sexual, o *bullying*, o vandalismo. Também podemos acrescentar a corrupção como forma de violência e seus derivados como nepotismo, propina, extorsão, tráfico de influência e outras modalidades.

As teorias da violência são necessárias para descrever, analisar e interpretar o fenômeno da violência. Estas teorias podem ser científicas, filosóficas ou mistas. As teorias científicas são inúmeras e, mesmo dentro de uma única área de conhecimento, podem surgir diferentes teorias. Assim, são mencionadas, entre outras, as teorias sociológicas, psicológicas, psicanalíticas, biológicas, jurídicas e feministas.

É possível falar, numa teoria biológica, a violência que teria como âmbito a agressão como resultado do instinto de superação dos conflitos na luta pela sobrevivência. Para Cesare Lombroso (1836-1909), a herança biológica explica o comportamento agressivo. Há também aqueles que mencionam os cromossomos como determinantes da agressividade. Estas teorias obviamente são criticadas por autores como Erich Fromm e Hannah Arendt.

Há as teorias psicofísicas que afirmam que substâncias químicas ou elementos psicológicos drogas, punições, ódio, *stress* estão na origem da violência. Nesse campo, dezenas de teorias específicas podem descrever e analisar a origem e as situações de violência.

Para Freud, a violência é inerente ao ser humano, ela é necessária na medida em que o instinto de agressividade, de morte, está em equilíbrio com o instinto de vida (eros) para assegurar a preservação do indivíduo e da espécie.

A posição de Hannah Arendt

Segundo Hannah Arendt, no texto *Da Violência*, a ciência política, até pouco tempo, não distinguia palavras-chave como poder, força, vigor, autoridade e violência. Entretanto, essas palavras, muitas vezes usadas com pouca elaboração conceitual, referem-se a diferentes qualidades ao serem explicitadas. Para Arendt (1985, p. 25), após descrevê-las em curtos parágrafos, afirma que a violência se distingue por seu caráter instrumental. Arendt atenta que a violência “está próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”.

O poder pertence ao grupo e só existe na medida em que o grupo está unido. O vigor é individual, é propriedade de um objeto ou pessoa, pertence ao seu caráter, pode provar-se a si mesmo na relação com outros. A força na linguagem comum caracteriza a violência, mas ela deveria indicar as forças da natureza ou das circunstâncias. A autoridade aponta para postos de hierarquia, para aqueles que mandam e aqueles que obedecem. Assim, para Arendt, a violência está próxima do vigor, pois os implementos da violência são planejados e usados com o objetivo de multiplicar o vigor natural.

Arendt conclui a primeira parte de *Da Violência* declarando que “a violência na forma de guerra e revoluções” pode ser considerada um processo cronológico contínuo e, se isso for verdade, então os pregadores da violência teriam ganho um ponto. Todavia, tal realidade nunca foi comprovada e, além disso, é função de toda ação interromper esse processo. (1985, p. 17). Seu objetivo é examinar entre guerra e

política, violência e poder e, ainda, a natureza e as causas da violência em suas manifestações atuais.

Na segunda parte, Arendt propõe-se a questionar a violência nos domínios da política, apesar disso ser algo difícil. Ela (1985, p. 19) cita Sorel que afirma que os problemas da violência permanecem obscuros e logo acrescenta que existe um consenso entre os estudiosos de que “a violência nada mais é do que a mais fragrantíssima manifestação de poder”.

A questão, no entanto, depende do que se entende por poder. Para Voltaire, “o poder consiste em fazer com que os outros ajam como eu quero”. Segundo D’Entrèves, não existe nenhum poder maior do que aquele que provém do cano de uma arma. O Estado-nação surgiu com a noção de poder absoluto. Basta observar isso, basta ler Jean Bodin e Thomas Hobbes.

O significado do termo *poder* foi confirmado pela tradição judaico-cristã e pela concepção imperativa de Direito, apesar de outra tradição não relacionar poder e Direito, mas autoridade e obediência. Finalmente, Arendt resume a forma extrema de poder “todos contra um” e extrema de violência “uma contra todos”. A partir disso, Arendt mostra que a ciência política precisa distinguir entre poder, força, vigor, autoridade e violência. Esta última tem relação com esses conceitos, mas não é necessariamente sinônimo. É óbvio que existe relação entre violência, poder e autoridade, mas isso não nos permite concluir que sejam a mesma coisa.

Pode-se igualar poder e violência, pode-se apresentar “a violência como última opção para que a estrutura de poder seja mantida”, pode-se sugerir que a “violência é um pré-requisito do poder”; entretanto, há um “vácuo entre teoria e realidade”, por isso, é melhor ilustrar o assunto com o exemplo da revolução. Tudo depende do “poder atrás da violência”. (ARENDT, 1985, p. 26). A desintegração do poder governamental pode dar origem às revoluções, porém, não necessariamente. São necessários situações e grupos de homens.

Para Arendt, não existe um governo exclusivamente baseado nos instrumentos da violência. Mesmo os governos totalitários que usam a tortura precisam de uma base de poder, de polícia secreta e de

informantes. Nesse sentido, os violentos precisam da colaboração de outros para alcançar seus objetivos. “Assim, nas questões internas, a violência funciona como o último recurso do poder contra os criminosos ou rebeldes...” (1985, p. 27).

O poder é parte da essência do governo, mas o mesmo ocorre com a violência. “A violência é por natureza instrumental; como todos os meios está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca.” (ARENDT, 1985, p. 28). O poder não precisa de justificativas, de legitimidade. A legitimidade, conforme Arendt (ARENDT, 1985, p. 28), “baseia-se em um apelo ao passado, enquanto a justificativa diz respeito a um fim que se encontra no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em legítima defesa, pois o perigo é não apenas nítido como também presente, e o fim que justifica os meios é imediato”.

O poder e a violência, embora fenômenos distintos, apresentam-se juntos. Onde se combinam, o poder é fundamental e predominante. “A violência não depende de números ou de opiniões, mas sim de formas de implementação, e as formas de implementação da violência, como todos os demais instrumentos, aumentam e multiplicam a força humana.” A violência tende a destruir o poder e da violência jamais floresce o poder. (1985, p. 29).

Arendt distingue terror e violência. Para ela, a eficácia do terror depende quase exclusivamente do grau de atomização social. Ela distingue entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência. A primeira volta-se não apenas contra seus inimigos, mas também contra os amigos e correligionários, pois teme todo poder, até mesmo o poder dos amigos. “O clímax do terror é alcançado quando o estado policial começa a devorar os seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje.” (1985, p. 30).

A violência aparece onde o poder está em perigo. Por isso, a não violência não é o oposto da violência. “A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de cria-lo.” (ARENDT, 1985, p. 31). A confiança de Marx e de Hegel no poder dialético da negação, em que os opostos não se destroem, mas se desenvolvem e transformam, é um preconceito

filosófico. Arendt não aceita a afirmação de que a violência não se origina do poder, mas, para entender isso, é preciso examinar as raízes e a natureza da violência.

Outro conceito que deve ser explicado é o de agressividade humana. A agressividade como algo instintivo é um achado que tem relação com a natureza dos “instintos sexual e nutritivo no processo vital do indivíduo e da espécie”. (ARENDT, 1985, p. 34). Nesse sentido, a violência não é nem animalesca nem irracional, conforme algumas teorias.

Ainda, para Arendt, dizer que a violência se origina do ódio é um lugar comum. Mas, o ódio é irracional e patológico. O ódio não é uma reação automática à miséria e ao sofrimento. Ninguém reage com ódio a uma doença incurável, a um terremoto ou a condições sociais imutáveis. O ódio só surge onde há razões para suspeitar que as condições podem ser mudadas. Só reagimos quando o senso de justiça for ofendido. Além disso, reagir com rapidez contra a “essência do ódio e da violência” não nos torna irracionais. Na vida pública ou privada, há situações em que uma ação violenta é o único remédio adequado. Em certas circunstâncias a violência equilibra a balança da justiça.

A ausência de emoções não causa nem promove a racionalidade. O oposto do emocional não é o racional, mas o não se sentir sensibilizado. O ódio e a violência são irracionais apenas quando dirigidos contra substitutos. É o caso do racismo e da Revolução Francesa com Robespierre.

As causas históricas a favor da violência de Sorel, Pareto e Fanon não mencionam a injustiça, mas a hipocrisia. Esses autores glorificaram a violência por si mesma. Esses autores foram motivados por um ódio da sociedade burguesa e foram levados a uma ruptura radical com os padrões morais. Voltaram-se contra hipocrisia, mas, segundo Arendt (1985, p. 37), essa violência não é irracional. A hipocrisia não pode ser considerada como um comportamento razoável, revestida com aparência de racionalidade; a razão utilizada como armadilha. Mas essa violência contra a hipocrisia não tem razão de ser.

A eficácia da violência não depende de números, embora violência coletiva seja mais perigosa e na ação militar ou revolucionária o individualismo desapareça. As atividades ilícitas, os crimes comuns exigem de cada indivíduo que cometa um crime para se tornar participante do grupo criminoso. Todos se unem em torno de um todo. Segundo Fanon, há uma fraternidade nos campos de batalha. Nesse caso, um dos fatores de nivelamento é a morte. E essa consciência da morte é uma experiência antipolítica. Ela indica “o extremo da solidão e da impotência”. (ARENDT, 1985, p. 38). Mas, a morte, segundo Arendt, desempenha apenas um papel mínimo na filosofia política. Apenas para Hobbes a morte na política tem uma função decisiva. Para Hobbes o importante é a igualdade de temor da morte que é importante e não a igualdade perante a morte.

Antes da descoberta de Konrad Lorenz da função estimulante da vida desempenhada pela agressividade no reino animal, a violência é exaltada como vigor vital. Sorel, inspirado pelo élan vital de Bergson, dirige-se polemicamente contra a sociedade de consumo e seus intelectuais. Contrapõe suas teorias às teorias do trabalhador. Para Sorel, o trabalhador deverá criar as novas qualidades morais, destruir os Parlamentos repletos de “acionistas”, enfim, é contra a sociedade burguesa, pois a guerra civil poderia eliminar os mais sentimentos contra os quais o moralismo é impotente. (ARENDT, 1985, p. 39).

Conforme Arendt, pode-se aprender muito de Sorel sobre as razões que levam o homem a glorificar a violência em abstrato. O fato que contribuiu para Sorel e Pareto, para enfatizar a violência nas revoluções foi o caso Dreyfus ocorrido na França.

Arendt estranha o reflorescimento das filosofias de Bergson e de Nietzsche na versão soreliana, na combinação entre violência, vida e criatividade. A violência como força criadora de vida e a criatividade como o maior bem comum do homem são noções muito antigas. Para Arendt (1985, p. 39), a justificativa biológica da vida está relacionada “aos mais perniciosos elementos de nossas mais antigas tradições do pensamento político”. Há uma ligação entre poder e violência. Os reis

são punidos não por motivos morais, mas pela sua fraqueza biológica. Há, na perspectiva de Fanon, uma loucura criativa na violência.

Mas, para Arendt, nada é mais perigoso do que a tradição do pensamento orgânico na política em que poder e violência são interpretados como um acordo biológico. Metáforas orgânicas como “uma sociedade enferma” promovem a violência. A violência coletiva é vista como pressuposto para a vida coletiva da humanidade. As metáforas são perigosas quando envolvem o problema racial. O racismo é violento por definição. O racismo não é um fato de vida, mas “uma ideologia”. Deste modo, Arendt oferece um conjunto de conceitos e enunciados sobre a violência, as quais exigem do leitor análises e reflexões detalhadas. Sem dúvida, o texto dela sobre a violência aponta implicações morais e éticas, além das sociais e políticas, que o tornam merecedor, entre outros textos, de estudo e análise.

A posição de Eric Weil

Para Marcelo Perine, autor de *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, a violência é um dos conceitos centrais da obra de Weil. Em seu sistema, põe-se em questão a própria filosofia e os diferentes modos de “uma simples afirmação de fato, arbitrária e violenta, de uma afirmação de direito, justificada e justificante”. Em outros termos, põe-se em questão o que distingue a violência da razão.

Em *Lógica da filosofia*, de Weil, surge a irredutível dualidade: violência e discurso ou violência e razão. A questão relaciona-se ao discurso e às possibilidades de compreender-se o ser humano nas suas realizações. O discurso constitui-se na história a partir do ser humano enquanto se opõe à violência de seu desaparecimento.

Para Weil (1990, p. 77-87), a sociedade moderna compreende-se e organiza-se em vista da luta progressiva com a natureza exterior. Os primeiros grupos humanos mostram-se organizados para a luta com a natureza ambiente. A natureza exterior, a violência primeira, não é a luta do indivíduo. Ele não pode resistir à natureza. A luta contra o mundo exterior é o da sociedade. A sociedade humana é superior à

sociedade animal. Mas, essa violência natural tem referência histórica. Portanto, essa violência define-se com relação à sociedade e a uma época.

Para Perine, a Lógica da Filosofia começa com um texto sobre Filosofia e Violência. O homem natural é um animal, mas não um animal como os demais, pois, além das necessidades, possui desejos. Ele age porque está insatisfeito. Ele pode dizer não. Sua linguagem é formada por aquilo que ele é e por aquilo que não é. Sua negatividade se transforma e também transforma o modo de transformar graças à razão. Por isso, pode-se buscar uma nova definição do homem: é um ser que, com a ajuda da linguagem, busca libertar-se do descontentamento. Portanto, ser razoável significa ser capaz de realizar sua própria negatividade, isto é, dizer não e também produzir o que ainda não é a partir do que é. A capacidade de discurso, de razão, de desejo constituem uma possibilidade para o homem. Mas, a realidade interior da qual se desenha a possibilidade da linguagem razoável, do discurso coerente, da filosofia, faz aparecer a violência. O homem é o único a revelar a violência, pois é o único a criar um sentido para a vida e para o mundo. (Os animais não são violentos). Segundo Perine, só existe violência se e somente se existe razão. A violência é uma espécie de sombra que acompanha o ser humano. Perine diz: “A violência é original, radical e, enquanto possibilidade, irreduzível. A razão só se afirma sobre o fundo da violência, porque ela é sempre razão finita, razão do ser humano em situação”.

Para Weil, o homem não é essencialmente razão (Kant), mas apenas razoável. Ele é originalmente violência e pode voltar à violência pela escolha da razão. O homem pode recusar a razão. A história da filosofia é a história da recusa da violência pela razão. A filosofia supera a violência pelo discernimento das satisfações razoáveis, dos desejos legítimos. Para Weil, o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Por isso, ele deve encarar a violência de frente. Assim, a natureza da violência não se encontra na razão. Mesmo se o filósofo seja o homem da razão, ele precisa passar a ação, para poder compreender outros conceitos filosóficos.

Conclusão

Outras posições podem ser mencionadas. A apresentação de tópicos sobre a violência, desses autores, é suficiente para mostrar a complexidade do tema. O conceito de violência e, em decorrências, suas formas, ganha na contemporaneidade uma grande relevância. Embora Pinker afirme que a violência hoje tenha diminuído no mundo, em *Os anjos bons da nossa natureza...*, ela é ainda um dos problemas urgentes. Temos, sem dúvida, maior consciência de sua natureza e de seus efeitos. Por isso, as relações entre ética e violência devem e podem ser examinadas.

Para concluir, é possível citar Marilena Chauí que, em *Ensaio: ética e violência*, parte de uma conceituação de moral e ética ao afirmar que uma ação só se considera ética se for consciente, livre e responsável e só será virtuosa se estiver conforme com o bom e o justo. A ética existe pela e na ação dos sujeitos individuais e sociais, devido às formas de sociabilidade criadas pelas ações humanas em condições históricas determinadas.

A partir dessas observações, Chauí define algumas características da violência. Para ela, violência é tudo que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser; é todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém; é todo ato de violação de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade; é todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade definem como justas e como um direito.

Após a caracterização da violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror, Chauí acrescenta que a violência se opõe à ética pelo simples e fundamental motivo de que se trata de seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, isto é, não são coisas. Portanto, a ética é inseparável do sujeito racional, livre, responsável, voluntário.

Espera-se, desse modo, que os estudos das implicações morais e éticas da violência passem a merecer uma atenção específica ou direta da filosofia. Seu conceito pode ser elaborado de modo mais explícito e, assim, as propostas de solução ou diminuição da violência no mundo podem ser melhor encaminhadas.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Da violência*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1985.
- BERNARD, François de. *A fábrica do terrorismo*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. Ensaio ética e violência. *Revista Teoria e Debate*, ano 11, n. 39, 1998.
- PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- PERINE, Marcelo. Violência e niilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 43, n. 106, 1990.
- ROMANO, Roberto. *O caldeirão de medéia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ZIZEK, Slavoj. *A violência*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- WEIL, Eric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1974.
- WEIL, Eric. *Filosofia política*. São Paulo: Loyola, 1990.

A violência simbólica reflexão sobre a obra de Slavoj Žižek

Maura Regina Modena*

O livro de Slavoj Žižek – *Violência* – nos remete a observar que não encontraremos jargões tradicionais que envolvem as reflexões sobre a violência. O autor foge da visão mais visível da violência, pois aborda não somente a dimensão da violência objetiva, mas também da violência subjetiva e simbólica. As raízes objetivas da violência, segundo a perspectiva de Žižek, está ligada à ordem do capital. Žižek distingue três tipos de violência: a subjetiva, que é a mais visível, feita por agentes que são identificáveis, chamada de “perturbações do normal”, ou do cotidiano, ou seja do estado pacífico das coisas; a objetiva, chamada de sistêmica, definida como a violência inerente a este “normal estado de coisas”, que é composto pelas catastróficas consequências do fundamento de nosso sistema econômico e político e a simbólica, a mais fundamental forma de violência, que pertence à linguagem como tal, por sua imposição de um certo universo de significado.

O autor explica que o seu livro pretende fazer uma análise crítica da presente constelação global, frente à qual não se oferece nenhuma solução clara, tanto quanto recusa-se a qualquer engajamento em prol de distanciar-se das urgentes tentativas de explicar o que gera a violência.

Žižek cita, como exemplos para discutir, a rebelião dos jovens árabes nos bairros pobres de Paris, a onda de saques após o furacão Katrina, a luta entre Israel e os palestinos, e o racismo. Ele discute que todos sabem as causas mais objetivas da violência, ou seja, o aspecto visível e fácil. No episódio do furacão Katrina, como exemplo, o autor diz que o furacão, ao passar, deixou evidente a estrutura de classes da sociedade norte-americana. As determinações mais profundas da violência da nossa sociedade capitalista está fundada no capital. Mas é

* Mestranda do curso de Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul. E-mail: modenamr@gmail.com

insuficiente para entender o fenômeno da violência. Existe uma violência, não direta, não visível, mas tão insidiosa, tão perversa como esta violência. É uma violência que se dá no campo simbólico; na maneira como as pessoas incorporam e agem para mascarar a compreensão e a visibilidade desta violência mais fundante, que não está visível, mas está compreendida dentre as outras formas explícitas de violência.

Žižek analisa, a fim de explicar esta violência simbólica, a reunião das grandes potências, celebridades do mundo rico, em Davos, para manter o mundo como está. Estas celebridades não se reúnem apenas provar para si mesmas que são justas, mas também para criar uma “ordem simbólica”, um sentido que demonstre para o mundo que aqueles que acumulam maior parte da riqueza mundial estão muito preocupados com as desigualdades, com o caráter do desenvolvimento, com o caráter predatório do ponto de vista ecológico do desenvolvimento capitalista. Esse é um exemplo típico de uma violência simbólica, de uma grande perversidade, e o autor afirma que isso é a consciência cínica que se faz, que sempre foi desta forma e assim permanece. A consciência cínica de nossa época é a consciência de um mundo em que o capital olha para a humanidade e reitera a fala de que é para poucos, pois muitos, a maioria irá sofrer e ter muitas dificuldades na vida, para que uma diminuta parcela continue com a maior parte. A violência real que condena a expropriação contínua de massas da população mundial, a concentração brutal da riqueza concentrada em um polo minúsculo da sociedade, vai produzir grandes cidades, vai produzir deslocamentos de massa, expropriações, imigrações e vai produzir efeitos naquilo que é a sociabilidade humana, com suas expressões no racismo, na xenofobia, sistemático da violência.

Esta violência se expressa de forma violenta na nossa consciência, muitas vezes, não pela negação disso, mas pela tolerância. Žižek aborda, em um capítulo do livro, que o discurso da tolerância é um exercício sistemático da violência. Mauro Iase, ao posfaciar o livro de Žižek, pondera:

o que Žižek falou no livro, apesar de falar de árabes, pobres em Paris estava e (estaria) acontecendo no Brasil. Parecia que no universo da consciência simbólica no Brasil, gerou-se uma impressão que o Brasil se escapava de um mundo tão tumultuado, que era o mundo contemporâneo. O mundo pegando fogo e o Brasil tudo tranquilo. Parece a frase que permeava alguns intelectuais e alguns governantes brasileiros é que “ainda bem que o Brasil não faz parte do mundo havia uma crise mundial, mas o Brasil era um oásis onde tudo estaria tranquilo. (2014, p. 172).

A película que impede que se veja as nossas próprias contradições tem a ver com o mecanismo ideológico que permeia o fenômeno da consciência. É o que se pode ver, por exemplo, com o racismo no Brasil. É inegável que temos uma sociedade brutalmente dividida, é inegável que temos uma sociedade de classes com um corte étnico, claro de cor. Mas, ao invés de trazer isso para a violência da efetividade do real, se traz a questão na forma de uma democracia racial. O mito da democracia racial é uma violência, sobre a violência objetiva que é o racismo.

Da mesma forma, pode-se falar sobre a harmonia de classes no Brasil. O mito da cordialidade, o mito do apaziguamento, da paz social do Brasil é um mito que se sobrepõe à violência da luta de classes no país, a violência de um discurso que desarma o oprimido de seu recurso mais essencial, que é percebe-se como que “explorado” e a reação a esta exploração ou a esta discriminação. E poderia estender isso para muitos segmentos, como a violência específica sobre a mulher, sobre a questão indígena, etc. O Brasil foi construído através de um mito que tenta, no campo simbólico, articular e desarmar a contradição. O mito de que o Brasil é formado pela confluência de negros, brancos, índios, e que gera, na visão racista mais original, o aprimoramento da raça ou, senão, a sua singularidade, é só nosso, brasileiro. Então a brutal condição de vida que temos que viver na sociedade de classes, no Brasil, vira as condições para a malandragem, o jeito, a forma de se virar, a criatividade. E a pergunta é: Até que ponto esses elementos estão presentes? Importante é trazer como exemplo, no Brasil, as manifestações de junho de 2013. O que ocorreu, o que explodiu em

2013 é de certa forma um quebrar desta película ideológica e que lançou o País abruptamente para as condições do real.

Na obra de Žižek, em que ele fala da revolta dos jovens árabes em Paris, a esquerda francesa e as autoridades francesas, várias vezes, tentavam estabelecer diálogos com os rebeldes, e a pergunta era sempre: “Vocês estão nos ouvindo?” Afinal o que vocês querem? E uma das frases que ficaram famosas nas rebeliões de Paris era: – Nós estamos aqui! Não havia uma pauta, era um reconhecimento, era uma indagação e esta imagem que Žižek demonstra, segundo Mauro Iasi, mostra o que aconteceu em Paris e faz um paralelo com os acontecimentos e as rebeliões de 2013, no Brasil.

Havia uma parcela desta sociedade que estava escondida, invisibilizada, sobre a aparência de que no Brasil ia tudo muito bem; no discurso oficial, tudo certo, como se estivessem presentes todos os elementos para um pacto social que visava a garantir, de um lado, as condições para a acumulação do capital e, de outro lado, um gotejamento de políticas sociais para os setores mais miseráveis e, assim, conseqüentemente, geraria as bases para e a paz social a harmonia. Tudo ia bem e estava dando certo até este momento. Houve um grande espanto das autoridades, pois, antes disso, a economia demonstrava um crescimento estável, o Brasil era citado como exemplo mundial de como tratar as questões sociais, estava sendo escolhido para sediar eventos esportivos importantes: Copa do Mundo e Olimpíadas, além de atrair investimentos e, sobretudo, na época, a presidente tinha grande popularidade, o que poderia dar errado? Quem poderia estar descontente em uma sociedade como esta? O grito era: “Nós estamos aqui” (pelas manifestações, da mesma forma que os rebeldes em Paris. “Estão nos ouvindo? A resposta foi, não estamos, e vamos manter as coisas da forma como estão.

Esta é a consciência cínica. A realidade e o discurso que se tem, quando se chocam estas duas realidades, se encontraram geram atrito, uma faísca e que acaba produzindo uma explosão, um descontrole social. O terreno, onde entram em crise as ideologias. As crises ideológicas não entram nos debates de ideais, mas as ideias entram em

crise quando as sociedades nas quais elas se fundamentam entram em crise. O que corrói a validade, o consenso ideal é a crise.

Mas, como o universo simbólico pode ser útil à manutenção da ordem? Faz sentido o tripé que está no livro do autor: o objetivo, o subjetivo e o imaginário. Pois não basta dizer que existe uma realidade objetiva, desigual, e que isto seria a base material da violência. Existe uma mediação entre a realidade objetiva e essa realidade subjetivada na consciência dos indivíduos, que fazem parte de uma certa época. Esta mediação é o que o autor designa de Universo Simbólico. Isso age e tem força material. As coisas ainda que não tenham objetividade palpável podem ter eficácia material. Assim acontece com o Universo simbólico, porque ele age na luta de classes.

As manifestações ocorrem. Em um primeiro momento, classifica-se como um bando de descontentes, jovens, pessoas desocupadas, que não têm o que fazer na vida, etc. Na primeira tentativa, um pequeno grupo de pessoas descontentes, no caso das manifestações no Brasil em 2013, a resposta era: O governo já falou com os empresários do transportes; o Poder Público já entrevistou; a sociedade já aceitou, alguns, a minoria do descontentamento, era minoritária e insignificante.

Mas, quando esta minoria se avoluma passa a ser incômoda. Inicia-se aí o segundo discurso colado ao discurso da minoria: “É uma minoria fundada em outros interesses (escusos) e não o simples “aumento” no valor das passagens e aí, neste caso, a polícia deve intervir. E a polícia intervém e reprime. E, ato contínuo, gera a **afirmação violenta que não se pode fazer manifestações**, e as pessoas voltam para casa para pensar na vida. Estas situações são os gatilhos que transformam uma manifestação de 700 mil pessoas para manifestações-monstro e sincronizadas em todo o País. Explode, e em um grau de massificação e globalização em que vivemos, o discurso de minorias não serve. Precisa produzir uma identificação dentro dessa massa que só quer o bem do País que é bom, e uma minoria que são vândalos e arruaceiros. As palavras não são neutras, devem imprimir uma carga para estigmatizar e atacar. A operação ideológica vem assim,

produz-se um setor nefasto em uma manifestação em si boa. Manifestantes são arruaceiros e vândalos.

A violência simbólica só é efetiva quando ela é incorporada ao próprio oprimido. É o que está presente normalmente no discurso policial, e ela (violência) precisa se despersonificar para poder expressar-se como violência. Pegar uma pessoa sozinha e despejar pimenta no olho é um ato brutal de violência; ser atacado por vários com pedaços de madeira, etc., mas como se pode amarrar isso na ideologia e poder amortecer este horror? O discurso passa a ser : “Trata-se de um arruaceiro que estava colocando em risco a ordem. Estava sendo contido por uma corporação que tem como por objetivo manter a ordem, sabe como fazê-lo tecnicamente e tem o mandato social para fazê-lo.”

Nesse sentido, aquela força agressora e violenta estava na defesa da sociedade, o que estava no chão estaria ameaçando a sociedade; neste sentido, a violência estaria contendo a ele próprio, protegendo o cidadão dele mesmo; a mensagem que fica é que militante é um ser intransigente e que não percebe que é para o seu bem. Sendo assim, nesta lógica, por exemplo, poder-se-ia pegar a população do *crack* e forçá-la a um tratamento, porque seria o melhor para elas.

O problema do real é que é difícil separar o vândalo do manifestante, o delinquente do cidadão normal, e aí, nesses casos, é que normalmente acaba sobrando balas perdidas, que atingem um transeunte, um padeiro, uma dona de casa. Neste momento, a violência emerge, quebra a película ideológica que é justificável.

Quando, por exemplo, alguém desaparece, como o caso muito comentado do Amarildo (Rio de Janeiro). Onde ele estaria? Disto vem a resposta: – Ele estava envolvido com o tráfico. Conclusão: Se ele estava envolvido, logo não é uma pessoa, é um bandido. Na linguagem policial é um “elemento”, não é uma pessoa. A condição de pessoa, no campo simbólico, não pode sofrer uma violência, não há como justificar. Outro exemplo emblemático é “Nenhuma pessoa foi fuzilada na revolução iraniana.” Declaração do jornal da época e que causou muita polêmica no mundo ocidental e a resposta era: Os que foram fuzilados eram “**cães**

criminosos”, portanto não eram pessoas. Mas vemos com horror a situação iraniana, mas no Brasil muitas pessoas são dizimadas e não geram horror, porque os “elementos” foram pegos e mortos, justificadamente, isto amortece e cria no campo simbólico a condição de viver no horror, gerando o que o autor diz que é uma suspensão de eficácia simbólica.

A suspensão da eficácia simbólica, em suma, quer dizer: – “Eu sei que é isso, mas não quero saber disso, porque não sabendo disso faz com que eu consiga sobreviver diante deste quadro, então ajo como se eu não soubesse”. O momento da crise é quando este discurso perde esta eficácia. Ele vem à tona e é revelador.

O livro de Žižek cumpre o seu objetivo de oferecer uma análise crítica da presente constelação global, oferece uma ótima análise do conceito de violência, assim como boas críticas às ideologias correntes que mitificam o correto entendimento do assunto.

Analisando as ideias expostas de Žižek e fazendo um contraponto com o que ocorreu no Brasil, pode-se dizer que a violência é sempre instrumental, que serve para um determinado fim e está ligada ao aumento da força relacionada com o poder. Reações violentas são acionadas quando o “medo” está presente e, assim, de algum tipo de forma mais próximo de uma reação imediata, talvez até mais instintiva, de preservação plenamente justificável. Desta forma, não nos causa o espanto de uma violência injustificada. As outras formas de violência são sempre racionalizadas, e servem para um fim, seja o de manter o poder, nas diversas formas que ele possa se apresentar.

Referências

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Violência, de Žižek. Debate com Mauro Iase. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=7WSOA_KZCIU>. Acesso em: 30 jun. 2016.

Violência e filosofia

Carolina de Almeida Pilatti*

É extremamente difícil dar um conceito à violência, pois ela pode ser considerada como forma de relação pessoal, relação política, social e cultural, e ser uma resultante dessas interações. É um componente cultural considerado normal e natural dependendo do local e da época considerados. É um fenômeno positivo em alguns momentos e negativo em outros, mas sempre complexo.

Weil médico e filósofo, contribuiu com o desenvolvimento da questão da violência, esta que se tornou importante na filosofia do último século, dizendo que é pensar a filosofia, como ato de filosofar, a busca de um discurso coerente que se volte sobre toda a realidade, como opção fundada exclusivamente na liberdade e na vontade, e, por fim, como prática de contenção da violência e, ao mesmo tempo, como compreensão de tal prática. (WEIL, 2002).

As leituras mais comumente encontradas, para o tema em questão, são certamente aquelas que tratam a violência a partir do ponto de vista da agressão e da cultura, partindo da política, da sociologia, da psicologia ou da antropologia. A abordagem da filosofia pensa a violência como conceito, e neste ponto é importante lançar mão do pressuposto de que só há violência para o homem, ou seja, é ela “um fenômeno exclusivamente do mundo humano”, podendo haver violência só para o homem, como ser capaz de encontrar sentido e significado e não de “produzir o fato”, portanto ser de significação e de interpretação, e é a partir disto que se pode afirmar também que “a violência só existe para o sentido”. (PERINE, 2002).

Indo de encontro a esta ideia, pode-se considerar que o homem só é violento porque é capaz de interpretar e compreender, porque é capaz de estabelecer uma relação com outro homem como homem (num universo do sentido, numa relação de reconhecimento e interpretação pela qual é objeto e simples natureza), e ele pode se tornar violento ou

* Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

não violento apenas no universo do sentido que é o humano. Por isso, pode-se afirmar que a violência é constitutiva do mundo humano. (KIRSCHER, 1992).

Weil utilizou a violência como um dos focos centrais da sua elaboração filosófica, e em *Lógica da filosofia*, o que está em questão é a própria filosofia, a sua linguagem, o sentido do discurso. “É uma reflexão filosófica sobre a filosofia e a questão de fundo da obra é a irredutível dualidade de violência e discurso ou violência e razão e essa dualidade é constitutiva da vida e só aparece a quem escolheu o discurso, a quem escolheu compreender-se nas suas realizações”. (PERINE, 2002).

Como fio condutor para essa proposta de reflexão, serão utilizados os comentários e a obra do filósofo e teólogo brasileiro, Marcelo Perine, através de Éric Weil.

Para iniciar esta compreensão e as relações, necessita-se da conceituação weiliana de homem, que significa ser um animal dotado de razão e linguagem, mais exatamente, de linguagem razoável. O que está implícito nesta definição é o reconhecimento de que os seres humanos, por natureza, não dispõem da razão e da linguagem razoável, e definir o ser humano por aquilo que ele deve ser é defini-lo por aquilo que ele ainda não é, e esta definição afirma apenas que o ser humano é perfectível. (PERINE, 2002).

O autor demonstra forte influência de Hegel e de Kant, ao tratar da negatividade e da razão. Na sua “parte” hegeliana, ele dá destaque para a negatividade, em que coloca que o homem não é um animal como os demais, pois além das necessidades, tem desejos, ou seja, necessidades que ele mesmo formou e que não foram concebidas pela natureza. Para Weil, é essa negatividade que impulsiona o agir humano para satisfazer não só as necessidades, mas também os desejos.

Já na sua “porção” kantiana, o filósofo aceita que o ser humano não é razão, que é apenas razoável e compreendeu que este é, primitivamente, violência, podendo sempre voltar à violência da qual se destacou pela escolha da razão. Com Kant, e depois de Hegel, Weil compreendeu que o ser humano pode recusar a razão de forma

consciente, e que permanece sempre como a outra possibilidade humana.

Isso quer dizer que o ser humano age porque é insatisfeito, porque, mesmo quando não sabe o que quer, sabe muito bem o que não quer. Além disso, o ser humano é o único animal que pode dizer não, o único que fala do que não é mais e do que ainda não, e é o único que fala para exprimir a sua necessidade e o seu desejo. Expressa sua negatividade em palavras, dando significado à linguagem não só por aquilo que é, mas, fundamentalmente, pelo que não é. (PERINE, 2002).

O homem busca libertar-se do descontentamento, não se contentando com o dado e não se contentando com isso que é o seu não se contentar. A negatividade transforma a natureza e também a maneira de a transformar, porque o instrumento para isso é a linguagem, sendo este um instrumento legítimo da natureza humana.

Ao se revelar o último desejo do homem, que é o de ser livre, há também a descoberta não só daquilo em que todos agiram, mas também do que todos falaram, a atividade de discorrer ou filosofar sobre o contentamento. E o discurso coerente na filosofia se apresenta como uma possibilidade para o homem, ou uma potência, (no sentido aristotélico).

Para Weil, a realidade em que se delineia essa possibilidade, do discurso coerente e da linguagem razoável, é a violência, pois para ele é a linguagem, ou a razão, que faz aparecer a violência.

E por agir e falar, o ser humano é o único a revelar a violência, é o único a buscar e criar um sentido para a sua vida e para o seu mundo, organizado e compreensível por referência à sua vida. Os animais podem ser violentos, mas só na visão dos homens. Só o homem conhece e designa a violência, o absurdo, o sem sentido. O homem é o único ser que pode captar o insensato e dizer não a ele.

“Só existe o insensato do ponto de vista do sentido, ou seja, só existe violência se e somente se existe razão e do ponto de vista da razão”. (WEIL, 2013).

Para Perine (2002), a diferença entre sensato e insensato, entre a violência e razão, só se estabelece depois da escolha da razão. Na

medida em que pertence ao reino da possibilidade, a razão deve ser escolhida livremente, portanto, sem razão. É isso que Weil sustenta ao afirmar que “a escolha da razão é uma escolha, não desrazoável (pois o razoável e o desrazoável se opõem nos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, em sentido não temporal, pré-razoável”.

A violência é, para Weil, uma espécie de sombra que acompanha o ser humano desde o momento em que ele se afirma como humano, pela escolha livre da razão. É uma sombra que só existe pelo homem e para o homem e, portanto, só à luz da razão. A violência é original, radical e, enquanto possibilidade, irreduzível. É uma possibilidade humana que permanece sempre como um outro da razão, como ameaça constante à razão, pois o seu princípio não pode ser eliminado pela razão.

