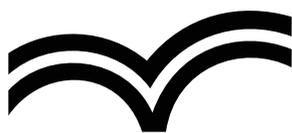


MAIÊUTICA
CIÊNCIAS HUMANAS
E SOCIAIS



UNIASSELVI

CENTRO UNIVERSITÁRIO LEONARDO DA VINCI

Rodovia BR 470, Km 71, nº 1.040, Bairro Benedito

89084-405 - INDAIAL/SC

www.uniassevi.com.br

REVISTA MAIÊUTICA

Ciências Humanas e Sociais

UNIASSELVI 2022

Presidente do Grupo UNIASSELVI

Prof. Pedro Jorge Guterres Quintans Graça

Reitor da UNIASSELVI

Prof. Hermínio Kloch

Pró-Reitora de Ensino de Graduação Presencial

Prof. Antônio Roberto Rodrigues Abatepaulo

Pró-Reitora de Ensino de Graduação a Distância

Prof.^a Francieli Stano Torres

Pró-Reitor Operacional de Graduação a Distância

Prof. Érico Coelho Ribeiro

Diretor de Educação Continuada

Prof. Carlos Fabiano Fistarol

Editor da Revista Maiêutica

Prof. Luis Augusto Ebert

Comissão Científica

Ana Claudia Moser

Márcio José Cubiak

André Gaulke

Marcos Murrelle Azevedo Cruz

Clemair Barp

Maria Clara de Jesus Maniçoba Balduino

Gesiel Anacleto

Rafael Garcia dos Santos

Jairo Marchesan

Reinaldo knorek

Kelvin Custódio Maciel

Ricardo Afonso-Roch

Kevin Daniel dos Santos Leyser

Sandro Luiz Bazzanella

Luciane da Luz

Editoração e Diagramação

Equipe Produção de Materiais

Revisão Final

Equipe Produção de Materiais

Publicação *On-line*

Propriedade do Centro Universitário Leonardo da Vinci

Apresentação

A Revista Maiêutica dos cursos de Ciências Humanas e Sociais é uma publicação anual de caráter científico do Centro Universitário Leonardo DaVinci - UNIASSELVI. A revista teve sua primeira publicação no ano de 2014 e reuniu artigos de acadêmicos e tutores de cursos da área de ciências humanas. Neste primeiro momento este periódico tinha o objetivo de abrigar esses artigos, como uma espécie de repositório.

Hoje, a revista Maiêutica de Ciências Humanas e Sociais possui uma abrangência maior. Além de avaliar os artigos desenvolvidos por acadêmicos, professores e tutores dos cursos de ciências humanas e sociais da instituição, também avalia e publica os materiais que chegam da comunidade externa.

Hoje a revista possui um fluxo bem definido de avaliação e devolutiva dos artigos recebidos e conta com um uma comissão científica de colabores externos e internos a Uniasselvi, composta por mestres e doutores das áreas das ciências humanas e sociais, o que qualifica e dá transparência ao processo de seleção dos artigos aprovados a cada edital da revista.

Do ponto de vista dos artigos submetidos internamente, a meta deste periódico é articular iniciação científica, extensão e ensino, publicando trabalhos de docentes e discentes, abrangendo produção de iniciação científica, artigos elaborados a partir dos trabalhos de conclusão de curso, dos papers dos seminários interdisciplinares, dos relatórios de estágios, de revisão bibliográfica, resenhas e outras modalidades de trabalhos acadêmicos que reflitam as possibilidades de fazer ciência praticados e pretendidos pela Uniasselvi no âmbito das ciências humanas e sociais.

Dessa forma, a revista busca o desenvolvimento da interdisciplinaridade, multidisciplinaridade e transdisciplinaridade e seus múltiplos diálogos e verticalidades. Nesse sentido a revista está aberta a ideias e abordagens emergentes, criando laços entre o conhecimento e a sociedade.

Por este motivo a Revista Maiêutica de Ciências dos cursos de Ciências Humanas e Sociais agradece aos seus colaboradores, desejando-lhes inspiração e aprofundamento nas pesquisas, esperando o crescimento de todos, o reconhecimento da qualidade de suas produções e a inserção de novos saberes no âmbito das ciências humanas e sociais.

Professora Luciane da Luz
Coordenadora de Curso



SUMÁRIO

A METAFÍSICA E A GENEALOGIA DE NIETZSCHE

Nietzsche's genealogy versus the metaphysical tradition

Maximiliano José Paim

André Gaulke 7

BILDUNG E CUIDADO DE SI: Foucault e a educação

Bildung and care of the self: Foucault and education

Kelvin Custódio Maciel 19

CONSERVADORISMO NAS POLÍTICAS DE SEGURANÇA PÚBLICA

Conservatism in public security policies

Luiz Eduardo Cani

Sandro Luiz Bazzanella 35

EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA E AÇÕES NAS ESCOLAS PARA A REDUÇÃO DAS DESIGUALDADES

University and school extension to reduce inequalities

Valdir da Silva

Valmor Schiochet

Maria Daiani Ribeiro

Mariana Pontara

Rafaeli Barbosa Peruzzo

Sabrina Damásio 49

HERMENÊUTICA EM GADAMER E A COMPREENSÃO DO OUTRO EM

WITTGENSTEIN: elementos essenciais na hermenêutica de Karl-Otto Apel

Hermeneutics in Gadamer and the understanding of the other in Wittgenstein: essential elements in the hermeneutics of Karl-Otto Apel

Jairo Demm Junkes

Teri Roberto Guerios..... 63

O JUÍZO E ALIANÇA NO DILÚVIO: implicações hermenêuticas

André Gaulke 75

O SER HUMANO COMO FORMA DO MEIO AMBIENTE: um debate através do manifesto de Bertrand Russell

The human being as a form of the environment: a debate through the manifesto by Bertrand Russell

Jairo Demm Junkes

Brianna Elisabeth da Cruz 97

QUE FAZER?: notas sobre a burocracia soviética
What is to be done?: notes on soviet bureacracy 103
Lucas Rocha..... 103

A METAFÍSICA E A GENEALOGIA DE NIETZSCHE

Nietzsche's genealogy versus the metaphysical tradition

Maximiliano José Paim ¹

André Gaulke ²

Resumo: A presente pesquisa tem como tema e como objetivo entender a ação da genealogia de Nietzsche em sua célebre tarefa de combater a Metafísica. Para tal, usou-se das concepções francesas de Michel Foucault e Gilles Deleuze devido ao seu alto potencial histórico como se sabe, bem como o auxílio da obra do professor brasileiro Roberto Machado, o que contribuiu para ter uma visão interdisciplinar com a história e a possível influência no meio social a partir da escola. A pesquisa pode ser considerada como qualitativa e dedutiva por análise e síntese do tema central da filosofia de Nietzsche, sendo ela o resultado dos temas abordados nas disciplinas de estágio como um ponto de chegada possível no ensino da filosofia na sala de aula por contribuir com robustez para o desenvolvimento do senso crítico do estudante. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche se mostra uma espécie de ferramenta indispensável para o ensino e a educação do futuro cidadão inserido na sociedade.

Palavras-chave: Filosofia. Nietzsche. Genealogia. Metafísica. A Gaia Ciência.

Abstract: This research has as its theme and objective to understand the action of Nietzsche's genealogy in his famous task of combating metaphysics. To this end, the French concepts of Michel Foucault and Gilles Deleuze were used due to their high historical potential, as is known, as well as the help of the work of the Brazilian professor Roberto Machado, which contributed to an interdisciplinary view of history and possible influence on the social environment from the school. The research can be considered qualitative and deductive by analyzing and synthesizing the central theme of Nietzsche's philosophy, being the result of the themes addressed in the internship disciplines as a possible arrival point in the teaching of philosophy in the classroom as it contributes with robustness for the development of the student's critical sense. In this sense, Nietzsche's philosophy is a kind of indispensable tool for teaching and educating the future citizen inserted in society.

Keywords: Philosophy. Nietzsche. Genealogy. Metaphysics. Gaia Science.

Introdução

Este estudo se propõe a responder o seguinte problema: como age e o que propõe a Filosofia de Nietzsche em lugar da Metafísica? Uma vez que a Filosofia de cunho lógico, racional e moralista, de tradição ateniense, é que delimita e impõe parâmetros a toda a Filosofia produzida no ocidente desde Platão e Aristóteles, o filólogo, pensador e filósofo alemão Friedrich Nietzsche propõe uma perspectiva inovadora, que é livre de sistematizações, na medida em que retoma o pensamento originário dos pré-socráticos e acrescenta um novo modo de pensar. A partir do elemento trágico posto, como o que é contrário à abstração Metafísica pretensamente entendida como verdadeira, concebe-se a vida e a história como algo a ser investigado naquilo que não foi considerado com um método específico: a genealogia.

Nesse sentido, intencionamos apresentar como a filosofia de Nietzsche se opõe à tradição filosófica, em especial à Metafísica. Para isso, citamos alguns autores em auxílio que são referenciais em Nietzsche, especialmente os franceses Michel Foucault e Gilles Deleuze, e o autor brasileiro Roberto Machado, bem como algumas obras referentes aos pré-socráticos.

¹ Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSSELVI – Rodovia BR 470 - Km 71 - no 1.040 – Bairro Benedito – Caixa Postal 191 – 89130-000 – Indaial/SC Fone (47) 3281-9000 – Fax (47) 3281-9090 – Site: www.uniasselvi.com.br – aulaprofmax@gmail.com.

² Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSSELVI – Rodovia BR 470 - Km 71 - no 1.040 – Bairro Benedito – Caixa Postal 191 – 89130-000 – Indaial/SC Fone (47) 3281-9000 – Fax (47) 3281-9090 – Site: www.uniasselvi.com.br – andre.gaulke@uniasselvi.com.br.

Iniciamos com a crítica que o autor se colocou a fazer dentro do contexto do século XIX e segue, no segundo capítulo, para o método genealógico que é o centro da sua filosofia. Por conseguinte, o objeto adversário a ser acusado por Nietzsche através da genealogia posiciona no terceiro capítulo. Ao final, o quarto capítulo traz a filosofia trágica, e por consequência a arte trágica, de Nietzsche, que deve ser, segundo ele, colocada em lugar da metafísica.

A natureza da pesquisa é elementar por se tratar de um tema clássico da história da filosofia. Trata-se da circunscrição de um problema de ordem qualitativa na medida em que o autor é mais entendido a partir da própria filosofia que ele se propôs a criticar e a acusar de equivocada e menos como um pensador da modernidade fascinado pela originalidade e pela envergadura do pensamento pré-socrático. Dessa forma, percebemos uma necessidade latente de evidenciar aspectos, em muitos casos, imperceptíveis mesmo para aqueles leitores que se sentem atraídos pela obra de Nietzsche.