A filosofia sempre teve a ver com a violência, de acordo com a obra consultada, pelo menos depois da condenação de Sócrates, mas é só com a recusa absoluta do discurso absolutamente coerente que ela (re)descobre a irreduzibilidade de seu outro, ao (re)descobrir, ao mesmo tempo, sua não necessidade, seu fundamento na liberdade, isto é, sua boa consciência. A filosofia de Weil, assim como a kantiana, define o homem como ser finito e razoável, mantém-se na sua integridade, e nela “a palavra mais importante é: o homem, finito e razoável”. (PERINE, 2013).

A filosofia é histórica e só se compreende em sua história, porque o homem quer pensar seu mundo e a si mesmo nesse mundo, a função do sentido que esse mundo possui e, assim, quer realizar o sentido do mundo pelo discurso, pela razão, pela ação razoável. Existe filosofia porque o homem é vontade de sentido, vontade sensata de um mundo sensato. É o homem concreto que faz filosofia, e a filosofia é o discurso de um ser para quem a outra possibilidade, realizada em primeiro lugar, é a violência, pois “o discurso se forma, o homem forma seu discurso na violência contra a violência, no finito contra o finito, no tempo contra o tempo”. (WEIL, 2013, p. 78).

O autor se utiliza da história, não como um historiador, pois não tem essa pretensão, mas para a compreensão do homem como um ser apenas razoável, que pode escolher a razão, que é liberdade em vista da

razão, significando que a razão é histórica e só se compreende na sua história.

Violência e filosofia estão intimamente relacionadas e só se compreende uma pela outra porque estão implicadas na existência humana. Com efeito, a coerência constitui sempre um fim a ser atingido na História; ela não é nunca dada ou simplesmente pressuposta, porque o dado e o pressuposto anterior a qualquer coerência é sempre a violência. Mas a coerência como fim é, de certo modo, um fim já sempre atingido, pois a violência só é um dado e um pressuposto para um ser que não é só violência. Em resumo: “a violência só tem sentido para a filosofia, a qual é recusa da violência”. (WEIL, 2013, p. 78).

Labarrière (1984) diz que Weil nunca foi claro sobre o que ele entende por violência, e teria cedido à contradição porque a violência estaria ao mesmo tempo dentro e fora do discurso.

Contrariamente a isso, Perine (2013) diz que o autor pode se poupar de uma explicação do que entende por violência, não só porque a experimentou em suas formas extremas, em primeira pessoa, mas principalmente porque o nosso tempo é, desgraçadamente, o que conheceu a violência em sua expressão mais pura. Podendo ele se dispensar de qualquer tipo de descrição ou explicação da violência para os que vivem sob a terrificante ameaça de experimentá-la definitivamente, de ser talvez a última geração a experimentar, antes que não haja mais ninguém para conhecê-la.

A violência não precisa de explicação, e isso não a fará menos violência. Para o autor, a violência é o outro irredutível da razão, é a recusa sempre definitiva e inapelável a toda autoridade da razão, não sua arma ou o instrumento da sua astúcia. A violência é simplesmente incompreensível.

A obra *Lógica da filosofia* trata da história da filosofia e de como ela pode ser interpretada, como um caminho escolhido pelo homem que, tendo atacado livremente a razão, se opôs à sua outra possibilidade, que é a violência. Da primeira à última das grandes filosofias, a filosofia não quis senão compreender e superar a violência

pela razão. Weil utiliza a classificação “filósofo”, para diferenciar os indivíduos que “praticam” o filosofar dos que não o praticam.

Considera que o filósofo tem medo e que o que está implicado nessa vitória sobre a violência é o vínculo entre o “dever-ser” humano e o contentamento, pois o ser humano sabe que pode negar todos os desejos, mas não negar o desejo; sabe que não pode aspirar a uma vitória definitiva sobre a necessidade, e sabe que pode até mesmo perder a vida para permanecer fiel à escolha da razão. Apesar de tudo isso, o filósofo teme sucumbir à violência. Afinal, ele é apenas um homem que ama a sabedoria, não um sábio.

Mesmo sendo sábio por alguns momentos, conserva sempre a animalidade do ser vivo, por isso não é a violência exterior, dos outros ou da natureza, que o filósofo teme, mas a possibilidade de violência na sua natureza animal, a violência potencial do seu ser, que não pode ser erradicada, mas apenas contida ou transformada. O filósofo a teme porque sabe que só ela pode impedi-lo de se tornar plenamente humano e até mesmo sábio. Com efeito, é por causa dessa violência que ele nunca está definitivamente seguro da sua razão. (PERINE, 2013).

Para Perine (2002), de acordo com as constatações de Weil, o filósofo (aquele que ama a sabedoria) somente estará definitivamente seguro da sua razão, se todos os homens estiverem convencidos, como ele já está, de que só a razão pode triunfar sobre o descontentamento, mais exatamente, se todos estiverem convencidos, como ele está, de que a razão é o contentamento.

Isso não quer dizer que espere da razão a satisfação plena de todas as necessidades ou a diminuição dos desejos, visto que não é por isso que ele busca o contentamento na razão, mas pelo discernimento das satisfações razoáveis e dos desejos legítimos que acredita poder alcançar a vitória sobre o descontentamento (por razoáveis e legítimos, compreende-se, o que contribui de fato para conter a violência em que cada um padece por sua animalidade). Somente assim, poderá viver sem medo, quando ele e todos os homens buscarem apenas as satisfações razoáveis e os desejos legítimos, sendo esse o critério para a eliminação da violência.

Para Weil (2013, p. 67), “o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, admite o desejo, aceita que o homem permanece animal, mesmo sendo razoável, mas o que importa é eliminar a violência. É legítimo o desejo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo o desejo que a aumenta”.

A partir disso o filósofo descobre também a sua tarefa, estando convencido de que somente a razão pode trazer o contentamento, e de que a mesma só se realiza no meio da violência, pois o ser humano jamais se encontra definitivamente fora do âmbito, no qual a violência e o medo são possíveis. Assim, o que o filósofo se impõe é encarar a violência de frente, pois ele não é razão, mas apenas razoável, não é sábio, mas apenas amante da sabedoria. Sua secreta aspiração é viver permanentemente na presença da razão, mesmo sabendo que isso não é possível.

Ele sabe que o único caminho para a vida, na presença da razão, passa pelo conhecimento da realidade, por aquilo que resiste à razão e a ameaça, e pela violência, que só existe pela razão e que não pode ser eliminada só pela razão. A violência – esse irredutível à razão, esse outro da razão – pode ser negada pela razão, mas só pode ser reduzida pelos meios que são da sua própria natureza.

Para Perine (2013), Weil quer dizer que, mesmo que o filósofo, pessoalmente, permaneça o homem da razão, mais exatamente, do discurso razoável, é preciso que a filosofia passe à ação, a fim de que a tarefa do filósofo se concretize, senão por ele, pelo menos pelos que quiserem assumir o seu legado.

A natureza da violência não se encontra na razão ou no discurso, embora a filosofia tenha descoberto precocemente que a linguagem também pode degenerar em violência. Mas se é verdade que a natureza da violência não se encontra na razão, então o filósofo não pode tentar executar a sua tarefa de eliminar a violência só com os meios oferecidos pela razão.

Finalmente, é preciso admitir que não se sabe até que ponto o discurso filosófico é capaz de dar uma compreensão à violência, visto

que, como já mencionado anteriormente, Weil nunca explicou, claramente, o que entende por violência e se conceituar a violência, tanto quanto conceituar a linguagem, é impossível ao filósofo, o que significaria, para Weil, “saltar a própria sombra”, tampouco é impossível deixar de querer compreendê-la, pois, “como a sua sombra, a violência segue a filosofia”. (CAILLOIS, 1984, p. 227).

Para Sichirollo (1984), a violência é a própria natureza humana e pode ser comparada brevemente com o Mal Radical de Kant, que não é inato, é a raiz das nossas escolhas e da nossa própria liberdade, ou seja, somos seus autores. A violência está no mundo, no mundo político construído pelo homem, está em nós e fora de nós.

Na década de 60, afirmava-se que de todas as palavras em voga nos últimos anos, a violência era provavelmente a mais corrente e a mais carente de significado. Todos falavam a seu respeito, mas ninguém refletia sobre ela.

E é por conta de afirmações como esta que surge a necessidade de uma reflexão sobre a violência, como verdadeira e fundamental questão filosófica, pois se constitui como problema para a filosofia. Para isso, dois pressupostos são essenciais: o reconhecimento de que a violência é um fenômeno humano e da liberdade humana, e o desafio de que a violência põe-se à questão de sentido, considerando-se assim a violência como a matéria-prima da atualidade.

A filosofia de Weil não se pergunta mais como o discurso é possível, pois sabe que ele é real, mas se pergunta como o homem realizou o discurso, como chegou à coerência que a tudo compreende, isto é, compreende todos os discursos e todas as realizações humanas. A compreensão do homem como ser apenas razoável, que pode escolher a razão, que é “liberdade com vistas à razão ou à violência”.

Referências

ACTUALITÉ d'Éric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 de maio de 1982, Paris, 1984 (Com contribuições de: P. Reboul, Y. Belaval, P. F. Taboni, P.-J. Labarrière, R. Morresi, J. Wilfert, J.-M. Buée, P. Livet, P. Venditti, F. Guibal, A. Olmi, P. Fruchon, F. Gosselin, J. Quillien, A. Billaz, M. Depadt-Ejchenbaum, G. Even-Granboulan, L. Battaglia, R. Caillois, L. Amodio, W. Kluback, A. Gouhier, L. Sichirollo, P. Burgoni, A. Tosel, L. Soetard, J. Roy, J. Lebrun, P. Billouet, F. Marty, M. Barale, T. Rockmore, G. P.

Calabro, P. Marignac, J. Salem, E. Capodaglio, P. Ricoeur e indicações bibliográficas de G. Kirscher).

NODARI, Paulo César. A teoria do mal radical em Kant. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Sergipe, n. 45, 2015.

PERINE, Marcelo. A filosofia de Éric Weil. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 49, p. 95-100, 1990.

PERINE, Marcelo. Violência e nihilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 43, n.106, dez. 2002. Universidade São Marcos – SP. PUC-SP. Aula inaugural proferida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, no dia 14 de junho de 2002.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência*: sentido à intenção da filosofia de Éric Weil. 2. ed. rev. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção filosofia).

PERINE, Marcelo. Atualidade de Éric Weil: a propósito de um livro recente. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 32, p. 87-96, 1984.

PERINE, Marcelo. Filosofia e violência. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 41, p. 55-64, 1987.

PERINE, Marcelo. A não-violência: o desafio da ação razoável segundo Éric Weil. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 45, p. 89-94, 1989.

WEIL, Éric. *Lógica da filosofia*: filosofia e violenza. Introduzione a Éric Weil. Galatina, 1978 (Com contribuições de: L. Sichirollo, G. Ciafrè, R. Morresi, P. F. Taboni e bibliografia dos escritos de Éric Weil por L. Sichirollo).

Fundamentalismo e violência em Paris

Candido Luiz Teles da Roza*

Em janeiro de 2015, Paris sangrou com uma série de atentados terroristas promovidos pelo Estado Islâmico ou Daech, organização fundamentalista e uma das principais expressões contemporâneas do terrorismo no cenário mundial. Os atentados ocorreram entre 7 e 9 de janeiro e deixaram um saldo de 17 mortes, sendo 11 destas no jornal satírico *Charlie Hebdo*, que acabaria se tornando o centro do interesse da imprensa e da comunidade internacional. Dez meses depois, ainda fortemente impactada pelos atentados de janeiro, Paris é alvo de um novo e ainda mais sangrento atentado terrorista. Na sexta feira 13, data que tratava da 7ª edição do dia da gentileza na França, a partir de uma ação tática, portanto típica de guerra, três atentados simultâneos matam 129 pessoas e ferem outras 352, instituindo o horror não só na capital francesa, mas na principal parte do globo e, muito provavelmente, no mundo ocidental como um todo.

Uma semana depois do segundo atentado terrorista em Paris, *annus horribilis* francês de 2015 e triste cicatriz do ainda jovem século XXI, o jornal brasileiro *Correio do Povo* publicou, na edição do Caderno de Sábado, um encarte especial onde filósofos e sociólogos franceses, por convite do jornalista Juremir Machado da Silva, escrevem sobre os atentados, ainda fortemente impactados pelo episódio recente. Os artigos escritos por Gilles Lipovetski, Edgar Morin, Michel Maffesoli e Hélène Strhol, Emmanuel Jaffelin e Dominique Wolton, assim como por Juremir Machado, são, em nova edição do Caderno de Sábado, desta vez publicada em janeiro de 2016, por assim dizer complementados com textos de Bertrand Ricard, Vincenzo Susca, Abrão Slavutzki e de um novo texto de Emmanuel Jaffelin. Na segunda edição, os artigos foram introduzidos pelo texto de Bertrand Ricard intitulado *Charlie Hebdo, um ano depois*.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

Dos textos emergem perguntas como: Por que o Daech ou Estado Islâmico atacou Paris? Por que jovens franceses se tornam fanáticos religiosos? O que levou ao massacre do jornal Charlie Hebdo? Há relação entre a participação da França nas alianças internacionais formadas para combater o terrorismo e os ataques? O que está acontecendo?

O *télos* desse ensaio está em uma reflexão ética sobre a moralidade fundamentalista, condição para aproximar respostas às perguntas emergentes. Inicia com a análise das fontes que alimentam e sustentam o fundamentalismo, expandindo a reflexão para fatores como os cinturões de miséria nos anéis de Paris e o alinhamento da França com os EUA, nos ataques à Síria. Em síntese, o ensaio busca reunir e analisar eticamente fatores que possam exercer influência determinante para episódios violentos como os realizados no *Charlie Hebdo* e no *Bataclan*. A proposta do ensaio é apresentar uma janela, um acesso ao entendimento e à compressão, a partir da análise dos conceitos de Islamismo, Jihadismo, Fundamentalismo, terrorismo e do modelo ocidental de vida. A inspiração para a produção deste ensaio está na disciplina de *Tópicos especiais de ética*, cujo programa é *Ética, conceitos e formas de violência*, ministrada pelo Professor Doutor Jayme Paviani, no primeiro semestre de 2016, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Uma justa e necessária diferenciação

“Temos de recusar qualquer amálgama entre islamismo, terrorismo e muçulmanos.” (Dominique Wolton).

Para a maioria da população mundial, as notícias dos ataques do Daech ou Estado Islâmico a Paris causaram tanto espanto quanto estranheza costuma causar os termos usados pela imprensa internacional, para explicar a fonte do horror. As notícias falavam do número de mortos e de feridos, assim como mencionavam termos

praticamente desconhecidos à ampla maioria das pessoas como, em exemplos, jihadismo, islamismo e, por vezes, fazendo até mesmo menção à “distante guerra santa”. Em que pese o esforço de especialistas para afastar toda e qualquer interferência que pudesse induzir ao erro de associar islamismo, terrorismo e muçulmanos, parece necessário reconhecer que a expressão final ficou bastante contaminada. Logo, o entendimento que, em justa forma, deveria afastar diferentes, ficando frustrado, aproximou assimétricos.

O erro de entendimento encontra sua origem na complexidade do contexto estabelecido, em que a conjugação de três elementos pode ter sido determinante: 1) um imenso conjunto de informações (algumas desconhecidas), concentrado em um curtíssimo espaço de tempo; 2) o pouco conhecimento ocidental das crenças e religiões dos povos do Oriente e; 3) o destaque, inevitável, do horror das mortes contabilizadas. Logo, todo o esforço dos especialistas foi insuficiente e, *lato sensu*, o entendimento predominantemente resultante, ao contrário do que propõe o destaque inicial de Dominique Wolton, aproxima, mesmo que de forma incorreta, islamismo e muçulmanos do terrorismo.

O reconhecimento do erro de associação pressupõe sua superação. Para tanto, parece pedagogicamente oportuno recortar partes dos artigos publicados no jornal brasileiro para, a partir do resgate de conceitos, buscar o entendimento e a compreensão, condição para a superação da assimetria pressuposta.

Jihadismo, Estado Islâmico, Daech e Fundamentalismo

É comum observar, nos artigos relacionados a utilização do termo jihadismo, Estado Islâmico ou Daech, em uma aplicação que pressupõe sinônimo. Mais do que uma mera discussão semântica, a necessidade de diferenciação, a partir da apresentação dos conceitos individuais, reconhece que a utilização dos termos, como sinônimos, é um dos fatores que contribui para o incorreto entendimento que aproxima islamismo e muçulmanos do terrorismo. “Paris tornou-se alvo dos

jihadistas por seu laicismo, bem francês, pela proibição do uso do véu pelas mulheres islâmicas nas escolas públicas, o que fez da França um demônio.” (LIPOVETSKI, 2015, p. 2).

No recorte do artigo, o destaque para o termo *jihadistas*. Uma consulta à rede mundial de computadores permite identificar que *jihad*, termo árabe, significa luta, esforço ou empenho. Um dos pilares da fé islâmica, a palavra *jihad* expressa o dever dos muçulmanos de disseminação dessa fé, sendo também utilizado para descrever a necessidade de luta pelo desenvolvimento espiritual. Por sua vez, o conceito de *jihad* tem dois significados para a religião muçulmana:

- *a luta pela melhoria pessoal, a partir das leis do islamismo* – no primeiro significado está o que os muçulmanos consideram a maior Jihad: o esforço pessoal, espiritual e introspectivo no controle dos impulsos, no controle da ira e na promoção do perdão dos pecados, em nome de Alá;
- *a luta em busca de uma melhor humanidade, com o esforço muçulmano de levar a religião islâmica para um maior número de pessoas* – no segundo significado, a jihad externa. Representada na palavra de Maomé, os muçulmanos são instruídos usar meios de combate para a difusão da paz e da justiça da religião islâmica aos que não estão sobre a influência do profeta Maomé.

A pesquisa por *jihad*-islâmica remete a uma organização específica, de origem fundamentalista, que surgiu na década de 70, na Faixa de Gaza, e foi fundada por estudantes egípcios, que achavam a Irmandade Muçulmana demasiadamente moderada e não comprometida com a causa palestina.

Por sua vez, Estado Islâmico ou *Daech*, encontram definição comum, sendo definida como uma organização *jihadista* islamita, com orientação *Wahhabita*, seita do islamismo sunita, ortodoxa, ultraconservadora, extremista e **fundamentalista**.

A apresentação sequencial dos conceitos permite entender que, enquanto o *jihadismo* é um *type* ou tipo, o *Daech* ou Estado Islâmico é um *token*, ou exemplar individual, composto por especificidades que apenas se encontram no exemplar. Logo, uma analogia é possível com

um dos esportes mais praticados no globo: o futebol. Fala-se da violência das torcidas, sendo as torcidas um *type*, indiferentemente do clube. Uma melhor análise permite identificar que a violência está concentrada nas torcidas organizadas, mas não em todas as torcidas organizadas, especificamente em uma torcida organizada, ou seja, na torcida organizada *x* ou no *token*. Sendo assim, não é justo afirmar que todas as torcidas são violentas, assim como não nos parece ser justo dizer que todos os *jihadistas* promovem o terrorismo. Um novo recorte, desta vez do artigo de Morin, contribui para esse entendimento:

Lembremos que as fontes do Estado Islâmico são estranhas ao islamismo, constituindo uma minoria demoníaca que crê lutar contra o diabo, ou seja, contra o Ocidente, especialmente contra os Estados Unidos, que já foram aprendizes de feiticeiros alimentado as forças cegas que agora se desencadearam de maneira incontrolável. (CORREIO DO POVO, 21 nov. 2015, p. 2).

Fundamentalismo

É considerado um fenômeno moderno e sua estrutura teórica está fundamentada em uma linguagem religiosa.

[...] esses movimentos, grupos ou organizações procuram orientar o agir a partir de uma “doutrina religiosa, de uma tradição sagrada ou, então, referindo-se ao mito de uma comunidade étnica imaculada, a qual deve ser purificada das contaminações sofridas no decorrer da história”. (PIZZI, 2006, p. 60).

Pizzi resgata Aguirre Orra e destaca quatro características do fundamentalismo, cujo reconhecimento é indispensável para o entendimento da forma e da atuação do *Daech*:

- os textos sagrados são o sentido e a justificação para uma vida correta, indicando também como deve ser organizado o estado e a sociedade;
- somente as autoridades políticas são capazes da perfeita leitura dos textos sagrados e, conseqüentemente, estas autoridades são indispensáveis para as definições de normas sociais;

- tais movimentos sociais objetivam o Poder Político e o controle social. Para sua conquista e manutenção utilizam a espiritualidade como instrumento;
- são movimentos autoritários e antidemocráticos. Rechaçam o pluralismo de ideias e os direitos individuais, reivindicando uma autoridade divina, hostilizando os que não compartilham de sua fé.

A análise do conceito permite reconhecer na ação do *Daech* seu caráter fundamentalista. Ao mesmo tempo, permite acessar as razões que determinaram os ataques terroristas de 2015, em Paris.

Logo, o terrorismo pode e deve ser vinculado, especificamente, ao *Daech* ou Estado Islâmico. Por sua vez, o uso indiscriminado do termo *jihadismo* e sua associação a atos terroristas, mesmo que correto em *type*, ou tipo, não nos parece oportuno por sua expressão generalista; quando necessário; é o apontamento específico do *token*, no caso o *Daech*. Nesse caso específico, o uso do termo *Daech* não é, como já dito, uma mera questão de semântica, mas uma definição precisa e necessária.

O Islamismo e os muçulmanos

O Islamismo é uma religião monoteísta, fundamentada nos ensinamentos de Maomé. A palavra Islã significa submeter-se à vontade de Alá (Deus em Árabe). Os seguidores do Islamismo são chamados de muçulmanos, Muslim em árabe, aquele que se subordina a Deus.

O Alcorão é seu livro sagrado e consiste na coletânea de revelações divinas recebidas por Maomé. Os principais ensinamentos são a onipotência de Deus e a necessidade de bondade, generosidade e justiça nas relações entre os seres humanos. As duas principais vertentes do Islamismo são: os sunitas, que defendem o califado de Abu Bark (um dos primeiros convertidos ao Islã e discípulo de Maomé) e os xiitas ou partidários de Ali – Ali Abu Talib, califa (soberano muçulmano), que se casou com Fátima, filha de Maomé.

A afirmação de Wolton (2015, p. 2), de que “temos de recusar qualquer amálgama entre islamismo, terrorismo e muçulmanos”,

parece estar suficientemente esclarecida. Ainda que o Estado Islâmico seja, como disse Wolton, a pior caricatura do Islamismo, definitivamente, o *Daech* não passa de uma interpretação fundamentalista, logo, de um pensamento autoritário e cruel cuja ação está em total e absoluta contradição com os ensinamentos previstos no Alcorão, pregados pelo Islamismo e praticados pelo povo muçulmano.

O fundamentalismo do *Daech* – do *Charlie Hebdo* ao *Bataclan*

Não se trata de uma guerra de religiões. Mas da guerra de uma seita fanática originária do islamismo contra toda a sociedade, inclusive contra os muçulmanos, um totalitarismo religioso de alguns contra todos. (MORIN, 2015, p. 2).

A definição posta por Morin (2015), de que o *Daech* não é uma religião, mas sim uma seita, constitui um ponto de partida sólido para o entendimento de uma organização terrorista, que tem no fundamentalismo seu estatuto ontológico. As manifestações públicas do *Daech* revelam uma doutrina estruturada, no que o sociólogo Comte definiu como *reductio ad unum*, ou seja, redução ao uno. Por essa doutrina, o bem sagrado sempre será claro e indiscutível, sendo sua identidade reconhecida pelas autoridades religiosas. Como o *reductio ad unum* não pressupõe o plural, o uso da lógica remete à conclusão de que toda e qualquer manifestação, cuja expressão não seja a imagem construída e reconhecida do uno, será, então, um mal. Mal que, enquanto tal, justifica toda e qualquer ação promovida pelos fiéis herdeiros da tradição sagrada contra o inimigo impuro. Se, para tanto, for necessário reeditar a guerra santa, não haverá impedimento, e a morte dos inimigos não só será plenamente justificável, como também irremediavelmente necessária.

O fundamentalismo denota a imposição ideológica, com fortes trações religiosas, atuando como uma camisa de força sobre os seguidores. Os adeptos do fundamentalismo alimentam uma ortodoxia dogmática, impedindo a crítica, ou seja, repelindo qualquer tipo de problematização ou objeções de toda a natureza. Em outras palavras, ele se caracteriza por um dogmatismo fechado, rechaçando a aproximação com o diferente. Além de

exigir uma adesão cega e irracional, ele classifica as divergências ou os divergentes como satânicos. Além disso projetam um futuro escatológico e apocalíptico, em vista do qual se interpreta e se ilumina um agir no presente. Assim, esses movimentos orientam e oferecem um sentido delimitado para a vida e para o agir humano. (DREHER, 2006, p. 89).

Nos textos publicados pelo jornal brasileiro, um entendimento comum entre os autores é de que Paris se transformou em alvo do *Daech* pelo laicismo do Estado francês, assim como pelo estilo de sociedade “cool, de comunicação, de compreensão e de hedonismo”, como definiu Lipovetski. Esse conjunto, por assim dizer, catalisou o ódio do *Daech* que, em sua essência fundamentalista, elegeu Paris como negação do uno, ou seja, como uma expressão diabólica que não só poderia, mas certamente precisava ser duramente atacada.

O resgate destes elementos contribui para o entendimento de como se deu a escolha dos alvos do ataque de novembro de 2015: a apologia ao ódio e a morte foi dirigida a símbolos, ou seja, ao estilo de sociedade francês, expresso na casa noturna Bataclan, nos bares e cafés ao ar livre no Xº e XIº distrito e no Estádio da França, local onde ocorria um jogo de futebol amistoso entre França e Alemanha.

Por sua vez, para entender o contexto que determinou o ataque ao jornal satírico *Charlie Hebdo* é oportuno ampliar o leque de conceitos acrescentando à análise o aniconismo (proibição da idolatria de imagens) dos monoteístas, a iconoclastia (contestação da adoração de imagens religiosas) e a iconofobia (medo do convívio cultural e social com imagens). A ampliação permite maior aproximação com os dogmas religiosos que, nesse caso específico, justificam a desproporcionalidade existente entre as ações terroristas, que mataram 11 e feriram outras 11 pessoas, e as publicações de um jornal com público e expressão restrita como *Charlie Hebdo*.

A proibição da idolatria de imagens é defendida em religiões monoteístas. No caso do Islamismo, a proibição está prevista no Alcorão e, portanto, a representação do Profeta Maomé não é aceita. Por essa razão, a decisão tomada em 2006 pelo jornal satírico francês, de fazer a reprodução das charges de Maomé (publicadas em 2005 no Jornal

Dinamarquês Jyllands-Posten), torna-se o estopim para o fundamentalismo do *Daech*. Os protestos dos ortodoxos e/ou radicais islâmicos em Copenhague, quando da primeira edição das charges em 2005, não são suficientes para um grupo terrorista como o *Daech*. Para o entendimento fundamentalista, as charges de Maomé constituem uma profanação ao sagrado, ao uno, e enquanto tal deve ser punida. Nesse sentido, o paradoxo que se estabelece no ataque ao jornal *Charlie Hebdo* está na visão ocidental, que vê no ataque o reconhecimento da face da intolerância fundamentalista expressa no horror e na morte, enquanto para o *Daech*, por sua vez, o ataque nada mais é do que o cumprimento de uma sentença sagrada de punição, posta aos impuros pela profanação ocorrida há cerca de quatro anos.

Charlie Hebdo, o *Bataclan* ou os bares franceses são duras e tristes expressões da intolerância religiosa em nosso tempo. Mesmo sendo apenas outras, das muitas barbáries cometidas em nome de um ser sagrado, mais sagrado até que a própria vida, nada mais são do que metástases que se repetem sem esperança de cura na História humana.

Por que jovens franceses se tornam fanáticos do *Daech*

O horror com a violência e a morte, resultantes da ação terrorista, talvez não tenha sido maior do que a incredulidade com a notícia de que a promoção da ação (que negou o modelo de vida ocidental) contou com a participação de jovens franceses, filhos da pátria laica ferida, recrutados e transformados pelo *Daech* em fanáticos religiosos. Entre tantos golpes sofridos, a dor de saber que a morte motivada pela cegueira fundamentalista também chegou por mãos que, em algum lugar do passado, comungaram dos mesmos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, alicerces da nação francesa e do modo de vida ocidental. Como entender tamanho paradoxo?

Inspirados pela dúvida quanto às razões que levam os jovens franceses a se tornarem fanáticos do *Daech* os artigos publicados no jornal brasileiro apontam três possíveis fontes: 1) a miséria que atinge os jovens franceses; 2) a frustração gerada pela incapacidade da juventude de alcançar o sucesso individual no modelo capitalista e; 3) a

necessidade da juventude de saciar a radicalidade, enquanto ser, não atendida.

O islamismo radical aproveitou-se da miséria da juventude ligada à imigração na Europa e da falta de perspectivas para ela. Em outras palavras, a desigualdade econômica e social desempenham um papel político tão importante nisso tudo quanto os fatores religiosos considerados nesse fascínio pelo ódio ao outro, pela guerra e pela pureza. Os fatores religiosos não explicam tudo. (CORREIO DO POVO, 21 nov. 2015, p. 5).

Para nós, latino-americanos, a notícia da existência de focos de miséria na Europa não é, exatamente, uma novidade mas, ainda assim, soa estranha. As imagens associadas à riqueza e ao desenvolvimento europeu estão mais afinadas à nossa sensibilidade, ao senso comum e são constantemente reafirmadas, no mundo inteligível, por expressões repetidas do sucesso do modelo econômico dominante, desde o final do século XIX. Mas outras notícias chegam apontando a existência de focos de miséria, principalmente a partir dos movimentos migratórios, com ascensão na juventude francesa. Os artigos publicados no jornal brasileiro afirmam a existência dos focos de miséria que, por sua vez, são reforçados por relatos individuais de que o afastamento do anel central de Paris permite, quanto maior for este, melhor identificar e reconhecer esses focos.

A notícia da existência de focos de miséria na França, em sua principal parte, compostos por jovens e migrantes, sugere uma contradição que, necessariamente, precisa ser considerada no contexto: Como aceitar a condição de miséria em um modelo econômico estruturado na prosperidade, no sucesso e na realização individual? Sendo o modelo perfeito, posto que tudo oferta e proporciona, seriam os próprios indivíduos a razão e causa do fracasso, da dor e da miséria que se encontra?

Soa razoável que a pergunta proposta, quando feita, pressuponha a vulnerabilidade do autor que na miséria se encontra. Assim, a condição de vulnerabilidade social, econômica e cultural é amplificada, chegando ainda mais próximo do ser, enquanto essência e existência.

Trata-se de um ser não só afetado por um conjunto de contingentes externos, mas de um ser ainda mais afetado, agora por sua incapacidade e fracasso individual.

Ainda no rastro das razões, que ajudam caracterizar a condição de vulnerabilidade da juventude francesa, está a questão posta por Maffesoli e Strohl:

Esses jovens radicais não seriam o fruto de uma necessidade não saciada de radicalidade? Ou seja, de retorno às raízes, à fonte, à origem, ao essencial, uma busca comum de sentido, partilha de sentimentos, em resumo, retorno ao religioso no sentido etimológico do termo, religiare, unir. É impossível não pensar que a radicalização dos jovens terroristas islâmicos representa um déficit de radicalidade, uma falta de possibilidade de expressão do sagrado. (2015, p.4).

Do conjunto das análises possíveis com o destaque, uma parece oportuna à reflexão: há um vazio, especificamente no que diz respeito à religiosidade, cuja existência permite ao *Daeche*, enquanto fundamentalista, uma condição de acesso aos jovens franceses fragilizados. Este acesso ou caminho é percorrido, a partir da leitura conservadora e dogmática dos textos sagrados. Dito de outra forma, o *Daeche* tem o que dizer para preencher o vazio da religião.

A concatenação das três fontes permite identificar razões que podem levar um jovem francês, talvez seja melhor dizer um jovem ocidental, ser uma “presa fácil” para o recrutamento fundamentalista.

A posição da França na política internacional

O bom papel da França teria ter consistido em conciliar Putin e Obama, unir as nações ou organizações sunitas e as nações ou organizações xiitas contra o inimigo comum mais perigoso, o Estado Islâmico, como um cessar a morte na Síria e no Iraque. (MORIN, 2015, p. 2).

Dentre os artigos publicados no jornal brasileiro por escritores franceses há, uma crítica clara ao governo francês pela decisão de fazer parte da aliança militar, capitaneada pelos Estados Unidos, que promove ataques à Síria e ao Iraque. A promoção da guerra, em

detrimento da paz, é uma decisão do governo francês, assim como é uma decisão a aliança militar com os Estados Unidos. Nunca é demais lembrar que o governo americano, através de seus órgãos de inteligência, viabilizou a estruturação militar de grupos fundamentalistas, que hoje promovem o terrorismo no globo. Também é importante o resgate de que invasão ao Iraque pelos americanos, após sua realização, deixou clara sua motivação de ordem econômica.

Por sua vez, como consequência da participação da França na aliança militar, que deflagrou os ataques à Síria, o *Daech* responsabiliza a própria França pelos atos terroristas sofridos, atribuindo um caráter de retaliação, ou seja, de aplicação da Lei de Talião, que propõe e justifica o revide e a vingança por uma agressão sofrida. Mais do que isso, o *Daech* descaracteriza o ato terrorista e o transforma em ato de guerra, em ato de uma guerra santa. Assim, ainda que o *Daech* reivindique para si o *status* de “Estado” Islâmico, sua motivação para tal pode ser, grosso modo, resumida no interesse de justificar o ataque a qualquer nação, atribuindo ao ato terrorista o caráter de um ato de guerra, unicamente para justificar sua violência. Ocorre que para um ato de guerra deve haver uma segunda nação, condição não atendida pelo *Daech* que, por essa razão, busca ser reconhecido como “Estado Islâmico”. Trata-se, pois, de reconhecer que a derrocada do fundamentalismo passa pelo esforço conjunto das nações, no combate ao terrorismo, estratégia que se opõe à definição de que a promoção da guerra seja uma solução eticamente aceitável.

A paz como única forma de vencer o terrorismo

Estimular e apoiar o entendimento mútuo, a solidariedade e a cooperação entre todas as pessoas, dentro das e entre as nações. Reconhecer que a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte. (*Carta da Terra*, Princípio IV).

Jonas, na ética da responsabilidade, propõe a vida humana e extra-humana como o centro de uma ética, a ética da responsabilidade.

Responsabilidade que fala do compromisso de nossa geração com o futuro da vida humana e extra-humana no globo. À luz desse pensamento ético, os atentados terroristas do *Daech* a Paris ou os bombardeios da aliança militar sobre o Iraque e a Síria, como exemplos, promovem um mesmo erro comum: um comportamento moral que se opõe à vida, pois não há ética na promoção da morte.

Se pensarmos os efeitos de ameaças como a guerra química, a bomba atômica ou de hidrogênio e, ainda, a futura bomba de antimatéria (em construção), temos hoje, sobre o domínio do homem, condição técnica e capacidade para exterminar a vida no globo. Dito de outra forma, nas mãos da humanidade está posta a condição para decretar o armagedom ou apocalipse previsto nos escritos sagrados.

O reconhecimento da existência de grupos extremistas, criados e mantidos no fundamentalismo, deveria ser suficiente para determinar que toda a forma de organização e combate (não de guerra) deve ser empreendida pelas nações para um inimigo comum, o terrorismo. Não há dúvidas de que todos os esforços e instrumentos disponíveis devem ser utilizados para não permitir o acesso de grupos extremistas a artefatos com capacidade de destruição em massa, como os anteriormente relacionados. Trata-se, hoje, de corrigir um erro cometido por nações que, no passado, não só incentivaram, como também proporcionaram as condições de armamento e treinamento, que originou muitos dos grupos terroristas existentes.

Entretanto, existe uma abissal diferença entre admitir a necessidade do uso da inteligência militar para monitorar e coibir ações terroristas, como as acontecidas em Paris, e defender o bombardeio indiscriminado, por meios eletrônicos, de áreas civis como a Síria. A violência gerada pela morte de milhões de civis, islâmicos ou não, que vivem em nações destruídas pela guerra, como a Síria, por exemplo, age como um retroalimentar para o *Daech*. O *Daech* amplia o potencial de recrutamento para seus exércitos de homens-bomba em cada civil morto por bombardeios da aliança franco-americana. Os ataques são, na verdade, a manutenção de um modelo que abastece o fundamentalismo, constituindo campo livre para que o *Daech* siga transformando vidas de

jovens franceses em meios para a obtenção de objetivos ideológicos. O *Daech* é um projeto de poder que apenas se utiliza da religião, no caso a islâmica, para obter seus fins.

O homem não é bom ou mal por natureza, pois, como humanidade, temos a liberdade de escolher deliberadamente entre o bem e o mal. Sendo assim, todo mal está, assim como as condições para fazê-lo, em nossas mãos. Assim como somos nós que fazemos o mal existir, também todo o bem que existe é obra humana.

Na política global, urge que as nações promovam um acordo de paz centrado na vida. As nações devem promover um cessar fogo global e estabelecer a paz como condição para toda e qualquer negociação. O Estado Islâmico não existe como estado, logo não deve ser utilizado como justificativa para a promoção da guerra. O fim da violência e das mortes produzido pela guerra tem potencial para cercear a base de crescimento do *Daech* e, assim, reduzir sua condição de promover o terrorismo no mundo.

Após o segundo atentado do *Daech* a Paris, o governo pediu à população que ficasse em casa, refletindo todo o medo que se instalara na cidade. Como resposta, a população foi às ruas e se reuniu, em pequenos grupos, em frente aos locais que sempre frequentou. Paris, mais que seus monumentos, é um estilo de vida. Refeita a polis, a violência do *Daech* foi derrotada pelos parisienses e seu modo de viver restituído. Enquanto isso, o governo francês armava seus arsenais para um ainda maior e potente ataque à Síria, para uma nova retaliação. Triste rotina para a humanidade: o *Daech* ansioso se preparava para recuperar a derrota que tivera do povo pacífico francês através da retaliação militar do governo franco.

Referências

BOFF, Leonardo. *A carta da terra*. Valores e princípios para um futuro sustentável. Edição do Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Petrópolis, Ministério do Meio Ambiente e Itaipu Binacional. Petrópolis, 2004.

DREHER, M. N. Para entender o fundamentalismo. In: PIZZI, Jovino. *Ética e éticas aplicadas, a reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: Edipuc, 2006.

ISLAMISMO. Disponível em: <Brasilecola.uol.com.br/islamismo.htm>.

JAFFELIN, Emmanuel. Atentados contra a gentileza. *Correio do Povo*, 2015.

JAFFELIN, Emmanuel. Tragédia vista pelo retrovisor do tempo. *Correio do Povo*, 2016.

JIHADISMO. Wikipedia. <<https://pt.wikipedia.org/wiki/jihad>>.

HANAMIA, Aínda Pamezá. *O verbo visível*. Disponível em:
<www.folha.uol.com.br/fsp/1996/3lg/mais!/10.html>.

LIPOVETSKY, Gilles. Lógica hipermoderna do martírio. *Correio do Povo*, 2015.

MAFFESOLI, Michel & STROHL, Hélène. O que leva os jovens franceses ao terrorismo? *Correio do Povo*, 2015.

MORIN, Edgar. A guerra no coração de Paris. *Correio do Povo*, 2015.

MURARO, Rose Marie. *Os avanços tecnológicos e o futuro da humanidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RICARD, Bertrand. Charlie Hebdo, um ano depois. *Correio do Povo*, 2016.

SILVA, Juremir Machado. Atentados em Paris, o paradoxo do ocidente. *Correio do Povo*, 2015.

SLAVUTZKI, Abrão. Tempos de terror. *Correio do Povo*, 2016.

SUSCA, Vincenzo. O estado islâmico e as vanguardas. *Correio do Povo*, 2016.

WOLTON, Dominique. Massacre terrorista e geração Bataclan. *Correio do Povo*, 2015.

O homem livre: um homem adequadamente violento

Wiltonn William Leite*

Deus – a única substância absolutamente infinita e eterna – ao causar-se, causa o universo inteiro em si mesmo por si mesmo. Uma única substância absolutamente infinita a cuja essência pertence o existir – a vida – *Deus sive Natura* – se faz presente em cada um dos infinitos e eternos instantes presentes e existentes em ato. A natureza se faz natureza. A vida se faz vida. A vida se faz eternamente presente. A vida se faz eternamente presente em cada um dos eternos instantes presentes.

O instante presente é o tempo da expressão de Deus em ato, por seus infinitos modos infinitos em infinitos modos finitos em si mesmo por si mesmo. O presente – o eterno instante presente – é o tempo no qual o homem ao ser afetado por Deus conhece a expressão de Deus em Deus por Deus em si mesmo. Deus é o eterno presente eternamente presente no instante presente por sua própria expressão insculpida em si mesmo. Deus – o eterno presente – o princípio de vida – se faz eternamente presente no eterno instante presente por seus infinitos atributos infinitos e por suas infinitas, eternas e necessárias leis naturais em sua essência-potência absolutamente infinita e eterna. E, num dado instante presente, Deus se faz homem. Deus se faz presente na expressão de um homem – de um homem chamado Pedro.

Espinosa afirma: o homem pensa (EIIax2). Um homem – um homem chamado Pedro sente, pensa e expressa o que sente e o que pensa. É da natureza do homem sentir; pensar sobre o seu sentimento, procurar entender, compreender e apreender a causa e o sentido do seu sentir para, então, decidir o que irá fazer com o que sente e com o que entende deste sentimento – levando em conta sua experiência (essência e potência) atual e passada. E, finalmente, se expressar exteriorizando o sentimento vivido e a ideia apreendida correspondente a este

* Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

sentimento: atuando (agindo ou padecendo). Expressa seu *conatus* – sua potência para agir e sua força para existir.

É da natureza do homem se expressar. Espinosa nos diz que há duas maneiras pelas quais um homem pode se expressar conforme o grau de entendimento que este mesmo homem tem do que lhe acontece. Pode o homem se expressar de forma inadequada sobre a forma de uma paixão quando ele então padece escravo de seus sentimentos e de suas fantasias e ilusões. E, pode se expressar de forma adequada sobre a forma de uma ação, conhecendo e compreendendo as coisas por sua causa eficiente-imanente, quando age escravo das leis que regem a sua própria natureza.

Assim, um ato *a priori* nada nos diz quanto à sua qualidade – nada nos diz quanto à sua adequação ou à sua inadequação. Para tanto, é fundamental entender a causa eficiente-imanente deste ato. É fundamental conhecer o ato, por sua causa adequada. É necessário procurar compreender o ato segundo o gênero ou grau de conhecimento que o agente afetante, o agente afetado ou ambos têm da situação na qual eles se encontram envolvidos. Conhecer e compreender o que está a lhes acontecer, enquanto existindo em ato, no instante presente, enquanto afetante e afetado, interagindo segundo uma relação de interdependência necessariamente determinada por *Deus sive Natura*, por suas infinitas e eternas leis divinas para esta específica, particular e singular relação vivida neste definido e determinado instante presente no encontro de ambos (o agente afetante e o agente afetado).

Ser um ato violento ou não violento, portanto, nada diz da adequação ou inadequação deste determinado e definido ato praticado. Ser violento é uma das infinitas maneiras com as quais o modo finito humano se expressa existindo em ato. É uma das infinitas maneiras de expressar sua natureza humana, enquanto um modo finito em *Deus sive Natura* por *Deus sive Natura*. Todo e qualquer ato, em particular todo e qualquer ato violento, existe por necessidade da essência-potência-realidade de Deus, podendo, segundo o grau de entendimento dos agentes envolvidos, um ato ser um ato confuso, incompleto ou mutilado

(um ato inadequado – uma paixão) ou ser o ato do qual se tem conhecimento adequado, claro e distinto (um ato adequado – uma ação).

A compreensão adequada ou inadequada pelo homem de seus afetos, de suas ideias e de seus atos define a servidão e a liberdade deste homem. A compreensão da afetividade humana tornando a razão (o entendimento e o conhecimento) uma razão desejante – uma razão afetiva – é a base formadora de um comportamento ético-humano adequado consigo mesmo e com o outro – com a outra coisa (com o outro homem).

Ser violento será inadequado quando uma paixão. Ser violento será inadequado quando for expressão de um conhecimento baseado no processo imaginativo do pensamento, ou seja, quando for expressão de um entendimento mutilado, incompleto ou confuso da realidade do agente afetante, do agente afetado ou da relação de interdependência existente entre eles. Um ato violento é inadequado por ser o homem que o pratica, causa inadequada de seus afetos, de suas ideias e de seus atos. Um ato violento é inadequado quando o homem passivamente padece por conhecimento incompleto das coisas.

Ser violento será adequado quando uma ação. Ser violento será adequando quando for manifestação necessária para que se preserve o *conatus* do agente afetante, o *conatus* do que sofre a afetação ou o *conatus* da relação de interdependência existente entre ambos, relação esta existente em ato no instante presente de sua expressão. Ser violento é adequado por ser o homem que o pratica, a causa adequada de seus afetos, de suas ideias e de seus atos. Um ato violento é adequado quando o homem ativamente age por conhecimento claro e distinto das coisas.

Ser adequado implica conhecer a causa de um ato por sua causa próxima, eficiente, imanente e necessária pelas leis naturais que determinam este agir pelo emprego da razão, ou conhecer pela essência-potência atual dos envolvidos e de sua interação pelo emprego da intuição. Ser adequado ou inadequado não será determinado senão pelo gênero ou grau de conhecimento dos envolvidos. A imaginação, a

razão e a intuição – os três gêneros de conhecimento – é o que determina se adequado ou inadequado um dado ato praticado.

Um ato – uma manifestação ou uma expressão – envolve três elementos básicos: agente afetante que é o indivíduo que pratica o ato, o agente afetado que é o indivíduo que sofre ou é afetado pelo ato praticado e a relação de necessária interdependência existente entre o agente afetante e o agente afetado. Esta divisão é meramente teoria, visto que, na relação de interdependência necessariamente determinada, existente entre dois modos finitos simultaneamente, podem ser individualmente entendidos como afetante e afetado.

Todo ato é o encontro de três realidades ou perfeições (EIID6). Todo ato é o três *conatus*. É o encontro de três potenciais de ação e de três forças para existir. Três *conatus* – três essências atuais ou três potências atuais – procurando enquanto em si perseverar em seu ser (EIIP6). Três realidades ou três perfeições com o igual direito de expressar sua capacidade, potência e força natural, enquanto essência-potência atual, para preservar a sua própria, precisa, definida e determinada realidade-perfeição, perseverando em si mesma, em *Deus sive Natura* por *Deus sive Natura*. Três direitos naturais que se encontram, sem hierarquias, introduzindo, na relação de absoluta interdependência existente entre os modos finitos em Deus por Deus, a necessidade de diálogo para a construção do ato que resulta como existente em ato.

A expressão, adequada ou inadequada destas três realidades-perfeições, ou destes três direitos, depende do resultado do diálogo estabelecido entre estes três *conatus*. A adequação ou inadequação de um ato numa relação de absoluta interdependência, no universo dos infinitos modos finitos depende necessariamente do grau de conhecimento de cada um dos modos finitos (homens) existentes em ato na específica situação presente.

Cada essência singular existente é um *conatus*. Quando um modo finito se encontra com outro modo finito, há o encontro de duas essências singulares existentes, o encontro de dois esforços no existir, com os modos individualmente e ambos os modos, enquanto em si (em

suas essências singulares atuais), esforçando-se no existir, conforme seu ser. Quando há o conhecimento adequado das coisas, o homem (o modo finito em questão) procura outro homem ou outros homens cujo encontro resulte numa relação de composição para o desenvolvimento de seu grau de realidade e perfeição ou que o leve à regeneração de alguma prévia diminuição nesse seu grau de realidade e perfeição. Assim ativamente agindo, contribui para manter seu equilíbrio tanto físico quanto espiritual necessário à vida, levando ao aumento de sua capacidade ou potência de agir enquanto corpo na extensão e enquanto ideia no pensamento. Consequentemente, a unidade corpo-mente conhece um incremento em sua força, para existir perseverando em si mesmo e um incremento em sua força para o seu aperfeiçoamento enquanto ser humano.

O *conatus*, o esforço de uma coisa, enquanto em si, de perseverar em seu ser (EIIIP6) é a própria essência desta coisa (EIVP22d). É a essência atual do modo finito (EIIIP7). O *conatus*, o esforço em perseverar em si mesmo por sua natureza é o primeiro e único fundamento da virtude [...] sem ele não pode ser concebida virtude alguma (EIVP22c). O *conatus* – esforçar-se, enquanto em si, em seu ser – é, portanto, a primeira de todas as virtudes humanas (EIVP22). Assim, “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir, e viver, isto é, existir em ato”. (EIVP21).

Conhecido, compreendido e apreendido por sua causa adequada, por ideias adequadas e verdadeiras, o esforço ou *conatus* é a causa eficiente imanente de suas ações e ideias, toda vez que tudo quanto acontecer em nós puder ser explicado apenas pelas leis de nossa natureza, ou, em outras palavras, sempre que agimos e pensamos por e com liberdade. A realidade e a liberdade de um ser manifestam-se na riqueza de suas determinações, na complexidade de sua essência e nas suas aptidões para agir de inúmeras maneiras simultâneas.

A filosofia espinosana é a filosofia das infinitas relações imanentes e interdependentes – naturalmente existentes no universo inteiro. Há um universo de infinitas relações imanentes e interdependentes, que se segue exclusivamente da necessidade da natureza da única substância

eterna absolutamente infinita: *Deus sive Natura*. A filosofia de Espinosa, desde a autocausação da substância única absolutamente infinita, explicita a relação necessária de interdependência entre os seus modos infinitos e finitos envolvidos, para que ocorra a sua própria autocausação e a causação do universo inteiro – exclusiva e necessariamente definidas e determinadas a existir pela natureza de Deus.

O homem, ao conhecer Deus e o amor de Deus, pode vir a ser a causa adequada de seus afetos, de suas ideias e de suas ações em si mesmo e no encontro com o outro. Conhecer a realidade ou a perfeição ou a verdade da coisa de forma adequada, pela razão ou pela intuição, é conhecê-las pela genética (sua causa eficiente-imanente) de sua existência (causa-efeito) em sua perfeita realidade. É conhecer a verdade de sua essência atual, o seu *conatus*, conhecer a causa de sua existência, como potência de modo finito, na ordem e na conexão universal, natural, necessária na existência e expressão atual das coisas no universo em ato. Expressão, no instante presente, da essência eterna e infinita da substância, conforme as leis eternas da substância, conforme as leis eternas e divinas que determinam necessariamente como a substância se exprime, no mundo dos infinitos modos finitos, com sua natural e característica interdependência.

Sendo causa adequada, o homem identifica a natureza de modo finito com a causalidade necessária de seus efeitos – o modo finito enquanto sua essência atual ser a causa e explicação de sua expressão no mundo da relação consigo mesmo e da relação com o outro homem. E, no encontro (*occursus*) com esse outro com quem se compõe, pode o homem, então, se esforçar, para que ambos, numa relação profunda de amizade, pelo diálogo, enquanto em suas essências e potências atuais, preservem sua(s) vida(s) perseverando o que de divino neles existe (*conatus*).

Desse modo, pode o homem compreender que cada coisa – cada um dos infinitos modos finitos – realiza, enquanto em si, o seu ser, por sua própria essência atual, por seu *conatus* em Deus por Deus. A realidade de cada coisa definida e determinada particular é a realidade

determinada pela lei divina que a constitui. Está determinada e definida por uma lei absolutamente necessária que não pode, de forma alguma, ser transgredida por qualquer coisa existente na natureza por ser *Deus sive Natura* quem a ordena. Esse homem compreende ou apreende em sua realidade a sua própria perfeição – a sua realidade e a sua perfeição enquanto um determinado e definido modo finito, expressão em ato da natureza da substância. Compreende, também, que o mesmo acontece com a natureza do outro, porque a natureza do outro segue as mesmas leis naturais da natureza: *Deus sive Natura*.

O homem precisa necessariamente conhecer adequadamente o que há de Deus em si e no outro (na pedra ou no machado ou no homem ou no homem chamado Pedro) para necessariamente, obedecendo às infinitas leis eternas de Deus que regem o universo inteiro (Deus), ser livre e autônomo em Deus. A maior perfeição para o homem é ser escravo de Deus, escravo de sua natureza e sê-lo necessariamente. (KV II xviii § 2). O homem livre é aquele que, por ser unidade de *Deus sive Natura*, segue necessariamente as leis da natureza, e, por conhecer Deus, o Ser Perfeitíssimo (KV II xviii § 2), é seu escravo necessário (KV II xviii). Ser livre e autônomo em *Deus sive Natura* – em sua vida – nada mais é senão ser autômato espiritual.

Espinosa revoluciona o conceito de liberdade e autonomia com a metáfora do autômato espiritual. Um homem não é livre senão quando escravo necessário dos eternos decretos divinos que tudo ordenam.

O automato espiritual percebe que ser livre é ser necessário. Compreende que o ato livre é o ato necessário. O único ato que é realmente livre é aquele que existe e age exclusivamente por sua própria natureza, é absolutamente o mesmo no qual se deixa ser totalmente coagido pelo que de divino existe em sua natureza. O homem livre ativamente se deixa ser total e necessariamente coagido a ser, se mover, viver e existir na Natureza ou Deus da maneira definida e determinada pelos eternos e infinitos decretos divinos que o ordenam a ser o homem que ele é realmente em si mesmo em ato em e por Deus.

O *automaton spirituel* se realiza quando totalmente coagido pelas eternas leis necessárias e divinas que o ordenam: se realiza quando

escravo espontâneo (ativo) e necessário de Deus. O ato realmente livre e autônomo é o ato necessário em e por Deus. O homem livre obedece à sua natureza, isto é, o homem livre obedece necessariamente ao que Deus ordena.

Espinosa usa duas metáforas para a descrição do ser do homem: o autômato espiritual, o homem que segue ou obedece às necessárias leis divinas de sua natureza (TdIE § 85), e o autômato totalmente desprovido do pensamento, aquele homem cego por prévios conceitos a que se apegava, aquele que nem de si mesmo tem consciência clara (TdIE § 47), portanto, com quem não se pode argumentar e chegar a qualquer verdade ou adequação das coisas. (TdIE § 48).

Entre esses dois autômatos fluíria o modo do homem agir. No primeiro caso, o autômato espiritual, por obedecer necessariamente às leis de sua natureza, o homem é livre e autônomo, expressando o que de divino nele existe e que ele conhece adequadamente. No segundo, o autômato desprovido de entendimento, por estar completamente perdido em seus fantasmas ou em suas imagens das coisas que, por pura ignorância da essência ou causa das coisas, sem verificação, acredita ser a verdade existente, sem saber que o que pensa ser a verdade não é senão a sua verdade, tem uma vida incompleta, deixando de expressar a sua real e divina natureza em e por Deus.

Levy, que para essas metáforas, usa as expressões *autômato espiritual* e de *autômato desprovido de alma*, esclarece quanto ao *autômato espiritual*:

A aplicação da metáfora do autômato espiritual para o caso da alma humana começa a tomar forma a partir do momento em que o entendimento e a imaginação são compreendidos como sendo submetidos a certas regras firmes e invariáveis, e que a vontade, enquanto faculdade absolutamente indeterminada de afirmar e de negar, é excluída como instância constitutiva do conhecimento, tanto divino, quanto humano. Todo conhecimento, seja ele verdadeiro ou falso, deve ser explicado por uma espécie de mecanismo de ideias e a distinção entre verdadeiro e falso deve reenviar a uma distinção de ordem e de leis. (2004).

Levy complementa que

a resposta não está, evidentemente, na alternativa entre estar ou não submetido a leis, pois, em ambos os casos, trata-se de *autômatos*. A distinção entre as leis do entendimento e as leis da imaginação também não é suficiente nesse caso, visto que, ainda que se admita uma variação de grau, o autômato espiritual estará sempre, por pouco que seja, submetido às leis externas que determinam a imaginação. Os autômatos desprovidos de alma não são apenas homens obnubilados pelos preconceitos, tal como o autômato espiritual antes da “reforma” [emenda – medicina] de seu entendimento, mas ente que resiste a toda cura, pois, “se algo lhes for provado, não sabem se o argumento prova ou falha. (TdIE § 48). O autômato inteiramente desprovido de alma é um caso limite que, enquanto tal, não deve participar do diálogo racional: “[...] de modo que afinal devem calar-se (*adeò ut tandem debeant obmutescere*)...” (TdIE § 47); ou ainda, “[...] não há de falar com eles sobre as ciências (*cum ipsis non est loquendum de scientiis*) [...]” (TdIE § 48). (2004).

A diferença está no fato de que o autômato espiritual, por ter se “curado” pela emenda de seu intelecto, conhece como o entendimento, por seus três diferentes gêneros, realmente acontece: a imaginação (por noções vagas das coisas), a razão (por noções comuns das coisas) e a intuição (por noções essenciais ou eternas das coisas). Por conhecê-los, sabe que nenhum desses modos é errado ou falso; ao contrário, existem como expressão real da natureza humana em diferentes graus de entendimento, realidade, perfeição e, portanto, de verdade.

O autômato espiritual, o escravo das leis com as quais Deus ordena o universo inteiro, sabe que os três modos de entendimento levam a graus diferentes de conhecimento. Por exemplo, a imaginação não produz entendimentos errados, mas conhecimentos mutilados, confusos e incompletos. Como é o autômato espiritual, por ter reformado sua inteligência sabe que se quiser conhecer adequadamente uma coisa singular em ato, por sua essência atual, necessariamente precisa continuar investigando a procura da causa próxima (adequada), que explique de modo claro e preciso a sua atual existência como a coisa é em sua perfeita realidade.

O autômato sem mente age e existe por imaginação; o autômato espiritual age e existe por uso da razão e da intuição. O autômato espiritual entende as coisas por uma razão afetiva. Razão que, por ser afetiva, o faz entender adequadamente as coisas (inclusive e,

principalmente, seus afetos) em Deus para, então, agir e existir por racionalismo absoluto pela necessidade de sua própria natureza, procurando no encontro com o outro uma relação de mútua composição. Isto é, uma relação equilibrada e harmônica de mútuo respeito às suas próprias naturezas em Deus. O resultado desse tipo de encontro leva ao aumento mútuo da potência de agir e da força de existir, *conatus*, da essência e da potência atual para, aumentada a energia e potência, mais necessária e adequadamente perseverar, enquanto em si, o seu próprio ser em uma relação de composição (democrática) com o outro.

Compreender é a virtude absoluta da mente. A virtude suprema da mente é compreender e conhecer Deus. (EIVP28d). O homem que conhece, compreende e apreende sua essência-potência na natureza da substância tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (EIVP36s) deseja ser feliz, agir e existir bem. Esse homem deseja ser, agir e viver, ou seja, existir em ato (EIVP21) em Deus (EIP15): esse homem é de sua raça divina; ele vive, se move e existe em Deus (Paulo – *Bíblia de Jerusalém* – Atos dos Apóstolos 17, 24-28). E, deseja para o outro, o mesmo bem que procura para si mesmo, ser feliz em Deus, e isto será maior quanto maior for seu conhecimento da natureza da substância (EIVP37). Esse é o supremo bem da mente (EIVP28), a suprema felicidade, e quanto maior for a alegria que afetar um determinado homem maior será sua realidade e perfeição. Assim, ele, e o outro, com quem divide seu conhecimento de Deus, mais, necessariamente, participam da natureza divina (EIVp45s). Assim, age o homem livre e autônomo em *Deus sive Natura*.

O homem que se conhece adequadamente compreende que o seu bem supremo é o conhecimento intelectual da substância ou o conhecimento do amor de Deus. Esse conhecimento é comum a todos os homens, e todos os homens podem desfrutá-lo igualmente (EIVP36). Por isso, o homem livre, por conhecimento adequado da natureza das coisas, vive conforme os ditames da sua razão e intuição (EIVP67). Jamais age com dolo, mesmo quando violento, por agir ativamente pela razão, por seu próprio autointeresse, age com boa-fé (EIVP72). Revela

sua virtude quanto evita os perigos e quando os enfrenta (EIVP69). Evita o(s) homem(s) que ignoram os ditames da razão e que vivem segundo as imagens criadas por sua imaginação (EIVP70). Vive entre iguais, com outro(s) homem(s) regido(s), como ele, segundo os ditames da razão, de quem é grato (pelo encontro e pela relação de composição que realizam) (EIVp71). Une-se a esse homem, no mais estreito e profundo natural laço de amizade (EIVP35c₁), esforçando-se por fazer-lhes o bem (EIVP37). Assim, consegue, sem abdicar de qualquer de um seus direitos naturais consequentes de sua natureza humana na substância, com a fortaleza de seu caráter, com firmeza e generosidade, viver harmonicamente com o(s) outro(s) homem(s) (EIVP73). Assim age o homem livre, expressando o que de divino resta em sua natureza humana, independente, expressando-se pacífica ou violentamente. Procura com seu agir (não mais com seu padecer) concorrer para o aumento do *conatus* de si mesmo, do *conatus* do outro e do *conatus* de sua relação de absoluta interdependência com este.

O homem livre – um homem chamado Pedro livre em sua pedridade – um homem chamado Gabriel livre em sua gabrielidade – serena, necessária, espontânea e tranquilamente obedece ao que a natureza divina lhe ordena. O homem livre em Deus age – age por conhecimento adequado, pacífica ou violentamente, obedecendo ao que *Deus sive Natura* lhe ordena. O homem livre e autônomo é, está, opera, se move, vive e existe pelas leis com as quais a natureza ordena o universo inteiro dos modos. Livre e autônomo, sem medo e sem esperança, existe, vive e age no eterno presente sempiternamente presente em ato, no instante presente. Unidade na totalidade de Deus, o homem vive, se move, age e existe em Deus por Deus.

Assim:

Se o homem pensa pelo primeiro gênero de entendimento, por imaginação, tem ideias inadequadas e necessariamente padece (EIIIP1) e é escravo (servo) de suas paixões (EIIlpr). É o autômato sem alma ou sem mente. E, nisto não há nada de errado.

Se o homem conhece, compreende e apreende cada ideia de cada corpo ou coisa singular existente em ato, por sua essência eterna e

infinita em Deus (EIIP45), a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (EIIP47). O conhecimento é adequado e perfeito (EIIP46). Tem ideias adequadas das coisas singulares existentes em ato; assim, esse homem necessariamente age (EIIIP1) obedecendo ao que Deus lhe ordena. Ele não mais padece. Ele é livre e autônomo. É o escravo necessário de Deus ou Natureza (KV). Ele é o autômato espiritual. E nisto não há nada de errado.

Referências

- A Bíblia de Jerusalém*. Trad. de École Biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 1985.
- ANÔNIMO CLANDESTINO DO SÉCULO XVIII. *A Vida e o Espírito de Baruch de Espinosa: tratado dos três impostores*. Trad. de Éclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Martins, 2007.
- BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antrogênese*. Trad. de André Menezes Rocha et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CAILLÉ, Alain et al. *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2006.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2007.
- CHÂTELET, François. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*. Trad. de Lucy Magalhães; rev. de Carlos Nelson Coutinho. Rio De Janeiro: J. Zahar, 1994.
- CHAUÍ, Marilene. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2010.
- _____. *A Nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Trad. de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

CURLEY, Edwin. *Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

_____. *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*. Abílio Ferreira. Porto: Rés Editora, 1970. _____. *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Cursos sobre Spinoza*. Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2012.

ESPINOSA, Bento. *Espinosa: os pensadores*. Trad. de Marilene de Souza Chauí et al. São Paulo: Abril Cultural. 1983.

_____. *The Letters*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Spinoza: obras completas*. Trad. de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GAINZA, Mariana. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Ed. da USP, 2011.

FISHER, Kuno. *Estudos sobre Spinoza*. Trad. de Eliana Aguiar et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

GARRET, Don (Org.). *Spinoza*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.

GILSON, Etienne. *A filosofia da Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- GLEIZER, Marcos A. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: LPM, 1999.
- _____. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. São Paulo: Paulus, 2010.
- JAQUET, Chantal. *A força do corpo humano*. Trad. de Márcia Patrizio. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. de Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LEITE, Edgar. *A cautela de Espinosa*. Disponível em: <www.academia.edu>.
- LEVY, Lia et al. *Freud e seus filósofos*. Porto Alegre: SBP de PA, 2004.
- _____. *L'automate spirituel: la naissance de la subjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*. Assen, Pays-Bas: Van Gorcum & Comp, 2000.
- MANZINI, Frédéric. *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: Press Universitaires de France, 2009.
- MOREAU, Pierre-François. *Spinoza*. Trad. de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- _____. *Spinoza l'expérience et l'éternité*. Paris: Press Universitaire de France, 2009.
- MORGAN, Michael L. *The essential Spinoza: ethics and related writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia* Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2009. v. III.
- RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2010.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1996.

O sentido de violência a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer

Natalie Oliveira da Cruz*

A palavra violência é muito utilizada por todos, cotidianamente. Demonstramos ter certo domínio de seus sentidos ou daquilo que esta palavra, na prática, nos representa. Parece que já sabemos identificá-la sempre que ela se faz presente. Nas palavras de Arendt: “Isso indica quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, negligenciadas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos”. (ARENDT, 2013, p. 23).

Todavia, contrariando a maioria, colocamo-nos à disposição para refletir sobre essa nossa velha conhecida, da qual acreditamos saber tudo, a violência. Para iniciar, proponho um exemplo: estamos na sala de nossa casa conversando com algum familiar a respeito da situação atual do nosso País quando somos interrompidos pelo noticiário da televisão anunciando mais um grave e destrutivo bombardeio na Síria. Neste pouco tempo de reflexão, poderíamos listar como a violência é percebida nos seus variados modos de ser. Será que ficar sentado e calado assistindo ao terrorismo pela televisão, vendo passivamente milhares de refugiados passando por situações de extrema crueldade, lutando e morrendo por desejar apenas ter uma vida digna, não é também uma violência?

Não quero, com isso, sair crucificando todos e a mim mesma por tal omissão, pois tenho a consciência de que apenas o fato de conhecer a realidade, como no caso citado, não será suficiente para agirmos, infelizmente. Talvez, se um dos refugiados fosse um familiar ou amigo, a história poderia ser outra. O que realmente proponho evidenciar com tal exemplo é que, nem sempre, enxergamos a violência, principalmente quando estamos no comando, fazendo da própria violência o nosso instrumento. Acreditar que a conhecemos tão bem é fechar os olhos

* Mestranda em Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul, 2015.

para algo tão poderosamente perigoso; é banalizar um fenômeno que desconhecemos a origem, mas que nos afeta, inexoravelmente.

Para iniciarmos nossa reflexão sobre tal fenômeno, a violência, serviremo-nos das informações expostas no dicionário de filosofia de Mora (1912-1991). Para Mora, a noção de violência é muito antiga: “Aristóteles distinguia os movimentos naturais e os movimentos violentos”. (MORA, 2004, p. 3024). Imaginemos uma pedra para pensarmos um exemplo; se essa se desprende do telhado e cai ao chão, pode-se dizer que tal movimento é natural. Porém, se uma pedra for lançada por alguém, este movimento da pedra passa a ser violento. Para Aristóteles, todas as coisas tendem a ocupar seus lugares correspondentes na natureza, por isso são chamados movimentos naturais. Em contrapartida, as coisas que não seguem o seu curso natural é porque estão expostas a algo ou a alguém que está violando a sua natureza. Movimentos violentos não são naturais nem definitivos. No caso da pedra, quando cessar tal impulso que lhe pôs em movimento violento, esta cairá ao solo, seu lugar natural.

Outra noção de violência, segundo Mora, refere-se a atos realizados por seres humanos nas suas relações interpessoais, nas mais variadas relações sociais. A violência, a partir dessa análise, surge com o aparecimento da comunidade humana, mais especificamente, com a constituição do Estado. Segundo o filósofo espanhol Jiménez (1973),¹ o fenômeno da violência surge a partir do estabelecimento de um governo ou regime, na ação exercida por aqueles que detêm o poder: “Uma história implacavelmente realista mostra ou parece mostrar que a violência se encontra na própria origem do poder do Estado, que é inseparável dele.” Na origem de toda implantação de governo ou regime, o poder é visto como a própria representação da violência. Contudo, este já estando estabelecido acaba por tornar-se legítimo, e a

¹ José Luis López Aranguren Jiménez foi um dos filósofos e ensaístas espanhóis mais importantes do século XX. Foi escritor e professor de ética, na Universidad Complutense de Madrid. Jiménez buscou em sua obra enfatizar a importância dos intelectuais em uma sociedade cada vez mais mecanizada, injusta e deshumanizada, alertando sobre os perigos de uma sociedade meramente tecno-científica e cibernética. Obra do autor que debate a questão da violência: *Sobre La evitabilidad o inevitabilidad de la violencia. El futuro de la universidad y otras polémicas*, de 1973.

forma mais elementar de violência deixa de ser exercida, mas não desaparece. Ela se autolegitima como *enforcement* da Lei, como *defesa* da ordem pública.

Com isso, podemos nos questionar: A violência pode ser justificada? A violência é inevitável? Muitas reflexões como estas foram desenvolvidas por Sorel (1908),² em seu livro *Réflexions sur la violence*. Para este autor, é pouco provável que possa haver uma moral ou uma doutrina política ou social que sustente que a violência é justificável por si mesma; pode ser considerada justificável ou inevitável, apenas como condição para manter uma ordem considerada legítima, teoricamente pacífica e não violenta. E, em caso de revolução, que pode levar ao uso frequente ou até mesmo constante de violência, a justificação não é a violência utilizada, mas sim o caráter da revolução. Logo, a violência se caracterizaria como um meio, e não como um fim.

Arendt compartilha desta mesma noção de violência, como um meio instrumental, mas discorda de alguns pensadores, como Max Weber e Mao Tsé-Tung, que veem a violência como a mais flagrante manifestação de poder, como a representação do domínio do homem sobre homens. Arendt, na sua obra *Sobre a violência*, realiza uma análise original do poder e da criatividade da ação, e é a partir desta que palavras como: poder, vigor, força, autoridade e violência, historicamente usadas para exprimir os meios em função dos quais o homem domina o homem, ao serem retiradas, pela autora, do âmbito da dominação, passam a ser pensadas diferentemente. Para ela, o *poder* é uma capacidade humana para agir em conjunto, em comunidade. É, então, uma habilidade humana, mas nunca uma propriedade individual; o poder somente pertence e permanece em um grupo, se o mesmo estiver unido. Se tal grupo se desintegra, o poder desaparece e oportuniza o aparecimento da violência. Verificamos, assim, que violência e poder para Arendt são termos inversamente proporcionais, pois à medida que um deles aumenta o outro necessariamente diminui.

² Georges Eugène Sorel (1847-1922), engenheiro formado pela *École Polytechnique*, foi um teórico francês do sindicalismo revolucionário.

Também importante é conhecer o sentido que Arendt concebe ao *vigor, força e autoridade*. Vigor é uma característica singular, inerente a algum objeto ou pessoa. Já a palavra força, que para muitos serve de sinônimo de violência, por estar associada a alguns métodos de coerção, para ela significa energia liberada por movimentos físicos ou sociais (relativo às forças da natureza e à força das circunstâncias). A autoridade é um termo, segundo Arendt, frequentemente usado e abusado em variadas relações humanas, como: relação entre pais e filhos, professores e alunos; ou em situações que a mesma é investida em cargos ou postos hierárquicos. Autoridade significa reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; contanto que para tal obediência não sejam necessários o uso de coerção ou persuasão.

Dentre tais termos, a violência se distingue dos demais por possuir um caráter instrumental, ao mesmo tempo em que se aproxima do vigor, pelo menos fenomenologicamente, dado que a violência, através dos instrumentos que a tecnologia fornece, potencializa o vigor individual. O poder como poder institucionalizado, ou governo, em comunidades organizadas, aparece sob a forma de autoridade e requer reconhecimento. Sem reconhecimento ou respeito, tal autoridade passa a ser questionada e até pode tornar-se ilegítima, contribuindo para o enfraquecimento do poder. Como vimos, a diminuição deste enseja a violência que aparece como um recurso para manter intactos: poder e autoridade. Daí que surge a percepção de muitos ao considerar a violência, o poder e a autoridade como sendo sinônimos. A despeito disso, Arendt ressalta que, mesmo que tais termos apareçam usualmente juntos, trata-se de fenômenos distintos.

Como já dito, o poder surge da habilidade humana de se organizar, pensar e agir em comunidade. Todavia, para viver e usufruir do espaço e de tudo que lhe é comum, tal comunidade precisa de organização, e dessa necessidade surge o governo que é poder organizado e institucionalizado. Sendo assim, o poder é a essência de todo governo. O poder não precisa de justificação, precisa, sim, de legitimidade. Para Arendt, o poder é “um fim em si mesmo”. Já a violência, por possuir

natureza instrumental, é sempre um meio para alcançar um fim, necessitando de orientação e justificação para tal propósito: “E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”. (ARENDT, 2013, p. 68). Assim, embora a violência possa ser justificável, nunca será legítima.