Metodologia

Para tratar de um assunto desta envergadura, em especial o modo como Nietzsche entende a filosofia e a história, optou-se por buscar o auxílio do pensamento francês dos filósofos Michel Foucault e Gilles Deleuze, autores de relevância que foram muito influenciados pela crítica de Nietzsche à metafísica e pelo pensamento trágico de afirmação da vida em suas imperfeições.

Como procedimento são utilizados livros do acervo do acadêmico. De Nietzsche: *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, *A Gaia Ciência*, *Aurora*, *A Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo e Humano, demasiado humano*. Outros: *Nietzsche e a Filosofia*, de Gilles Deleuze; *Microfísica do Poder*, de Michel Foucault; *Nietzsche e a Verdade*, de Roberto Machado; e *A Sabedoria Trágica – Sobre o Bom uso de Nietzsche*, de Michel Onfray, além de outros pesquisadores.

Os materiais usados na pesquisa serão, predominantemente, bibliográficos, considerando o aspecto teórico exigido na análise do tema, que foram observados conforme já citado. A bibliografia é composta por textos clássicos que se encontram bem estabelecidos e partilhados pelas comunidades científicas das áreas aqui associadas.

Nossa abordagem será de caráter qualitativo em função do dinamismo de análise entre os pesquisadores, com sua subjetividade, e o material objetivo a ser analisado. Também será de caráter dedutivo, visto que partimos de uma premissa e buscamos demonstrar sua validade (FREINER, 2020) por análise e síntese do tema central da filosofia de Nietzsche.

Resultados e discussão – A crítica de Nietzsche

O século XIX foi do positivismo tanto quanto foi também o século de Kant. Foi o século em que a revolução copernicana anunciada por Immanuel Kant armou o homem da ciência para este conhecer o que quisesse. O Bem supremo, no século XIX, a ser pensado como Verdade, não era mais Deus, mas sim o saber, pois a partir da aplicação dos métodos científicos nada mais ficaria sem ser conhecido (AMORIM, 2016). Para Nietzsche foi também o fim da Metafísica e, por sua vez, a morte de Deus. No entanto, a batalha era outra. Era necessário demonstrar que, mesmo Deus estando ausente, algo foi posto em seu lugar: a moral. Era ela que, sendo uma herança divina, ocupou o trono da Verdade. A Verdade era moral, pois era divina. Logo, o conhecimento que buscava o que era verdadeiro, deveria ser moral. Deveria ser a procura pelo Bem (Platão?) verdadeiro da Verdade. A ciência tornou-se moral: uma alternativa à religião

cuja crença em uma Verdade, a vontade de Verdade, irrefutável porque infalível, também era o principal elemento. Machado afirma que:

O ponto, porém, que se encontra na base de todas as reflexões é a crítica da vontade de verdade que atua no conhecimento. A vontade de verdade é a crença, que funda a ciência, de que nada mais é necessário que o verdadeiro. Necessidade não de que algo seja verdadeiro, mas de que seja tido como verdadeiro. A questão não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade (MACHADO, 2017, p. 107, 108).

Modernos como Kant, portanto, deram ao homem o dom da plena iluminação, do esclarecimento, da razão para que este enfim, com suas categorias do entendimento no caso de Kant, pudesse então criar mais conhecimento do alto da sua maioria moderna. Sendo a Verdade uma crença, a vontade humana tornou-se clara e encontrou na ciência o meio que daria de beber a água da Verdade a partir das evidências. Agora, era, efetivamente, possível evitar o erro da incerteza mística com o método científico. Nietzsche pergunta: “Essa vontade incondicional de verdade; o que representa? Será que é vontade de *não se deixar enganar*? É a vontade de *não enganar*?” (NIETZSCHE, 2016, p. 342a).

É esta a herança platônica e aristotélica que fez do homem, segundo Nietzsche, antes querer o nada que nada querer: querer a Verdade, que aqui significa querer a Metafísica, aquela que tornou o mundo aparente uma fábula. Em uma de suas obras finais, Nietzsche esclarece a fábula citada em um de seus últimos livros, *Crepúsculo dos Ídolos*:

Não há realidade, não há idealismos que não tenham sido tocados nesse livro. (Tocados: que prudente eufemismo!) Não só ídolos *eternos*, mas ainda os mais recentes e, conseqüentemente, os mais caducos: “as ideias modernas”, por exemplo. Um forte vento sopra entre as árvores e em toda a parte se vê cair por terra os frutos: Verdades. (NIETZSCHE, 2016, p. 116a).

Se trata de Verdades úteis, universais e razoáveis. Fabuladas, portanto, sobretudo aquelas referentes ao cientista que, na sua produção do saber, não pergunta quem quer a Verdade. Segundo Deleuze,

Dir-se-ia que o cientista tomou por modelo o triunfo das forças reativas e a ele quer subjugar o pensamento. Invoca seu respeito pelo fato e seu amor pela Verdade. Mas o fato é uma interpretação: que tipo de interpretação? A verdade expressa uma vontade: quem quer a verdade? E o que quer aquele que diz: Eu procuro a verdade? (DELEUZE, 2018, p. 97).

Aqui, o sujeito kantiano do conhecimento já está dado. Foi a revolução copernicana que o cimentou no centro da produção do saber, logo, da produção da Verdade. O sujeito do conhecimento está capacitado ao protagonismo do saber que aponta e desvela a Verdade metafísica. Ela não está mais considerada como ponto de partida, mas como ponto de chegada: o cientista é o seu melhor exemplo dessa mutação.

Nietzsche, assim, inaugura um modo autêntico de investigar o modo como o conhecimento foi produzido ao longo da história. O que houvera foram variantes teóricas semelhantes ao que fizeram Platão e Aristóteles até o pensamento de Kant. Este, como se viu, foi aquele que, de certo modo, completou a tarefa de Aristóteles ao inverter o mundo das formas perfeitas e do Bem supremo fazendo delas criação humana que tem por finalidade a Verdade. É toda esta história idealista que ele quer abalar mostrando que nada mais é do que uma consequência daquela primeira reação socrático-platônica a um modo imprudente de conhecimento que existia em Atenas. Consequência esta que, praticamente, ignorou a Filosofia dos pré-socráticos.

Assim, segundo Grünewald (2013), é justamente por isso que Nietzsche elabora toda a sua crítica a respeito da tradição filosófica posterior, começando com Sócrates e indo até a modernidade. Grünewald diz:

Ele subverte toda a visão que se tem sobre a filosofia e o pensamento lógico e científico. Na concepção do autor a filosofia transformou tudo em um modelo específico e restrito de racionalidade, e o mito acabou por ser em grande medida desconsiderado. A ciência queria olhar para a realidade e tirar dali uma interpretação final e lógica. Esse tipo de pensamento deixou que se perdesse algo com relação à vida (GRÜNEWALD, 2013, p. 8).

É nisto que consiste a crítica de Nietzsche. Sua crítica recai sobre aqueles que reprimiram Dionísio, que não aceitaram a vida como ela é. Para isto, portanto, Nietzsche funda um pensamento original que ele estabelece como solução. Para promover esta tarefa ele lança mão do método genealógico que suspeita do ideal predominante há dois mil anos.

O pensamento genealógico

O pensamento genealógico tem posição fundamental na concepção de Filosofia e na concepção da tarefa do filósofo para Nietzsche. Com ele, a crítica do conhecimento prometida por Kant e não cumprida se torna radical, pois Kant nada mais foi do que um operário da Filosofia (NIETZSCHE, 2008, p. 148). Deleuze também afirma que

Nietzsche nunca escondeu que a Filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é, então, um dos principais motivos da obra de Nietzsche (DELEUZE, 2018, p. 9).

Com o pensamento da genealogia, "o perfil do filósofo em sua obra difere do juiz kantiano e do operador da Filosofia, como queriam os utilitaristas" (DELEUZE, 2018, p. 10). O filósofo que surge com a genealogia é aquele específico que identifica a origem dos valores, então estabelecidos na civilização, pois "a partir desse *páthos da distância* eles se apropriaram do direito de criar valores, de dar nomes aos valores: que lhes importava a utilidade!" (NIETZSCHE, 2017, p. 42). Assim, a

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores, tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem (DELEUZE, 2018, p. 10-11).

Na genealogia, o pensamento, então, assume uma conduta suspicaz através da qual é possível perceber o cenário no qual foram gerados os valores que deram origem ao pensamento filosófico da Metafísica e que, assim, ditaram a maneira de pensar e, conseqüentemente, de fazer Filosofia. A genealogia, segundo Nietzsche, usa um método que:

Todas as vezes que se começa há como que uma indução ao erro necessariamente fria, científica e até irônica, se por acaso a colocamos em relevo com intenção, levada avante com propositada finalidade. Pouco a pouco, cresce a agitação: aqui e acolá cintilam relâmpagos; de longe, certas verdades sobremodo desagradáveis se fazem sentir com um rumor surdo; finalmente, chega-se a um *tempo feroz* no qual toda coisa avança com uma formidável tensão. Em resumo, todas as vezes, entre detonações medonhas surge em meio dessas nuvens uma nova verdade (NIETZSCHE, 2016c, p. 114).

É possível perceber que o método genealógico difere da Filosofia racional. Ele olha para elementos que, até então, haviam sido desconsiderados pelos grandes sistemas filosóficos da tradição platônica/aristotélica sempre ávidos de sentido, de lógica, de procura por algo absoluto e universal. Para Foucault, a genealogia tem a característica de

marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda a finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar uma curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram (Platão em Siracusa não se transformou em Maomé). (FOUCAULT, 2019, p. 55).

Através da aplicação do método genealógico, a história revela o que Foucault chamou de descontinuidades daquilo que é considerado irrelevante para a grande narrativa histórica dos acontecimentos já que, segundo Foucault,

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”. (FOUCAULT, 2019, p. 56).

O método genealógico possibilita que seja percebido na história – concebida a partir dos grandes eventos e dos grandes períodos – o que não se quis contar, ou que se quis, talvez, esconder, devido a uma obsessão inaudita pela produção de uma verdade lógica e absoluta, por uma defesa de uma crença na Verdade, ou uma vontade de Verdade: primeiro da religião e, a partir do século XIX, da ciência. Trata-se de despír a visão universalista da história e, pretensamente, considerada como ideal de Verdade no que ela tem de irrefutável, de sagrado e de imaculado, pelo método genealógico da Filosofia. Assim, temos a Filosofia da História de Nietzsche.