Com certeza, Arendt, com sua reflexão filosófica, política e histórica acerca da violência, nos deixa uma contribuição teórica e original. A autora nos mostra que é possível reelaborar a forma de pensar a violência e o poder, assim como outros conceitos, que foram usualmente associados, derivados e equiparados ao longo da tradição do pensamento político-ocidental, tanto por pensadores de esquerda quanto por pensadores de direita. Talvez sua mensagem principal esteja em elucidar o fato de que, se quisermos conhecer e compreender mais profundamente o fenômeno da violência, é preciso, de antemão, sair do âmbito do senso comum, do usual, do cotidiano e adentrar no âmbito reflexivo e filosófico. Foi a partir desse princípio que a autora se permitiu pensar o poder para além da visão tradicional de dominação, da relação de mando e obediência e como sendo um sinônimo de violência. Para Arendt, o poder é um fenômeno essencialmente não violento que surge a partir da ação coletiva que, sendo capaz de agir em concerto, através do discurso e debate, transformam o poder em poder institucionalizado, e este em uma forma de governo legítima, sem que para isso seja preciso se valer de meios coercitivos ou fazer da violência seu próprio fundamento.

Bem, a partir dessa breve exposição de algumas noções de violência, podemos perceber o quanto é complexo pensar a respeito desse fenômeno tão corriqueiro e tão versátil pelos vários modos como se apresenta (violência: física, econômica, verbal, psíquica, ideológica, simbólica, etc.). Talvez, ainda mais complexo será pensar a violência a partir de um paradigma inusitado, a Hermenêutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer. Isso porque tal palavra não é objeto de estudo de Gadamer, tão pouco é referida por ele em sua obra principal, *Verdade e método*. O termo *violência*, definitivamente, não é um conceito gadameriano, mas isso não nos impedirá de pensá-lo. Na tentativa de ir

ao encontro do que nos propomos, levaremos em consideração as noções anteriormente apresentadas e a mensagem inspiradora e original de Arendt como uma possível metodologia a ser aplicada, por mais estranho que isso possa parecer em se tratando de Gadamer.

Cabe explicitar que esta reflexão busca reelaborar um sentido para a violência dentro do âmbito da educação e, melhor dizendo, da formação humana. Mas, para pensarmos a violência em tal âmbito e sob à luz da concepção gadameriana, precisaremos, antes, trazer ao debate alguns apontamentos desta teoria, sendo esta a condição de possibilidade para a realização de tal tarefa.

O filósofo Hans-Georg Gadamer, considerado fundador da “hermenêutica filosófica”, foi um dos intelectuais mais expressivos da segunda metade do século XX. Os efeitos de seus escritos não se restringem apenas à filosofia propriamente dita, sua influência pode ser percebida nas mais variadas áreas científicas como: literatura, medicina, pedagogia, direito, arte, entre outras. Todas essas áreas de conhecimento discutem a tese gadameriana ao questionar a suposta neutralidade inerente a todo conhecimento dito científico e verdadeiro. Gadamer não reconhece a possibilidade de haver conhecimento neutro, compreensão e interpretação livre de preconceitos. Mas sobre isso, falaremos mais adiante.

Por ora, por se tratar da teoria de um dos maiores expoentes da hermenêutica contemporânea, pensamos ser oportuna uma breve exposição do termo *hermenêutica*. Esse termo faz referência à figura de Hermes, semideus mensageiro do Olimpo, da antiga mitologia grega, que tinha como tarefa transmitir a mensagem dos deuses para os seres humanos. Para realizar sua função, Hermes contava com uma habilidade muito específica, a saber, a arte de traduzir as palavras dos deuses para a linguagem profana dos homens. Ele fazia aquilo que compreendemos como sendo o significado original do “traduzir”, que é transpor uma mensagem de um horizonte a outro diferente, de modo que o destinatário compreenda o sentido da mensagem que lhe foi transmitida. Sendo assim, é possível inferir que a compreensão do sentido é tarefa da hermenêutica. Estando ligada ao âmbito da

interpretação e a tudo que diz respeito ao fenômeno da compreensão, podemos dizer que a hermenêutica possui uma longa história. Considerada como uma técnica de interpretar textos, ela está presente desde muito tempo nos campos: da teologia, na exegese bíblica; e no jurídico, na interpretação das leis, de acordo com o caso a ser julgado, assim como no âmbito da filologia, na interpretação dos clássicos gregos e no trabalho dos historiadores.

A hermenêutica, além de uma prática antiga, também foi objeto de estudo de pensadores importantes como: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger. Entretanto, para que não se perca o foco do nosso trabalho, não traremos à discussão a contribuição teórica desses. Apenas, buscaremos compreender como Gadamer concebia a hermenêutica.

Gadamer traz um novo olhar para a hermenêutica; uma iluminação diferente para o fenômeno da compreensão. Para ele, a hermenêutica é muito mais que a arte de interpretar e compreender textos bíblicos, históricos ou filosóficos; é mais que a técnica de interpretar leis ou normas jurídicas. O ato de interpretar está para além de apenas investigar o significado ou a origem das palavras. O ato de interpretar é um elemento no processo; é ato constitutivo da compreensão. O mesmo acontece quando procuramos interpretar um texto, é o que, da mesma forma, ocorre quando procuramos compreender qualquer coisa no mundo, o significado da vida, da morte, dos objetos presentes no nosso cotidiano, situações, etc. Assim, a hermenêutica é uma condição existencial do homem. O homem é um ser hermenêutico, e sua vida uma grande e rica experiência interpretativa.

Gadamer foi discípulo de Heidegger e seguiu o sentido da palavra *hermenêutica* concebido por seu mestre, que não a via como uma ferramenta à disposição do homem, mas como sua estrutura constitutiva e intrínseca. Para Heidegger, o homem forma-se sobre si mesmo, a partir do emaranhado de experiências que realiza e da interpretação e compreensão que faz delas. Com a obra *Ser e tempo* de Heidegger, a hermenêutica projeta-se de forma incisiva para o centro da reflexão filosófica, e tem sua consumação como hermenêutica filosófica,

através da obra *Verdade e Método* de Gadamer. Mas, qual seria o objetivo dessa obra, o porquê de relacionar as palavras do título e o que elas teriam a ver com a sua concepção de hermenêutica?

Gadamer tinha como objetivo oferecer uma justificação filosófica para a experiência da verdade que, para ele, transcende o domínio do método científico. O autor tinha o intuito de revelar outras dimensões de verdade, para além daquela consagrada pela experiência e pelo método das chamadas ciências da natureza, na Modernidade. Para ele, a verdade não pode ser mais compreendida como algo apenas a ser observado, demonstrado, aceito ou refutado cientificamente. Ela não pode ser considerada como algo apartado de nós, distante das nossas leituras de mundo, das nossas vivências. Conhecer a verdade, para Gadamer, passa a ser compreender a verdade. Um processo que se realiza para além da teoria, na intersubjetividade, ao compartilhar linguagem, símbolos e signos que criam mundos e nos constitui como humanos. Uma verdade que já há muito experienciamos, mesmo que a filosofia da consciência nos tenha feito acreditar que desaprendemos como reconhecê-la.

Portanto, para Gadamer, a hermenêutica não está no âmbito da ciência, e o fenômeno da compreensão não é um problema de método.³ Logo, em sua obra, o que o autor faz é questionar a autoridade do método, como a única voz legítima de acesso à verdade, mostrando que esta, longe de ser revelada por método, é encoberta por ele. Aliás, em sua concepção, toda verdade é interpretação, e toda interpretação é histórica e, portando, somente possível através da tradição. Assim, o encontro com a verdade se dá através da experiência do diálogo com a tradição que fazemos constantemente com o passado, presente, sem esquecermos da nossa situação referencial de partida, o presente.

Desse modo, para Gadamer, o compreender sempre ultrapassará qualquer limite imposto pela ciência, pois ele pertence ao todo da

³ Desde o nascimento do período moderno, em meados do século XVII, principalmente com a contribuição de Descartes, o método ganha um papel importante e central no processo do entendimento humano. Descartes fez pela filosofia aquilo que Galileu e Newton fizeram pela ciência natural, e estabeleceu regras para direcionar o nosso entendimento, de forma a garantir o encontro com a verdade, como uma certeza absoluta.

experiência do homem no mundo. Ao compreender, adquirimos discernimentos e, assim, reconhecemos verdades. As experiências humanas vivenciadas através da arte, da história, da tradição, da linguagem, são modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada e demonstrada pela metodologia científica. Logo, a hermenêutica, para este filósofo, está no âmbito da filosofia prática, em que compreender é interpretar e aplicar, pois é ao compreender o mundo que compreendemos a nós mesmos; é ao buscar os significados das coisas do mundo que damos sentido à nossa existência.

Um dos conceitos fundamentais para a compreensão da teoria gadameriana é o de *preconceitos*. Para Gadamer, os preconceitos formam a nossa pré-compreensão, que são todos os nossos conhecimentos construídos durante a nossa vida, nossa temporalidade. É o nosso conjunto de ideias, pressupostos, teorias, enfim, nosso patrimônio cultural. Os preconceitos são a condição de possibilidade da compreensão. Para o autor, o preconceito é um *pré-juízo* que se forma antes do exame definitivo, mas de modo algum falso juízo. É pelo fato de possuir pré-compreensão que os homens têm a possibilidade de tornarem-se intérpretes. O intérprete, portanto, não enfrenta algo, ou alguém, como *tábula rasa*, a mente do intérprete é muito mais uma tábula plena, cheia de preconceitos, ou seja, de expectativas e de ideias.

Entretanto, para haver compreensão é necessário haver abertura. A abertura é outro conceito fundamental gadameriano que, assim como a pré-compreensão, possui suas raízes em Heidegger. Este último concebia a abertura como uma disposição afetiva, uma das estruturas existenciais do *ser-aí*. Para ele, compreender é um compreender afetivamente afetado. A compreensão começa quando algo nos interpela, na medida em que está atenta e receptiva à alteridade do outro. Gadamer, ao assumir esta concepção de abertura, faz desse conceito um dos traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica. Cabe ressaltar que, a abertura gadameriana também está atrelada à abertura presente na lógica platônica da pergunta e resposta, como sendo autêntica abertura, capaz de possibilitar o autêntico diálogo.

Tanto a abertura como a disposição afetiva quanto a que encontramos na estrutura ontológica da pergunta, estão na base ontológica da abertura gadameriana. A alteridade que reconhece o outro a partir da abertura é o que possibilita o autêntico diálogo. Para Gadamer, toda compreensão se realiza através do diálogo. Quando procuramos compreender o outro (texto, obra de arte, alguém), estamos buscando dialogar com ele. A compreensão é sempre intersubjetiva. Mas, para isso, é preciso reconhecer o outro como verdadeiramente outro, alguém que precisa ser ouvido. Isso demonstra que quem quer compreender não pode estar tão convicto de suas próprias opiniões, tampouco ser omisso a elas. A abertura se dá com a suspensão dos nossos pressupostos, na medida em que suspendemos a validade deles. Estamos questionando a verdade que eles nos impõem, contudo não os estamos anulando. Até porque, isso não é possível. Sempre compreendemos a partir do que somos e da situação a qual nos encontramos e, justamente, é esse o fato que evidencia a nossa pertença à tradição, e nosso modo de ser histórico.

Contudo, para que possamos pensar a violência à luz da hermenêutica gadameriana, outro conceito fundamental precisa ser trazido ao diálogo. Este conceito é experiência hermenêutica. Para Gadamer, é a partir desta experiência que compreendemos verdades. Cabe salientar que o sentido da autêntica experiência hermenêutica não é aquele que imediatamente nos vem à mente, aquele herdado pela ciência moderna, que tinha seu sentido atrelado à repetição de resultados. Gadamer não acreditava ser esse o sentido originário de experiência; para ele, a modernidade o havia mutilado. Para o autor, uma experiência só é autêntica experiência hermenêutica, ao colocar-se aberta à espera de uma nova experiência que a sobreponha. Essa abertura fundamental é a que faz da experiência a autêntica experiência hermenêutica. Esta não é aquela que corresponde às nossas expectativas, e as confirma, mas aquela que nos possibilita dar-nos conta de que algo não é como imaginávamos antes. Ela não é apenas um engano que é visto e corrigido. Representa, na realidade, uma aquisição de um saber mais amplo. Para o autor de *Verdade e método*, a

verdadeira experiência⁴ é negativa, não confirma; entretanto traz um novo conhecimento; ela é produtiva.

A importância da experiência hermenêutica não está naquilo que ela instrui. A sua maior lição está no fato de que é só assim que a compreendemos:

Experiência é, portanto, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência. (2013, p. 467).

Esta é a experiência que todos devem adquirir e que ninguém pode se poupar, mesmo contrariando a visão de muitos educadores, inclusive a de muitos pais, que por vezes procuram poupar seus filhos de fazer isso ou aquilo. Para Gadamer, a verdadeira experiência não é aquela da qual alguém possa ser poupado. Pois, a não correspondência das nossas expectativas é o que nos possibilita adquirir um novo saber. A não correspondência das nossas expectativas é a essência da experiência hermenêutica. Sendo assim, a verdadeira experiência é aquela que nunca poderá ser repetida, já que a repetição traz consigo a possibilidade de previsão, e a impossibilidade do novo. Logo, a verdadeira experiência é negativa, produtiva e única.

Para Gadamer, a experiência hermenêutica traz um novo aspecto específico para a experiência, a *experiência do tu*. Desse modo, a experiência deixa de ser objetiva, deixa de ver o outro como objeto, e passa a vê-lo como pessoa, tornando-se um fenômeno moral, em que o saber adquirido passa a ser a compreensão do outro. O autor demonstra três aspectos da *experiência do tu* para a análise da experiência hermenêutica.

A primeira *experiência do tu* é aquela que se estabelece a partir da relação entre o eu e o tu, em que uma das partes faz previsões das atitudes do outro, não se atendo ao aspecto moral, contrariando a

⁴ No sentido de autêntica experiência, modo como experienciamos a verdade, segundo Gadamer.

determinação moral do homem,⁵ como diz Gadamer: “Compreendemos o outro da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo de experiência, isto é, podemos contar com ele. Seu comportamento nos serve como meio para nossos fins, como qualquer outro meio”. (VMI, 2013, p. 468). Esse aspecto ainda não conseguiu se desvencilhar das influências do método científico, da ciência moderna. O eu que faz a experiência não está aberto ao tu, ao outro, pois o converteu em objeto, eliminando metodologicamente todos os momentos subjetivos da relação. Perde-se, assim, a essência da verdadeira experiência hermenêutica: a abertura ao outro.

A segunda *experiência do tu* é aquela em que o eu reconhece o tu como o outro, como pessoa, mas estabelece uma relação com este tomando como referência a compreensão de si mesmo. A relação deixa de ser imediata e torna-se reflexiva. Esse modo de compreender o tu nos remete à dialética hegeliana, que elabora o movimento dialético a partir da experiência que a consciência faz consigo mesma. Diz Gadamer, ao afirmar que este modo ainda não é o verdadeiro modo de experimentar o tu

Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro, pretende inclusive compreendê-lo melhor que ele mesmo se compreende. A historicidade interna de todas as relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando constantemente pelo reconhecimento recíproco. Este pode adotar graus muito diversos de tensão, até chegar inclusive ao completo domínio de um eu por outro eu. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões. (VMI, p. 469-470).

Apesar disso, esta *experiência do tu*, para a hermenêutica, é a que corresponde à consciência histórica. Esta consciência compreende a alteridade do passado, da tradição, mas não reconhece o seu próprio condicionamento a ele. Aquele que acredita não ter preconceitos, e nega

⁵ Conforme Gadamer, esse comportamento com relação ao tu é referência ao egoísmo puro, que contraria uma das formas de interpretar o imperativo categórico kantiano, que nos diz que jamais devemos usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como um fim em si mesmo. (VMI, p. 468).

seu condicionamento histórico, experimenta o real domínio destes sobre si, impedindo-o de enxergar corretamente aquilo que o interpela.

Logo, para Gadamer, “esse conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira da experiência hermenêutica: a autêntica abertura ao outro. Esta encontra sua correspondência autêntica na terceira *experiência do tu*, na qual se estabelece uma relação em que o tu é realmente experimentado como um tu, que faz valer suas pretensões, pois encontra na abertura a possibilidade de nos falar. Lembrando que escutar o outro não significa um ato de submissão, mas sim o reconhecimento da autêntica alteridade: a abertura fundamental. Diz Gadamer:

[...] “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim. (VMI, p. 472).

Esta é a correspondência que deve nos guiar na análise da experiência hermenêutica. É preciso, além de reconhecer a alteridade do outro, deixá-lo falar sem ser indiferente às suas próprias pretensões, reconhecendo que ele tem muito a nos dizer.

Após esses apontamentos da concepção gadameriana, possuindo, então, uma prévia-compreensão daquilo ao qual nos propomos a pensar, a violência, estamos aptos a trazer tal palavra para o âmbito da educação, falando mais especificamente, o âmbito da formação humana. Percebemos que Gadamer quer com sua teoria desvendar como nós compreendemos. A compreensão é o modo como nós nos relacionamos com o mundo. Esse mundo é o outro, são as pessoas, o texto, a tradição, a cultura, a obra de arte, etc. A compreensão se realiza, sempre, na intersubjetividade. É no compreender o mundo, o outro, que eu posso compreender a mim mesmo. Este “compreender a mim mesmo”, nada mais é do que um constante formar-se. Daí a importância do outro, como um verdadeiro outro, para a educação e para a formação humana.

Sabemos que toda construção ética se dá no âmbito das ações e relações humanas. Podemos dizer que a ética surge quando o outro

aparece diante de nós. Esse surgir nos interpela, nos afeta, nos exige uma reação. Até quando somos indiferentes ao apelo do outro estamos agindo, tomando uma posição. A ética surge do modo como se estabelecem as nossas relações com os vários outros. Posso⁶ me fechar diante do outro, fingir que não o vejo, ou, dominá-lo, usá-lo como meio para conseguir o que quero, negar sua alteridade, não respeitá-lo; posso feri-lo e, até mesmo, matá-lo. Contudo, também, tenho a possibilidade de vê-lo, recebê-lo, escutá-lo e acolhê-lo. Nesse sentido, verifica-se que a ética nunca se estabelece na neutralidade.

O outro surge diante de mim como uma *pro-posta* e me impõe uma *res-posta*, daí surge a *res-ponsabilidade* que é o modo como eu ajo com relação ao outro; o modo como eu respondo através dos meus atos àquele que me interpela. O modo como eu respondo aos apelos do outro diz tudo sobre quem sou, pois é com base nas nossas vivências, nas posições que tomamos, nas ações que realizamos e das constantes compreensões e reelaborações que vamos fazemos ao longo da nossa vida, que vamos nos formando; visto que estamos constantemente constituindo o nosso ser.

Com o emergir do outro surge, portanto, a ética. Mas qual é o sentido do termo *outro*; o que significa alteridade? O termo *outro* provém do latim *alteritas* e normalmente é empregado como sinônimo de alteridade, que significa constituir-se como outro. Na filosofia, de maneira geral, o outro é uma categoria utilizada no trabalho de identificação e diferenciação, daí deriva o par conceitual identidade (ipseidade) e alteridade (diversidade). O outro é posto como limite da identidade e não como um si mesmo. Entretanto, não é apenas a partir de um processo de delimitação que o outro aparece; pode aparecer como algo estranho, que sendo heterogêneo, em relação a nós, o associamos imediatamente ao inquietante e ao não familiar. O estranho emerge do processo de inclusão e exclusão, por isso separamo-nos em diferentes culturas, em diferença de gênero, em diferentes espécies, etc.

⁶ Esse “posso” não está referido, no âmbito moral, àquilo que é correto ou não fazer, mas se restringe ao poder de agir humano, ou seja, da possibilidade de o homem poder agir assim ou de outra maneira.

Esse processo é o responsável por gerar muitas das dificuldades que temos em reconhecer aquilo que não se ajusta aos nossos esquemas de apropriação conceitual. (HERMANN, 2014).

Na tradição filosófica, principalmente o que diz respeito ao pensamento moderno,⁷ o termo *outro* estava sempre associado ao estranho da identidade, a tudo que lhe é distinto e inverso, levando o outro à temática da exclusão. Tomar o outro em consideração passou a ser um desafio para a reflexão filosófica contemporânea que se vê diante dos efeitos e limites éticos, ontológicos e epistemológicos gerados e perpetuados ao longo da tradição.

Gadamer foi um dos filósofos contemporâneos que viu no estranho e diferente do outro uma abertura para intersubjetividade. É pelo estranhamento que surge a oportunidade do diálogo, e somente por intermédio desse que o fenômeno da compreensão se realiza. O estranho, na medida em que nos retira do campo do familiar, cria a possibilidade de quebrar a unidade inquestionável que nos é dada pelo pertencimento da tradição, ou seja, rompe com a lógica da apropriação e nos coloca à disposição a possibilidade de rever nossas opiniões e valores, que passam a ser questionados pelo outro, fazendo abrir diante de nós um novo horizonte.

Nessa medida, o outro suscita perguntas, e isso não se confunde com qualquer intencionalidade da consciência que busca sentido, mas um sentido a ser construído em entendimento. Por isso, o diálogo não conduz à retenção da identidade própria de cada um, ele só é possível porque há um outro, uma diferença, um interlocutor radicalmente distinto com o qual dialogamos e, nesse processo, nos transformamos. (HERMANN, 2014, p. 146-147).

Logo, podemos compreender que a ética se constitui nas complexas respostas produzidas a partir da nossa interação com o outro, lembrando que, muitas vezes, o outro que nos exige respostas é aquele que habita dentro de nós mesmos. É a partir dessas respostas que tornamo-nos quem, de fato, somos. Verificamos que o outro, além de importante, é essencial, necessário, para o estabelecimento da

⁷ Na modernidade, o sujeito se constituía sem o apelo de algo exterior, tudo que esse via ao seu redor era posto por si mesmo.

relação ética. Assim, com base nesses esclarecimentos, é possível problematizar a questão do outro na educação e o surgimento da violência.

A práxis pedagógica, apesar de ser um tema bastante discutido, continua apresentando muitas controvérsias. A questão educacional é muito complexa; de maneira geral, apresenta muitas dificuldades, suscita muitas perguntas para as quais ainda não encontramos respostas. O que vemos é uma escuridão total; falta clareza sobre a fundamental importância do assunto em questão, enquanto sobram conflitos de normas e princípios a serem adotados. As consequências disso são muitas, a maior de todas é, com certeza, o fracasso do processo formativo, que gera os vários modos de violência. Cabe a nós, por ora, pensarmos sobre a violência.

Quem já esteve na pele de um professor, nem que tenha sido por pouco tempo, já experimentou o quanto é difícil fazer valer regras e normas pretensamente universais para um grupo de pessoas completamente diferentes. Falar para todos com a pretensão de que todos compreendam, mas sabendo reconhecer que isso nem sempre acontece, ou melhor, quase nunca acontece. Trabalhar com aquele ideal de que podemos saber tudo, inclusive do que acreditamos ser melhor para nós e para os nossos alunos. Entretanto, saber o que é correto a cada situação é algo muito difícil e, mesmo que, saibamos para nós, não decorre que saibamos para os outros.

A pretensa universalidade da educação está diante de um grande desafio: aprender a lidar com as diferenças, com as particularidades, com o estranho, incluindo tudo que é singular e tudo aquilo que escapa às regularidades. Ainda estamos sofrendo os efeitos e as consequências da modernidade, do absolutismo do “eu”, da negação do outro e da ausência de ética, que fez com que desaprendêssemos a conviver com o outro.

Sabemos que a função do educador é orientar, facilitar, mediar seu aluno no desenvolvimento de suas próprias capacidades. Sabemos, também, que, a prática educativa estabelece uma espécie de relação de poder, hierarquia e autoridade. Verificamos, através da contribuição de

Arendt que o homem ainda está influenciado pela lógica da dominação, atrelando poder e autoridade a ela. Todavia, já iluminados pelo nascer da contemporaneidade e apoiados na teoria gadameriana, podemos, em uma reelaboração de conceitos, dizer que o poder do professor sobre o aluno, ou até mesmo se pensarmos inversamente, se realiza na condição de possibilidade do compreender. O poder, neste caso, tem o sentido de possibilidade. Na relação professor-aluno, ambos compreendem e transformam-se, pois representam um ao outro poder como possibilidade. O outro tem o poder de nos apresentar a possibilidade de transformação. A autoridade está na diferença, aquele que tem um horizonte conceitual maior e enxerga mais longe, assume a responsabilidade pelo processo formativo do outro. A autoridade gadameriana é uma conquista e não uma imposição. Tem que haver o reconhecimento de que uma das partes pode ter razão, por ter uma bagagem existencial maior.

Tudo até o momento nos leva a inferir que a educação, como processo formativo humano, é necessariamente uma relação intersubjetiva; logo uma relação ética. Ninguém forma-se sozinho, basta dar-nos conta de que se estamos aqui hoje, foi porque existiu um outro em nossa vida. Nossa sobrevivência se deve, necessariamente, à ética.

Com base na reflexão que desenvolvemos até agora, surge a violência e qual é seu sentido. A violência surge da negação do outro. A falta de reconhecimento do outro gera a violência, pois viola o maior direito do ser humano, o direito de formar-se. Assim, a violência pensada no âmbito educacional pode ser posta como uma consequência da ausência de ética, por conta da falta de reconhecimento do outro.

E reconhecer o outro como um outro é trazermos a explicação dada por Gadamer à autêntica *experiência do tu*. Esta é aquela que estabelece uma autêntica abertura ao ouvir o outro, estabelecendo o autêntico sentido do diálogo, como sendo a disposição para ouvir e a possibilidade de construir um mundo novo e comum entre as partes. É relevante ressaltar que, ambas as partes, eu e o outro, professor-aluno, estão constantemente compreendendo, aprendendo e formando-se. Logo, a práxis educativa é, antes de qualquer coisa, práxis dialógica;

sendo assim uma orientação e um exercício para o bem viver e a condição de possibilidade de nos tornarmos autênticos seres humanos.⁸

Referências

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. de André de Macedo Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Gadamer & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção Pensadores & Educação).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Rev. da trad. de Enio Paulo Giachini. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento humano).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. de Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

HERMANN, Nadjá. *Ética & educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção Temas & Educação).

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

⁸ Humano como ser que, por possuir linguagem, pode compreender e ser compreendido na medida em que reconhece o outro, sabe ouvi-lo, e faz desta relação uma relação essencialmente ética.

Guantánamo: uma análise sob a perspectiva da obra *Vigiar e punir*, de Foucault

Maria Carolina Machado*

Guantánamo: a verdadeira história da violência nas prisões

A prisão de Guantánamo é uma prisão militar dos Estados Unidos, parte integrante da Base Naval da Baía de Guantánamo, localizada em Cuba.

A Base abriga três campos de detenção. São elas, o Camp Delta, construído em 2002, Camp Iguana e Camp X-Ray, que está atualmente fechado.

Em fevereiro de 1903, os Estados Unidos fecharam com Cuba o Tratado cubano-americano, pela qual Cuba cedia 116 km² de terras da Baía de Guantánamo (ilha de Cuba) aos Estados Unidos, com o propósito de mineração e operações navais.

De acordo com a pesquisa realizada pela revista *Aventuras na história*:

No entreguerras, a base de Guantánamo tornou-se uma espécie de resort tropical para os marinheiros. Mesmo que a infraestrutura tenha permanecido entre as guerras, as oportunidades para recreação eram expandidas, de forma que, no começo da Segunda Guerra, Guantánamo se tornaria sinônimo de diversão. (2015, p. 34).

Em 1941, com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, a Base, que voltou a cumprir função militar, recebeu grande expansão. Com isso, todos os negócios no entorno da base cresceram junto. Iniciou-se uma industrialização do sexo, na qual a prostituição havia saltado de pequenas vilas cubanas para a cidade de Guantánamo.

Entre os anos de 1940 a 1950, Cuba era uma festa, sendo considerada um *playground* dos americanos, cheia de bordéis, cassinos

* Advogada e mestranda em Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.

e favelas, o que mais tarde, por atingir o sentimento patriótico cubano, acabaria gerando instabilidade na relação das duas nações.

Por outro lado, a Base possuía também um lado familiar: como acontece até os dias atuais, os oficiais casados moram com suas famílias, esposas e filhos em casas que os remetem aos subúrbios americanos, com quadras esportivas, complexos de lazer e escolas.

Em 2001, após o ataque de 11 de setembro às Torres Gêmeas, o presidente daquela época, George W. Bush, autorizou diversas operações de combate no Afeganistão. Com o ataque ao *World Trade Center*, a fúria dos Estados Unidos foi despertada e, em pouco tempo, Guantánamo transformou-se em um campo de prisioneiros.

No ano seguinte, em 11 de janeiro de 2002, o primeiro grupo de 20 combatentes capturados no Afeganistão foi levado ao Campo X-Ray em Guantánamo. Como o presidente Bush os descrevia como terroristas, ninguém do grupo podia ser protegido pela Convenção de Genebra (que são os tratados que definem os direitos e deveres de pessoas, combatentes ou não, em tempo de guerra).

Novamente, de acordo com *Aventuras na história*:

Quem entrava ali era tratado como responsável direto pelo 11 de setembro. Do básico espancamento ao elaborado *waterboarding* (afogamento simulado), passando por humilhações sexuais diversas, serem forçados a imitar cachorros ou obrigados a presenciar a profanação do Corão, não se conhece desumanização mais completa na história americana recente. [...] Guantánamo tornou-se uma ferida aberta na história americana. E continua a ser, apesar da promessa de Campanha de Obama, em 2008, de fechá-la. (2015, p. 41).

Ainda, quando o atual presidente americano Barack Obama assinou um decreto-lei para fechar a prisão em 2009, ele também fez uma exigência de revisão na forma de tratamento dispensada aos prisioneiros, até que eles fossem processados ou enviados a outros países.

Desde o ataque terrorista de 11 de setembro às torres gêmeas, estão ainda encarcerados na base militar muitos prisioneiros, a maioria

afegãos e iraquianos, acusados de ligação aos grupos Taliban e Al-Qaeda.

As condições dos presos mantidos em Guantánamo foram motivo de revolta internacional e de intensas críticas, tanto por parte de organizações humanitárias internacionais, quanto por parte de governos.

Desde a abertura da prisão, passaram por Guantánamo aproximadamente 775 prisioneiros sem acusação formada ou processo constituído e sem direito a julgamento. Ainda, segundo a Cruz Vermelha, todos os prisioneiros foram vítimas de tortura e desrespeito aos direitos humanos.

Feitas essas considerações iniciais, a respeito de Guantánamo, passemos à apreciação da obra de Foucault. *Vigiar e punir*, dedicada à análise da vigilância e da punição, é um mecanismo social que motivou diversas mudanças nos sistemas penais.

Esta obra é dividida em quatro partes: a primeira é o Suplício, dividido em dois capítulos – **(a1)** O corpo dos condenados e **(b1)** A ostentação dos suplícios; a segunda parte é a Punição, também dividida em dois capítulos – **(a2)** A punição generalizada e **(b2)** A mitigação das penas; a terceira parte envolve a Disciplina e é dividida em três capítulos – **(a3)** Os corpos dóceis **(b3)**, Os recursos para o bom adestramento e **(c3)** O panoptismo e, por fim, a quarta parte é a Prisão, dividida em três capítulos – **(a4)** Instituições completas e austeras, **(b4)** Ilegalidade e delinquência e **(c4)** O carcerário.

A primeira parte é iniciada com o relato do esquartejamento de Damiens, como castigo pelo crime de parricídio cometido. Todo o processo da morte é descrito detalhadamente e demonstra a dificuldade do carrasco em executar a sentença. Formas de suplício e utilização do tempo ficam bastante evidentes nas mais cruéis punições que ocorriam antigamente.

De acordo com a obra, suplício é uma “pena corporal dolorosa, mais ou menos atroz [dizia Jaucourt]; é um fenômeno inexplicável a extensão da imaginação dos homens para a barbárie e a crueldade”. (FOUCAULT, 1987, p. 31).

No final do século XVIII, início do século XIX, começou a ocorrer a supressão do “espetáculo” da morte, pois a barbaridade que era cometida aos apenados fazia com que os carrascos se iguallassem aos criminosos ou que fossem até mesmo mais cruéis e, ainda, fazia com que a plateia sentisse compaixão do culpado, invertendo os papéis de justiceiro e criminoso.

Dessa forma, penas mais humanas e brandas começaram a surgir, não mais com o objetivo de punir o corpo, mas, sim, a alma, fazendo com que o sofrimento do condenado não tivesse, somente, relação com a qualidade ou intensidade do crime cometido.

Na segunda parte do livro, que trata da punição, o suplício começa a ser considerado completamente tirano, vergonhoso e inaceitável. Nasce, portanto, a ideia de que é preciso punir, e não vingar.

Nesse sentido,

tem-se a impressão de que o século XVII abriu a crise dessa economia e propôs para resolvê-la a lei fundamental de que o castigo deve ter a “humanidade” como “medida”, sem poder dar um sentido definitivo considerado entretanto incontornável. É preciso então contar o nascimento e a primeira história dessa enigmática “suavidade”. (FOUCAULT, 1987, p. 64).

É importante dizer que, em razão de uma mudança de crimes, ocorreu também uma mudança de penas – suavização de penas pela suavização de crimes – e a ilegalidade dos delitos foi separada da ilegalidade de bens.

Nesse momento, o ato de punir não pretendia mais vingar o soberano, mas sim proteger a sociedade, fazendo com que o infrator fosse considerado inimigo comum e não pessoal. A punição passava a servir, então, para que o delito não se repetisse.

De acordo com Foucault, existem algumas regras do poder de punir, dentre as quais convém citar:

- regra da quantidade mínima – um crime é cometido porque traz vantagens. Se à ideia do crime fosse ligada a ideia de uma desvantagem um pouco maior, ela deixaria de ser desejável.

Portanto, para que o castigo produza o efeito que se deve esperar dele, basta que o mal que causa ultrapasse o bem que o culpado retirou do crime. (p. 79);

- regra da verdade comum – é preciso que, à ideia de cada crime e das vantagens que se esperam dele, esteja associada a ideia de um determinado castigo, com as desvantagens precisas que dele resultam. *Se deixarmos ver aos homens que o crime pode ser perdoado e que o castigo não é sua continuação necessária, nutrimos neles a esperança da impunidade... que as leis sejam inexoráveis, os executores inflexíveis.* (p. 80-81).

Assim, é possível observar uma necessidade de classificar os crimes e castigos e individualizar as penas, levando em consideração as características de cada crime.

A terceira parte de *Vigiar e punir* gira em torno da disciplina. De acordo com o filósofo Foucault (1987, p. 118), “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as disciplinas”. Essa disciplina é responsável por fabricar corpos submissos, ou corpos dóceis.

De forma sistemática, Foucault divide a terceira parte da obra em subtítulos, de modo a descrever melhor as técnicas de disciplina.

Em um primeiro momento, ele afirma que a disciplina procede à distribuição dos indivíduos no espaço. Assim, ele elenca algumas formas de encarceramento, como quartéis e colégios.

Deste modo,

as disciplinas, organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. (FOUCAULT, 1987, p. 126).

Além disso, a disciplina não é somente a repartição dos corpos. A disciplina deve compor forças para que o aparelho seja eficiente, adestrando e fabricando os indivíduos como objetos e instrumentos do seu exercício.

Em um segundo momento, o filósofo descreve a rotina de uma cidade que declarava ter peste. O fechamento da cidade, com o consequente enclausuramento de seus moradores em sua casa, a inspeção constante, a purificação das casas e dos movimentos controlados eram alguns dos procedimentos que transformavam a cidade bem governada.

O chamado Panóptico de Bentham, que é essa visão total da cidade, é a figura que descreve tal situação:

Na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. [...] Cada um, em seu lugar, está bem trancado em sua cela de onde é visto de frente pelo vigia [...]. É visto, mas não vê. (FOUCAULT, 1987, p. 165-166).

Diante de tal descrição, é possível identificar o efeito do Panóptico: uma autovigilância que induz no preso a ideia de que ele está sendo permanentemente vigiado. Se o preso está ou não sendo vigiado não importa; o importante é que ele saiba que pode estar sendo vigiado.

Por fim, o autor encerra a terceira parte, ratificando que o corpo do culpado não é mais o objeto útil da justiça, mas o indivíduo disciplinar.

Finalmente, a quarta e última parte trata das prisões. Como bem diz o filósofo, “como não seria a prisão a pena por excelência numa sociedade em que a liberdade é um bem que pertence a todos da mesma maneira e ao qual cada um está ligado por um sentimento universal e constante?” (FOUCAULT, 1987, p. 196).

Nota-se que a prisão é um castigo igual para todos e o tempo que se priva a liberdade do condenado traduz a intensidade do crime e a lesão não só à vítima, mas à toda sociedade.

É possível ainda perceber, nesta parte do livro, o Panóptico de Bentham tomando forma material, com o isolamento, a individualização, a vigilância e a observação dos criminosos presos.

Por outro lado, embora parecesse genial, a prisão foi tida como um grande fracasso, visto que ela não diminuía o índice de crimes ou criminosos; ao contrário, ela piorava ou aumentava tal índice, sendo considerada uma fábrica de delinquentes, o que ocorre até os dias atuais.