A genealogia opera na história com um saber, que é como um bisturi que

mesmo na origem histórica, não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” à medida que introduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos: dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. [...] Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (FOUCAULT, 2019, p. 72-73).

É evidente que Foucault teve influência do seu pai cirurgião quando usou esta metáfora para ilustrar como funciona o saber da genealogia de Nietzsche. Cumpria-se indagar o que fez Platão pensar; e, em que contexto, ao iniciar a grande tradição racional do ocidente, que foi tão antagônico ao que fizeram os grandes filósofos anteriores que não filosofaram de dentro dos muros da *pólis* Atenas. Quais foram as condições do solo no qual brotou este modo de entender e de produzir narrativas que explicassem a vida como a vemos e como esta deve ser? Qual é a grande tarefa da Filosofia no ocidente? Essas são questões implícitas no método genealógico.

O adversário: a metafísica

Sócrates era um plebeu que filosofava nas ruas com qualquer cidadão ateniense que estivesse em sua frente, mas Platão era um nobre descendente dos deuses por meio da família de Sólon, o grande legislador de Atenas, e que fez a sua Filosofia já em ambiente recluso, fora de

Atenas e após a morte de Sócrates: já no ambiente da sala de aula, a Academia. Platão, mesmo sendo discípulo de Sócrates, não poderia filosofar conforme o seu mestre, por ser um cidadão de nobre estirpe, apontou Nietzsche, ou seja, não poderia ser um filósofo das ruas porque estava habituado a pensar como alguém de uma linhagem superior. Por isso, a Filosofia de Platão, e mesmo de Aristóteles, não poderia ser o foco da crítica à Metafísica visto ela já ter sido rearranjada diversas vezes desde a Idade Antiga. Como já dito, no século XIX, a predominância era de Kant, mas também de Hegel e do positivismo. Essa era a Metafísica no tempo de Nietzsche. Aliás, o positivismo era considerado uma superação dela. Algo mais sério a ser combatido. Está posto o campo de batalha da genealogia e, sobre ele, Machado esclarece que:

O projeto genealógico – daí toda a sua relevância e ambição – é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem, compreendida como nascimento, como invenção, quanto o valor desses valores [morais]. Ligar a filosofia à história – como Nietzsche também faz com a filologia, a fisiologia, a psicologia – é um modo de marcar posição, de assinalar sua diferença com relação a uma filosofia que ele pretende denunciar como metafísica e moral. Se a genealogia é uma reflexão filosófica intrinsecamente ligada à história, um dos motivos é que Nietzsche não acredita mais em valores eternos: os valores são históricos, advindos, em devir. (MACHADO, 2017, p. 83-84).

Ao usar do método genealógico, Nietzsche, então, se dispõe a demonstrar como o mundo humano é preterido em favor de um mundo ideal, absoluto, perfeito, imutável e, por isso, ponto de partida ou de chegada, de acordo com cada filosofia, para as criações humanas e o julgamento da vida, seja ele antigo ou moderno. Dentre as mais célebres, está a diferenciação entre *bom e ruim* e entre *bom e mal*, na qual o elemento presente na segunda não está presente na primeira: a moral. Isso pode ser notado se entendermos que a primeira dicotomia dá a noção de funcionalidade e a segunda de intenção. Isso é determinante na medida em que o Bem supremo foi entendido como sendo o ideal da cidade justa platônica, e os injustiçados foram entendidos como aqueles destinados ao reino dos céus no mundo cristão, pois são definições que comungam de uma intenção de condenar o mundo em que se vive com um ideal e uma promessa de uma recompensa pelas imperfeições e sofrimentos vividos. É o que Nietzsche chamou de moral escrava e de *décadence* e que está presente na filosofia. Ele, assim, acusa, então, os filósofos desde Platão:

Todos os filósofos têm, em seu ativo, esse defeito comum de partir do homem atual e pensam, fazendo uma análise dele, chegar ao objetivo. Involuntariamente, “o homem” lhes aparece como uma *aeterna veritas*, como um elemento estável no meio de todos os turbilhões, como uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem nada mais é, no fundo, que um testemunho sobre o homem num espaço de tempo muito limitado. A falta de sentido histórico é o defeito original de todos os filósofos; alguns até tomam, sem se darem conta, a mais recente configuração do homem, tal como se produziu sob a influência de determinadas religiões ou mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma fixa, da qual é preciso partir (NIETZSCHE, 2019, p. 26).

O problema da metafísica, segundo o autor, se foi alterado com a evolução da história, foi por algo não muito diferente do original:

Os problemas filosóficos retomam hoje em quase todos os aspectos a mesma forma interrogativa de dois mil anos atrás: como pode algo surgir de seu *contrário*, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, a lógica do ilógico, a contemplação desinteressada do ávido querer, o altruísmo do egoísmo, a verdade dos

erros? A filosofia metafísica se arranjava até aqui para vencer esta dificuldade, na medida em que negava que uma coisa derivasse de outra e admitindo para as coisas de elevado valor uma origem milagrosa, imediatamente resultante do cerne e da essência da “coisa em si”. (NIETZSCHE, 2019, p. 25).

A filosofia tem, desde o seu nascimento, um certo vício de entender que, talvez, à moda de Parmênides, o que é deve ser imutável, eterno e perfeito: uma esfera disse o pré-socrático. Acontece que, para ele, foi algo intuitivo, sem uma oposição do mundo real. A oposição para ele era impossível de ser pensada já que se tratava do que não é, e o que não é não pode ser válido no pensamento. Se está posto que algo é absoluto, no sentido de absolvido, livre da corrupção do tempo, o oposto é identificado pelo filósofo metafísico e esclarecido por Nietzsche:

O que é não *se torna*; o que se torna não é... Todos acreditam, até com desespero, no ser. Como, porém, não conseguem agarrá-lo, buscam as razões pelas quais são privados de possuí-lo. “Deve haver uma aparência, um embuste, que nos impede de perceber o ser: onde está o embusteiro?” – “Nós o apanhamos”, gritam radiantes, “é a sensibilidade! Esses sentidos, *que aliás também são imorais*, nos enganam acerca do mundo *verdadeiro*. Moral: livrar-se do engano dos sentidos, do devir, da história, da mentira – a história não passa de crença nos sentidos, de crença na mentira. Moral: negar tudo que crê nos sentidos, o resto da humanidade: ela não passa de ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o monoteísmo fazendo uso de uma mímica de coveiro! – E fora, sobretudo, com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! Esse corpo acometido por todos os erros de lógica existentes, refutado, até impossível, ainda que seja atrevido o bastante para se portar como se fosse real!...”. (NIETZSCHE, 2012, p. 34-35).

Isso é o que consiste na metafísica efetivamente. “De fato, do mundo metafísico absolutamente nada se poderia dizer, senão que é um ser-outro, um ser-outro inacessível e incompreensível para nós; seria uma coisa com atributos negativos” (NIETZSCHE, 2019, p. 30), resume ele em termos claros. E indica o rumo histórico para a autêntica superação da metafísica: “Mas tudo evoluiu; não há realidades eternas: tal como não há verdades absolutas. Por conseguinte, a filosofia histórica é doravante uma necessidade e, com ela, a virtude da modéstia” (NIETZSCHE, 2019, p. 26). Acrescentamos: o alegre saber.

A filosofia trágica e o alegre saber

A virtude da modéstia consiste em filosofar a partir do mundo dado com a finalidade não de acusar este mundo de imperfeição em favor de outro, mas de aceitar a vida como ela é percebida à maneira como os filósofos pré-socráticos filosofaram: “O juízo desses filósofos acerca da vida e da existência em geral diz muito mais do que um juízo moderno, pois tinham a vida em opulento acabamento diante de si” (NIETZSCHE, 2011, p. 33). É uma filosofia que não se preocupa em demonstrar verdades, crenças irrefutáveis, eternas e universais, mas em criar representações diversas a partir de um perspectivismo intuitivo que se revela, por exemplo, no pensamento filosófico: o próprio Nietzsche escreve diversos aforismos nascidos em seus passeios diários de horas de duração em contraposição a Sócrates que, lembremos, ficava dias parado pensando e que, devido a isso, temos como herança a expressão parar para pensar. Esclarecendo, ele não quer ser isento, mas trágico: “Antes de mim, esta passagem da emoção dionisíaca à emoção filosófica não existia: faltava a sapiência trágica” (NIETZSCHE, 2016c, p. 77). É alguém que não julga a vida a partir das suas imperfeições, mas que diagnostica, interpreta e cria artisticamente a partir dos diagnósticos e das interpretações afirmativas da vida. De acordo com Deleuze,

Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era a positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e, do acaso, a necessidade; porque afirma o devir e, do devir, o ser; porque afirma o múltiplo e, do múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados. (DELEUZE, 2018, p. 51).

O lance de dados, ou seja, o acaso. Nada de determinismo metafísico, mas o alegre saber, a gaia ciência. No seu livro com este nome, *A Gaia Ciência*, o autor esclarece já no prefácio no que consiste essa sabedoria:

‘Gaia Ciência’ representa as saturnálias de um espírito que resistiu com muita paciência a uma pressão terrivelmente longa – de uma forma paciente, rigorosa, fria, sem se deixar abater, mas sem esperança – e que agora, de repente, é tomado pela esperança, pela esperança de saúde, pela *embriaguez* da saúde (NIETZSCHE, 2016a, p. 22).

A embriaguez da saúde, ou a embriaguez e a saúde, lembra uma divindade grega frequentemente citada por Nietzsche em seus livros: Dioniso, deus grego do vinho, da alegria e do riso, da fecundidade. Referente a Dioniso, Nietzsche assim se refere:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto. O carro de Dioniso está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmutam em pintura o jubiloso hino *beethoveniano* à ‘Alegria’ e se não se refreia a força da imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisíaco (NIETZSCHE, 2007, p. 28).

O princípio dionisíaco é aquele oposto à preservação, à conservação, pois se trata de algo que quer uma afirmação potencializada da vida, daquilo que torna a vida o maior inimigo das doutrinas que ensinam o homem a se conformar. De acordo Onfray,

Embriaguez ou êxtase, reencontro do corpo com ele mesmo, reconciliação para além de todas as alienações, o recurso nietzschiano consiste em promover Dionísio contra o Crucificado, a Vida contra a Morte. A referência ao deus grego contém toda a apologia do princípio seminal, de seus impulsos e de seu imperialismo. Supõe uma exacerbação da vitalidade e de sua expansão, das forças obscuras e arquetônicas. (ONFRAY, 2014, p. 122).

A figura do filósofo tem uma nova roupagem: ela é concebida por Nietzsche como o contrário daquela consagrada n’A República por Platão, aquele educado para ser o governante da cidade justa, mas aquele que age a partir de uma filosofia intuitiva, diagnosticadora e perspectivista, do alegre saber. Conforme Nietzsche,

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam, antes, o “para onde?” e o “para quê?” do homem, e nisso dispõe do trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – eles estendem a mão criadora ao futuro, e ao fazê-lo, tudo aquilo que é e que foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder* – Hoje há tais filósofos? Já houve tais filósofos? Não têm de haver tais filósofos? (NIETZSCHE, 2008, p. 148-149).

O filósofo se torna, então, artista quando cria. A arte como grande afirmação da vida e como verdadeira inimiga da religião em lugar da ciência. O alegre saber da filosofia trágica que tenha em mente que “em todo o filosofar, até hoje não se trata da questão da ‘verdade’, mas de alguma outra coisa, digamos, da saúde, do futuro, do crescimento, do poder, da vida...” (NIETZSCHE, 2016a, p. 26).

Assim, ao invés de se tentar equilibrar, medir, definir, eleger uma ideia máxima que represente todos os tempos do saber referentes a todas as épocas, Nietzsche propõe uma abordagem onde o filósofo, por ser artista, deve apontar que ainda prefere querer o nada que nada querer, e arriscar-se em sua potencialidade criadora perante as contingências da vida. Deve voar e explorar as profundezas humanas sem se preocupar com o ponto de chegada. Ele deve ser um argonauta do espírito tal qual se lê na passagem de Nietzsche intitulada *Nós, argonautas do espírito*:

Todos esses ousados pássaros voam para bem longe - é claro! em algum lugar não poderão mais prosseguir e pousarão num mastro ou num recife - e ainda estarão agradecidos por essa mísera acomodação! Mas quem poderia concluir que a sua frente não há mais uma imensa via livre, que voaram tão longe quanto é possível voar? Todos os nossos mestres e precursores pararam, afinal, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém: assim será também comigo e com você! Mas que importa a mim e a você? Outros pássaros voarão adiante! Esta nossa ideia e crença porfia em voar com eles para o alto e para longe, sobe diretamente acima de nossa cabeça e de sua impotência, às alturas de onde olha na distância e vê bandos de pássaros bem mais poderosos do que somos, que ambicionarão as lonjuras que ambicionávamos, onde tudo é ainda mar, mar e mar! - E para onde queremos ir, então? Queremos transpor o mar? Para onde nos arrasta essa poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer outro desejo? Por que justamente nessa direção, para ali onde todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram? Dirão as pessoas, algum dia, que também nós, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as índias - mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou? (NIETZSCHE, 2016b, p. 251).

A vida é um destino inescapável. “A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não se deve procurar outra diversa, quer no futuro ou no passado, nem mesmo para toda a eternidade” (NIETZSCHE, 2016c, p. 61). A vida é um critério de avaliação a partir do qual é preciso avaliar o mundo humano e não pode ser avaliada com outro critério. Não cabe negação, assim como não cabe valoração maior diante da vida. Ela só pode ser afirmada e vivida intensamente. É o maior valor que se pode ter e mais dele querer.

A genealogia de Nietzsche é um método que, posto perante dos seus famosos precursores, sendo eles o sujeito do conhecimento de Kant e o espírito da história de Hegel, prende a atenção, por sua abordagem original, no sentido de que ela não pôs o homem no centro da investigação filosófica que, igualmente aos metafísicos mais antigos desde Platão que queriam uma verdade, nem pretendia fazer da história um processo lógico e uniforme, mas que ela se propunha a entender o que havia acontecido até então para que houvesse tamanha submissão do homem em sua forma de entender o mundo.

A forma de entender o mundo, para o ser humano, é marcada por simbolismos. Estes, que impregnam a vida de um significado maior, uma direção, uma finalidade. Este pressuposto teleológico é berço da filosofia metafísica que coloca, forçosamente, sentido na vida. Fruto do desejo humano, um desejo para o além. Por isso, Vieira diz que: “o que a Genealogia da Moral permite observar é que o surgimento, a emergência dos valores morais não é permeada por um simbolismo. Os conceitos da humanidade foram criados e compreendidos como algo rude, da superfície e, portanto, assimbólico” (VIEIRA, 2015).

Para Hans Joachim Störig, em seu livro *História Geral da Filosofia* (1999), Nietzsche foi um filósofo responsável por apontar os auspícios e as derrocadas da história que foram ignorados pela maioria dos filósofos e que justificam em grande parte as teorias. Ele agiu, tal como o pensamento francês, como um diagnosticador. Dessa maneira, a filosofia de Nietzsche pode ser estudada como uma grande caixa de ferramentas, ou mesmo uma mesa de cirurgia, ou ainda como um arcabouço de investigação de um detetive, em que o corpo da história é aquele que revela em seus sintomas os fenômenos ocorridos e que deram origem aos ideais, pretensamente, atribuídos à pessoa humana.

Os pensadores franceses, trazidos para orientar o artigo, contribuem para o estudo, sobretudo, acerca da filosofia continental, uma vez que foram filósofos que viveram no século de desenvolvimento da escola dos Annales, a escola histórica que procurou contar a história do que não fazia parte da macro-história, aquela história dos grandes feitos. Dessa maneira, a filosofia carece de um embasamento histórico do momento em que cada parte dela foi criada.

É nesta etapa de ensino, pelo que pode ser percebido na prática do estágio, que é necessário ter uma postura efetiva que apresente a filosofia ao estudante não como algo para poucos, o que em profundidade é mesmo, mas como uma ferramenta que potencializa sobremaneira o desenvolvimento do senso crítico, este necessário ao estudante enquanto cidadão e membro de uma sociedade fértil de ideologias de toda ordem. Em outras palavras, a filosofia na sala de aula tem a tarefa de ensinar o educando a perceber o que não está sendo visto já que é considerado banal no meio social.

Considerações finais

Nesta pesquisa foi abordada a ação do método genealógico da filosofia da história de Nietzsche sobre a metafísica a partir de um entendimento também histórico, nascido das filosofias dos pensadores franceses Michel Foucault e Gilles Deleuze. Da mesma forma, consideramos importante para entender o tema, a abordagem feita acerca da metafísica da verdade na filosofia de Nietzsche, citada pelo professor Roberto Machado.

A filosofia se constituiu de pensadores dispostos a apontar para as banalidades do cotidiano da vida como também para as ideologias que impedem o desenvolvimento do senso crítico. Na contemporaneidade, levando em consideração as relações humanas, a produção de conteúdo filosófico, inclusive com vistas ao ensino, com uma abordagem próxima do que Nietzsche pensava em seu tempo, pode contribuir para a formação do indivíduo e da sociedade.

O filósofo em qualquer tempo está bastante submetido ao mau entendimento já que ele deve ser uma pessoa de coragem que esteja disposto, como Sócrates o fez, a denunciar as incongruências, a estupidez e a ignorância chamando as demais pessoas para o senso crítico. Todo filósofo, por isso, precisa, ser exagerado e de certa maneira cruel com o que ele vai denunciar. E a genealogia de Nietzsche é um dos exemplos disso.

Referências

AMORIM, G. F. **O positivismo, a educação e a história ensinada**. Aracajú: Educon, 2016, v. 10, n. 1, p. 1-12.

DELEUZE, G. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

-
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- FREINER, J. **Metodologia científica**. Indaial: UNIASSELVI, 2020.
- GRÜNEWALD, A. L. **Nietzsche: crítica da “verdade” metafísica e afirmação da vida terrena**. *In. Sacilegens*, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 4-21, jan-jun/2013.
- LEÃO, E. C. **Os Pensadores Originários**. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2017.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2012.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2016a.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.
- NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016c.
- NIETZSCHE, F. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Lafonte, 2019.
- ONFRAY, M. **A Sabedoria Trágica – sobre o bom uso de Nietzsche**. São Paulo: Autêntica, 2014.
- STÖRIG, H. J. **História geral da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- VIEIRA, M. R. A. **Genealogia e moral cristã europeia em Nietzsche**. *In: XXIV SEMANA DE FILOSOFIA DA UFRN*, 24., v. 1, n. Especial: I ENAFA, Jan. 2015, 46-58.

BILDUNG E CUIDADO DE SI: Foucault e a educação

Bildung and care of the self: Foucault and education

Kelvin Custódio Maciel ¹

Resumo: A tradição de *Bildung* representa um ideal humanístico-educacional datado no século XVIII, assumindo sua posição central no Idealismo Alemão em Kant e Hegel, e, mais tarde, no Romantismo. Esse termo nos interessa, na medida em que considera o indivíduo autônomo, esclarecido, participante de uma racionalidade universal, o modelo ideal e a finalidade última da formação. Essa tradição humanista repousa sobre os ideais da filosofia kantiana e se desdobra sobre os mais diversos pontos de vistas, mas não perde o seu propósito, que é o universalismo, a ideia de que é possível a formação plena e integral do homem. Os últimos trabalhos de Michel Foucault, *A Hermenêutica do Sujeito* (1982) e o terceiro volume de *História da Sexualidade: o cuidado de si* (1984), tematizam a noção de Cuidado de Si no período greco-romano. O Cuidado de Si pressupõe, de modo geral, técnicas, exercícios, em que o sujeito se constitui para se autoconhecer. Neste sentido, buscamos saber, como a noção de Cuidado de Si se relaciona com a maneira com que a *Bildung* alemã pensou a formação do homem moderno. O artigo buscou discutir a educação, a partir do conceito alemão de *Bildung* e da noção de Cuidado de Si em Michel Foucault. Verificou-se através da análise arqueológica-genealógica de Foucault, que o conceito de formação cultural (*Bildung*) proporciona um ponto de reflexão para se repensar a noção atual de formação, vinculada às necessidades econômicas.

Palavras-chave: Bildung (Formação cultural). Cuidado de si. Michel Foucault.

Abstract: The *Bildung* tradition represents a humanistic-educational ideal dating back to the 18th century, assuming its central position in German Idealism in Kant and Hegel, and later in Romanticism. This term interests us, as it considers the autonomous, enlightened individual, participant of a universal rationality, the ideal model and the ultimate purpose of training. This humanist tradition rests on the ideals of Kantian philosophy and unfolds on the most diverse points of view, but it does not lose its purpose, which is universalism, the idea that the full and integral formation of man is possible. Michel Foucault's last works, *A Hermeneutics of the Subject* (1982) and the third volume of *History of Sexuality: the care of the self* (1984), focus on the notion of Care of the Self in the Greco-Roman period. Care of the Self presupposes, in general, techniques, exercises, in which the subject is constituted to know himself. In this sense, we seek to know how the notion of Self-Care is related to the way in which German *Bildung* thought about the formation of modern man. The article sought to discuss education from the German concept of *Bildung* and the notion of Care of the Self by Michel Foucault. It was verified through Foucault's archaeological-genealogical analysis that the concept of cultural formation (*Bildung*) provides a point of reflection to rethink the current notion of formation, linked to economic needs.