Conclusão

Conforme já mencionado, a morte, em meados do século XVIII, era praticada através do suplício. Segundo Crosselli (2009), “Ela geralmente falha em duas direções, ou é rápida demais, falhando ao ver a inutilidade do suplício e utilidade enquanto mera execução, ou o suplício é lento demais, e pode ser entendido como pura punição.”

A punição, no caso de Guantánamo, se contrapõe de todas as formas à ideia de Foucault, que defendia a punição gentil e mais humana. Para o filósofo, um sistema penal deveria ser concebido como um instrumento para gerir as ilegalidades, não para suprimi-las.

Convém ressaltar que era do tempo do poder soberano decidir acerca do direito de vida e de morte. E, muito embora o direito à vida fosse exercido com o direito de matar, não deveria existir o “direito” de morrer, haja vista que a dignidade inerente a toda pessoa humana tutela o direito à vida. Em contrapartida, esse não é um direito absoluto, visto que não basta viver; é necessário que se viva dignamente.

No episódio específico da prisão em Cuba, Guantánamo, é possível perceber que o modelo pensando pelo governo americano, para reprimir e diminuir a criminalidade, na verdade passou a contribuir para a sua manutenção, num círculo vicioso interminável, no qual a

violência com os prisioneiros causou mais revolta mundial do que um senso comum de justiça.

Nesse sentido, é possível dizer que regredimos ao século XVII-XVIII, com papéis semelhantes ao do carrasco, podendo compará-lo aos militares da base americana em Cuba, e do soberano, ou seja, o governo americano capaz de decidir sobre o suplício e a morte, em sua maneira mais cruel.

Referências

AVENTURAS NA HISTÓRIA. *Guantánamo*: a história da mais famosa prisão americana abrigada em território cubano. Edição 148, nov. 2015.

CROSSELLI, Luis Eduardo. Vigiar e punir. *Revista*, n. 2, IBCCRIM, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTTING, Gary. *Michel Foucault*: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/>>. Acesso em: set. 2016.

WIKIPÉDIA, *Prisão de Guantánamo*. 2015. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Prisão_de_Guantánamo>. Acesso em: set. 2016.

<http://www.ibccrim-org.br/revista_liberdades_artigo/19-resenha>. Acesso em: nov. 2016.

As diferentes formas de violência presentes no nazismo

Bruno Anderson Souza da Silva*

Em seu livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, o filósofo italiano Giorgio Agamben comenta que as raízes da política contemporânea estão organizadas para a captura igualmente dos corpos, até chegar a um ponto em que a mesma se transforma em tanatopolítica, podendo decidir sobre a vida e a morte. O autor diz também que, nos dias de hoje, ainda vivemos o paradigma dos campos de concentração e do estado de exceção (ou estado de sítio), que, em nosso tempo tornou-se regra. O Estado de exceção seria a suspensão temporária de artigos específicos da Constituição, que garantem as liberdades pessoais e de expressão. Segundo o art. 48 da Constituição de Weimar, em caso de ameaça eminente de conflitos ou perturbação da ordem pública, o presidente, ou quem estivesse à frente do Reich, poderia suspender por tempo indeterminado, e com o auxílio das forças armadas, se necessário, tais artigos, evocando assim o Estado de exceção. Esse fato ocorreu diversas vezes durante o período da República de Weimar, com duração máxima de 5 meses. Porém, quando os nazistas tomaram o poder, em fevereiro de 1933, os mesmos evocaram o Estado de exceção e suspenderam “por tempo indeterminado os artigos da constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, [...]” (AGAMBEN, 2010, p. 163-164). Ressalta-se que esta suspensão durou até o final da Segunda Guerra Mundial.

Para Agamben, “o campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer, através de todas as suas metamorfoses”. (AGAMBEN, 2015,

* Mestrando em Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.

p. 46). Segundo ele, isso se torna possível, a partir do momento em que a política assume a responsabilidade sobre a vida das pessoas, rompendo a antiga trindade do Estado-nação que se baseava no Estado, território e nascimento. Agamben diz:

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação (AGAMBEN, 2010, p. 170).

Desse modo, o sistema político não mais ordena sobre as normas jurídicas e as formas de vida em um determinado espaço, mas, sim, “contém no seu interior uma localização deslocadora que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada”. (AGAMBEN, 2015, p. 46). Um bom exemplo do Estado de exceção são os campos de concentração e de refugiados, muito presentes durante o holocausto. Também pode-se citar a prisão de Guantánamo em Cuba. O autor ainda ressalta a importância de se ver o campo como espaço de exceção, onde tudo é possível. Agamben diz:

É necessário refletir sobre o estatuto paradoxal do campo como espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável. (AGAMBEN, 2015, p. 43).

Também, devido ao Estado de exceção, durante a Segunda Guerra Mundial muitas experiências e atos de xenofobia foram praticados nos

campos de concentração, contra povos que eram desnacionalizados pelo regime nazista, tornando-se, no que o autor denomina, “vida nua”, que seria uma vida sem valor, uma vida que pode ser exterminada por qualquer um, sem que se tenha que responder por tal crime, ou seja, sem que haja uma punição. Os gregos não possuíam apenas uma palavra para exprimir o que entendemos por *vida* contemporaneamente. Os mesmos se utilizavam de dois termos que eram diferentes semântica e morfológicamente. O primeiro era o termo “*zoé*, que manifesta o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)”. (AGAMBEM, 2015, p. 13). E o segundo termo seria “*bios*, que significa a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. (p. 13). Com o passar do tempo e a evolução das línguas modernas, essa separação e distinção de termos diferentes para a palavra *vida* se perdeu, conservando-se apenas a distinção entre biologia e zoologia, porém sem indicar nenhuma diferença substancial. Tornou-se, então, um único termo, que “designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida”. (p. 13). Por “forma de vida”, Agamben entende uma vida que não pode ser separada de sua forma, ou seja, uma vida em que não é possível jamais separar e isolar qualquer coisa como uma vida nua. Segundo Agamben:

Uma vida que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidades* de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre em jogo o próprio viver. (AGAMBEM, 2015, p. 13-14).

Portanto, enquanto ser de potência, o homem pode fazer algo ou não fazê-lo, acertar ou errar, conseguir ou não conseguir. Deste modo, segundo o autor, “o homem é o único ser em cujo viver está sempre em

jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade”. (AGAMBEN, 2015, p. 14).

No decorrer do livro, Agamben apresenta o vínculo entre o campo de concentração e a biopolítica, mostrando como, através do autoritarismo, a soberania consegue obter controle sobre os sujeitos, criando por meio da captura da vida em forma de exceção jurídica o *homo sacer*.

O *homo sacer* tem origem na Roma antiga, e seria uma pessoa que era condenada na comunidade de Vetusta, por ter cometido um determinado crime/delito, e por razão desse delito não poderia ser sacrificada e ofertada aos deuses. Porém, a mesma poderia ser morta por qualquer pessoa, sem que a esse algoz fosse imputada qualquer pena pelo homicídio cometido. Ou seja, o *homo sacer* é uma vida insacrificável, todavia “matável”.

Segundo Agamben (2010), uma das únicas regras que os nazistas obedeciam ao longo da “solução final”, era a de só mandarem os judeus, ciganos e demais prisioneiros para os campos de extermínio, quando os mesmos já se encontravam completamente desnacionalizados, ou seja, quando os mesmos já haviam sido despojados de todas as coisas que os tornavam humanos; quando os mesmos estavam reduzidos à mera vida nua.

Agamben traz diversos questionamentos, e demonstra como prisioneiros de campos de concentração nazista, detentos de prisões americanas, refugiados de campos humanitários, doentes terminais e pessoas nascidas com deficiência possuem uma ligação, mesmo vivendo realidades e tempos completamente distintos. Segundo o autor, essa relação é possível, pois todas essas pessoas foram reduzidas à mera vida nua, ou seja, apenas à sua existência biológica. E, sendo assim, devido à biopolítica ou, como melhor definiu Agamben, à tanatopolítica, o poder soberano, que, na atualidade, seriam os governantes, ditadores, etc., pode decidir quem vive e quem morre; em outras palavras, decidir quem merece ou não viver, qual vida merece ou não ser vivida. E as torna, então *homo sacer*, isto é, pessoas que são insacrificáveis, mas matáveis. Agamben expõe:

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, de decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confinamento fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. (AGAMBEN, 2010, p. 119).

Para Agamben (2010), atualmente vivemos em um Estado permanente de exceção, em que a mesma já se tornou a regra, ou seja, a vida nua não está mais contida em apenas um lugar, em uma certa categoria particular, mas está presente no corpo de cada vivente, fazendo parte de sua vida como um todo.

Violência

Ao longo dos anos, muitos filósofos focaram seus estudos no tema da violência, muitos deles, inclusive, definiram e conceituaram o termo. Outros apenas detiveram-se a estudar suas consequências e implicações. Dentre esses autores, encontram-se grandes nomes como Hannah Arendt, Martin Heidegger, Michael Foucault, Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Marilena Chauí, entre outros.

Antes de entrarmos no tema da violência presente no nazismo, apresentaremos alguns conceitos e definições de violência. Segundo Arendt (1994), a violência pode ser considerada um instrumento que intensifica o vigor natural do ser humano e, por esse motivo, apenas os humanos podem ser violentos, pelo fato de deliberarem. Ou seja, qualquer ato produzido por um animal pode ser considerado agressivo, porém não violento, dado que o animal age por instinto e não é capaz de deliberar e muito menos produzir uma forma de intensificar seu vigor físico através de instrumentos, como o ser humano faz, por meio de armas e outros objetos. Ainda, segundo a autora, a violência encontra-se

no ato de fazer ou produzir algo contra outrem, ferindo, matando ou violando o mesmo. Para ela a violência não identificaria nenhum ato abusivo, mas o ato de violar ou ferir outra pessoa.

Chauí (2011), em seu artigo intitulado “Contra a violência”, define violência como:

1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade define como justas e como um direito; 5) consequentemente, violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror. (CHAUÍ, 2011, p. 1).

Já para Bourdieu (2003), a violência seria algo imposto e muitas vezes não percebido, o que o autor denomina de “violência simbólica”. Trata-se de uma espécie de violência invisível, que é exercida de modo genuíno através da comunicação e do conhecimento e produz uma forma de relação de submissão, que leva à dominação do sujeito envolvido, tornando-o, cúmplice dessa dominação, graças ao estado conjunto de ideias tidas como naturais apresentado ao mesmo. Isso ocorre pelo fato de se tratar de uma “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento”. (BOURDIEU, 2003, p. 7-8). Isso posto, para Bourdieu e Eableton (2007), em uma dominação simbólica “[...] a resistência é muito mais difícil, pois é algo que se absorve como o ar, algo pelo qual o sujeito não se sente pressionado; está em toda parte e em lugar nenhum, e é muito difícil escapar dela”. (BOURDIEU; EAGLETON, 2007, p. 270).

Desse modo, essa dominação simbólica, posta em prática através de um meticuloso processo que é alimentado pela existência e no

reforço de ideias, pensamentos e predisposições, que possuem base comum a estruturas impostas, gera ações de submissão por parte dos dominados. Pelo fato de os mesmos considerarem tal processo óbvio e, por esse motivo, não conseguirem romper com ele, contribuem à sua própria submissão e dominação. Ainda de acordo com Bourdieu (1996; 2003), essa forma de dominação a que a violência simbólica dá sequência seria o reflexo de uma construção sócio-histórica, ou seja, o fruto da desigualdade imposta pelas classes hegemônicas às classes mais baixas, reproduzindo os interesses da primeira classe e excluindo e dominando a segunda. Essa dominação se realizaria por meio do trabalho, e também com o intermédio de algumas instituições, tais como a escola, a família a Igreja e o Estado. Nesse contexto, a família, a escola e a Igreja atuariam de forma coordenada e focada, formando uma estrutura inconsciente fundamentada em conhecimentos e saberes considerados indispensáveis para uma boa relação em sociedade, difundindo a continuidade das relações das classes e, de um certo modo, perpetuando a desigualdade, pois pretere as classes pobres e dominadas e dá legitimidade às classes hegemônicas e dominantes. Já o Estado, por sua vez, reforça ainda mais a conformidade da dominação dos pobres, através do estabelecimento de categorias e regras sociais, que garantem o conformismo dos mesmos, agindo de forma consoante aos interesses das classes dominantes.

Pode-se dizer que o regime nazista unificou esse conceitos de violência apresentado, pois, ao mesmo tempo que agiu *violando, ferindo e matando, privando* os judeus, aumentando seu *vigor*, através de câmaras de gás, armamentos e castigos, trouxe, então, à tona os principais elementos apresentados por Chauí e Arendt, em seus conceitos de violência. Os alemães também agiram de forma simbólica, pois, nos campos de concentração e na própria Alemanha nazista, nem sempre eram as *SS* ou a *Gestapo* que capturavam os judeus e aqueles que eram considerados infiéis ao regime, mas, os próprios familiares, vizinhos e conhecidos das vítimas, que, pelo fato de sentirem-se pressionados por uma força/poder externo e não explícito, denunciavam essas pessoas.

O psicanalista Bettelheim (1985) menciona, em seu livro *Coração informado*, casos de filhos que denunciavam seus próprios pais por estarem ouvindo rádios de outros países ou proibidas pelo regime nazista. Isso demonstra como essas pessoas estavam sendo coagidas por uma violência a qual as mesmas nem percebiam, para fazer algo a favor do Estado e contra seus familiares. Serão trabalhadas mais questões a respeito das violências produzidas e reproduzidas pelo regime nazista ao longo deste artigo, buscando responder a alguns pontos cruciais, para se perceber como essas violências foram autorizadas e também como as mesmas foram praticadas dentro da lei, ou seja, sem que fosse cometido, ou melhor, considerado, nenhum crime ou delito.

A politização da vida

Agamben (2010) começa a terceira parte de seu livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, mencionando os estudos de Foucault sobre biopolítica. Segundo Agamben, Foucault, em seus estudos, mostra como na contemporaneidade a relação entre política clássica e vida natural (ou *zoé*), se inverteram. No final de seu livro *Vontade de saber*, Foucault faz uma síntese do processo através do qual, durante a Idade moderna, “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica”. (AGAMBEN, 2010, p.11). Conforme Foucault: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”. (FOUCAULT, 1976, p.127 apud AGAMBEN, 2010, p.11). Para Agamben, “o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente torna-se a aposta que está em jogo nas estratégias políticas”. (AGAMBEN, 2010, p.11). Já o poder político funda-se sempre “na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida”. (AGAMBEN, 2015, p.14). Um fato que não ocorria no direito romano, no qual “vida” não era

considerada um conceito jurídico, mas indicava o simples fato de viver “zoé” ou um modo de vida qualificada “bios”. Para Agamben,

o conceito de “vida nua” ou “vida sacra” é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica. (AGAMBEN, 2010, p. 117).

Isso, de acordo com Agamben, gera uma espécie de animalização do ser humano que, através de elaboradas técnicas políticas, é colocada em prática. Tal estratégia permite, simultaneamente, as possibilidades de proteger a vida e, ao mesmo tempo, autorizar seu extermínio. Isto posto, nos dias de hoje, a vida natural tornou-se algo útil e produtivo, fazendo ao mesmo tempo da política uma arte de governar a vida humana e trazendo o controle do corpo para a mesma, transformando-a em biopolítica. Foucault destaca ainda que o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo só foram possíveis graças ao “[...] controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os ‘corpos dóceis’ de que necessitava”. (FOUCAULT, 1994, v. III, p. 719 apud AGAMBEN, 2010, p. 11). Conforme Foucault; “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Outros trabalhos mencionados por Agamben, na parte três de seu livro, são os estudos de Arendt, que não se utiliza do termo *biopolítica* para defini-los, porém também trabalhava temas relacionados com o assunto do corpo utilizado para objetivos políticos. Os estudos de Arendt mostram como, nos dias de hoje, a vida humana tornou-se um objeto que pode ser controlado e administrado por um poder externo. Esses estudos demonstram com clareza “o nexos entre domínio

totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” (AGAMBEN, 2010, p. 117). A autora escreve, em um estudo sobre campos de concentração, que o totalitarismo possui como último objetivo a total dominação do homem e que “os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total” (ARENDT, 1994, p. 240 apud AGAMBEN, 2010, p. 117). Pois, de acordo com ela, “a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem” (ARENDT, 1994, p. 240 apud AGAMBEN, 2010, p. 117). Agamben, destaca a perspicaz compreensão que Arendt fez sobre os refugiados políticos, nos quais dever-se-ia por excelência encarar a figura dos direitos humanos. Porém, o que se observa é, ao contrário, uma mera condição de um frágil ser humano que está despojado de todos os seus direitos políticos, dos seus direitos de cidadão e, assim, se torna vulnerável a todas as formas de abuso e violência. Por encontrar-se desprotegido da tutela do direito de um Estado-nação, o mesmo não passa de uma pessoa sem pátria, tornando-se mera vida nua, assim como os prisioneiros dos campos de concentração o eram.

Deste modo, a soberania moderna se transforma em biopolítica, conferindo os direitos aos seus cidadãos, através do nascimento ou da naturalização. E, desta maneira, a biopolítica moderna se estabelece cada vez mais para controlar a vida humana, sucumbindo à vontade soberana que o estado de direito acreditou ter extinguido, mas que, segundo o autor, está oculta, podendo ser usada quando preciso, na figura jurídica do estado de exceção, reduzindo a vida à pura vida nua.

Pelos motivos acima citados, quando os nazistas invocaram como características de seu regime o sangue ariano e o território, ou quando desnacionalizaram os judeus, mandando-os para os campos de concentração, como mera vida nua, os mesmos não estavam inovando e muito menos criando uma forma de biopolítica racista, mas, sim, estavam dando prosseguimento a uma prática biopolítica inerente e comum ao Estado-nação moderno.

Porém, o que surpreende e amedronta no nazismo não é tanto a sua violência, mas o fato de essa violência contra a humanidade ter sido

cometida dentro da legalidade, e isso só foi possível graças ao Estado de exceção, vigente nos campos de concentração. Logo, o regime nazista não agiu, juridicamente falando, contra a lei, dado que fez da exceção a norma e tornou a vontade soberana, a lei absoluta, transformando-se em tanatopolítica.

Vida indigna de ser vivida

No começo do século XX, em 1920, é lançada a obra *Autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*, de Karl Binding e Alfred Hoche. Essa obra, anos mais tarde, seria a base da argumentação do partido nazista para seus programas de extermínio de pessoas que eram consideradas deficientes, inúteis ou incapazes. Conforme os autores, existem formas de vida que perderam de tal modo a sua humanidade, tanto por questões biológicas, psicológicas, quanto físicas, que se tornaram “vidas indignas de ser vividas” e, portanto, suscetíveis ao extermínio, sem que houvesse uma punição por tal crime. Bending diz:

O conceito de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) aplica-se antes de tudo aos indivíduos que devem ser considerados “incuravelmente perdidos” em seguida a uma doença ou ferimento e que, em plena consciência de sua condição, desejam absolutamente a “liberação”. [...] Mais problemática é a condição do segundo grupo, constituído pelos “idiotas incuráveis, tanto no caso de terem nascido assim, como no caso – por exemplo, os doentes de paralisia progressiva – de o terem se tornado na última fase de suas vidas” (BENDING, 1920, p. 31-32, apud AGAMBEN, 2010, p. 134).

Para fundamentar sua teoria e, ao mesmo tempo, fugir das implicações jurídicas que tais atos de aniquilamento pudessem produzir, os autores invocam seu principal argumento no suicídio; para eles, o suicídio seria um direito do homem que encontra-se fora do direito. Ou seja, um ato de soberania sobre sua própria vida. Nesse poder sobre a própria vida pode ser percebida plenamente a soberania,

fato que torna o suicídio um ato impunível juridicamente. Agamben entende que

é como se toda valorização e toda “politização” da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente “vida sacra” e, como tal, pode ser impunemente eliminada. [...] A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente. (AGAMBEN, 2010, p. 135).

Os autores deduzem a necessidade de se autorizar “o aniquilamento da vida indigna de ser vivida”. E Binding propõe que essa autorização para o aniquilamento da vida parta do próprio doente, no caso de o mesmo possuir condições de fazê-lo, “ou então de um médico ou parente próximo, e que a decisão final caiba a uma comissão estatal composta de um médico, um psiquiatra e um jurista”. (AGAMBEN, 2010, p. 135). Pois, muitas vezes, os sujeitos que vivem essa vida “sem valor” ou “indigna de ser vivida”, nem sempre possuem a autonomia para cometer suicídio, ou para solicitar sua morte a outrem. Esse seria o caso dos deficientes mentais, idosos com doenças degenerativas ou pessoas com paralisia física, por exemplo. Nesses casos, o Estado pegaria a autonomia dessas pessoas para si e decidiria por eles, lhes oferecendo o direito de não viver essa vida considerada “indigna de ser vivida”. Pode-se notar, nesse ponto, “a tentativa de Binding de transformar a eutanásia em um conceito jurídico-político (a “vida indigna de ser vivida”) tocava uma questão crucial”. (AGAMBEN, 2010, p. 138). Foi esse pensamento que propiciou, durante o regime nazista, o extermínio de mais de 60 mil pessoas, que eram consideradas como “vidas indignas de ser vividas”.

Agamben, a partir do momento em que o soberano decide sobre o “Estado de exceção”, cabe a ele a qualquer tempo decidir sobre qual vida pode ou não ser morta, sem que haja condenação por esse homicídio. Isso demonstra como a vontade soberana possui poder

sobre a vida, e a reduz à mera vida nua, tornando os viventes em *homo sacer*. Agamben corrobora:

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. (AGAMBEN, 2015, p. 15).

Na Idade Moderna, este poder de decisão sobre a vida emancipa-se do “Estado de exceção”, “transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. [...] Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal”. (AGAMBEN, 2010, p. 138). Ainda conforme Agamben, uma das principais características da biopolítica contemporânea é a integração da medicina com a política, pois esta integração “implica que a decisão soberana sobre a vida se desloque, de motivações e âmbitos estritamente políticos, para um terreno mais ambíguo, no qual o médico e o soberano parecem trocar seus papéis” (AGAMBEN, 2010, p. 139). Isso torna, muitas vezes, o médico um soberano que tem o poder de decidir sobre a vida ou a morte, como pode ser observado cotidianamente em diversas situações da contemporaneidade.

***Versuchepersonen* – cobaias humanas (VP)**

Outra grande violência praticada pelo regime nazista foi a utilização de prisioneiros como cobaias para experimentos científicos. As chamadas VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas), eram submetidas a situações desumanas e extremas, sem o próprio consentimento. Dentre os experimentos principais, estavam experiências de “salvamento a grandes alturas”, em que as cobaias eram postas em uma “câmara de compressão”, construída especificamente para esses testes no campo de Dechau. Essa câmara simulava a cabine de um avião sendo despressurizada. As cobaias eram deixadas lá até

desmaiarem ou morrerem, fato que, conseqüentemente, acontecia após alguns minutos de testes. Além destes, havia ainda testes em Dechau para o salvamento de pilotos.

Também foram realizadas experiências sobre a possibilidade de sobreviver em água gelada e sobre a “potabilidade da água do mar”. Esses experimentos também tinham como objetivo o salvamento de pilotos e marinheiros perdidos em alto-mar. No primeiro caso, as cobaias “foram mantidas imersas em banheiras de água fria até a perda de consciência, enquanto os pesquisadores analisavam com atenção as variações da temperatura corpórea e as possibilidades de reanimação”. (AGAMBEN, 2010, p. 151). Quanto às experimentações sobre a “potabilidade da água do mar”, as cobaias foram escolhidas entre os ciganos (e não entre os judeus como nas provas anteriores). Para a realização desse experimento, foram formados três grupos: o primeiro deveria simplesmente “abster-se de beber, um outro que bebia somente água do mar e um terceiro que bebia água marinha adicionada de *Berkazusatz*, uma substância química que deveria, segundo os pesquisadores, diminuir os danos da água do mar”. (AGAMBEN, 2010, p. 151). Sem falar nos testes relacionados com as inoculações de bactérias de febre *petequail* e do vírus de *Hepatitis endêmica*, doenças comuns nas frentes de batalha. Existiram ainda experimentos sobre “esterilização não cirúrgica”, através de radiação ou substâncias químicas e, ocasionalmente, experiências com inflamações celulares e transplantes de rins, todos muito dolorosos para as VP.

O fato de se utilizar pessoas como cobaias foi muito debatido e chegou a ser considerado no processo de Nuremberg “como um dos capítulos mais infames na história do regime nacional-socialista”. (AGAMBEN, 2010, p. 151). Exista a possibilidade, após a leitura dos testemunhos das cobaias sobreviventes e do depoimento dos médicos e pesquisadores alemães, a vontade de considerar tais experimentos como atos sádicos e de tortura, sem que os mesmos fossem classificados como pesquisa científica. Porém, infelizmente, isto não pode ser feito, pois muitos, se não todos os médicos que conduziram essas experimentações, eram pesquisadores extremamente conhecidos

e respeitados na comunidade científica mundial. Eles obtiveram, inclusive, elogios de outros pesquisadores que não possuíam ligação com o regime nazista, como é o caso do professor Vollhardt, que lecionava química médica na universidade de Frankfurt, e que “testemunhou diante do tribunal que ‘do ponto de vista científico, a preparação destes experimentos havia sido esplêndida’”. (AGAMBEN, 2010, p. 152). Argumento um tanto quanto curioso, se for levado em consideração que durante os experimentos de potabilidade da água marinha, “as VP chegaram a um tal grau de prostração que, por duas vezes, tentaram sugar água doce de um pano de chão”. (AGAMBEN, 2010, p. 152).

Porém, cabe lembrar que não foram apenas os nazistas que cometeram atrocidades contra a vida humana, como alegado pela defesa e posteriormente confirmado pelos peritos do tribunal de Nuremberg. Em meados de 1920, aproximadamente, 800 detentos dos Estados Unidos (país do qual pertencia a maior parte dos juízes de Nuremberg), foram contaminados com malária, na tentativa de ser produzida uma cura para a doença. Esses detentos utilizados como cobaias encontravam-se no corredor da morte e, para os mesmos, foi prometido um indulto da pena, caso sobrevivessem aos experimentos.

Os argumentos trazidos pela defesa mostraram-se pertinentes, porém não diminuíram em nada a responsabilidade dos crimes cometidos pelos imputados. Entretanto, ajudou a mostrar um lado oculto e sombrio das práticas de pesquisas médicas modernas, além de gerar um questionamento interessante: Como puderam ser conduzidos tais experimentos em um país democrático? Pois, era aceitável e até “compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e em funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia em um horizonte declaradamente biopolítico” (AGAMBEN, 2010, p. 154). Para Agamben, “a única resposta possível é a de que tenha sido decisiva, em ambos os casos, a particular condição das VP (condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política)”. (AGAMBEN, 2010, p. 155). Esse fato se dá, pois os

mesmos encontram-se privados de quase tudo que os torna humanos: direitos, expectativas, costumes, etc.; “todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua”. (AGAMBEN, 2010, p. 155). Portanto, pode-se dizer que os detentos condenados à morte e os prisioneiros dos campos de concentração se assemelham, mesmo que de forma inconsciente, ao *homo sacer*, ou seja, a uma vida que pode ser exterminada sem que se cometa um crime ao eliminá-la. Isso caracteriza a nova forma biopolítica da modernidade, que propicia ao médico e ao cientista o poder soberano de decidir sobre a vida e a morte.

Considerações finais

Conforme Agambem (2010), os atos de violência e desumanidade, praticados durante o regime nazista, só foram possíveis pelo fato de os judeus terem sido considerados como “vida nua”, ou seja, terem sido reduzidos à mera existência biológica, perdendo seu valor humano. Esse pensamento é corroborado por Bauman (1998), que diz que muitos dos atos de violência, realizados durante o nazismo, se deram, pelo fato de as vítimas terem se tornado “Invisíveis” para seus algozes. Ao tornar as vítimas “psicologicamente invisíveis”, conseguiu-se um melhor resultado, pois é muito mais fácil para um soldado acreditar que está apenas colocando compostos químicos em um buraco ou que está apenas apertando um botão (fato que era corriqueiro nas câmaras de gás). Dessarte, os nazistas “reduziram o papel do matador ao de ‘funcionário sanitário’ que devia esvaziar um saco de ‘desinfetantes químicos’ por uma abertura no teto de um prédio cujo interior não o estimulavam a visitar”. (BAUMAN, 1998, p. 46). Bem diferente de antes, quando esse mesmo soldado teria que fuzilar centenas de pessoas postas em frente a covas comuns; fato que, muitas vezes, abalava a moral das tropas. Por outro lado, tornando as vítimas invisíveis é “possível ser o piloto que lança bombas em Hiroshima ou Dresde, destacar-se no cumprimento do dever, em uma base de mísseis

teleguiados, projetar ogivas nucleares ainda mais devastadoras e tudo isso sem comprometer a própria integridade moral [...] (BAUMAN, 1998, p. 46). Esse efeito da invisibilidade também ajuda a explicar as experiências nas VP, que, pelo fato de terem sido consideradas invisíveis, tornaram-se mera vida nua e, por esse motivo, podiam ser tratadas como cobaias para todo tipo de atrocidade, como visto anteriormente. Bauman diz ainda que

o sucesso técnico-administrativo do Holocausto deveu-se em parte à hábil utilização de “pílulas de entorpecimento moral” que a burocracia e a tecnologia modernas colocavam à disposição. Dentre elas destacam-se a natural invisibilidade das relações causais num sistema complexo de interação e o “distanciamento” dos resultados repugnantes ou moralmente repulsivos da ação ao ponto de torná-los invisíveis ao ator. Mas os nazistas se sobressaíram especialmente num terceiro método, que também não inventaram mas aperfeiçoaram a um grau sem precedentes. Foi o método de tornar invisível a própria humanidade das vítimas. (BAUMAN, 1998, p. 46).

Desse modo, a vida nua do vivente se torna nada mais que um mero pedaço de carne, que pode ser descartado facilmente, eximindo seu algoz de qualquer culpa moral, e até mesmo jurídica, já que graças ao estado de Exceção, essas pessoas foram rebaixadas a menos que nada. Esses fatos postos ajudam a entender uma questão que vem perturbando há décadas muitas pessoas: Como foi possível tais atos de violência e desumanidade terem sido cometidos contra outros seres humanos? E sua resposta encontra-se no fato de uma raça declarar seu sangue superior e subjugar as demais, tornando-as mera vida biológica, através de diversas formas de violência, desumanizando essas pessoas e, ao mesmo tempo, tornando-as invisíveis e passíveis de qualquer atrocidade e do genocídio.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Trad. de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BETTELHEIM, Bruno. *O coração informado: autonomia na era da massificação*. Trad. de Celina Cardim Cavalcanti, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

____. *O poder simbólico*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 4. ed. Campinas: Papirus, 1996.

CHAUÍ, M. *Contra a Violência*, 2011, Disponível em:
<<http://portais.tjce.jus.br/esmec/wp-content/uploads/2011/06/contr-a-violencia-marilena-chaui.doc>>. Acesso em: 1º ago. 2016

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

A inquisição e a violência contra a mulher

Sonia Vaz da Silveira*

O Cristianismo tornou-se o sistema religioso oficial dos romanos no século IV, início da Idade Média. Até meados da Idade Média, as normas e regras cristãs não tinham atingido as camadas mais populares, e práticas pagãs ainda dominavam. A inquisição é um grupo de instituições dentro do sistema jurídico da Igreja católica romana, que tinha por objetivo combater a heresia, e teve início em 1231, quando o papa Gregório IX, preocupado com o crescente avanço de seitas religiosas criou um órgão especializado em investigar os suspeitos de heresia. Esse órgão, também denominado de Santo Ofício, era formado por tribunais da Igreja católica que perseguiram, julgavam e puniam pessoas acusadas de não cumprirem as normas de conduta da Igreja. Teve duas versões: a medieval, nos séculos XII a XIV e a “feroz Inquisição” concentrada em Portugal e na Espanha. A inquisição medieval, que atuava basicamente, na Itália, em Portugal, na França e Alemanha, tinha penas mais brandas: o mais comum era a excomunhão e, em alguns casos, a tortura era autorizada como método de conseguir confissões. Já na “feroz Inquisição”, o alvo principal eram os judeus e os cristãos-novos; tinha como justificativa a fiscalização da fidelidade dos convertidos, que, na época, já formavam uma poderosa burguesia urbana.

No final da Idade Média e início do Renascimento, o conceito e o alcance da Inquisição foi ampliado com o advento da Reforma Protestante e a contrarreforma católica, atingindo outros países europeus, como a Espanha e Portugal. Nesses países, o foco da Inquisição era converter forçadamente judeus e mulçumanos ao catolicismo.

* Mestranda em Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.

“Deus mau se torna possível. O mesmo Instinto que leva os submissos a rebaixarem o seu deus até convertê-lo no bem em si”. (NIETZSCHE, 1994, p. 36).

O Deus cristão passou a ser norteador de todas as ações da Inquisição, hereges eram todos os que não praticavam o Cristianismo, mesmo os que forçadamente foram convertidos ainda eram alvo de perseguição e vigilância.

A instituição Inquisição persistiu até o início do século XIX, como parte da Cúria romana, mas, em 1904, recebeu um novo nome “Suprema Sagrada Congregação do Santo Ofício”. A instalação desses tribunais era comum na Europa, e surge com objetivo ideológico, econômico e social. Naquele período, a burguesia toma corpo e grande parte do poder econômico encontrava-se nas mãos dos judeus ou novos cristãos.

Era comum na Europa leis que traziam artigos punindo as práticas de magia, e já eram estabelecidas multas entre elas as mortais. Com a emissão da bula *Supper Illius Specula* pelo Papa João XXII, em 1326, a bruxaria passou a ser heresia, pois sua prática implica pacto com o demônio e infidelidade com a fé cristã. Com suporte dos reis, o Santo Ofício teve liberdade para não só punir quem ofendia a fé e os costumes, como também ampliou a lista de perseguidos incluindo protestantes, iluministas, homossexuais, mulheres e bígamos.

No período medieval, a privação de liberdade não era muito utilizada; quem cometesse um crime não era encaminhado para a cadeia; o governo estipulava e aplicava as penas: poderia ser, tortura, morte e, em alguns casos, a fogueira.

Naquele tempo as punições tornaram-se mais cruéis com a instituição da pena da morte na fogueira, prisão perpétua e confisco dos bens.

A inquisição católica durou até aproximadamente o final do século XVII, e deixou um rastro de milhões de pessoas mortas, torturadas, assassinas, queimadas, empaladas e decapitadas. Os motivos eram amplos, desde condenar quem não praticava o catolicismo, os que

acreditavam na ciência e os acusados de bruxaria. Neste último motivo, as mulheres foram sem dúvida as que mais sofreram

“Dar-se-á à história ‘santa’ o nome que merece, isto é, história maldita; serão usadas as palavras de Deus, Salvador, Redentor, Santo para, injuriar, para com elas marcar os criminosos”. (NIETZSCHE, p.131).

Vale lembrar que não foram só os católicos que cometeram tais crimes, os evangélicos, os protestantes também fizeram o mesmo, se somarmos todos os crimes cometidos em nome de Deus, cruzadas, inquisições, guerras religiosas, temos entre 20 a 40 milhões de pessoas mortas em nome da defesa da religião cristã.

Durante a propagação do cristianismo, no decorrer do século IV, a Igreja católica havia tomado santuários e templos de povos pagãos, com o objetivo de implantar sua religiosidade e erguer seus templos. Mesmo assim, havia uma constante veneração às divindades pagãs e foi, através da Inquisição e de sua forma sádica, que transformou o culto à “grande Deusa”, a Deusa-mãe, num veneração satânica, transformando a adoração dos deuses pagãos em servidão a satã.

Malleus

Em todo o século XV, foram lançados vários tratados de demonologia, mas foi com o Papa Francesco dela Rovere que a feitiçaria passou a ser vista como um complô internacional. Nomeou Torquemada como o grande Inquisitor de Castela, que escreveu a bula *Summis Desiderantes Affectibus*, que deu poder aos inquisidores.

Malleus Maleficarum, ou *O Martelo das feiticeiras*, foi publicado em 1486 ou 87; foi escrito por Heinrich Kraemer e James Sprenger, em cumprimento à bula papal *Summis Desiderantis Affectibus*, de Inocêncio VIII.

O *Malleus* não foi o único manual escrito no período; foi considerado o mais cruel e perverso. É considerado uma das páginas mais terríveis do Cristianismo e durante três séculos foi a bíblia do inquisidor. Foi escrito no esplendor do Renascimento, e é considerado um manual de ódio, tortura e morte.

A partir da sua publicação, a Igreja católica torturou, perseguiu e matou por volta de 100 mil mulheres só na Europa. O manual também era usado para punir judeus e novos cristãos, mas as mulheres eram seu principal alvo, sendo acusadas de práticas de magia, pacto com o diabo e heresia. O período ficou popularmente conhecido como caça às bruxas.

Uma das principais características do *Malleus* é que foi a primeira bula que atribuiu exclusivamente à mulher a condição de “bruxa”.

O livro é dividido em três partes, na primeira enaltece o demônio com poderes divino extremo e liga suas ações com a bruxaria, e a segunda ensina reconhecer e neutralizar a bruxa na vivência do dia a dia. Uma pessoa com conduta diferente, uma vaca que dá mais ou menos leite, briga de vizinhos, uma tempestade ou qualquer ocorrência fora do comum, poderia ser atribuída à bruxaria. Trata-se de uma verdadeira religião do diabo, para explicar todos os males da vida cotidiana. A terceira parte é o julgamento e a sentença.

***Malleus* e a mulher**

A transgressão da fé, num mundo teocrático, também era considerada uma agressão política; junte-se a isso, na sociedade da época, a sexualidade que era livre, principalmente entre as massas populares. Assim, a Igreja através da inquisição conseguiu um meio de transformar a transgressão sexual em uma agressão à fé e punir as mulheres por tudo isso.

O *Malleus Maleficarum* traz, como tese principal, o expurgo do feminino, nele encontramos uma descrição e explicação para o fato de que a mulher era punida pelo seu gênero e principalmente pela sua sexualidade. Para os escritores do *Malleus*, o demônio tem a permissão de Deus para apropriar-se do maior número de almas; esse mal é feito através do corpo, no qual o demônio entra a fim de governar. “O espírito (do homem) é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas) – parte I, questão I.

Para eles, o espírito é superior, e só tem o corpo para dominar, e esse domínio dá-se através do ato sexual e foi pela sexualidade que o primeiro homem (Adão) pecou. Eles acreditavam que as mulheres copulavam com o demônio, senhor do prazer; portanto, eram as agentes do domínio, e, uma vez mantido o ato sexual com o demônio, o poder da feiticeira era capazes de desencadear todos os problemas, entre eles, impotência masculina, paixões desenfreadas, abortos, estrago nas colheitas, etc.

Mais ainda é inútil argumentar que qualquer resultado de bruxaria possa ser fantasioso e irreal, porque a fantasia não se consegue sem a busca pelos poderes do demônio, e é preciso que tenha se estabelecido um contrato, por meio do qual a bruxa, real e verdadeiramente, se obrigue a ser serva e se consagre a ele por inteiro, e isso não se faz em sonhos e nem sob influência de ilusão alguma somente colaborando real e fisicamente com o demônio e consagrando-se a Ele ...” (MALLEUS, p. 14).

Para os inquisidores, os poderes concedidos pelo demônio passavam para as mulheres através do ato sexual; sendo assim, a mulher usava seu charme e sua sexualidade para atrair não só os poderes do mal, mas também os usava para enfraquecer outros homens.

Esses pecados eram imperdoáveis, pois eram o próprio pecado do demônio e para a redenção era necessário torturar e matar.

Vale lembrar que, antes do Cristianismo, as mulheres eram as cuidadoras da sua comunidade, as parteiras e possuíam um grande domínio sobre a anatomia e ervas medicinais.

O Homem Louco – [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! **Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!** Como nos consolar, a nós assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de

nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então. (NIETZSCHE, 2001, §125)

Referências

BITHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIV. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

HEINRICHE, Kramer; SPENGER, James. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. São Paulo: Rosa dos Ventos, 1991.

KERRIGAN, Michael. *A história secreta da igreja*. São Paulo: Europa, 2015.

NIETZSCHE, Friederich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NIETZSCHE, Friederich. *O Anticristo*. Lisboa: Guimarães, 1994.

NIETZSCHE, Friederich. *A gaia ciência*. Tra. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001.

O mal-estar na civilização e a gênese da violência

Fernanda Prux Susin*

Horacio Francisco Rodríguez Fleitas**

Sigmund Freud nasceu em Freiberg, na Morávia, no Império Austríaco, em 1856, e morreu em Londres, em 1939. É considerado uma das grandes figuras científicas do final do século XIX e do início do século XX. Através da descoberta do inconsciente, desenvolve a psicanálise, e revolucionou o estudo da mente humana; foi autor de uma vasta literatura sobre esta temática. Em meados de 1920, em Viena, publica *O mal-estar na civilização*, livro considerado por muitos como polêmico e nebuloso. Nesse trabalho, examina a relação entre as pulsões ou instintos *versus* a civilização ou cultura. A interação dessas duas instâncias acaba gerando um mal-estar nos indivíduos, decorrente da opressão das suas pulsões, pois a civilização e a sexualidade coexistem geralmente de modo conflitivo. Freud coloca que o desejo de viver uma vida feliz antecede qualquer outro pensamento, e que este é um desejo, um impulso comumente compartilhado por todos, pois o homem vive à procura constante da felicidade. No entanto, para Freud, esta tendência é apenas uma aspiração, o que exige um esforço demasiado para que a mesma seja atingida, e é necessário lutar contra os poderes aos quais somos susceptíveis. Freud convida a uma reflexão, de certo modo pessimista, pois, na sua concepção, a felicidade é a busca de um prazer constante, porém a mesma é ilusória, visto que a civilização recusa isso. Recusa concretizada através da imposição de uma série de restrições, e são estas restrições que impedem a felicidade, o que pode ser traduzida como uma forma de violência contra o próprio indivíduo. Este é o tema a ser desenvolvido e apresentado neste ensaio.

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pós-Graduada em Gestão Estratégicas de Pessoas e em Avaliação Psicológica. Bacharel em Psicologia. ferprux@hotmail.com

** Mestre em Educação. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pós-Graduado em Psicologia Organizacional. Bacharel em Psicologia. ro.fle.br@gmail.com

A insatisfação humana como efeito do mal-estar na civilização

No *Mal-estar na civilização*, Freud realiza uma exposição a respeito de que a insatisfação do homem perante a civilização se deve ao fato de que esta controla seus impulsos eróticos e agressivos (em especial estes últimos), já que o homem tem uma agressividade inata que pode desestruturar a sociedade. Conforme relata Freud:

Por que necessitamos de tempo tão longo para nos decidirmos a reconhecer um instinto agressivo? Por que hesitamos em utilizarmos, em benefício de nossa teoria, de fatos que eram óbvios e familiares a todos? Teríamos encontrado provavelmente pouca resistência, se quiséssemos atribuir a animais um instinto com uma tal finalidade. Todavia parece sacrílego incluí-lo na constituição humana; contradiz muitíssimas suposições religiosas e convenções sociais. (FREUD, [1929/1930] 2006, p.106).

Desde suas origens, o homem primitivo compreendeu que para sobreviver devia se reunir e se organizar com os outros seres humanos. Na sua publicação de *Totem e tabu* (1913), Freud já havia tratado sobre como o homem passou da família primitiva à aliança fraternal, na qual as restrições recíprocas (tabu) permitiram a instauração da nova ordem social, mais poderosa que o indivíduo isolado. Esta restrição conduz a desviar o impulso sexual (reprimido) para outro fim, gerando-se uma espécie de amor para toda a humanidade, o que não resultou na anulação total da satisfação sexual primitiva. Ambas as variantes procuram unir a comunidade com laços mais fortes que os simplesmente derivados da necessidade de organizar-se para sobreviver. A família defende o amor, e a comunidade, a civilização. No entanto, logo surge um conflito entre o amor e a cultura: o amor se opõe aos interesses da cultura, porque o ameaça com restrições e pode gerar agressividade. Assim a civilização também há de restringir a agressividade e não somente o amor erótico, o que permite entender por que o homem não entende na sua totalidade nas relações sociais e, portanto, não encontra nelas a sua felicidade.

A civilização é a que controla a agressividade, gerada nesse conflito, ao internalizá-la no indivíduo, sob a forma do Superego e a dirige contra o Ego, que, como consequência, pode tornar essa

agressividade contra si mesmo (autoagressão) ou contra o outro (heteroagressão). “A restrição à agressividade do indivíduo é o primeiro e talvez o mais severo sacrifício que dele exige a sociedade”. (FREUD, [1929/1930] 2006, p. 112).

A sociedade canaliza a agressividade dirigindo-a contra o próprio sujeito e gerando nele um Superego, uma consciência moral, que por sua vez será a fonte do sentimento de culpabilidade e a consequente necessidade de castigo. Assim sendo, a autoridade é internalizada, e o Superego tortura o ego “pecaminoso” gerando angústia. A consciência moral age especialmente de forma severa, quando alguma coisa resultou em algo ruim (e então se faz um exame de consciência). Desta maneira, chega-se a conhecer as origens do sentimento de culpabilidade: uma é o medo à autoridade e a outra, o medo ao Superego. Ambas instâncias obrigam a renunciar aos instintos, com a diferença de que a este último não é possível de ser evitado. Cria-se, assim, a consciência moral, que, por sua vez, exige novas renúncias instituais. Constata-se, conseqüentemente, que o ônus pelo progresso de civilização reside na perda da felicidade pelo aumento do sentimento de culpabilidade, ou seja, a espécie humana paga alto preço ao sacrificar sua vida instintiva e reprimir a espontaneidade. O sentimento de culpabilidade, que resulta da severidade do Superego, percepção desta severidade por parte do ego sob vigilância constante. A necessidade de castigo é uma ação do masoquismo sobre o Ego, sob a influência do Superego sádico.

O homem procura o prazer e tende a evitar o desprazer ou sofrimento, utilizando-se de estratégias para isso, reorientando os fins instintivos de forma a impedir frustrações do mundo exterior. Isso denomina-se sublimação, isto é, poder canalizar o instintivo para satisfações artísticas ou científicas, que afastam o sujeito cada vez mais do mundo exterior. O que significa que são inúmeros os procedimentos para conquistar a felicidade ou afastar o sofrimento, porém nenhum deles é cem por cento eficaz.

Freud refere que há três fontes de sofrimento humano, sendo elas: a decadência de nosso corpo, o poder da natureza, e a nossa

insuficiência para regular nossas relações sociais. As duas primeiras são inevitáveis, e podem nos atingir ou mesmo destruir de um momento para outro, e de certo modo, estas não bloqueiam o indivíduo, mas sim fomentam para que possa encontrar recursos para compreendê-la e controlá-la. Está sempre em constante busca por aprimoramentos tecnológicos, que visam a melhorar aptidões corporais ou cognitivas, ou na procura de um possível controle da natureza. “Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização”. (FREUD, [1929/1930] 2006, p. 93).

Em relação à terceira fonte de sofrimento, esta não a entendemos com tanta clareza, porque a sociedade não fornece satisfação ou bem-estar, o que gera uma hostilidade diante da representação da civilização. Segundo Freud, “uma ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos”. (p. 104). Civilização é a soma de produções que diferenciam o homem dos animais, e que serve a dois fins: proteger o homem da natureza e regular suas recíprocas relações sociais. Para isso, o homem teve que passar do poder de uma só vontade tirânica ao poder de todos, ao poder da comunidade, isto é, todos tiveram que sacrificar algo de seus impulsos instintivos: a civilização os restringiu. Freud coloca uma analogia entre o processo cultural e a normal evolução libidinal do indivíduo; em ambos os casos, os instintos podem seguir três caminhos: se sublimam (por exemplo na arte), se consomem para procurar o prazer (por exemplo na ordem e limpeza) ou se frustram. Deste último caso, deriva a hostilidade com a civilização e, por conseguinte, as agressões mútuas entre os seres humanos põem em perigo a mesma sociedade.

Freud conclui que a gênese dos sentimentos de culpabilidade radica nas tendências agressivas. Ao impedir a satisfação erótica, dirige-se a agressão para a pessoa que proíbe, e esta agressão é canalizada para o Superego, do qual emanam sentimentos de culpabilidade. Também há um Superego cultural que estabelece rígidos ideais. O

destino da espécie humana depende de, até que ponto a cultura poderá fazer frente à agressividade humana.

O mal-estar na contemporaneidade

Como é possível observar na teoria freudiana, a sexualidade é o cerne da manutenção e da reprodução da civilização, já que a mesma somente existe como consequência de que os impulsos sexuais se canalizam para o trabalho, que cria os bens intelectuais e materiais da civilização. “A civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade de energia psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade”. (FREUD, [1929/1930] 2006, p. 125). Por conseguinte, conforme Freud postula, as doenças psíquicas são consequência da (re)pressão excessiva que essa civilização produz sobre os impulsos da sexualidade. Portanto, esse processo de civilização provoca uma renúncia aos impulsos naturais do homem, gerando um sentimento de insatisfação (em maior ou menor grau), que se vivencia ao conviver em sociedade, isto é, essa insatisfação resulta em um mal-estar, produto do conflito entre os desejos pulsionais e o controle restritivo da civilização.

Atualizando esta conflitiva para o século XXI, pode-se analisar e diagnosticar que o desenvolvimento científico e tecnológico melhorou, em geral, a vida do homem, não obstante o mal-estar na civilização continuar presente. Mal-estar que se apresenta sob novas formas de insatisfação social e/ou econômica, decorrentes das condições do mundo contemporâneo, tais como: guerras, terrorismo, barbárie, desemprego, fome, instabilidade econômica, insegurança social, xenofobia, posturas radicais e intolerantes, etc. Combinação de fatores que produzem um estado de tensão, insegurança, medo e estresse, que desencadeia doenças psíquicas da atualidade. Estímulos externos que provocam desânimo, desmotivação, depressão, síndrome de pânico, baixa autoestima, insociabilidade, paranoias, compulsões, desinteresse pela vida e, muitas vezes, uma propriocepção prejudicada acompanhada de um sentimento de inutilidade. É importante

mentonar que, no período em que Freud escreveu *O mal-estar na civilização*, os valores passados de pai para filho eram rígidos e definidos; já na sociedade contemporânea, estes não são mais claros e determinados, o que leva o indivíduo a sentir-se desorientado e cada vez mais pressionado pelas obrigações do dia a dia.

A mecanização tecnológica e a racionalização das relações resultam na desvalorização do indivíduo, do humano e, conseqüentemente, o homem gradualmente vai perdendo sua identidade ao se perceber como descartável, marginalizado e sem perspectivas. Ou seja, o mal-estar do homem de hoje é produto da insegurança, da preocupação e do medo originados no sentimento de ter-se tornado uma peça inútil na estrutura sociocultural mecanizada. Verifica-se que o avanço tecnológico atingiu tal magnitude que já não é mais necessário desviar as pulsões sexuais para o trabalho, já que é possível constatar a passos agigantados a não necessidade da utilização das forças humanas, na produção e reprodução dos bens culturais. Sendo assim, as pulsões ficariam libertadas da repressão social imposta pelo trabalho, logo o mal-estar do indivíduo na civilização já não se relaciona mais à insatisfação libidinal, não é mais uma tensão física que causa a ansiedade, mas é uma tensão psíquica produzida pelas condições socioeconômicas atuantes.

Considerações finais

Conclui-se que as constantes desarmonias e desestruturantes exigências, decorrentes das mudanças e transformações do núcleo familiar, da sociedade, da educação, da cultura, da economia e das relações interpessoais, que afligem o estágio atual da humanidade são as variáveis que constituem a condição da existência do homem contemporâneo. Conduzindo-o a um mal-estar na civilização, isto é, a uma insatisfação/infelicidade que se caracteriza pelo desamparo, pela desorientação, pela inadaptação e, principalmente, pela desagregação do indivíduo de si e da sociedade. Condições que propiciam a geração e

evolução de múltiplas formas de violência nos indivíduos por si mesmos e à sociedade.

A felicidade, temática reiteradamente tratada pelos diversos momentos da filosofia, é almejada pelo homem, porém para Freud não existe a possibilidade do mesmo obter a felicidade em consequência de sua inserção na comunidade, a qual, no seu processo civilizatório, reprime seus impulsos naturais, impulsos que, se realizados, satisfariam apenas seus desejos inatos e, como consequência, a obtenção da felicidade. Resultante desta conflitiva este homem acaba impotente, frustrado e, muitas vezes, com uma agressividade elevada, que o leva a responder com violência. A violência emerge do *ethos* fragmentado, isto é, ao invés de responder às demandas da convivência social que visam ao bem comum, a sociedade o reprime, o que é uma ambiguidade, pois, no princípio, o homem necessitou da sociedade para sua sobrevivência e, no entanto, essa mesma sociedade provoca uma agressão à sua condição de indivíduo. Emergente de uma análise freudiana, é inegável que esta gênese da violência seja o mais presente, no cenário da condição humana atual, e que possivelmente seja inerente às múltiplas manifestações da violência na contemporaneidade.

Referências

FREUD, Sigmund. (1930[1029]). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 21. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. T. XXI. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. *El malestar em la cultura*. Matrid: Alianza, 2006.

A violência no cinema

Gustavo Luiz Pozza*

Seja em representação ou em ato, a violência significa, em todas as suas possíveis variações, uma violação do espaço pessoal físico ou mental. O acesso não permitido ao corpo de sentimentos ou percepção constitui uma violência. A ideia de que tanto o corpo quanto a mente possuem limites subjetivos pessoais permite a identificação do ato de violência, como o rompimento desses limites. Assim, a privacidade do corpo, por exemplo, sugere que a ação não permitida sobre sua superfície constitui uma violação de regras sociais, o que define esse ato como violento. (MELTZER; WILLIAMS, 2008).

Entretanto, quando a violência não se aplica ao físico, sua percepção e definição podem parecer um tanto subjetivas e dadas a particularidades de cada caso. A representação de violências, como a exibição visual de um ato de violência física, ou de um ato sexual explícito, pode ser considerada um ato violento ou não, dependendo inicialmente do contexto, mas, principalmente, da aceitação ou permissão do espectador em ter contato com essa cena. Assim, tanto na apresentação de uma imagem violenta ou pornográfica em um filme, quanto na já citada privacidade do corpo, o elemento que define a violência é sua não conformidade com a vontade de todos os personagens envolvidos na ação, muito mais do que o ato em si.

Enquanto Metzger e Williams (2008) se utilizam dessa definição de violência para investigar a percepção de violência em pacientes clínicos, cabe aqui uma associação desse tópico com a representação da violência pelas artes visuais, mais especificamente, por sua onipresença social, sobretudo no cinema e em audiovisuais. O ato de violência representado pode ser parte de um contexto ficcional, em que o autor se utilize exatamente da repulsa que tal ato causa no espectador, como parte de sua construção estética, ou como cena de violência explícita apresentada pelo telejornal, que espera que a curiosidade mórbida do

* Mestre em Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.

público o mantenha conectado às imagens e reforce o impacto da notícia. Em ambos os casos, a violência causada pela percepção da cena em questão não provém necessariamente de sua gratuidade, mas de seu consentimento provindo do espectador. Por exemplo, a cena de violência de um filme de terror, quando aceita e esperada pela audiência, pode proporcionar um momento de diversão e deleite, enquanto a mesma cena violenta imprevista causa repulsa e choque.

Fica explícito, frente a esse quadro, que o objeto de estudo aqui apresentado não deve ser a obra audiovisual e seus elementos constitutivos, numa espécie de tipologia da violência, mas sim o espectador e sua percepção do que lhe é apresentado.

A frequência da discussão do tema da violência, nas artes e mídias, demonstra que essa área tem importância e suscita um posicionamento ético por parte dos teóricos, mas também oportuniza a disseminação de teses extremistas não fundamentadas, que levam em conta um suposto dano social pela exibição das imagens, não considerando a importância estética que determinadas cenas possam ter em um contexto mais amplo.

As críticas à violência nas representações audiovisuais, mais do que fomentar a discussão, já servem por si mesmas como uma demonstração da presença massiva e do impacto causado por essas cenas. Como apresentado anteriormente, são passíveis de análise tanto cenas de ficção, quanto imagens jornalísticas, uma vez que ambas são possibilidades de exibição audiovisual, em que a intenção do autor das imagens e aceitação da recepção são fundamentais para a compreensão da percepção. Tomando-se como exemplo a controversa cena de estupro do filme “Irreversível” (2002), do diretor argentino Gaspar Noé, a intenção do autor fica explícita na importância da cena para o entendimento da trama. A escolha de elementos cinematográficos, desde a posição da câmera até a iluminação e o uso das cores, demonstra a intenção de tornar a situação representada o mais repulsiva possível. Como contraponto jornalístico, no momento da escrita desse texto, discute-se no Brasil o impacto causado pelo registro e pela divulgação em vídeo de um estupro em massa de uma menor de

idade. Embora as imagens tenham sido amplamente divulgadas em redes sociais pelos autores do fato, os telejornais das redes nacionais optaram por não divulgá-las, ou por censurar seu conteúdo, permitindo apenas a exibição de seu áudio acompanhado de imagens desfocadas e incompreensíveis. Tal restrição ocorre, sobretudo, pelo entendimento de que a violência da exibição corrobora a violência perpetrada contra a vítima, intensificando o ato e servindo de troféu para os agressores.

A comparação entre os dois casos permite a separação entre a representação da violência como elemento estético ou como exacerbação do ato violento. No caso cinematográfico, a cena, embora bela, proporciona asco ao espectador, atestando tanto a habilidade técnica do diretor quanto sua intenção. A inserção da sequência, em um contexto de uma obra que se beneficia dessa resposta, confirma a importância de tal fato. A censura ou remoção das imagens, com o pretexto de poupar o espectador da violência causada pela percepção da imagem, acabaria por danificar a compreensão da mensagem da obra, bem como o privaria de uma reflexão sobre o tema.

Por outro lado, a representação do ato de violência materializado no vídeo do estupro coletivo não tem, por seu autor, a intenção de causar repulsa no espectador. Ao contrário, a captura da imagem serviu como troféu para o perpetrador da violência. A obra audiovisual, embora imbuída de intenção, não possui um valor estético que justifique sua realização ou exibição. Como comparativo de importância comunicacional do fato, as notícias sobre o ocorrido não necessitavam da imagem para sugerir sua gravidade ao público, bem como a sua omissão não prejudica a compreensão do acontecimento nem a reflexão sobre a gravidade do tema.

Ficam explícitas, na comparação entre os casos, as características necessárias, para que se possa avaliar a representação da violência como um elemento ético, uma vez que essa representação possui, em sua estrutura interna, forças contraditórias de eticidade e esteticidade; ou que seja considerada apenas como um registro da violência, como um índice (PEIRCE, 2008), que sugere a existência da cena, representada nas imagens, como um recorte do real por uma cópia que aponta para

(BARTHES, 1984) o acontecimento, levando a que o ato de violência seja percebido através da imagem e por isso avaliado em sua existência factual, não mais em sua representação.

O primeiro ponto, a ser considerado como critério avaliativo, é a intencionalidade, ou seja, o objetivo do autor da imagem ou obra audiovisual em sua representação da violência. Como no exemplo apresentado, uma ação que visa a provocar no espectador uma reação contrária, ou que lhe cause repúdio, pode ser vista como benéfica dentro do contexto da obra em que se insere. Dentro desse conjunto, também se deve considerar a importância desse elemento para a compreensão de uma obra mais complexa, uma vez que sua indispensabilidade frente ao todo da obra também o favorece e justifica.

Por fim, a necessidade de exposição em conjunto com a aceitação, por parte do espectador, obriga a uma ponderação quanto ao efeito dessa representação da violência. A exibição de imagens, em um contexto de violência – como um filme de ação –, não pode ser motivo de espanto ao espectador que, ciente do conteúdo da obra que lhe apresentam, decide conscientemente contemplá-la. A tênue linha parece estar na capacidade do autor que, despido de quaisquer sutilezas, opta por causar repulsa ou choque no público, utilizando-se dessa sensação como simples artefato para causar interesse. Uma violência sensacionalista, entretanto, seria suprimida pelo elemento de avaliação anterior, uma vez que essa exploração não é imprescindível para a apreciação da obra.

Ultrapassado esse crivo inicial de avaliação, é preciso concentrá-la nas capacidades perceptivas do espectador, com relação às possibilidades expressivas da imagem. Mitchell Green (2008) sugere uma série de subdivisões para a compreensão do processo de percepção a partir da capacidade epistemológica da arte, ou seja, do entendimento de que a obra pode ensinar algo ao espectador, a partir de sua inclinação em mostrar como e o quê pode ser feito em uma situação hipotética, utilizando-se do sentimento de empatia do espectador.

Atesta, em sua pesquisa, que a obra de arte é capaz de *mostrar que*, ou seja, apresentar evidências de algo a partir da exposição clara de elementos que levem o espectador a compreender. Nessa categoria, não se apresenta objetivamente o elemento em questão, mas a obra de arte leva o espectador a concluir, a partir dos elementos dados, que existe algo, ou que algo possui certos predicados.

De outra forma, a obra é capaz de *mostrar α* , sendo α a variável que se refere a um objeto perceptivo qualquer, ou seja, a capacidade da arte de demonstrar algo “de maneira a tornar perceptivo” (GREEN, 2008, p. 96), sugerindo que a obra tem a possibilidade de provocar uma resposta sensória no espectador, que lhe causa uma percepção – visual, por exemplo – de algo. Nessa categoria, as faculdades perceptivas do espectador, sua visão e audição, por exemplo, são necessárias para que se decodifique a mensagem apresentada pela obra.

Por fim, Green traz a categoria que chama de *mostrar como*, em que, além de demonstrar perceptivamente, a obra de arte permite ao espectador utilizar sua capacidade de empatia para entender uma percepção sugerida pela obra. Tal como a descrição de uma paisagem pode levar o espectador a se imaginar naquele local, uma imagem de uma taça de vinho sugere sabor e aroma, no contexto apresentado, uma imagem de tortura e sofrimento leva o espectador a se identificar com o personagem – ficcional ou não – presente na obra e compartilhar seu sentimento. É essa categoria que permite o entendimento de sensações complexas a partir da percepção.

Essa possibilidade da obra de arte, em comunicar sensações, sentimentos ou quaisquer outros elementos que venham a ser similarmente enquadrados como perceptivos, dá ao espectador a chance de experienciar situações às quais não teria oportunidade na realidade, isto é, a obra produz no espectador uma vivência virtual, a qual provoca uma resposta igualmente simulada, mas que oportuniza o debate sobre o tema. Usando novamente o cinema como objeto de análise, é permitido ao espectador viver uma situação de conflito, sem que haja um risco iminente, nem que sua resposta seja definitiva. A cena de violência sexual da obra de Gaspar Noé permite que se vivencie a

experiência no papel de vítima, fazendo com que a empatia do espectador provoque uma resposta de repulsa ao ato que o leva a perceber violências equivalentes externas à obra. Após sua exposição ao desenvolvimento de tal cena, a representação jornalística de um crime de similar feitio o levará a retomar os sentimentos provocados pelo filme, sua resposta moral e, portanto, determinar sua posição quanto ao assunto.

Como parte da elucidação deste resultado perceptivo, por parte do espectador, Iser (1996, p. 16) chama de efeito estético a relação entre o texto, o leitor e sua interação. Esse efeito recruta atividades imaginativas e perceptivas do leitor “a fim de obrigá-lo a diferenciar suas próprias atitudes”. Essa distinção abre a possibilidade de associação com a presente intenção de se avaliar a resposta moral envolvida no processo de compreensão e percepção da obra de arte, como a cinematográfica, uma vez que é exatamente essa diferenciação entre o objeto estético percebido e a realidade que constrói um afastamento de realidades na leitura do espectador. Dessa forma, se a realidade da obra é diferente da realidade que se apresenta para o autor, é por esse modificada, e apresentada ao espectador, por ele compreendida e transformada em uma nova realidade; cabe questionar se os valores éticos presentes na obra terão alguma relação com a ética do mundo vivido, ou serão parte de uma oportunidade de construção de um repertório de ações em um meio unicamente virtual.

A perspectiva do leitor é colocada à prova pela obra de arte, uma vez que o leitor percebe suas insuficiências e preconceitos, a partir do que é posto pelo autor. Se, no texto, as linhas dadas indicam as estruturas do que deve modelar a imaginação do leitor, o discurso imagético apresenta um contexto visual que não substitui a memória, mas sugere um – muitas vezes vago – contexto que deve ser decifrado pelo espectador. Embora Iser considere que a imagem não possui uma referencialidade como a do texto, no contexto de análise da obra de arte audiovisual é preciso considerar as possibilidades comunicacionais e expressivas do meio, uma vez que a perspectiva do autor é subjetiva e,

portanto, similar ao autor do texto, sendo apenas resultado de ferramentas distintas.

Como parte da compreensão da experiência da obra de arte, Gadamer (2005, p. 154) apresenta o jogo como analogia para a relação espectador-obra e, principalmente, para as possibilidades de integração nessa dicotomia do objeto estético. Como posto pelo autor, “aquele que joga sabe por si mesmo que o jogo não é nada mais que um jogo e que se encontra num mundo determinado pela seriedade dos fins”, ou seja, a seriedade da relação entre os personagens desse jogo depende, por um lado, da compreensão pelo jogador de que se trata unicamente de um jogo, mas também pela compreensão da seriedade dos valores intrínsecos a esse jogo, uma vez que o desenrolar da trama depende de que seus personagens ajam imbuídos de uma seriedade real, do contrário a realidade do jogo será desfeita.

Nesse sentido, o processo de percepção da obra pelo espectador, ao criar o objeto estético, apresenta-se como a possibilidade de compreensão do jogo como as reações do espectador, dentro do universo particular da obra que lhe é apresentada, aos elementos estéticos e éticos presentes na simbologia ou linguagem da obra. Cabe, portanto, ao espectador jogar com os elementos presentes – tanto quanto por eles é jogado – de forma a vivenciar, dentro de uma realidade contida por, mas independente quanto ao resultado das ações do mundo físico. Essa realidade independente serve como palco para as experimentações do espectador enquanto jogador, reagindo ludicamente aos elementos ficcionais apresentados no conteúdo da obra com a qual interage.

Não pode ser percebido, entretanto, pelo espectador, que o jogo possível apresentado pela obra de arte seja unicamente uma distração da realidade física. Conforme Gadamer (2005, p. 160), “só se pode jogar com possibilidades sérias”. Assim, o jogo que se apresenta deve transvestir-se de realidade, para que seja compreendido como tal e para que as reações do espectador-jogador sejam antecipadas como reais e permanentes. O âmbito da moralidade interna do espaço estético deve responder, como na realidade externa, à obra. Os jogos apresentados

devem ser análogos à realidade, de maneira a que a ação provinda do jogador surta um efeito e obtenha uma reação.

Para Iser (1999), o prazer da leitura depende do envolvimento do leitor, uma vez que a união entre autor e leitor se forma quando o texto se apresenta como possibilidade do exercício das capacidades cognitivas. Da mesma forma, a representação visual depende do envolvimento do espectador, ou seja, de sua participação cognitiva, para que se torne uma apreciação. Para tanto, essa imagem representada se apresenta à percepção do espectador como uma representação da ausência, ou seja, a imagem sugere a existência de algo, que se materializa a partir do envolvimento cognitivo do espectador. A forma de representação da fotografia ou do cinema pode sugerir que a imagem formada pelo espectador está concluída e, portanto, independente de sua participação na construção de um objeto estético. Entretanto, a complexidade estética e comunicacional das imagens exibidas, na contemporaneidade, demonstra que deve haver uma participação do espectador, embora não de maneira análoga à participação do leitor.

Sendo um “objeto que espera sua realização” (p.108), a obra de arte visual depende substancialmente da interação do espectador para que se conclua. A recíproca de interação, ou seja, a modificação da obra pelo autor e a subsequente modificação deste pela obra, apresenta uma necessidade de atração pela obra, uma vez que é só na cognição do espectador que ela se tornará completa.

Ao citar esses lugares indeterminados de Ingarden, Iser (1999) apresenta exemplos visuais provindos da indeterminação do texto. Para a construção de um personagem que é apresentado como um senhor idoso, dá-se a complementação do indeterminado de seus cabelos grisalhos. A indeterminação na imagem cinematográfica, especialmente tendo como intenção o choque e o medo, pode facilmente ser submetida ao mesmo artifício. Considerando-se a obra *O homem elefante*, do diretor David Lynch, a não exibição do rosto desfigurado do personagem principal provoca no espectador a construção de um rosto mais disforme e assustador do que qualquer maquiagem ou efeito

cinematográfico poderiam produzir. No momento da exibição do rosto, um breve instante é suficiente para materializar todo o suspense construído, a partir da percepção do indeterminado. A indeterminação para além da imagem é o que mantém o espectador como parte da trama. A construção de um texto que explique, dentro de uma realidade própria e aceitável para o espectador unicamente, a cena representada é a indeterminação que completa o objeto estético e o oferece para apreciação.

Para a conclusão do que permite a existência do objeto estético, Iser (1999) afirma que a apreensão do texto acontece a partir de posições dadas e familiares ao leitor. A preexistência de elementos cognitivos que sejam entendidos como semelhantes aos apresentados pela obra que se apresenta é fundamental para que o espectador compreenda o que é pretendido pelo autor. Embora se possa alegar que a ficção das obras de arte é uma negação da realidade, não é possível representar algo que se afirme como uma realidade subjetiva e possível, sem que se usem elementos do real. A ficção, ao contrário de uma irrealidade, é uma reorganização dessa realidade, para tanto formada a partir de elementos que sejam possíveis de assimilação pelo espectador, exatamente por sua familiaridade.

Essa familiaridade presente nos elementos que constituem a obra deve induzir o espectador à conclusão do objeto estético; entretanto, tendo-se como objetivo o seu maior envolvimento na construção dessa realidade, a obra deve constantemente dialogar e confrontar as posições anteriores do espectador. O abandono de representações prévias e a necessidade de se construir e participar de valores contrários aos da realidade externa à obra, demonstra como a aceitação da representação de valores diversos enriquece as possibilidades de apreciação estética.

Esse conflito causado pela diferença de realidades obra-espectador é uma possibilidade da chamada “negatividade” de Iser (1999, p. 194), que provoca uma deformação na percepção do espectador, o qual, forçado pela obra a ver a realidade através do autor implícito, contesta seus próprios valores e, reforçando-os pela

confirmação da imoralidade do que contempla, utiliza-os em movimento contrário. Quanto mais intensa a deformação dos valores contrários presentes na obra, mais intensa sua resposta por parte do espectador que, através desse ardil, foi atraído para a realidade da obra. Um exemplo cinematográfico do uso da negatividade é sequência do filme “Psicose”, do diretor Alfred Hitchcock, em que a personagem foge com o dinheiro que pertence ao seu patrão. É o conflito entre a imoralidade do ato e o reconhecimento dessa imoralidade pelo espectador – bem como sua resposta negativa – que sustenta o suspense das sequências seguintes. A imagem do policial olhando através da janela do carro estacionado só surpreende e alarma o público pelo entendimento do erro cometido pela personagem. É preciso, portanto, que o espectador tenha entendimento da imoralidade do ato, visto que uma resposta positiva em relação ao crime cometido pela personagem tornaria insustentável a continuação da trama.

Convém evidenciar alguns elementos importantes na aplicação dessas teorias, na compreensão da representação visual da violência e no seu uso como elemento estético. A utilização do indeterminado, como elemento a ser suprido pela imaginação do espectador, toma forma na exemplificação de situações em que o diretor opta por não oferecer ao público todos os elementos necessários para a percepção da cena, complementarmente, quando há a exibição clara e explícita das imagens de violência, a falta da associação provocada pela indeterminação resulta num efeito ameno, se não cômico no espectador, uma vez que quaisquer elementos sugeridos serão muito mais impactantes do que o melhor efeito visual do cinema. Assim, a violência explícita causa menor participação do público e, por isso, resulta em menor impacto na percepção.

Vinculando esse efeito acentuado da indeterminação à negatividade, é relevante apontar que, como demonstrado por Green, não haveria envolvimento empático no caso da cena demonstrar obvia e claramente o sentimento de culpa da personagem do filme de Hitchcock. A sugestão da imoralidade, sua indeterminação perceptual, é o que causa o envolvimento e provoca resposta na mesma intensidade.

Uma violência sugerida, portanto, provocaria uma resposta mais intensa do que a explícita, uma vez que a negatividade é um efeito de reação na mesma intensidade do que a causou.

Retornando à divisão inicial feita entre a cena de estupro do filme de Gaspar Noé e o registro do estupro em massa omitido pelos telejornais brasileiros, a empatia provocada pela cena de ficção se dá muito mais pelo inesperado da situação frente à trama que se desenvolve do que por sua explicitude. Arrisca-se, ainda, a sugerir que, embora o crime noticiado seja indubitavelmente de alta gravidade e dano, a não exposição das cenas nos telejornais pode ter favorecido a comoção em torno desse grave caso, uma vez que, por mais nefastas que sejam as imagens, a imaginação humana é capaz de superá-las em muito. Percebe-se, assim, que a justificativa da censura, como uma amenização à gravidade das imagens exibidas, com o intuito de preservar o público da crueldade e do choque, tem o efeito inverso, visto que a sugestão da violência é mais impactante do que sua exibição. Além disso, a censura como supressão da exibição da violência leva à privação do espectador dos conflitos que resultaria na negatividade, como resposta moral, tornando-o ingênuo quanto à imoralidade e, portanto, ignorante de suas próprias capacidades de posicionamento moral.