Keywords: Bildung (cultural formation). Care of the Self. Michel Foucault.

Introdução

A noção de *Bildung* se inscreve numa tradição educacional ocidental que se preocupou com a constituição de um homem culto. Sua teorização visa à universalidade, semelhante ao modelo educacional da Paideia na Grécia Antiga, que tinha como objetivo alcançar a excelência humana dos cidadãos gregos. Na Paideia grega, a formação estava fundamentada num ideal de Homem a ser buscado. Para Jaeger (1995, p. 16), “o princípio espiritual dos Gregos não era o individualismo, mas o humanismo, na qual a educação do Homem deveria ser moldada de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser”. Portanto, ambas as propostas de formação (grega e do período da *Bildung* alemã) se baseavam em um humanismo. A concepção grega de humanismo teve forte influência na *Bildung* alemã. Como destaca Goergen (2009), o que os gregos chamaram de Paidéia, os alemães denominaram de *Bildung* e nós designamos formação.

¹ Professor no Centro Universitário Leonardo Da Vinci (UNIASSELVI) – Indaial – SC – E-mail: kelvin.sedi@gmail.com

A *Bildung* se situa em um momento de afirmação da burguesia, das revoluções na França e na Inglaterra, do surgimento de movimentos pedagógicos e dos debates em torno da educação na Alemanha durante o século XVIII e início do XIX, sobretudo com a expressão do Idealismo e do Romantismo Alemão. Com a teorização kantiana sobre a *Bildung*, entendida como formação cultural, a educação moderna passou a ser um campo propício para a potencialização dos ideários de homem. Para Biesta (2013), as abordagens e práticas educacionais se fundamentaram quando a *Bildung* se ligou ao Iluminismo. Em sua clássica definição de Iluminismo (*Aufklärung*), Kant definiu esclarecimento como “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”, e menoridade “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 1990, p. 1).

Desse modo, a *Bildung* se estruturou segundo os ideais da *Aufklärung*, configurando as bases que fundamentaram a educação moderna. A formação de grande parte da classe média intelectual alemã do século XVIII e XIX estava direcionada para ser autônoma, autodirigida, automotivada, com a ideia de perfectibilidade e maioridade como objetivos a serem alcançados. Esse ideal de educação parece refêrem de um humanismo acentuado, moldado por um tipo de sujeito transcendental, com potencial para a universalidade do conhecimento. Nesse ideário, a tarefa da educação é liberar o potencial do sujeito, para que ele se torne, plenamente, autônomo. Para Biesta (2013), com o filósofo Immanuel Kant, a lógica do processo educacional moderno se fundamentou numa verdade particular sobre a natureza e o destino do ser humano.

A noção foucaultiana de historicidade do sujeito e de Cuidado de Si possibilitam a problematização do universalismo de uma noção de educação fundamentada nos ideais do Iluminismo (*Aufklärung*), e da própria *Bildung*. Buscamos, neste artigo, evidenciar as possibilidades nas quais a *Bildung* alemã se estruturou enquanto conceito, para que possamos pensar para além da educação formal escolar, mas no processo formativo que constitui de alguma forma o que somos hoje.

O método genealógico de Foucault coloca em questão a soberania e o universalismo do sujeito. Nos escritos de Foucault, sobretudo em sua fase genealógica, o sujeito está constituído por complexas relações de saber e de poder. No último período da sua produção intelectual, ele se aplica ao estudo das formas antigas, gregas e latinas, de colocar-se questões como a ética e a constituição do sujeito. Para o filósofo francês, havia na moral Antiga uma ética que girou em torno do cuidado de si, diferentemente da nossa compreensão moderna da noção de ética.

A ética pensada entre os gregos, nas práticas e exercícios que visavam ao cuidado consigo mesmo, era vista como prática refletida da liberdade. O cuidado de si era visto como um imperativo ético e não com um esteticismo ou uma prática individualizante. Para eles, o cuidado de si se constituía na busca por técnicas e práticas de se conduzir, numa relação em que não se excluía o outro, ao contrário, a relação com o mestre era fundamental para que o sujeito alcançasse uma transformação no seu ser.

***Bildung* na filosofia kantiana**

Alguns conceitos dos quais fazemos uso cotidianamente, especialmente no universo da educação, tais como arte, estilo, símbolo, estética, criatividade, história, formação, nos parecem tão comuns, que não percebemos a profundidade e a abertura histórica que cada um carrega em sua semântica. Igualmente, o conceito de formação, com o qual usualmente designamos o processo de aquisição de conteúdos, teve em seu desenvolvimento, delimitações, restrições, dependências, por ser teorizado conjuntamente com outros conceitos. Todavia, quando visualizamos o modo,

como no Idealismo Alemão², o emprego do conceito toma uma posição central, como nos escritos de Kant, percebemos a importância do autodesenvolvimento, da conquista da autonomia e da liberdade cultural do indivíduo através da noção de formação cultural (*Bildung*).

Apesar de o conceito de *Bildung* ser incorporado ao vocabulário alemão, após debates na esfera acadêmica em torno da educação e da cultura alemã, o seu uso pertencia inicialmente à literatura. Desse modo, conceitos, como *Bildung* e *Aufklärung* (Iluminismo), ainda, não faziam parte do vocabulário de grande parte da população alemã. O interesse pela educação na Alemanha se tornava uma máxima no decorrer do reinado de Frederico, o Grande, o qual era visto como símbolo da *Aufklärung*. Para Kant, o governo de Frederico II foi de fundamental importância ao abrir um campo para se atuar livremente e remover os obstáculos que impediam os homens a sair do estado de menoridade. Nas palavras do filósofo, “esta época é a época do Iluminismo, ou o século de Frederico” (KANT, 1990, p. 112).

Nesse sentido, em Kant, a teorização da *Bildung* ainda estava em tensão com o conceito de *Kultur*, haja vista que tais conceitos, na filosofia kantiana, são fundamentais para o desenvolvimento da *Aufklärung* e, conseqüentemente, para o destino da humanidade. Assim, *Bildung* ganha uma importância em Kant, tendo em vista que o contexto cultural em que a Alemanha se situava era problemático, considerando os ideais da *Aufklärung*. Mesmo com a abertura do governo de Frederico II, os homens ainda estavam longe de alcançar o estado de maioridade, de esclarecimento. Logo, a *Bildung* se estruturou numa posição central, pois no processo constitutivo da cultura alemã, a formação cultural e humana (*Bildung*) desempenharia o mais importante papel, a saída de um estado de menoridade para a entrada na maioridade (KANT, 1990).

Com a alteração do sentido semântico da *Bildung*, no início do Iluminismo, o conceito passa a ser usado, na filosofia de Kant, em conjunto com o conceito de *Erziehung* (Educação), e a usualidade passa a ser restrita a uma vontade de educar, sobrepondo o conceito de educação (*Erziehung*) à formação (*Bildung*), como é visto na definição de Kant (2017, p. 22):

A educação encerra em si *cuidado* e *formação*. Esta é 1) *negativa*, a **disciplina** que impede os meros erros; 2) *positiva*, a **instrução** e orientação, e nesta medida faz parte da cultura. *Orientação* é a condução na prática daquilo que se aprendeu. Daí que se gere uma distinção entre *instrutor*, que é um mero professor e *preceptor*, que é um guia. Aquele educa meramente para a escola, este para a vida [grifo nosso].

O emprego kantiano do conceito de formação (*Bildung*) está intimamente ligado à noção de cultura (*Kultur*), haja vista que ele entende que a moralidade³ pertence à cultura, na qual o homem deve ser formado. Entretanto, a formação moral do homem é a mais tardia e a

² O Idealismo Alemão surgiu em 1781, com a publicação da Crítica da razão pura de Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de Hegel. Este meio século foi sem sombra de dúvida um dos mais importantes e influente da história da filosofia. Os pensadores deste período, e os temas que eles desenvolveram, revolucionaram toda a área da filosofia e tiveram um impacto que continua a ser sentido nas ciências humanas e ciências sociais [...] a causa filosófica do Idealismo alemão foi o ceticismo de David Hume (1711-1776), que Kant descreveu com enorme destaque em Os prolegômenos a toda metafísica que queira se apresentar como ciência como “aquilo que [...] interrompeu o dogmatismo inerte e deu uma direção completamente diferente às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa” (p. 57). Mas a tendência cultural ampla que deu origem à Crítica da razão pura e, oito anos mais tarde à Revolução Francesa, foi a insistência do iluminismo em substituir a aceitação pré-moderna da injustificada autoridade com a demanda moderna por uma justificativa racional e a liberdade (DUDLEY, 2013, p. 13-15).

³ A moralidade ou moralização é um resultado da educação de modo a permitir a que o ser humano aja em perfeita harmonia com a lei moral, alcançando liberdade e autonomia; mas será preciso que antes dome as suas paixões. Para aprender a se privar de algo é necessário coragem diante das inclinações. É preciso acostumar-se às recusas e à resistência (KANT, 1999, p. 82).

mais difícil, pois gera a dominação de suas paixões e instintos para elevar-se a um estado de consciência esclarecida. O conceito de civilização (*Zivilization*), para Kant, expressa as boas maneiras, o refinamento, e, também, o modo como o ser humano se constitui numa sociedade através das artes e das ciências. O filósofo alemão cita, que em seu tempo, a França e a Inglaterra se caracterizam como os dois povos mais civilizados da terra.

[...] Os dois povos mais civilizados da terra, que são os mais opostos no contraste de caráter e talvez principalmente por isso estão em constante conflito, Inglaterra e França, também segundo o caráter inato delas, do qual o adquirido e artificial é somente a consequência, talvez sejam os únicos povos dos quais se pode admitir um caráter determinado e imutável, enquanto não se misturem pela violência da guerra (KANT, 2006, p. 207).

Nesse sentido, o filósofo da Prússia deixa claro que, por mais que uma nação, ou povo, seja civilizada, ou seja, possua boas maneiras, use das etiquetas e de decoros, se essa nação não desenvolver um povo, moralmente, bom e esclarecido, nada pode ser esperado. Para ele, “se com efeito, a idéia [sic] de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, do conceito, desta ideia que não vai muito além de uma aparência de moralidade no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização” (KANT, 1986, p. 19). Ainda, o autor enfatiza que, do ponto de vista de uma antropologia pragmática, quando se trata do destino do homem e de seu aprimoramento, este está destinado

[...] a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (KANT, 2006, p. 325, grifo do autor).