Referências

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005

GREEN, Mitchell. Empaty, expression and what artworks have to teach. In: HAGBERG, G. L. *Art and ethical criticism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 96-122.

IRREVERSÍVEL. Direção: Gaspar Noé. Produção: Christophe Rossignon et al. França: Europa Filmes, 2002.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 1.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1999. v. 2.

MELTZER, D.; WILLIAMS, M. H. *The apprehension of beauty: the role of aesthetic conflict in development, art and violence*. London: Karnac Books, 2008.

O HOMEM Elefante. Direção: David Lynch, Produção: Jonathan Sanger. Estados Unidos: Universal, 1980.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PSICOSE. Direção: *Alfred Hitchcock*. Produção: Alfred Hitchcock. Estados Unidos: Paramount, 1960.

Violência e agressividade

Alan Silva Carvalho*

“Violência é uma linguagem que as pessoas entendem.”¹

A violência nos dias atuais pode ser entendida como uma doença presente no corpo social. Ora surge como causa, ora como consequência; no entanto, sempre representa uma ruptura que causa o esfacelamento do tecido social e, em última instância, remete o ser humano a uma pretensa submissão ao irracional e instintivo.

A violência, assim como uma doença endêmica, não surge de repente do nada, injustiça social, omissão do Estado, o analfabetismo, precarização da saúde e a falta de acesso aos bens produzidos socialmente constituem as sementes e o adubo de violência. O menino no sinal, hoje pedinte, amanhã poderá ser o assassino do segurança do banco, da balconista da loja ou do caixa do supermercado.

Falar, pensar e estudar sobre a violência é algo muito complexo, pois sem dúvidas ela se manifesta de várias maneiras e advém de muitos fatores. No entanto, tentaremos aqui, de forma muito sucinta, abordar certos aspectos da violência, que costumam passar despercebidos a nossos olhos, ou seja, as violências ocultas em nosso dia a dia. O que dizer da forma como um *motoboy* buzina insistentemente, para que abram caminho no trânsito, além de realizar manobras arriscadas, no intuito de chegar rapidamente ao seu destino? Quem nunca ouviu de sua mãe a ameaça em nome do “bom comportamento”: “Já para o banho, menino, se não o chinelo vai cantar!”?

Situações como essas podem parecer banais, até mesmo irrelevantes, se comparadas ao que diariamente assistimos

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), 2015.

¹ Filme: *Dirty – Poder da Corrupção* (2005) – Sony Pictures, EUA.

conformados nos diferentes noticiários policiais (não seriam estes noticiários, também extremamente violentos?). Inegavelmente, a violência está presente em muitos momentos da História da humanidade e, nos últimos anos, vem aumentando de forma espantosa; no entanto, aqui o que nos interessa é abordar brevemente a banalização com que este tema é tratado hoje.

O psiquiatra estadunidense Friedrich Hacker (1914-1989) coloca que a agressividade é algo próprio da natureza animal (inclui-se aí a espécie humana) e conclui que, a seu modo, cada ser é agressivo dadas algumas circunstâncias: pode-se expressar agressividade sendo irônico, apresentando humor, desprezo, dentre outros. Já a violência, para o autor, dá-se no exato momento em que se rompe o limiar da alteridade, fazendo uso da força física, impondo-se sobre o mais frágil.

O autor coloca que toda a estrutura social é constituída e permeada por agressividade, com suas leis e instituições, o que favorece o convívio social e reprime o que ele chama de tendências autodestrutivas, colocando o esporte como o melhor exemplo de agressividade sem violência. A agressividade seria a mola propulsora que leva a humanidade a evoluir, desta forma difere categoricamente de violência, que tem em Arendt, possivelmente, sua melhor definição. Ao fazer a análise e crítica de determinados pontos da filosofia platônica, Arendt coloca que a violência está diretamente vinculada ao ato de *fazer, fabricar e produzir* e, logo, identifica a violência com o ato de *matar e violar*. (ARENDT, 2002). Portanto, violência não identificaria qualquer ato coativo, mas apenas aquele que opera ou age, no caso das relações sociais, sobre o corpo físico de outrem, matando-o, violando-o, enfim, parece descrever apenas o uso efetivo dos implementos denunciando assim, o caráter instrumental da violência. (ARENDT, 2001).

No entanto, são raras as vezes em que se entende por violência o ato ou a ação que atinge o outro; contudo, rapidamente percebemos quando somos nós as vítimas. Quando se observa uma abordagem policial na saída de uma boate, onde vemos vários adolescentes com as mãos na parede sendo revistados, logo cremos que os policiais estão

apenas cumprindo seu dever. Mas quando nós e nossos amigos somos o alvo de tal ação, passamos a ver isto como uma violência.

Não obstante, se um de nossos amigos reclama da forma *violenta* que o policial o apalpa, pode receber um empurrão ou um sonoro “cala a boca”. No entanto, para o policial, em sua avaliação, não agiu com violência, pois estava apenas fazendo o seu trabalho. Um pai que bate no seu filho mais velho, por este ter batido em sua irmã, mulher, logo mais fraca, poderá dizer que não cometeu violência, já que estava exercendo seu dever de educar o filho mais velho a não bater nos mais fracos. Ironicamente, o filho frente ao pai não seria mais fraco, ao menos moral e hierarquicamente?

É justamente neste ponto que a violência se apoia para se legitimar, pois costuma ser praticada como um ato de justiça, quase sempre justificada por uma razão ou poder maior: Deus, defesa da propriedade privada, deveres de uma boa educação, dentre outras justificativa e esta forma de aceitação da violência a torna algo corriqueiro. Frente a isto, sob o manto da desculpa de que somos agressivos por natureza, acabamos por nos acostumar a praticar pequenas violências e quase sempre agimos com covardia.

Sem usar nossas próprias mãos, aplaudimos de pé quando os policiais espancam manifestantes, quando se diminui a maioria penal ou quando se sentencia um bandido à pena de morte, deixamo-nos, assim, seduzir pela parte mais primária e instintiva de nosso cérebro. Em algum momento da caminhada humana, passamos a acreditar que a violência é uma maneira legítima de resolver nossos problemas e, em tempos de redes sociais, isto fica ainda mais evidente.

Bastam alguns cliques pelas mais diferentes páginas de relacionamento, para ver os diversos tipos de grosserias e distintos tipos de violência: intolerância religiosa, preconceito étnico-racial, discursos xenofóbicos, dentre outros. Vê-se que tratar aquele que pensa diferente de nós, com total desprezo e desrespeito, passou a ser algo normal e a manifestação de um legítimo direito de expressão, neste mundo dos *bytes* de informação um simples *post* é tão violento quanto um soco, e a internet virou uma ferramenta para ferir e causar dor.

O *cyberbullying* talvez seja o melhor exemplo de violência virtual, anteriormente focado no público adolescente, hoje está direcionado a qualquer um, a todas as faixas etárias. Comentários maldosos em redes sociais, para difamar ou denegrir a imagem de quem quer que seja, por qualquer motivo, se tornaram rotineiros, e não nos esqueçamos de mencionar a divulgação de fotos íntimas de ex-namoradas (*cyber revenge*). Tais práticas têm tanto, ou até mais impacto, quanto um espancamento na vida de quem é vítima destas violências.

Mas o problema se torna ainda maior, pois o mundo virtual, com sua pretensa capa de invisibilidade, reforça este comportamento violento, criando um solo fecundo que fomenta a violência no mundo físico. De certa forma, a vida no *cyber* espaço é impessoal, levando a perda da empatia, já que ficamos protegidos pelas mais diferentes telas, seja de computadores, *tablets* ou *smartphones*. Assim, deixamos de reconhecer o outro, logo nos achamos no direito de tratá-lo como bem entendemos este outro que não pensa, ou se comporta como nós.

Os mais diferentes casos de intolerância, que se transformam em violência gratuita (e que se potencializam no mundo virtual) nos são noticiados aos montes: casais homoafetivos são atacados (física ou verbalmente) em público, quase sempre sob a justificativa da defesa dos bons costumes e da moral, por simplesmente serem “diferentes”. O nordestino é tratado com preconceito por apenas ter nascido no Nordeste brasileiro, a menina que foi estuprada passa de vítima à culpada, pois estava “pedindo” para ser violentada ao usar uma minissaia ou por andar sob altas horas da noite na rua. Todo ato de violência é justificado.

É extremamente inquietante, quando uma sociedade começa a perder a sensibilidade à violência e passa a ignorar o limiar, que deve servir de fronteira entre ela e a agressividade, isto se configura como o solo fecundo, para que se cultive o autoritarismo e o regime do medo. A violência é baixa, rasteira se instaura através da repetição, é burra, está ao alcance de qualquer um, não exige educação. Já a agressividade exige certo refinamento, para lidar com esta é necessário criatividade, como mencionado no início do texto: reagir a uma provocação com ironia ou

com sarcasmo demanda presença de espírito, tenacidade e inteligência, para reagir com violência basta não pensar, basta se guiar pela raiva ou ódio.

Há de se convir que ninguém se lança contra outrem, a menos que isto produza dessemelhança entre si e o outro; o homem espanca a mulher por considerá-la incapaz; o branco agride o negro por entendê-lo como inferior; o fanático religioso ataca aquele que não concorda com sua crença, pois estes creem em um falso Deus. Este tipo de argumento pretensamente exime de culpa quem pratica a violência, através de um distanciamento; entendemos por violentos somente os atos praticados pelos outros, nunca por nós mesmos.

Muitos colocam que esta onda de violência que assola a sociedade é um claro sintoma da degradação social que se vive hoje, fundada na falência educacional. Mas há que se suspeitar deste argumento, visto que a violência esteve e ainda está muito presente em nosso sistema de educação, tanto em casa como na escola, esta última nos moldes atuais se preocupa muito mais em condicionar do que propriamente ensinar. Não há transmissão de conhecimento, há apenas uma exaustiva repetição técnica, que se legitima puramente no medo, na coerção de estudar para ser alguém, para crescer na vida; este viés pedagógico por si só já é uma violência.

Em tempo, Hacker explica que extirpada a agressividade constituinte do ser humano, corre-se o risco de transformar todos em meros autômatos ou robôs. O grande desafio é saber distinguir agressividade de violência, com vistas a construir uma nova cultura, alicerçada no paradigma da alteridade, no respeito ao outro, precisamos nos reconhecer enquanto seres capazes de violência e deixar de acreditar que violentos são apenas aqueles que nos cercam.

Referências

ARENDT, Hanna. *Poder e violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. O que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1988.

HACKER, Friedrich. A violência do mundo moderno. Disponível em:
<<http://docslide.com.br/documents/friedrich-hacker-e28093-a-violc38ancia-do-mundo-moderno.html>>. Acesso em: 1º jun. 2016.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa – Portugal: Edição 70, 2008.

Ética, violência e saúde

Geraldine Gollo de Oliveira*

Introdução

O objetivo deste trabalho é apresentar a violência sofrida pela ótica do paciente que nega a realização de tratamento ou procedimentos de saúde em seu corpo e que forçadamente lhe são impostos. Igualmente, vou explicar sobre o princípio bioético da autonomia do paciente em consentir ou negar tratamento de saúde, proposto pelo Código de Ética Médica, pela Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco, embora ainda criticado por alguns.

Por um lado, o respeito à vontade do paciente é considerado a melhor escolha moral pelo profissional da saúde, eis que pode ser considerada violenta a intervenção médica sem o consentimento do envolvido; por outro lado, muitas vezes vemos o Estado determinar que o médico aja de forma paternalista, a fim de salvar a vida do paciente a qualquer custo, acreditando que a vida é o maior valor moral que se pode ter e preservar, independentemente de crenças ou da vontade do ser humano. As questões: “quanto o paciente é autônomo?” e “até que ponto sua autonomia deve ser respeitada pelos profissionais e instituições de saúde diante de tratamentos propostos?”, estão sendo muito discutidas nos eventos científicos da área médica, odontológica, jurídica e bioética. As respostas a essas questões são muito variadas e imprecisas, de forma a gerar, em certas situações, relevante insegurança ao profissional da saúde ao agir.

A maior parte das negativas de se sujeitar a procedimentos de saúde se dá pelo fato de o paciente julgar que o tratamento é mais penoso do que a própria doença. Assim, note-se que tal julgamento é particular e diferente para cada indivíduo, pois cada um sabe o que é bom para si e o quanto é capaz de suportar. Diante disso, este trabalho busca refletir sobre violência na saúde, elencando as normas jurídicas e deontológicas

* Mestranda do curso de Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul.

que se debruçam na situação fática; outrossim, expor situações emblemáticas e bioéticas, as quais causaram importantes reflexões éticas e jurídicas sobre o tema, e refletir sobre pensamentos, teses e conceitos filosóficos que norteiam o objetivo do presente.

Violência e ética

Ao analisar casos concretos na área da saúde, identifica-se como violentos aqueles que utilizam meios que limitam a capacidade de defesa do indivíduo ou que se aproveitam de suas limitações para forçar um tratamento não consentido, causando lesões físicas, psíquicas, morais ou até mesmo a morte do paciente.

Essas limitações mencionadas podem ser limitações físicas, químicas ou cognitivas. As restrições físicas ocorrem quando o paciente fica impossibilitado de se mover por causas mecânicas causadas pela equipe hospitalar ou por inerentes do paciente; as químicas são decorrentes de medicamentos que retiram do paciente sua consciência plena ou sua capacidade de movimento; as cognitivas são aquelas cuja causa é a falta de informação ou informações deficientes.

Todas essas formas de limitação retiram do paciente a capacidade de defesa ou expressão da vontade, tornando-o hipossuficiente perante o agente causador da violência, que possui uma enorme vantagem sobre o paciente, imputando-lhe um tratamento ou procedimento que ele não deseja. A violência está ao desviar a intenção do paciente de seu rumo natural, retirando-lhe o poder de decisão ou de manifestação de vontade. Essas ações podem ser bem ou mal-intencionadas; todavia, independentemente de sua intenção, geralmente causam consequências consideráveis ao ser violentado. Um exemplo emblemático é o caso de Testemunhas de Jeová que não aceitam a transfusão sanguínea, tendo em vista que sua interpretação, no livro sagrado, é que o homem que obtém sangue de outro ser vivo fica impuro e não pode mais participar da vida social e familiar de seus pares. Logo, por melhor bem intencionada que seja a ação do profissional da saúde, ao fazer uma transfusão sanguínea em um Testemunha de Jeová contra a sua vontade (me refiro a um indivíduo adulto e com plenas capacidades cognitivas) o dano que

causará na vida desse paciente é irremediável, desastroso e perpétuo. Esse será um ser que perderá todo o convívio social, familiar e adquirirá um repúdio a si mesmo, seu próprio e tornará sua alma viciada para toda a eternidade. Ou seja, a intensão só é relevante para aferir o grau de “reprovabilidade” moral e ética do agente. Conclusivamente, sendo o ato mal-intencionado, o grau de “reprovabilidade” ética é maior do que o ato bem-intencionado; todavia esse não deixa de ser um ato violento, na perspectiva do paciente que sofreu uma ação deixará marcas físicas ou morais indesejadas.

Normas acerca da autonomia da vontade do paciente

O Direito sofreu uma importante evolução diante de casos emblemáticos, que trouxeram a injustiça, a maleficência e a imposição de tratamentos forçados em pacientes, inclusive alguns sendo objetos de pesquisa, sem que tivessem essa informação. Assim, as seguintes normas foram implementadas no ordenamento jurídico-pátrio, para constranger a violência contra a vontade do paciente.

Jurídicas

a) Civis brasileiras

O Código Civil em vigor data de 2002 (Lei 10.406/2002), tendo como termo inicial de sua eficácia no dia 11 de janeiro de 2003; foi promulgado com o objetivo de atualizar a legislação civil brasileira que antes datava de 1916. Diante de muitas mudanças, o compêndio estabelece normas que garantem ao paciente submeter-se a tratamento médico apenas se significar sua vontade. Além do Código Civil, no mesmo ramo de direito material, encontramos o Código de Defesa do Consumidor (Lei 8.078/90), que trata a relação médico-paciente como uma relação consumerista entre paciente (consumidor) e médico (prestador de serviços), ditando condutas a serem seguidas pelas partes tendentes a proteger o consumidor de vícios de produtos e na prestação de serviços. Assim, estabelece esse compêndio que o prestador de serviços deve esclarecer e informar o consumidor de forma suficiente e

adequada sobre a fruição e os riscos do serviço, com o objetivo de estabelecer verdadeiramente liberdade e consciência para contratar.

No Código Civil, os Direitos da Personalidade estão descritos entre os arts. 11 e 21 e possuem grande ênfase neste estudo, tendo em vista tratarem dos direitos indispensáveis à integridade e dignidade do ser humano, e traduzem valores inatos da pessoa, como: higidez física, vida, intimidade intelectualidade, honra.

Destaca-se que os Direitos da Personalidade são, por lei, direitos indisponíveis e irrenunciáveis, ou seja: não podem ser delegados a terceiros, nem mesmo abdicados pelo paciente. São direitos próprios cuja fruição é obrigatória.

O art. 15 do Código Civil descreve: “Art. 15. Ninguém pode ser constrangido a submeter-se, com risco de vida, a tratamento médico ou a intervenção cirúrgica.” (BRASIL, 2002). Por certo, os tratamentos médicos pouco invasivos, que não incorram em significativas complicações futuras, podem ser negados; todavia há muitas situações em que a não realização do procedimento pode deixar sequelas irreparáveis. Nesse último caso, o referido art. 15 tende a esclarecer que qualquer intervenção cirúrgica, ao considerarmos o risco da anestesia e de infecções hospitalares, o risco de vida é patente. Portanto, esse dispositivo rege grande parte dos atos médicos. Há, porém, uma reflexão hermenêutica que merece nossa atenção: o referido risco de vida significa o estado do paciente, no momento de uma possível coação ou o risco de vida se refere ao procedimento?

No primeiro caso interpretativo (ninguém com risco de vida pode ser constrangido a submeter-se a tratamento médico ou à intervenção cirúrgica), estando o paciente em risco de vida, a lei induz a autorização do paciente ao direito de negar a submeter-se a procedimentos médicos. Neste ponto, porém, adverte-se atenção para o art. 5º da Constituição Federal brasileira, que assim expressa:

Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, **garantindo-se** aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País **a inviolabilidade do direito à vida**, à

liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

II – ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei;

III – ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; [...]

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]

VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; [...]

X – são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação.

Muitos tribunais interpretam o direito à vida como direito supremo dentre os direitos e as garantias fundamentais do ser humano. Um direito igualmente indisponível e irrenunciável, nem mesmo pela própria pessoa. Neste ponto, ao conflitar com o art. 15 do Código Civil, o *caput* do art. 5º da Constituição Federal, por se tratar de lei hierarquicamente superior ao Código Civil (lei federal), abate o já citado art. 15, e o paciente perde o direito de negar tratamento médico, sob risco de vida. Todavia, para alguns juristas, a inviolabilidade do direito à vida, de que trata a Constituição Federal, suporta exceções, como, por exemplo: a Legítima Defesa e a pena de morte em caso de guerra declarada (previsto no inciso XLVII, a, da Constituição Federal). Para esses juristas, caso o direito à vida não suporte exceções, deixa de ser um direito e passa a ser um “dever de viver”.

Essa última análise parece mais lógica e, assim, em princípio, o ser humano, no Brasil, teria o direito de negar tratamento médico mesmo estando sob risco de vida.

Outra interpretação possível para o art. 15, do Código Civil brasileiro (ninguém pode ser constrangido a submeter-se a tratamento médico ou a intervenção cirúrgica com risco de vida), o risco de vida está associado ao tratamento médico e não à condição presente da

pessoa. A partir dessa interpretação, o Direito à Vida elencado na Constituição Federal, ao contrário da primeira compreensão, ganha força, eis que prioriza a vida em face do tratamento médico que, supostamente, in violaria esse direito supremo.

Note-se que, no primeiro caso, se aceita o resultado morte e no segundo não.

No passo seguinte, nas duas interpretações, a palavra *constrangido* significa que para sofrer uma intervenção médica o paciente deve prestar seu consentimento.

A validade do consentimento depende de alguns fatores, tais como: a capacidade do agente em consentir (maior, em pleno exercício de sua consciência, suficientemente informado e esclarecido sobre a fruição e os riscos da intervenção), a liberdade no momento de consentir e a vontade do agente.

Bonamigo nos ensina:

Todo ser humano com idade adulta e plena consciência tem o direito de decidir o que pode ser feito no seu próprio corpo, e o cirurgião que realiza uma operação sem o consentimento do paciente comete uma agressão, pela qual é responsável pelos danos, exceto nos casos de emergência onde o paciente está inconsciente, e quando é necessário operá-lo antes que o consentimento possa ser obtido. (BONAMIGO, 2012, p. 292).

É importante destacar que o referido consentimento deve ser livre, informado e autônomo, o que significa que o paciente, no momento de consentir uma intervenção, deve possuir capacidade plena de discernir e escolher o que é melhor para si para receber o devido respeito e o objetivo que busca. Assim, note-se que as crianças, a maioria dos adolescentes (salvo os considerados como menores maduros), os ébrios, as pessoas que possuem alguma limitação cognitiva (momentânea ou definitiva) não são capazes de consentir de forma deliberada; devem estar acompanhados de um responsável capaz, que deve expressar sua autorização, igualmente livre, para o profissional realizar certas terapias em seu tutelado ou curatelado.

Contudo, já foi estudado que o consentimento sobre procedimentos médicos com risco de vida é um direito personalíssimo e intransferível. Nos casos de incapazes, porém, é aceitável o profissional escolher agir conforme a indicação da ciência, como o melhor caminho para tratar a saúde desses pacientes, eis que frente ao prejuízo irreversível da vida e as características dos direitos de personalidade serem irrenunciáveis e intransferíveis, é cabível ao detentor da técnica atuar pela vida, a menos que, em caso de capacidade anterior, o paciente tenha deixado testamento vital ou diretivas antecipadas de vontade. Acompanha este entendimento os casos caracterizados como de urgência e emergência, pois é necessário agir imediatamente para o próprio benefício do paciente, tendo em vista que a busca pelo consentimento pode trazer consequências irreparáveis.

O Código de Defesa do Consumidor, Lei 8.078, de 1990, também traz dispositivos que apontam a obrigatoriedade de se obter o consentimento do paciente, para se submeter a tratamento médico ou intervenção cirúrgica. Explicita-se, em especial, o art. 14:

Art. 14. O fornecedor de serviços responde, independentemente da existência de culpa, pela reparação dos danos causados aos consumidores por defeitos relativos à prestação dos serviços, bem como por informações insuficientes ou inadequadas sobre sua fruição e riscos. (BRASIL, 1990).

O documento que comprova a prestação de informações suficientes e adequadas sobre os riscos e benefícios de procedimentos na área da saúde é o Termo de Consentimento Informado. Esse documento tem dupla função: informar de forma eficaz o paciente e colher seu consentimento para a realização de tratamento, tanto procedimentos invasivos, tópicos ou medicamentos. Nota-se, assim, a importante relevância que o Direito Civil presta para o consentimento e o exercício da autonomia da vontade.

b) Criminais brasileiras

A fundamentação para o dever do profissional coletar Termos de Consentimento Informados é igualmente relevante para a ciência criminal. Receber a autorização do paciente, para interferir no seu corpo e na sua saúde, é fundamental para restringir a responsabilidade penal do profissional da saúde, eis que configura crime de lesão corporal ofender a integridade física de outrem (art. 129 do Código de Penal), mesmo diante de um relevante valor social (como, por exemplo: a saúde ou vida). O relevante valor social está descrito no parág. 4º do art. 129, como causa de diminuição de pena, sem desqualificar o crime. Logo, mesmo com o objetivo benevolente do médico, a intervenção no corpo do paciente, sem seu consentimento, continua sendo ação penalizada pelo Código Penal Brasileiro.

Por outro lado, todavia, o Superior Tribunal de Justiça expressou, na decisão do *Habeas Corpus* 268.459/SP (2014), que o médico tem o dever de salvar a vida, independentemente, da vontade do paciente e de seu responsável, conclusão que se extrai do seguinte trecho do referido Acórdão:

Portanto, não há falar em tipicidade da conduta dos pais que, tendo levado sua filha para o hospital, mostrando que com ela se preocupavam, por convicção religiosa, não ofereceram consentimento para transfusão de sangue – **pois, tal manifestação era indiferente para os médicos, que, nesse cenário, tinham o dever de salvar a vida.** Contudo, os médicos do hospital, crendo que se tratava de medida indispensável para se evitar a morte, não poderiam privar a adolescente de qualquer procedimento, mas, antes, a eles cumpria avançar no cumprimento de seu dever profissional. (MOURA, 2014, grifo nosso).

O referido entendimento do Superior Tribunal de Justiça, um importante detentor do poder de decisão sobre as implicações do ato escolhido pelo profissional, claramente indica que não se deve levar em consideração a falta de consentimento do paciente, quando esta implicar o resultado morte. O caso concreto do citado processo tratava-se de uma paciente menor, filha de seguidores da religião Testemunhos de Jeová, que não consentiram o tratamento de

transusão sanguínea (fator importante para a morte da paciente), a egrégia corte de justiça, ao expressar “nesse cenário” não descreve o mesmo, fazendo surgir duas interpretações: 1) o dever do médico de salvar a vida é independente da falta de consentimento por questões religiosas; 2) o dever do médico de salvar a vida é independente da falta de consentimento de pacientes incapazes.

A doutrina moderna explica que a segunda leitura é mais coerente com os demais dispositivos legais, chamando a atenção para o direito ao livre exercício da religião elencado no art. 5º da Constituição Federal brasileira e os direitos da personalidade elencados entre os arts. 11 e 21 do Código Civil.

É necessário apontar, aqui, que há importantes decisões de primeiro e segundo grau, que já acompanham a inteligência dos conselhos de ética profissionais, que determinam a intervenção, sem o consentimento do paciente quando este for incapaz.

O conflito de conduta ética, com o qual o profissional da saúde se depara, ante a negativa do paciente consentir a intervenção médica em um procedimento de saúde, possui relevância, inclusive na questão psicológica do profissional, durante sua intervenção, pois estará sujeito a consequências graves, quando interferir no corpo e na saúde de seu paciente, sem seu consentimento e quando respeitar sua vontade.

c) Extraterritoriais

Os Direitos Humanos, amplamente divulgados pela Organização das Nações Unidas, vêm tomando importante proporção no cenário jurídico-mundial, para a proteção dos valores éticos básicos do ser humano. Esses valores possuem influência direta com o tema do presente trabalho, pois as normas de direitos humanos visam a proteger especialmente os seres humanos vulneráveis; assim, diante da patente vulnerabilidade do doente, tais direitos resguardam bens (imateriais) do paciente. Cita-se a jurista Aline Albuquerque Sant’Ana de Oliveira, que ilustra esse entendimento:

Assim, acolhe-se o entendimento de que o *locus* compartilhado entre a bioética e os direitos humanos possui um duplo conteúdo, amplamente compartilhado pelos autores que tratam da temática, qual seja: o princípio da dignidade humana e os bens básicos e invioláveis relacionados à medicina, às ciências da vida e às tecnologias a elas associadas. (OLIVEIRA, 2011, p. 34).

A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos de 2005, em seu art. 6º, expressa o quanto segue:

Art. 6º. Consentimento. a) Qualquer intervenção médica preventiva, diagnóstica e terapêutica só deve ser realizada com o consentimento prévio, livre e esclarecido do indivíduo envolvido, baseado em informação adequada. O consentimento deve, quando apropriado, ser manifesto e poder ser retirado pelo indivíduo envolvido a qualquer momento e por qualquer razão, sem acarretar desvantagem ou preconceito. (unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf).

Logo, muito além de determinação por normas de força nacional, possui relevância mundial a questão da autonomia e o consentimento do ser humano para a realização de procedimentos de saúde. Há casos emblemáticos de desrespeito desses valores, ocorridos na década de 70, que levou à comoção social toda a sociedade mundial e traçou significantes direções sobre a temática.

d) Deontológicas

A Resolução 1.931/09 (atual Código de Ética Médica) atualizou o inciso primeiro dos princípios fundamentais nele elencados, que antes era redigido da seguinte forma: “A Medicina é uma profissão a serviço da vida do ser humano e será exercida sem discriminação de nenhuma natureza.” A nova forma assumida para esse princípio, a partir de 2010, foi com a seguinte redação: “A Medicina é uma profissão a serviço da saúde do ser humano e da coletividade e será exercida sem discriminação de nenhuma natureza.” Assim, o intuito de trocar a palavra *vida* por *saúde* teve o objetivo de abordar os valores do ser humano em uma esfera maior, eis que a saúde engloba vida e morte.

Uma morte saudável significa uma morte no momento correto, sem abreviações ou protelações desnecessárias, empenhos paliativos

para minorar dores e sofrimentos para o doente, no momento da passagem. Outro dispositivo que fundamenta esse avanço em questões bioéticas, no novo Código de Ética Médica, é o inciso XXII, igualmente inserido nos princípios fundamentais, que assim dita: “Nas situações clínicas irreversíveis e terminais, o médico evitará a realização de procedimentos diagnósticos e terapêuticos desnecessários e propiciará aos pacientes sob sua atenção todos os cuidados paliativos apropriados”. Este dispositivo nada mais é do que a tradução do conceito de ortotanásia, ou seja, indica ao médico agir apenas com cuidados paliativos, para minorar o sofrimento do paciente quando seu quadro da doença é irreversível e terminal, ou seja, sem prolongar desnecessariamente uma vida e com ela o sofrimento do paciente e de seus familiares.

Com a publicação da Resolução 1.931/09 do Conselho Federal de Medicina, principalmente no que tange à normatização da ortotanásia, juristas se manifestaram pela inconstitucionalidade da referida resolução.

Os estudos sobre o consentimento e a autonomia do paciente vem se aprimorando e apontando cada vez mais para o respeito à vontade do doente.

Importante estudiosa na área assim expressa:

O direito de ser deixado em paz ou se deixar morrer cabe única e exclusivamente ao paciente decidir. Se continua com o tratamento para salvar a vida ou interrompe o mesmo pondo fim ao seu sofrimento é decisão personalíssima. O direito de ser deixado em paz, de não ser tocado a menos que tenha dado permissão por quem está no gozo de suas faculdades mentais, pode e deve ser atendido, pois “*morrer com dignidade*” é um direito tão fundamental quanto a própria vida. (FREITAS, 2013, p. 101).

Dantas e Coltri confirmam o entendimento ao publicar:

Ao paciente cabe escolher, dentro dos limites técnicos e em conjunto com o médico, qual o tratamento a que deseja se submeter, ou até mesmo optar conscientemente e de forma esclarecida por não realizar nenhum tratamento. O mesmo vale em relação a medicamentos. (DANTAS; COLTRI, 2012, p. 115).

Participa, igualmente, o Conselho Federal de Medicina desse pensamento através do Código de Ética Médica atual:

É vedado ao médico:

Art. 22. Deixar de obter consentimento do paciente ou de seu representante legal após esclarecê-lo sobre o procedimento a ser realizado, salvo em caso de risco iminente de morte [...]

Art. 24. Deixar de garantir ao paciente o exercício do direito de decidir livremente sobre sua pessoa ou bem estar, bem como exercer sua autoridade para limitá-lo [...]

Art. 26. Deixar de respeitar a vontade de qualquer pessoa, considerada capaz física e mentalmente, em greve de fome, ou alimentá-la compulsoriamente, devendo cientificá-la das prováveis complicações do jejum prolongado e, na hipótese de risco iminente de morte, tratá-la. (CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, 2009).

Diante de tais dispositivos deontológicos, o profissional da medicina, que não cumprir o determinado, fere normas éticas que são passíveis de penalização administrativa perante os Conselhos Regionais e Federais de Medicina, que variam desde a advertência privada à cassação do exercício profissional.

Aqui, vale esclarecer que a teoria hierárquica das normas brasileiras se baseia na pirâmide de Kelsen, que coloca no topo da mesma as normas constitucionais como as mais importantes e com maior peso sobre qualquer outra; fazem parte dessas normas todos os artigos elencados na Constituição Federal, as emendas constitucionais e os tratados internacionais de Direitos Humanos, que foram aprovados pelo Congresso Nacional por 2/3 dos votos nas duas casas; logo abaixo estão dispostas as normas supralegais que são os tratados internacionais de Direitos Humanos, aprovados pelo congresso. Todavia, com porcentagem de aprovação inferior à requerida, para ingressar como emenda constitucional; após, há leis complementares que são leis formuladas para complementar dispositivos constitucionais e são aprovadas por maioria absoluta dos membros da Câmara de Deputados e do Senado Federal; na sequência vem as leis ordinárias (códigos e leis especiais) e demais tratados internacionais ratificados pelo Brasil. Por fim, os regulamentos e as resoluções (Código de Ética Médica), princípios gerais de direito e costumes.

Logo, não resta dúvida de que o consentimento deve ser colhido previamente a qualquer intervenção ou tratamento médico, segundo correntes cíveis, penais e deontológicas, fundamentadas em normas de abrangência nacional e mundial.

Autonomia e consentimento

O reconhecimento da autonomia do indivíduo foi fortalecido no séc. XVIII, a partir dos pensadores iluministas. Anteriormente, o governo sobre o indivíduo era monopolizado pela Igreja e, após, pelo Estado. Os pensadores antigos e governistas tinham a convicção de que o ser humano comum não tinha condições de se autogovernar, de saber o que era bom para si, restando o exercício da tomada de decisões sobre cada um, inicialmente pelas leis emanadas por Deus, alguns anos após, pelo imperador e Estado.

Especialmente por Kant e demais pensadores iluministas, o velho modelo de governo vinha sendo pensado e criticado. O reconhecimento de que todo o indivíduo, em sua formação plena e saudável, possui capacidade de autogoverno (autonomia), passou a fazer parte dos pensamentos sobre moralidade, respondendo, inclusive, ao clero que o próprio Deus reconheceu ao seu povo o livre-arbítrio. Assim, em escala crescente de filósofos dos séc. XVIII, IX e XX adotaram o autogoverno como o ápice do dever moral.

Schneewind leciona:

Só mais ou menos por volta do início do século XVIII, o esforço de criar uma teoria da moralidade como autogoverno tornou-se autoconsciente. Preocupações morais e políticas levaram um número cada vez maior de filósofos a pensar que as concepções herdadas de moralidade não permitiam uma apreciação adequada da dignidade humana. (SCHNEEWIND, 2001, p. 31).

Todavia, para que a autonomia se concretize, é necessária a liberdade, pois só alguém verdadeiramente livre é capaz de deliberar e decidir por si, quaisquer limitações à liberdade retiram em sua base a autonomia. Não bastasse isso, para que o indivíduo seja considerado livre para decidir é essencial que possua pleno esclarecimento e

cognição da situação real e dos possíveis caminhos a serem trilhados, pois não se pode considerar plenamente livre aquele que não possui informações completas suficientes sobre os objetos de sua escolha. Há muito, Aristóteles já discursava que a deliberação é pré-requisito para o ato voluntário e que a involuntariedade se dá: ou pela ignorância ou pela coação. Logo, esses dois institutos devem ser afastados para começarmos a pensar sobre a autonomia.

Nos tempos atuais, voltando à questão da autonomia, consagrada pelas ciências bioéticas e morais, e no cerne de nosso estudo, embora por três séculos de reconhecimento da capacidade do indivíduo em se autogovernar, o Estado ainda tem forte influência de decisão sobre questões envolvendo a área médica. Vemos inúmeros processos judiciais delegando ao Estado a palavra final sobre obrigatoriedade de pacientes a se submeterem a tratamentos médicos de forma específica, direcionada e individualizada. Não bastasse isso, ainda a Igreja também vem tomando parte desta discussão, por vezes para priorizar a vida, por outras para impedir procedimentos que a salvam (transfusão de sangue para testemunhas de Jeová). Portanto, vemos que, embora nos sentimos evoluídos em muitas questões da vida pós-moderna, em aspectos de saúde (aqui não me refiro a questões científicas, mas de moralidade) ainda somos dominados e governados muitas vezes pelo Estado ou pela Igreja, como na Antiguidade.

Assim, o reconhecimento do paciente como pessoa é um dos grandes destaques da bioética contemporânea e vem contribuindo para superar a visão excessivamente paternalista do Estado e da Igreja, em questões que possuem afinidade com a medicina. A relação médico-paciente vem sendo estudada desde Hipócrates, no século IV a.C., e conduzida para o respeito cada vez maior à autonomia do paciente. Neste contexto, o Conselho Federal de Medicina publicou, em setembro de 2009, a Resolução 1.931/09 – Código de Ética Médica –, atribuindo ao profissional o dever de colher, previamente, por termo o consentimento do paciente (ou seu representante) para a realização de qualquer tratamento, salvo em caso de emergência, ou quando este estiver impossibilitado de o fazer, enfatizando três elementos

importantes: a autonomia (não coação), a informação para permitir a deliberação, e o consentimento (escolha do paciente).