Na sétima proposição, em sua obra *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, o filósofo alemão persegue a ideia de que o Estado, após um longo período de formação, garantiria, ao homem, a tranquilidade, a segurança desejada a partir do momento que esse homem renunciasse a sua liberdade, saindo de um estágio de selvageria, de animalidade e de uma condição sem leis para viver nos limites de uma constituição com leis. Para Kant (1984), não é a tarefa do Estado guiar o desenvolvimento racional dos cidadãos para a autonomia, mas é da sua responsabilidade proporcionar as condições necessárias para que a autonomia e a autodeterminação aconteçam por responsabilidade individual de cada indivíduo.

Para o filósofo prussiano, a condição humana tem uma natureza desviada, com um potencial transformador, mas que está acomodada numa existência medíocre. O filósofo enfatiza que “todas as disposições naturais de uma criatura se destinam a um dia se desenvolverem completamente conforme um fim” (KANT, 1986, p. 11), ou seja, diferentemente de um animal, o homem age segundo os fins que ele se propõe. Assim, por natureza, o homem é um ser racional, logo, deve desenvolver a faculdade cognitiva por meio da educação.

Nessa mesma obra, Kant, também, alerta que, por mais que os homens sejam civilizados, que tenham boas maneiras ou qualquer tipo de decoro social, é preciso perseguir o caminho da moralidade. O Estado, segundo o filósofo, não deve empenhar todas as suas forças em “propósitos expansionistas ambiciosos e violentos, impedindo assim continuamente o lento esforço de formação interior do modo de pensar de seus cidadãos” (KANT, 1986, p. 19). Lembremos que, na época em que Kant escreve, a Alemanha está longe dos princípios e ideais do Iluminismo, e sua obra soa como uma crítica do presente. O despotismo político, a falta

do Estado Alemão de introduzir, no sistema educacional, princípios universais aos moldes do ideário Iluminista, fazem Kant perguntar: “Como se poderá tornar os homens felizes, senão os tornamos morais e sábios?” (KANT, 2017, p. 20).

Portanto, parece que conceitos, como *Kultur* e *Bildung*, na filosofia kantiana, estão orientados para uma finalidade de cumprimento dos princípios cosmopolitas da *Aufklärung*, legitimando um destino para a espécie humana. Nesse sentido, como destaca Britto, (2009, p. 25) “esse investimento dos princípios esclarecidos por meio da *Kultur* e da *Bildung* para a realização desse destino, fizeram do problema da educação a urgência de uma ordem política”.

As *Lições de Pedagogia*, ministradas por Kant ao curso de Pedagogia, na Universidade de Königsberg, no período de 1776 a 1787, evidenciam enfaticamente a sua compressão de educação.

Educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino [...]. O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições para o bem [...], para se tornar melhor, educar-se, e, se se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem (KANT, 2017, p. 19-20).

Percebe-se que moralidade e a educação estão, intimamente, ligadas na filosofia de Kant. No seu opúsculo Resposta à pergunta: *Que é o iluminismo?*, de 1784, Kant se mostra preocupado em desenvolver uma articulação entre os conceitos de formação (*Bildung*) e cultura (*Kultur*). O termo *Bildung* se caracteriza, na filosofia de Kant, por uma autodeterminação baseada na razão, ficando mais claro com o projeto Iluminista, no qual a *Bildung* é compreendida como autoformação orientada tão e somente pela razão. Dessa forma, Kant se torna referência por atribuir ao esclarecimento o despertar de uma consciência crítica, de um tipo de sujeito transcendental, que tem o potencial para a universalidade do conhecimento.

Ao explicar a dificuldade que os homens têm de passar de um estado de consciência inerte, servil para uma consciência autônoma, Kant enfatiza que, ainda que os homens realizem essa tarefa árdua, “muito poucos, apenas, os que conseguiram, mediante a transformação do seu espírito, arrancar-se à minoridade e encetar, então, um andamento seguro” (KANT, 1990, p. 2). O filósofo prussiano cita alguns exemplos de práticas que favorecem o embrutecimento da inteligência e a consequente permanência neste estado:

A preguiça e a cobardia são as causas de os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiorennnes*), continuarem, todavia, de bom grado menores durante toda a vida; e também de a outros se tornar tão fácil assumir-se como seus tutores [...] Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que em vez de mim tem consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar (KANT, 1990, p. 1).

Portanto, a *Bildung* se manifesta na filosofia de Kant como um desenvolvimento do espírito, conseqüentemente, um desenvolvimento natural do homem, sendo que este faz uso de sua própria razão para se guiar dominando suas paixões e seus instintos para chegar a um estado esclarecido. Desse modo, o conceito de *Bildung* em Kant também é responsável por explicar e compreender o desenvolvimento das ciências do espírito.

O cuidado de si na análise foucaultiana

O estudo de Foucault, referente ao tema cuidado de si, situa-se em seus escritos e cursos pronunciados no *Collège de France*, na década de 1980 até sua morte, com a publicação do segundo e o terceiro volume de *História da sexualidade: o uso dos prazeres e o cuidado de si* (1984). Esse terceiro período de interesse de Foucault não é uma ruptura em relação às suas pesquisas anteriores, mas, corresponde a uma maneira crítica de pesquisar a questão da relação entre subjetividade e verdade. A preocupação do filósofo, nesse deslocamento da pesquisa não gira mais em torno da relação sujeito e verdade do ponto de vista das práticas coercitivas (como é o caso do discurso psiquiátrico, do discurso médico, e do sistema penitenciário) mas, a partir das práticas de si.

Ao estudar as relações que se estabeleceu na trama histórica do Ocidente entre sujeito e verdade, Foucault faz alusão a um período greco-romano em que se desenvolveu, com autonomia, no interior das filosofias dos estoicos, epicuristas, cínicos e, mais tarde, no asceticismo cristão, práticas e técnicas de si em que o sujeito se constituía e se reconhecia enquanto sujeito mediante a relação consigo mesmo. Ora, a sua análise nesse período quer saber “quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2012, p. 12). Poderíamos ressignificar o lema das *Odes Píticas*, de Píndaro, “torna-te no que és”, em “torna-te no que és em relação consigo mesmo”, para descrever o conjunto de técnicas e práticas de si, que o sujeito greco-romano aplicava sobre si mesmo, para se reconhecer enquanto sujeito.

Em seus primeiros trabalhos, dos anos de 1960 e 1970, a atenção de Foucault se volta ao Período Clássico, séculos XVII e XVIII, e à Modernidade, de fins do século XVIII, século XIX, até nossos dias. Todos os textos, autores, situações e problemas analisados se situavam nesse período. Curiosamente, nos últimos anos de sua pesquisa, ele se volta aos textos antigos, textos clássicos de Platão, Aristóteles, mas também dos estoicos, dos cínicos, tanto gregos como latinos, como Epiteto, Marco Aurélio etc. Grande parte de sua análise se dirige especialmente aos textos platônicos, como *A apologia de Sócrates*, *Alcíbiades*, *Fédon*. Nesses textos, o cuidado de si é consagrado pela figura de Sócrates, como aquele que “essencialmente, fundamental, e originariamente, tem por função, ofício e encargo, incitar os outros a se ocuparem consigo mesmo, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si” (FOUCAULT, 2014b, p. 7).

Entretanto, o cuidado de si não se resume, apenas, a esse período socrático-platônico. Ele se alonga até as primeiras formas de asceticismo cristão. Foucault analisa textos cristãos, como o *Método de Olimpo*, de Basílio de Cesaréia; *A vida de Moisés*, *O cântico dos cânticos*, *Tratado das beatitudes*, de Gregório de Nissa. São textos em que as reflexões se moviam para uma atitude de relação consigo mesmo, ou seja, o Cuidado de Si como um conjunto de práticas que envolviam a renúncia de tudo que constitui um amor a si, um desprendimento dos prazeres da terra.

Em uma entrevista intitulada *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, realizada em 20 de janeiro de 1984, por H. Becker, Raul Fornet-Berancourt e A. Gomes-Müller, e publicada na Revista *Concórdia*, edição n. 6, julho-dezembro de 1984, Foucault esclarece que, no surgimento do preceito délfico, “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), ele aparece subordinado ao princípio primeiro, que é o Cuidado de Si. Dessa forma, o princípio do Cuidado de Si, que atravessou todo o pensamento moral na Grécia Antiga, também orientou a prática da liberdade individual dos sujeitos que se comprometiam em fazer de suas vidas um *êthos*.

Assim, a investigação foucaultiana sobre esse tema corresponde a uma busca para compreender a constituição de um sujeito moral. Na busca por saber como se desenvolveu, no período greco-romano até o início da era cristã, tecnologias de relação com um mestre e relações consigo para dar a si mesmo uma verdade. Portanto, há um deslocamento em relação ao período histórico das pesquisas de Foucault, se comparado às pesquisas dos anos de 1960

até por volta de 1978. Até essa época, ele pesquisou exclusivamente a modernidade, a partir do Período Clássico do século XVII. Já quando ele inicia o estudo das práticas de si, ele dirige suas pesquisas para a Antiguidade. Em *O Uso dos Prazeres*, de 1984, ele ressalta que sua empreitada se orientou para uma história da verdade, conduzindo para uma análise sobre “as problematizações através das quais o ser se dá, podendo e devendo ser pensado, e as práticas das quais essas problematizações se formam” (FOUCAULT, 2012, p. 19).

Assim, prosseguindo com o seu método arqueológico e genealógico de investigação, não mais priorizando a problematização no âmbito das práticas coercitivas das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, encontrou em seus estudos modos de problematizações éticas nas quais o sujeito tem uma participação ativa na constituição de si como sujeito da verdade. Essa participação ativa se configura nas práticas de si. É isso que vai configurando o último campo de interesse do autor, antes de sua morte prematura. Esse deslocamento é reafirmado pelo autor em sua entrevista:

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário –, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si [...] (FOUCAULT, 2004a, p. 267).