Considerações finais

Destaca-se que o consentimento do paciente é a chave para o início de qualquer tratamento ético, devendo ser respeitada, independentemente das consequências, pois só o paciente é capaz de decidir o que é bom para si; outrossim, a importância de respeitar a vontade do paciente através de informações suficientes sobre as técnicas existentes, seus benefícios e as consequências para possibilitar a eficaz deliberação e escolha do tratamento ou cuidados paliativos, bem como tomar por termo seu consentimento. O Termo de Consentimento Informado é o documento que serve para prestar informações completas ao paciente e formalizar seu consentimento. O paciente em sua plena formação pode decidir sobre os tratamentos que define como benevolentes para si. Igualmente o Termo de Consentimento Informado formaliza a vontade e o consentimento do paciente, prestando sua função perante o olhar moral, ético e jurídico, quando amplamente explicado com o auxílio do detentor do conhecimento técnico, para exaltar a livre escolha do paciente.

Referências

BRASIL. *Lei 10.406*, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm>. Acesso em: 13 nov. 2014.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução 1931/09 – Código de Ética Médica*. São Paulo: Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo, 2009.

BONAMIGO, Elcio Luiz. *Manual de bioética: teoria e prática*. São Paulo: All Print, 2012.

CAPRIGLIONE, Laura. É possível transfusão de sangue em Testemunha de Jeová, decide STJ. Disponível em: <http://nelcigomes.jusbrasil.com.br/noticias/133992086/e-possivel-transfusao-de-sangue-em-testemunha-de-jeova-decide-o-stj?ref=topic_feed>. Acesso em: 13 nov. 2014.

DADALTO, Luciana (Coord.). *Diretivas antecipadas de vontade ensaios sobre o direito à autodeterminação*. Belo Horizonte: Letramento, 2013.

DANTAS, Eduardo; COLTRI, Marcos. *Comentários ao Código de Ética Médica*. Rio de Janeiro: GZ, 2012.

OLIVEIRA, Aline Albuquerque Sant'Ana de. *Bioética e direitos humanos*. São Paulo: Loyola, 2011.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

STJ. *Habeas corpus*, n. 268.459. São Paulo (2013/0106116-5).

Violência velada: discurso da massa robotizada

Larissa Marta*

Certa vez Edmond de Goncourt e seu irmão Jules Goncourt¹ escreveram em um diário: “O que mais besteiras ouve no mundo é, talvez, um quadro de museu.”² Mal sabiam eles, nos entornos do século XIX, que a tendência para os “achismos” só viria a piorar. A interpretação livre em um ‘mundo livre’, deu lugar há um discurso baseado em estupidez e superficialidade.³ Mergulhados em referências, transbordados em vacuidade e, através de uma avaliação apressada, a pós-História desponta no horizonte e abate a sociedade que tem muito a falar, mas nada a dizer.

Nessa tentativa de preencher o vácuo criado pela falta de conteúdo e diálogo, é que a concepção de homem como ser racional, capaz de agir de modo correto e pensar de forma adequada, revela sua maior fragilidade. Matamos Deus e realizamos Auschwitz. Deixamos uma criança esquelética quase ser devorada por um abutre. Transformamos o outro em objeto, aparelho manipulável nas mãos de uma sociedade com comportamento doentio, em que os homens mais parecem o abutre em movimentos predatórios. Mas, antes fosse a presa apenas um quadro em uma parede de museu e a relva se limitasse à extensão de tal. Vivemos na era dos aparelhos programadores, que escondem, com seu lado escuro, o obscuro da civilização técnico-científica.

A revolução nas tecnologias está mudando, profunda e radicalmente, a natureza do ser humano e, a partir disso, a forma como nos relacionamos com o mundo e com as pessoas acaba por sofrer uma

* Mestranda no curso de Filosofia, pela Universidade de Caxias do Sul.

¹ Os irmãos Goncourt, da escola naturalista, são escritores franceses do século XIX, que escreveram conjuntamente romances e peças de teatro.

² CORTELLA, S. *Pensar bem nos faz bem!:* 3. fé, sabedoria, conhecimento, formação. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 63.

³ FLUSSER, V. *Pós-história:* vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011. p. 145.

brusca mudança.⁴ “Modificaram-se radicalmente a educação, a sociabilidade, a comunicação e a compreensão dos cenários ao nosso redor. Se a tecnologia modifica as relações interpessoais, também muda os valores morais e éticos.”⁵

Por conta dessas constantes mudanças nas relações, temos o desafio de tentar compreender que concepção de homem se encontra por trás das caixas-pretas, o que propõem seu discurso e como isso afeta as relações.

Por detrás da caixa-preta: uma morbidez atraente

A pós-História desponta e revela um indivíduo e uma sociedade cada vez mais programada por aparelhos que delineiam suas escolhas e decisões. Um sistema complexo que não permite, jamais, ser penetrado e decifrado.⁶ Sabe-se apenas que esta caixa-preta, de difícil acesso, funciona quando acionado seu *input* – e isso basta para sermos colocados no posto de funcionários. “Domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado.”⁷ O aparelho fotográfico, de acordo com Flusser, ilustra o fato:

O fotógrafo exerce poder sobre quem vê suas fotografias, programando os seus receptores. O aparelho fotográfico exerce poder sobre o fotógrafo. A indústria fotográfica exerce poder sobre o aparelho. E assim *ad infinitum*. No jogo simbólico do poder, este se dilui e desumaniza. Eis o que sejam “sociedade informática” e “imperialismo pós-industrial”.⁸

E, assim, o próprio comportamento humano vai sendo projetado pelos programadores de aparelhos. Por sua vez, tais aparelhos se tornam cada vez mais independentes de outros aparelhos, se autonomizando. Sob esta rede de aparelhos, “o comportamento da

⁴ CHRISTOFOLETTI, R. *Ética no jornalismo*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 94.

⁵ CHRISTOFOLETTI, op. cit., loc. cit.

⁶ FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 38.

⁷ FLUSSER, loc. cit.

⁸ FLUSSER, op. cit., p. 41.

sociedade vai sendo vivenciado e interpretado enquanto absurdamente programado por programas sem propósito nem causa”,⁹ tornando inconcebível a questão da liberdade. Sartori acrescentaria, ainda, que, com essa nova realidade, a própria natureza do homem sofre profundas e radicais transformações. Ele usa a televisão como aspecto principal desta mudança. Um novo tipo de ser humano nasce, a “geração-televisiva”, “criado pela tele-visão – diante de um televisor – antes mesmo de saber ler e escrever”.¹⁰ Uma primeira escola surge totalmente centralizada no ver. Essa transmutação é “um processo com muitos tentáculos (Internet, computadores pessoais, espaço cibernético, etc.), mas que basicamente, é caracterizado por um denominador comum: a capacidade de ver à distância – *tele-ver*”.¹¹

Longe de ser inofensiva e neutra, a televisão se radica muito além de um simples instrumento de comunicação, ela vem como uma máquina de formação de novos seres humanos. Sartori usa o termo *Paidéia*,¹² para ilustrar esse novo meio, que gera um novo homem, uma espécie de *moloide criado pelo vídeo*.¹³ Antes, seres com cérebro altamente desenvolvido, alta capacidade de raciocinar abstrata e verbalmente; grande aptidão na resolução de problemas e uma competência ímpar em se comunicar, mas mais que isso, de usar a linguagem para discorrer a respeito de si mesmo. Esse é o *homo sapiens*, espécie de homem sábio, que ocupou o posto por, aproximadamente, 200 mil anos, mas que vem sendo desbancado, segundo Sartori, pelo *homo videns*, uma nova classe de ser humano surgido no século XX, com o advento da televisão. O retrocesso inicia-se, aqui, no *power* do controle remoto. Na troca de canais vemos desaparecer, junto com o *homo sapiens*, a maior das competências: a concepção de ideias; mas mais que isso, a capacidade de ver e sentir e, conseqüentemente, a liquidez das relações que se materializa no “ver à distância”.

⁹ FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 42.

¹⁰ SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc, 1997. p. 8.

¹¹ SARTORI, op.cit., p. 7.

¹² Termo Grego que significa a formação da criança.

¹³ SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc, 1997. p. 24.

O *vídeo viver*,¹⁴ que vem destronando a escrita pela imagem e mudando a natureza do ser humano, está, segundo Sartori, fugindo do próprio controle do homem e nos submetendo servilmente à rendição.¹⁵ A televisão nos insere em uma realidade completamente nova da qual muda a relação entre o ver e o entender, colocando o homem em uma posição de passividade. “As imagens se tornam cada vez mais transportáveis, e os receptores cada vez mais imóveis, isto é, o espaço político se torna cada vez mais supérfluo.”¹⁶ Somado a isso, Bauman diria que, hoje, todos temos *televisão*, mas poucos dispõem dos meios de *teleação*.¹⁷

A televisão inverte o progredir do sensível para o inteligível, virando-o em um piscar de olhos (*ictu oculi*) para um retorno ao puro e simples ver. Na realidade, a televisão produz imagens e apaga os conceitos; mas desse modo atrofia a nossa capacidade de abstração e com ela toda nossa capacidade de compreender.¹⁸

O que se observa é que as crianças da geração-TV são moldadas no ver e, assim, se constituem em homens adultos incapacitados de entendimento, completamente surdos ao estímulo da leitura.¹⁹ Este novo ser alienado e empobrecido de cultura passa a ser ferramenta de sua própria ferramenta. Em suma, Flusser acrescentaria a isso que o propósito das imagens, o de dar significado ao mundo – servindo como mediação entre homem e mundo –, pode acabar por encobri-lo e até substituí-lo,²⁰ tornando o homem prisioneiro do que um dia foi sua ferramenta.²¹ Isso nos leva a uma cruel realidade, aquela do distanciamento em relação ao outro, uma ruptura dos laços comunitários e uma negação ao seu reconhecimento, como parte de si, e, com o advento da internet, isso se reforçou. Sartori diria que as novas

¹⁴ Ibidem, p. 7.

¹⁵ Ibidem, p. 35.

¹⁶ FLUSSER, V. *O mundo codificado*: por uma filosofia do desing e da comunicação. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 153.

¹⁷ BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 121.

¹⁸ SARTORI, op. cit., p. 33.

¹⁹ Idem, 1997. p. 25.

²⁰ FLUSSER, V. op. cit., p. 143.

²¹ Flusser coloca que as imagens tiveram um papel importante para a ação do homem em sua história. Elas serviram como ferramenta dentro de um universo inacessível. Ele traz como exemplo as pinturas rupestres que permitiam as caçadas. (*O mundo codificado*, p. 142).

interações na rede são um fraco substitutivo das interações pessoais; e a troca de mensagens consiste em um intercâmbio empobrecido, pois sempre nos deixa sozinhos diante de um teclado.²² “A internet não é nada mais do que ‘um tecido impalpável feito de nada’ e um mísero substituto da vida física”.²³ A necessidade de existir na web e alimentar exaustivamente essa realidade virtual é levada demasiadamente a sério. ‘Sou um homem, sou uma máquina?’ É o que indaga o sociólogo Jean Baudrillard – citado por Armand e Michèle Matterlart no seu livro *História das teorias da comunicação* – que continua a dizer que não há mais resposta antropológica para essa questão. Segundo ele, o que existe é um avanço no sistema de controle, que, através do aumento e da sofisticação das tecnologias, é exaltado tanto no âmbito planetário quanto no da intimidade doméstica. Há uma compulsão geral por existir em todas as telas e no interior de todos os programas.²⁴ Só existimos na vida real se coexistimos na rede, estamos vivenciando uma confusa perda da vida palpável, do contato real com os outros e dos laços fidedignos de amizade.

A nova narrativa que se desenrola no espaço virtual transpassa elos reais de afeição. Mais vale três mil amigos no *facebook* que um na vida. Afinal, “se você não está disponível nas redes sociais, não está em lugar algum”.²⁵ Diferentemente dos relacionamentos reais, os relacionamentos virtuais são mais fáceis de entrar e sair.²⁶ “Em comparação com a ‘coisa autêntica’, pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de compreender e manusear.”²⁷ E a qualquer momento e desentendimento, basta um *clic* em deletar. “Mas isso não é somente uma questão de perder relacionamentos, é uma separação social por excelência.”²⁸ Donskis coloca que a recusa de

²² SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc, 2001. p. 40.

²³ Sartori cita, em uma nota de rodapé, a frase do inglês Clifford Stoll, astrônomo perito em segurança dos computadores. (SARTORI, 2001, p. 43).

²⁴ MATTELART, A. M. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 183.

²⁵ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. p. 12.

²⁶ BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 13.

²⁷ BAUMAN, loc.cit.

²⁸ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. p. 12.

participar dessas inovações tecnológicas é base suficiente para ser colocado às margens da sociedade.²⁹ Nesse ambiente hostil, difícil de compreender, mas fácil de adentrar, é que se revela a cegueira moral nos tempos atuais.³⁰ O que se vê, de acordo com a análise de Bauman, é que os valores estabelecidos pela cultura ocidental estão diluindo-se como água entre os dedos. E, diante desta vazão, fica impossível deter a liquefação dos valores mais elevados da condição humana.

Esta perda de valores e a renúncia em reconhecer o outro com um eu, inicia-se com o detrimento do conceito de identidade, que transmutou do que “eu sou” para o que “eu consumo e exibito”. Segundo Bauman, esse fenômeno faz parte da fluidez na sociedade de consumo, em que não se valoriza o perdurável, mas o transitório; em que predomina o que o sociólogo chama de Modernidade Líquida, uma vez que nada é sólido ou mantém a forma por muito tempo. Essas constantes mudanças e inconstâncias provocam insegurança e medo. Na medida em que se desvia o olhar da criança que agoniza por um lampejo de vida, acontece algo que Donskis chama de desvio de olhar, de um ser humano para uma atitude que poderia vir a transformar o mundo. A modernidade líquida transforma o mal em algo banal. “O mal não está confinado às guerras e às ideologias totalitárias. Hoje, ele se revela com mais frequência, quando deixamos de reagir ao sofrimento de outra pessoa, quando nos recusamos a compreender os outros, quando somos insensíveis e evitamos o olhar ético silencioso.”³¹ Os laços humanos estão se tornando cada vez mais débeis e frágeis, vindo, de acordo com Donskis, a se esgarçar. A perda da capacidade de ver e sentir gera “a recusa proposital em reconhecer e admitir um ser humano de outro tipo”.³²

²⁹ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. loc. cit.

³⁰ Bauman nos ajuda a entender essas profundas transformações experimentadas pela sociabilidade humana, através de seu conceito de modernidade líquida. O sociólogo cunha essa expressão para falar sobre a fluidez das relações no nosso mundo contemporâneo – à dissolução e o enfraquecimento das forças ordenadoras e a metamorfose do cidadão na busca de afirmação no espaço social.

³¹ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L, *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. p. 16.

³² Ibidem, p. 18.

Programados, os homens seguem habituados aos imperativos aparelhísticos que ditam o ritmo. Para que a programação ocorra de forma ininterrupta, os aparelhos são sincronizados e somos bombardeados por mensagens coloridas e sonoras. Todo o espaço é milimetricamente ocupado de forma contínua e fluida. Alimentamos o aparelho e por ele somos alimentados, e nesta sincronicidade a vida pulsa e confere nosso estado, mórbido, no mundo. O objetivo desta teia, segundo Flusser, é impossibilitar o diálogo e impor discursivamente o comportamento de seus receptores.³³ E ele continua, “quando um dos dois métodos de comunicação prevalece sobre o outro, a sociedade está em perigo”.³⁴

O bom uso da palavra: instrumento de sobrevivência

O ser humano, em seu nível mais elementar, próximo à animalidade, encontra-se em desvantagem perante os animais que estão preparados biologicamente para viver sozinhos. O homem necessita viver em grupos para que um assista ao outro, aumentando assim as chances de sobrevivência. “O homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”,³⁵ e Flusser acrescentaria, ainda, que o homem é um animal político, não, somente, por ser um animal social, mas por não ser capaz de viver na solidão.³⁶

Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e do prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe

³³ FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 82.

³⁴ Ibidem, p. 73.

³⁵ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 1995. p. 14.

³⁶ FLUSSER, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do desing e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 91.

discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.³⁷

O homem não existe isoladamente, talvez por ter, logo, percebido que a vida está longe de ser gentil e bondosa. Não sendo um ser tolo, nem uma divindade, o homem viu que era preciso relacionar-se com os seus semelhantes para assim ter a oportunidade de realizar-se na sua natureza.³⁸ Sartori, citando Ernst Cassirer, abraça a ideia de que o homem é um *animal simbólico*, que não vive apenas dentro de um universo físico, mas também em um universo simbólico.³⁹ A linguagem, o mito, a religião, a arte tecem esse tecido simbólico abrangendo todas as formas da vida cultural do homem e efetivando-o no espaço social e na história. “A passagem do ser natural para o ser cultural se dá com a ação humana. O ser humano faz algo já ao pensar e interpretar aquilo que o cerca. O humano manifesta-se no agir e no fazer.”⁴⁰ E também, pode-se dizer, no conhecer. Ao adquirir consciência de si, o homem compreende seu *estar* no mundo e a relação com os outros e as coisas.⁴¹ Essa é a diferença absoluta entre homens e animais, o ser humano através da linguagem é capaz de raciocinar a respeito de si mesmo.⁴² “A capacidade simbólica dos seres humanos se desdobra na linguagem, na capacidade de se comunicar por meio de sons e signos ‘significantes’ providos de significado.”⁴³ O homem, como animal simbólico, é construído através da e pela linguagem.

Comunicar é essencial para os seres humanos, é bagagem obrigatória para a sobrevivência na Terra, é a linha tênue entre a vida e a morte.

O objetivo da comunicação humana é nos fazer esquecer desse contexto insignificante em que nos encontramos – completamente

³⁷ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 1995. p. 14.

³⁸ Aristóteles define natureza como a “reunião das condições de existência, das faculdades e dos meios, é o objetivo dos seres, e determina o modo e o último grau de desenvolvimento que eles são destinados a atingir”. (*A Política*, p. 14).

³⁹ SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc. p. 11.

⁴⁰ PAVIANI, J. *Cultura, humanismo e globalização*. Caxias do Sul: Edusc, 2007. p. 73.

⁴¹ PAVIANI, loc. cit.

⁴² SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc. p. 13.

⁴³ Ibidem, p. 12.

sozinhos e “incomunicáveis” – ou seja, é nos fazer esquecer desse mundo em que ocupamos uma cela solitária e em que somos condenados à morte – o mundo da “natureza”.⁴⁴

Sendo um animal solitário e tendo consciência da morte, a comunicação humana se torna um artifício de proteção, com a intenção de se fazer esquecer o quão solitária e sem sentido pode ser a vida. A morte está à espreita e o homem totalmente à mercê em um campo de batalhas; desprovido de armas e na mira do tiro, ele tem plena consciência de seu fim. E, com este discernimento acerca da finitude da vida, fica insustentável viver. “O homem isolado – incapaz de compartilhar os benefícios da associação política, ou que não precisa compartilhá-los por já ser autossuficiente – não é parte da *pólis* e deve, portanto, ser uma besta ou um deus”.⁴⁵ Não somos autossuficientes, é preciso criar artifícios para encobrir nosso estado na natureza e só conseguimos desenvolvendo “nossa capacidade de linguagem e de deliberação moral”.⁴⁶ “A comunicação humana tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia, e da religião, ao redor de nós, e o tece com pontos cada vez mais apertados”.⁴⁷

Este conjunto de artifícios se torna para o homem uma segunda natureza, da que ajuda a promover o esquecimento da brutal falta de sentido de uma existência fadada à solidão e à morte. E pior, Aristóteles diria, ainda, que mais brutal que a vida destinada à solidão e à morte, seria o terrível flagelo de ter a injustiça com armas na mão.⁴⁸ Um homem sem lei e sem preconceitos não sabe discernir e deliberar sobre o bem.⁴⁹ Por esse motivo, para Aristóteles, a *pólis* antecede o indivíduo, não de forma cronológica, mas em função de objetivo. Para ele apenas na *pólis* realizamos nossa natureza, deliberando “com nossos

⁴⁴ FLUSSER, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do desing e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 90.

⁴⁵ SANDEL, M. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2009. p. 243

⁴⁶ SANDEL, loc.cit.

⁴⁷ FLUSSER, op. cit., p. 91.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 1995. p. 15.

⁴⁹ SANDEL, op. cit., p. 243.

semelhantes sobre o certo e o errado, o bem e o mal, a justiça e injustiça”.⁵⁰

O mundo codificado da cultura torna a vida vivível. A comunicação humana também é um fenômeno da liberdade. Negamos a própria natureza codificando o mundo, armazenando informação e às transformando em história, tendo como único propósito garantir a carta de alforria. E neste desígnio de produzir, acumular e preservar informação do mundo codificado, os homens fazem uso de duas formas comunicacionais: discurso e diálogo.

Através da palavra: a arte do não saber dialogar

Por *diálogo* compreendemos a fecundação do espírito pela palavra. Segundo a etimologia: do grego *diá*, que significa “através”, e *logos*, “palavra”. Não se trata apenas, pois, de troca de discursos ou informações. Assim, o diálogo social se dará à medida que os recipientes sejam persuadidos através do verbo (*logos*), que traduz ao mesmo tempo palavra e ação.⁵¹

O dinamismo na era das redes sociais provocou profundas transformações na comunicação. Esta força pulsante, que vem dos equipamentos técnicos e tecnológicos, não deixou intacto nem mesmo o modo de o homem se relacionar. Como ente histórico, o ser humano produz, armazena e transmite experiências adquiridas, basicamente de duas formas: pelo discurso e pelo diálogo.⁵²

Para produzir informação, os homens trocam diferentes informações. Este intercâmbio comunicacional, que possibilita a síntese de novas informações, se dá de forma dialógica – o outro fala com os outros. O diálogo é *intersubjetivo*, se dá em clima de responsabilidade, há abertura para respostas; enquanto o discurso é objetivo, fala sobre objetos, suprime o diálogo e determina imperativamente o comportamento dos receptores. Essa forma de comunicação existe na esperança de que assim compartilhadas, elas possam resistir ao efeito

⁵⁰ SANDEL, loc. cit.

⁵¹ POYARES, W. *Imagem Pública: glória para uns, ruína para outros*. São Paulo: Globo, 1998. p. 56.

⁵² FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 72.

entrópico da natureza.⁵³ Nem uma das duas formas comunicacionais existe por si só, há uma circularidade. Ambos os princípios pressupõem um ao outro e a diferença entre elas é uma questão de perspectiva; depende da posição do observador e da distância em relação ao assunto. Diálogos são necessários para criar informações novas, através de discursos anteriores. E, para que os discursos ocorram, é necessário dispor de informações que tenham sido produzidas por diálogos.⁵⁴

Podemos observar a dinâmica da História, através da análise dos dois métodos comunicacionais, quais períodos foram mais dialógicos ou mais discursivos. “Nunca antes na história a comunicação foi tão boa e funcionou de forma tão extensiva e intensiva como hoje”.⁵⁵ As diversas redes que despontam na pós-História apontam que a conexão proporciona ainda mais a comunicação. Mas, necessariamente, não favorece equilíbrio entre os dois princípios. Não vivemos uma crise comunicacional, somos parte da dificuldade de produzir diálogos efetivos; vivenciamos a fragilidade do diálogo frente à força do discurso. Tal desequilíbrio – por falta de comunicação dialógica uns com os outros – conduz diretamente ao enfraquecimento das relações e à solidão das massas.⁵⁶

Para o sociólogo Wolton, o desafio é impedir que, em um mundo saturado de informação, comunicação e tecnologia, tais fatores sirvam de aceleradores de incompreensão e ódio.⁵⁷ Nesse último meio século, buscou-se incessantemente tecnologias que permitissem a comunicação entre os homens, porém quando se trata de relações, o resultado é incerto, pois raramente o receptor está em sintonia com o emissor e vice-versa. Podemos estar vivendo uma fase comunicacional boa, visto que, com as conexões, a comunicação está ao alcance de todos, porém existem ruídos na comunicação. O mundo está cada vez menor e os homens parecem mais próximos, mas o desafio é aprender a

⁵³ FLUSSER, op. cit., 2013. p. 97.

⁵⁴ FLUSSER, loc. cit.

⁵⁵ BRAINER, A. de Farias. Vilém Flusser: pós-história e biopolítica. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 98, 2015.

⁵⁶ FLUSSER, 2011, p. 74.

⁵⁷ WOLTON, D. *Informar não é comunicar*. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 14.

administrar as diferenças que os separam. “Na comunicação, o mais simples tem a ver com as tecnologias e mensagens, enquanto o mais complicado tem a ver com os homens e a sociedade.”⁵⁸

Vê-se aqui a necessidade da distinção entre o conceito de informação e comunicação, uma vez que é possível notar uma imposição da informação, oriunda de todos os lados, todos os meios, perante a comunicação. Como coloca Wolton, informar não é comunicar. Informação, na tradição política e intelectual, remete à ideia de algo que aparece e produz uma ruptura. “A informação tem a ver com o acontecimento ou com o dado novo que perdura uma ordem vigente. Essa é a sua força.”⁵⁹ Já a comunicação está associada à ideia de compartilhamento, vínculo e *comunhão*, o que a torna mais complexa que a informação, pois impõe a questão do outro, da relação e da troca mútua. Porém, o que se vê com o advento da internet é que houve uma inversão de valores. “A *informação* passou a ser o que estabelece vínculo, tendo a sociedade da informação como horizonte. Ou seja, o sentido oposto ao da informação como ruptura. Quando tudo é signo e interação, a *informação é vínculo*.”⁶⁰ Isso é possível notar na nova geração que faz uso da internet como única fonte legítima de informação e comunicação. E o mesmo acontece com a comunicação que deixou, em parte, seu sentido clássico de compartilhamento de valores. “Ontem, comunicar era compartilhar e reunir, ou unir. Hoje, é mais conviver e administrar descontinuidades.”⁶¹

A questão da comunicação tem a ver com as relações que os indivíduos estabelecem uns com os outros. Uma diferença, como coloca Wolton, quase ontológica com a informação. A mensagem não existe sem um destinatário, mas, mesmo assim, a informação existe em si. Isso não ocorre com a comunicação que necessita da existência do outro e do reconhecimento mútuo.⁶² É preciso reconhecer que o diálogo é algo inerente às relações humanas e sociais; e que negar a abertura ao outro

⁵⁸ Ibidem, p. 13.

⁵⁹ Ibidem, p. 26.

⁶⁰ WOLTON, loc.cit.

⁶¹ Ibidem, p. 27.

⁶² Ibidem, p. 59.

é negar o reconhecimento das identidades e extinguir a construção de uma possível convivência cultural.

Em um mundo saturado de informação, onde a tecnologia é onipresente, não se pode diminuir as incertezas que rondam a comunicação. É falso pensar que basta informar para comunicar, pois a onipresença da informação torna a comunicação mais difícil.⁶³ Wolton, porém, acrescenta que o problema não está, somente, entorno da informação e no excesso dela, mas, sim, na falta de conhecimento necessário para interpretá-la.⁶⁴ É preciso conhecimento para explicar e contextualizar uma informação, caso contrário, corre-se o risco de criar um mundo incoerente e tiranizado pelos acontecimentos.⁶⁵ Informação não é conhecimento. É necessária uma base sólida para conhecer. Não é possível julgar, refletir, dialogar, filosofar, contrapor ideias, ter senso crítico e orientar a ação humana, como convém um ponto de vista ético, sem dispor de conhecimento. O saber é um processo contínuo. Só é possível diálogo no âmbito do conhecimento e não da mera informação.

Reconhecimento do outro: caráter primordialmente ético

Habitados a lidar com representações do mundo – aqui diga-se televisores, computadores, caixas eletrônicos –, os homens apropriam-se das “coisas” do mundo. “É como se impuséssemos categorias e classificações às coisas a fim de integrá-las ao nosso mundo familiar”,⁶⁶ cognitivamente, tomando posse daquilo que sabemos e percebemos. Hooft usa como exemplo uma caneta; sendo você ou não o dono dela, o ponto-chave é que ela é um item familiar ao seu mundo. O mesmo se dá com o computador, a mesa do escritório, a paisagem vista da janela. “Esse ambiente contém coisas que você usa, e também coisas que não são juridicamente suas, mas que são partes familiares do “seu” mundo. Você olha para elas como o seu próprio domínio.”⁶⁷ É o velho problema

⁶³ WOLTON, D. *Informar não é comunicar*. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 12.

⁶⁴ Ibidem, p.78.

⁶⁵ Ibidem, p.77.

⁶⁶ HOOFT, S. *Ética da virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 148.

⁶⁷ HOOFT, loc. cit.

da coisificação do outro. Vale lembrar que Kant, na segunda formulação do imperativo categórico, deixa claro que nunca devemos usar um ser racional apenas como meio, mas também e sempre como um fim em si.⁶⁸

Agora, tratando-se de relações interpessoais, Hooft coloca que para Lévinas essa apropriação do outro para o seu mundo não poderia existir, pois “a face da outra pessoa, e particularmente os seus olhos (tradicionalmente considerados as “janelas da alma”), não são assimiláveis desta maneira”.⁶⁹ Para ele, as pessoas são difíceis de conhecer, estão além da nossa capacidade de compreensão, e mantêm oculta, dentro de si mesmas, a própria natureza. Aqui vemos que aquela postura de autoafirmação e de apropriação do ambiente, como seu próprio mundo é transformado, ou pelo menos deveria, na presença da outra pessoa.

Para ilustrar este ponto, Hooft usa como exemplo uma pessoa comprando um bilhete de trem em uma máquina de venda automática. Aqui, ela se encontra em interação com uma máquina da qual estando familiarizada, se apropria. “Você é o centro desse mundo, e não precisa responder à máquina, como a nenhuma outra coisa, senão uma coisa que está ali para você.”⁷⁰ Mas ele segue ilustrando que agora a pessoa está comprando o bilhete de trem com uma atendente de bilheteria. Na prática, a compra não é diferente daquela do caixa eletrônico, a pessoa está adquirindo o bilhete em troca de dinheiro. Porém, existe uma diferença, segundo ele, qualitativa. “Essa diferença é marcada pela etiqueta: em dizer ‘por favor’ e ‘obrigado’ e talvez partilhar algumas informações sobre o tempo.”⁷¹ Na questão funcional, essa troca de palavras não muda em nada a comercialização, mas “elas são importantes na medida em que marcam o seu reconhecimento do outro como uma pessoa ao invés de uma máquina”.⁷²

⁶⁸ KANT, I. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.135.

⁶⁹ HOOFT, S. *Ética da virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 149.

⁷⁰ Ibidem, p. 150.

⁷¹ HOOFT, loc. cit.

⁷² HOOFT, loc. cit.

A presença daquela pessoa na cabine desperta em você uma resposta cortês e agradável.⁷³ “Essa resposta é uma expressão de um comportamento ético primordial que marca o seu modo de ser como ético. Sem qualquer pensamento deliberado, você reconhece e respeita o mistério dessa outra pessoa nesses gestos simples.”⁷⁴ Essa resposta afável pode ser o resultado do caráter bem-formado, e esse seria o aspecto básico e primordial para nossa existência como seres sociais. Certamente veem-se pessoas rudes tratando as outras mecanicamente, como se fossem máquinas de venda automática, e isso demonstra que nossa relação com as outras pessoas pode ser distorcida por uma má educação.⁷⁵

A pessoa rude é aquela cuja bondade básica em relação aos outros foi recoberta pela descortesia e pela cegueira ao mistério da outra pessoa decorrente de experiências que a deixaram egocêntricas. Em contrapartida, a pessoa cortês, embora tenha tido que aprender as formas que a cortesia deve assumir em qualquer sociedade dada, está dando a expressão a esse modo primordial de ser que marca a todos nós como indivíduos éticos.⁷⁶

Novamente nos deparamos com a importância do diálogo e de se saber travar um diálogo. Muito além de servir apenas como “lubrificante” social, ele tem como propósito estabelecer, manter e aprofundar relações.⁷⁷ “Uma conversa envolve pelo menos duas partes. Existe, em qualquer dado momento, uma parte que fala e uma que escuta. E estar preparado para ouvir já é sempre uma postura ética de respeito e abertura para o outro.”⁷⁸

De acordo com Lévinas, citado por Hooft, jamais somos entidades pensantes abstratas sem um contexto de relacionamentos. “Falamos uns com os outros e, assim, dirigimo-nos uns aos outros e definimo-nos como participantes eticamente engajados no diálogo com o outro.”⁷⁹ Porém, acostumados a lidar com representações do mundo, os homens

⁷³ HOOFT, loc. cit.

⁷⁴ Ibidem, p. 151.

⁷⁵ HOOFT, loc. cit.

⁷⁶ HOOFT, loc. cit.

⁷⁷ HOOFT, S. *Ética da virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 152.

⁷⁸ HOOFT, loc. cit.

⁷⁹ HOOFT, op. cit., p. 153.

prezam o discurso ao invés do diálogo. Em um mundo cheio de falantes e poucos ouvintes, “ter que ouvir seria visto como uma ameaça à própria autoafirmação e à vontade de poder”.⁸⁰ Bauman complementaria o pensamento de Hooft, colocando que os protagonistas do discurso tornariam os argumentos do outro inconsequentes, “de preferência inaudíveis ou, melhor ainda, jamais vocalizados”.⁸¹ Essa rejeição ao que o outro tem a dizer se fortalece e perpetua, acarretando no recuo de quem não se faz ouvir. Do lado mais forte há um indicativo de que “se tem razão”; e o elo mais fraco, diminuto, não reconhece seu próprio direito de ser ouvido.

Para haver diálogo, é preciso tirar do foco o ‘eu’ e aprender a dirigir-se ao outro como ‘você’. É uma questão que implica o reconhecimento do outro como você mesmo. “Eu sou um ‘você’ mesmo antes de ser um ‘eu’.”⁸² Ter uma atitude respeitosa e solícita com o outro é, certamente, um dos aspectos primordiais como seres humanos sociais e comunicativos. É o primeiro passo para nos restabelecer a condição “original” de homens; e, assim, recuperarmos nossa identidade ética, sem perder de foco o cuidado e a solicitude ao outro.

Conclusão

Na era das redes, em que as conexões são ininterruptas e as comunicações não cessam, vivenciamos a liquidez das relações. Estamos mais próximos, mas entre o homem e o mundo existem novas mediações. O ser existe, participa da massa, mas cada vez vive mais a experiência do individualismo. A pós-história vem em marcha, pronunciando discursivamente a valorização do “eu”. Seu propósito: tornar os homens funcionários robotizados, incapazes de reconhecer a si próprios nos outros.

Mergulhados em nós mesmos, tornamo-nos desapegados e maleáveis. Damos mais importância às superfícies⁸³ ao que de fato elas

⁸⁰ HOOFT, op. cit., p. 152.

⁸¹ BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 183.

⁸² HOOFT, op.cit., p. 154.

⁸³ Flusser define superfícies como representações do mundo (tela de televisores, páginas de revistas, fotografias, vitrais).

representam no mundo. Nos adequamos a ler o outro como objeto representativo e não mais como sujeito real, ameaçando, assim, perder o contato com a realidade. Não freamos nosso ímpeto e agimos com violência em discursos que ditam o caos. É uma violência velada, que não parte de um ato violento, nem de um indivíduo específico. Mas nem por isso menos visível, nem menos brutal. Para superar a barbárie, devemos parar de agir como robôs, devemos reconhecer no outro nossa imagem e semelhança e restabelecer a fé nas pessoas. Por fim, o diálogo deve ser restituído, talvez, apenas assim passaremos a coexistir.

Referências

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 1995.

BRAYNER, A. de Farias. Vilém Flusser: pós-história e biopolítica. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 98, 2015.

BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Z.; DONKIS, L. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CHRISTOFOLETTI, R. *Ética no jornalismo*. São Paulo: Contexto, 2008.

CORTELLA, S. *Pensar bem nos faz bem! 3 fé, sabedoria, conhecimento, formação*. Petrópolis: Vozes, 2015.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa-preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *O mundo codificado: por uma filosofia do desing e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

HOOFT, S. *Ética da virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MATTELART, A. M. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999.

PAVIANI, J. *Cultura, humanismo e globalização*. Caxias do Sul: Educ, 2007.

POYARES, W. *Imagem pública: glória para uns, ruína para outros*. São Paulo: Globo, 1998.

SANDEL, M. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SARTORI, G. *Homo videns: televisão e pós-pensamento*. São Paulo: Edusc, 2001.

WOLTON, D. *Informar não é comunicar*. Porto Alegre: Meridional, 2010.



EDUCS