Como o próprio filósofo esclarece na entrevista “*O cuidado com a verdade*”, realizada por F. Ewald, publicada na *Magazine littéraire*, nº 205, em maio de 1984, quando é perguntado: – *Por que interrogar esses períodos sobre os quais alguns dirão que são muito longínquos?* Foucault responde: – *Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual.* Mas o que é esse atual que Foucault quer pensar a partir dos estudos sobre as práticas e técnicas que constituíram o homem greco-romano? Ao abordar a noção de cuidado de si, Foucault evidencia que, no decorrer da evolução dessas práticas e técnicas de si, houve uma valorização do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, e que, no período moderno, essas práticas de si enfatizam o conhecimento de si como o único meio no qual o sujeito tem acesso à verdade. Não é por acaso que Foucault busca em Kant algumas ferramentas para pensar a questão do atual e da modernidade como atitude crítica.

Ao tratar do tema cuidado de si, Foucault o coloca entre as artes de existência (*texhne tou biou*). Segundo ele, elas constituíram, progressivamente, na Filosofia da Grécia antiga, uma cultura de si, ou seja, uma filosofia prática. No entanto, esse princípio não assumiu uma corrente filosófica específica, mas teve um alcance abrangente. Além de ser um imperativo presente em diversas doutrinas filosóficas, o cuidado de si girou em torno de um preceito muito conhecido entre os historiadores da filosofia, o famoso “conhece-te a ti mesmo” socrático-platônico.

Foucault (2004b) esclarece que houve um equívoco praticado na história da filosofia, que sobrepôs o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” ocultando ou esquecendo a noção do cuidado de si. Desse modo, o filósofo francês quer mostrar que, por um lado, o conhecimento de si não é uma prática ou um preceito autônomo, mas está à serviço, subordinado a um preceito, uma prática bem mais ampla e atuante, que é a noção de Cuidado de Si (*epimelía heautoû*), difundida em toda a Filosofia antiga.

O tema cuidado de si apareceu no pensamento antigo no século V a. C., perdurando até o século IV-V d. C. no interior das filosofias e doutrinas antigas. Com a progressiva evolução das práticas e técnicas de si durante o mundo greco-romano, do paganismo até se introduzir na

moral cristã, a noção de cuidado de si foi se distanciando de seu valor positivo, sob formulas como: "ocupar-se consigo mesmo, ter cuidados consigo, retirar-se em si mesmo, recolher-se em si, sentir prazer em si mesmo, buscar deleite somente em si, permanecer em companhia de si mesmo, ser amigo de si" (FOUCAULT, 2004b, p. 16), para se alinhar a rigorosas regras morais, nos primeiros séculos, passando a ter um valor negativo, de renúncia de si, de destruição de si, sob a direção de uma ética geral do não egoísmo.

Nos diálogos socráticos, que ficaram conhecidos como diálogos da juventude da obra de Platão, Foucault evidencia o contexto em que a fórmula *epimeléia heautoû* ("cuida-te de ti mesmo") apareceu. Segundo ele, havia um contexto político e social, no qual os jovens aristocratas conferidos pelo status desde o nascimento, estavam predestinados a exercer a autoridade sobre seus cidadãos e concidadãos. No entanto, o problema em questão era se o jovem advindo do meio aristocrático teria a habilidade, a capacidade de governar e de bem administrar a cidade. Ora, trata-se, segundo Foucault, "de um mundo em que se problematizam as relações entre o *status* de primeiros e a capacidade de governar: necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há que governar os outros" (FOUCAULT, 2004b, p. 56). Nesse primeiro elemento do contexto ateniense, relativo ao governo dos outros, é que o cuidado de si aparece como meio para melhor governar.

Existiram, conforme Foucault (2004b), dois problemas na educação dos atenienses. As práticas pedagógicas são criticadas nos diálogos socráticos ao serem comparadas às práticas dos espartanos e da sabedoria oriental. A educação em Atenas, que consta nos diálogos, está longe do rigor contínuo e das regras coletivas de Esparta, e mais distante ainda do ensino das virtudes de cada mestre no mundo persa. Nesse sentido, há uma dupla falha na educação dos atenienses, escolar e amorosa. Essa última diz respeito ao abandono dos homens adultos para com os rapazes, quando estes precisam de um guia no momento em que saem "da direção e das lições dos mestres de escola, necessitariam de um guia para se formar nesta coisa outra, nova, para a qual não foram de modo alguns formados por seu mestre: o exercício da política" (FOUCAULT, 2014b, p. 56).

Nas formas de educação, o cuidado de si, o fato de se ocupar consigo mesmo, está mais presente no ato de ser governado do que governar os outros. No entanto, tanto ser governado e governar-se, quanto governar os outros estão internamente relacionados. "Governar, ser governado, ocupar-se consigo mesmo, eis aí uma sequência, uma série, cuja história será longa e complexa, até a instauração, nos séculos III-IV, do grande poder pastoral na Igreja Cristã" (FOUCAULT, 2014b, p. 57).

No decorrer do diálogo, Alcibiades reconhece sua ignorância e que tem estado, sem perceber, há muito tempo nesta condição. Diante do desespero de Alcibiades, Sócrates o conforta dizendo: "é preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesse percebido essa deficiência, difícil seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-las" (PLATÃO, 1975, p. 235). Na educação pensada por Platão, percebe-se que o cuidado de si é prévio a outras aprendizagens. Embora se possa dizer que é em Platão que aparece a defesa filosófica do cuidado de si, houve um período pré-filosófico, precisamente na Grécia arcaica, que a preocupação com o acesso à verdade estava relacionada com vários exercícios e práticas de si para tornar-se habilitado para receber a verdade. Tais exercícios e técnicas que almejavam o acesso à verdade, tecnologia de si, segundo Foucault, consistiam em exercícios e técnicas de purificação, concentração da alma, técnica de retiro e prática de resistência⁴.

⁴ Esse conjunto de exercícios e técnicas do período pré-filosófico que influenciará as doutrinas e correntes filosóficas na Antiguidade é estudada por Foucault com maior ênfase em seus cursos no *Collège de France* a partir de 1981-1982 encontrados em *A hermenêutica do sujeito* e no volume 3 a *História da sexualidade: o cuidado de si*.

Nos contextos social e político da Grécia antiga, a noção de *epimelêia heautoû* aparece relacionada à educação e ao governo, tanto de si quanto do outro, uma condição ontológica primeira face aos outros saberes e aprendizagens. Resta ver, entretanto, em que consista propriamente o cuidado de si, do ponto de vista da prática. Na relação de Sócrates com Alcebiades, explicita-se a posição do mestre no cuidado de si. Para Foucault, o cuidado de si passa, necessariamente, pela relação com o outro que, neste caso, é o mestre. Sócrates, na relação com Alcebiades, é o mestre que *cuida* da maneira como Alcibiades vai cuidar de si mesmo. Ora, mestre é aquele que “cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo” (FOUCAULT, 2004b, p. 73). Esse é o papel do mestre na *epimelêia heautoû*, é aquele que cuida de forma desinteressada, não importando a idade, mas que estimule o seu aprendiz a desenvolver, nele mesmo, maneiras de cuidar de sua alma, como sujeito de ação. Nessa dimensão, o mestre se diferencia do professor, cujo ofício é possuir a arte de ensinar aptidões e capacidades ao estudante, ao passo que o mestre não cuida do corpo nem dos bens, mas de guiar o cuidado do sujeito.

Entretanto, os aspectos que dizem respeito à dietética (medicina, corpo, regime) são bem distintos do cuidado de si na teorização de Platão. Para ele, há uma diferença de natureza entre dietética e cuidado de si. Segundo Foucault, essa diferença entre cuidado de si e dietética tenderá a desaparecer, ocorrendo, inclusive, uma sobreposição, uma imbricação cada vez mais acentuada.

Assim, segundo a análise foucaultiana dos diálogos de Platão entre Sócrates e Alcebiades, conhecer-se significa conhecer o divino, que aquele que conhece a si mesmo, por consequência, está em contato com o divino, e sua alma estará dotada de sabedoria (*sophrosýne*). Dessa forma, cheia de sabedoria, a alma poderia retornar ao mundo sensível e distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso, saberia, portanto, melhor governar a cidade. O importante aqui é perceber que o ser do “eu” é a alma-sujeito de justiça, sabedoria, bondade, considerando o preceito socrático-platônico e o modo como ele aparece.

Com isso, destaca-se também outros aspectos que constituem uma definição de cuidado de si. São eles: o estilo do diálogo socrático, a teoria das quatro virtudes entre os persas, a metáfora da alma que se olha no espelho e a alma agente, ou, segundo a leitura foucaultiana, como sujeito de *khreîsis* e não enquanto prisioneira do corpo. Esses elementos permitem identificar, grosso modo, a trajetória do cuidado de si no platonismo, no pensamento grego, helenístico e romano. Como é o caso, também, da política, da pedagogia e da erótica, que são temas estritamente platônicos e neoplatônicos e que estão presentes na história do cuidado de si enquanto conhecimento de si.

Assim, na análise de Foucault, importa saber que o platonismo desempenhou durante toda a cultura antiga e europeia um duplo jogo. Pois, por um lado, concebeu o conhecimento e o acesso à verdade por uma única via, o conhecimento de si, que era o reconhecimento do divino em si, impulsionando inúmeros movimentos espirituais; e, por outro lado, estabeleceu uma certa “racionalidade” à medida que o caminho para se chegar à verdade, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo consistiam em se conhecer, em conhecer a verdade (FOUCAULT, 2004b).

***Bildung*, modernidade e cuidado de si**

Em *Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano*, Gerd Biesta aponta caminhos para se pensar uma linguagem da educação, em oposição a uma linguagem que se apropriou do campo educacional na atualidade, que é a linguagem da aprendizagem, do saber-fazer, da socialização, da produção. Ao tratar da tradição da *Bildung*,

Biesta é categórico ao dizer que seu interesse não se reduz em recuperar ou restaurar aspectos dessa noção educacional, mas “perguntar como devemos responder educacionalmente às questões e aos desafios que hoje nos confrontam” (BIESTAS, 2013, p. 132).

A tradição da *Bildung* sofreu algumas modificações ao longo de sua história, mas que não ocultou o seu interesse pela humanidade do ser humano, ou seja, sempre esteve pautada em um humanismo. Desde sua origem, na cultura antiga, na sociedade grega, nos ideais da Paideia e, mais tarde, no próprio humanismo, neo-humanismo e no Iluminismo, sempre manteve sua preocupação com a questão: “o que constitui um ser humano educado ou culto?” (BIESTA, 2013, p. 133). Essa resposta da *Bildung* nunca foi dada em termos de socialização, de disciplina, de adaptação a uma ordem existente, que hoje toma conta do território da educação. Segundo Biesta (2013), essa resposta se deu em termos de cultivo, seja do próprio corpo, da corporeidade, do cultivo da vida interior, da alma ou da mente, sempre se ligou com a humanidade do ser humano.

Foi, no Iluminismo, que essa noção ocupou uma posição central no pensamento da educação moderna. No Iluminismo, a ideia de uma formação do homem se ajustou a uma questão política e o mesmo tempo educacional. Com Kant, à pergunta: *o que constitui um ser humano educado?*, a resposta residia no progresso do esclarecimento, o homem que, liberto de seu estado de menoridade, poderia alcançar a sua autonomia racional e, assim, pensar por si mesmo, sem a orientação de alguém. Desse modo, a tarefa fundamental dos educadores consistia em liberar esse potencial racional inerente ao homem, para que assim cumprisse a meta de uma sociedade civil organizada.

No entender de Dalbosco (2011, p. 89):

[...] o progresso do esclarecimento é resultado de um primado pedagógico inerente à ideia da maioridade, uma vez que o pensar por conta própria não ocorre por mera obra do acaso, mas é consequência de um processo formativo-educacional do ser humano [...] a menoridade é uma das principais características da fragilidade humana, e a coragem de pensar por si mesmo é a principal forma de enfrentá-la.

É nesse sentido, que Kant compreende a educação como primado pedagógico da *Aufklärung*, ou seja, o esclarecimento dos homens exclusivamente pela via da racionalidade, desconsiderando todas as outras dimensões humanas. Só por meio da educação é que os homens desenvolveriam suas disposições naturais, alcançando a sua destinação, sua humanidade. Com isso, pode-se pensar que, na *Bildung*, a educação é uma arte. É uma arte do cuidado e da formação (*Bildung*). O filósofo alemão coloca a *Bildung* ao lado do cuidado (*Vorsicht*). Para ele, o homem necessita dessas duas dimensões da educação (*Erziehung*), sendo que a formação (*Bildung*) “compreende sob si disciplina e instrução” (KANT, 2017, p. 11).

Para o filósofo prussiano, a disciplina é fundamental para tirar o homem de um estado de animalidade, de selvageria. Para ele, a disciplina “transforma animalidade em humanidade” (KANT, 2017, p. 9). O homem vem ao mundo num estado rude e necessita ser lapidado com a disciplina. A disciplina é essa arte de preservar o homem dos desvios causados pelos impulsos de sua natureza. Na visão de Kant (2017), a disciplina tem um caráter negativo, pois ela implica numa ação para eliminar o elemento selvagem no homem, enquanto a instrução tem a ação positiva da educação. Portanto, a disciplina, além de ter um caráter negativo, pois é uma imposição, uma coação às leis da humanidade, ela deve ser colocada em ação em idade tenra.

O filósofo da Prússia defende a ideia de que a criança deve ser colocada desde cedo na escola, não tanto para aprender alguma coisa, mas para que ela se “acostume”, se habitue às práticas de submissão, com as rotinas diárias que são impostas a ela. Na perspectiva kantiana, o homem tem uma tendência natural para a liberdade, e é exatamente por isso que a disciplina deve ser imposta desde cedo, para que o estado de selvageria não o acompanhe na vida adulta.

É um erro comum na educação dos grandes que, logo na sua juventude, nunca se lhes oponha realmente nada, porque estão destinados a reinar. No homem, por causa do seu pendor para a liberdade, é necessário limar o seu estado rude; no animal, pelo contrário, por causa do seu instinto, isso não é necessário (KANT, 2017, p. 11).

Dessa maneira, é que Kant formula sua tese de que o homem só se torna homem através da educação. Do mesmo modo, o homem só pode ser educado por homens que já foram educados. Cada geração deve educar a outra rumo ao aperfeiçoamento da humanidade. Para Kant, “por detrás da educação, aloja-se o grande segredo da perfeição da natureza humana” (KANT, 2017, p. 12). Portanto, a tarefa da arte de educar deve ser direcionada ao desenvolvimento das potencialidades inerentes ao homem, para que assim, todo o gênero humano chegue a sua destinação.

Na visão de Biesta (2013), esse humanismo presente na filosofia de Kant configurou as bases da educação moderna, tornou-se uma verdade sobre a natureza do homem e seu próprio destino. A ideia de consciência esclarecida por meio da educação, prática ou moral, tornou-se a chave para a noção kantiana de liberdade. Consequentemente, as teorias depois de Kant se apoiaram direta ou indiretamente na teoria do filósofo. Com essas condições, Kant formula sua teorização da liberdade, que faz engrenar o projeto iluminista. Nela, a formação (*Bildung*) teria a tarefa de fundar a ética na razão. Logo, nessa ação educativa, a ênfase da *Bildung* se estruturou na liberdade do autocultivo, do autoaperfeiçoamento individual. Nesse sentido, a *Bildung* passa a ser considerada um movimento do uso crítico e construtivo da razão humana, “aquele que estende a crítica ao que há de mais caro para o movimento Iluminista ou *Aufklärung*, à luz do domínio do conhecimento” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 214).

É importante destacar que não apenas Kant, mas toda uma tradição filosófica iluminista vê na emancipação do homem a sua maior ambição. Como destaca Hermann (2005, p. 21):

Tal reflexão gerou teorias filosóficas que, a despeito das diferenças, tinham como ideia central que o homem pode evoluir de um estado de imaturidade para a maturidade, de heteronomia para a autonomia, chegar ao mais alto nível de desenvolvimento moral e tornar-se livre e emancipado, porque racional. O Iluminismo (*Aufklärung*) pretendeu um processo de autodeterminação consciente que atingiria sua plenitude na história da humanidade, através do qual o homem conduziria livremente seu próprio destino. Emancipação não é slogan, mas o tema histórico do Iluminismo (*Aufklärung*) [grifo nosso].

Entretanto, esse projeto universalista da *Aufklärung* e a própria tradição pedagógica do humanismo da *Bildung*, que engendraram a solução para os problemas sociais e para o desenvolvimento de um homem esclarecido, através de sua boa vontade, fracassou e se tornou obsoleto. Na compreensão de Biesta (2013), o problema do humanismo, dos fundamentos humanistas da educação moderna, é que ele postula conhecer a essência ou a natureza do ser humano e utiliza desse conhecimento para sustentar esforços políticos e educacionais.

Como assinala o filósofo Emmanuel Levinas (1981), o tal humanismo moderno nega a primazia da pessoa humana, livre e por si mesma, abandonando a ideia de pessoa. Nas palavras de Levinas (1981, p. 127-128),

[...] o outro é o fim; eu sou um refém, uma responsabilidade e uma substituição que apoia o mundo na passividade da atribuição, até mesmo em uma perseguição acusadora, que é indeclinável. O humanismo deve ser denunciado apenas porque não é suficientemente humano [tradução nossa].

Além disso, o problema do humanismo é que ele estabelece, na visão de Biesta (2013, p. 22), “uma norma de humanidade, uma norma do que significa ser humano, e, ao fazê-lo, exclui aqueles que não vivem de acordo com essa norma”. Portanto, a regra do humanismo, ao definir o que é o homem, não encheria o sujeito singular aberto à possibilidade de ser, aberto à experiência da subjetividade. A contribuição, digamos, “anti-humanista” de Foucault, no âmbito de sua produção arqueológica-genealógica, tem espaço para pensar a educação para além dos fundamentos utópicos do humanismo, assim como a crítica de toda uma tradição do pensamento francês contemporâneo, como Deleuze e Derrida.

Biesta (2013), aponta, que a principal estratégia e, também, o problema do humanismo, está na compreensão do ser humano como algo, como uma coisa, que pensa o ser humano a partir de uma essência mais geral, e não enquanto uma singularidade e unicidade. Nesse sentido, a tradição da *Bildung* importa não para ser recuperada, restaurada, ou para servir de modelo para a educação atual, mas para olharmos a história desse conceito e pensar a educação atual como uma resposta a uma pergunta. Biesta (2013, p. 135) sugere que se deve compreender a *Bildung* como “uma resposta educacional a uma pergunta política”. Portanto, a questão que se deve colocar é: o que é esse hoje do qual faço parte? Quais tipos de problemas estamos enfrentando na atualidade?

Nesse sentido é que a noção de *Bildung* constitui um ponto de reflexão para repensar o conceito de formação com o qual fazemos uso atualmente. Para Biesta (2013), o discurso hegemônico atualmente sobre a educação está fundamentado numa linguagem da aprendizagem, fazendo da educação uma transação econômica.

[...] Uma transação em que (1) o aprendiz é o (potencial) consumidor, aquele que tem certas “necessidades”, em que (2) o professor, o educador ou a instituição educacional são vistos como provedor, isto é, aquele que existe para satisfazer as necessidades do aprendiz, e em que (3) a própria instituição se torna uma mercadoria – uma “coisa” – a ser fornecida ou entregue pelo professor ou pela instituição educacional, e a ser consumida pelo aprendiz (BIESTA, 2013, p. 38).

Nessa linha de raciocínio, o conceito de formação está vinculado às necessidades econômicas, na qual o processo de formação está guiado, segundo Flickinger (2010), pelas diretrizes da racionalidade econômica, que também servem de critérios para a avaliação de resultados. Biesta (2013) defende a ideia de que questões sobre quem somos e quem desejamos nos tornar por meio da educação, são questões que estão ligadas às nossas relações com os outros e ao lugar que ocupamos na sociedade. Sendo assim, são questões políticas e, portanto, não cabe ao mercado dar a resposta a tais questões, já que, segundo Biesta (2013, p. 43), “os mercados podem ser manipuladores para assegurar seu próprio futuro, priva-nos da oportunidade de ter uma voz democrática na renovação educacional da sociedade”.

Foucault, no dia 2 de dezembro de 1970, pronunciou a lição inaugural no *Collège de France*, intitulada *A ordem do discurso*, na qual, em uma passagem, afirma que “todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2014, p. 41). O filósofo ainda afirma que o sistema de ensino nada mais é do que “uma ritualização da palavra, uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam” (FOUCAULT, 2014, p. 15), ou seja, um campo discursivo que aprisiona os sujeitos a tomarem como verdadeiros os discursos produzidos pelo sistema.

As produções de Foucault, após a década de 70, orientam-se para um estudo genealógico das práticas e relações de poder que fazem aparecer o discurso verdadeiro. Inspirado por Nietzsche, Foucault elabora um estudo acerca das práticas coercitivas que produzem verdades e valores aceitos

socialmente. Estuda também os regimes de poder-saber-verdade que tomam conta do espaço político e educacional. Portanto, suas análises, nesse período voltam-se para pensar a atualidade, o que é esse hoje do qual eu faço parte? A partir de sua leitura de Kant da *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*, percebe-se uma preocupação de Foucault com o próprio presente.

Possivelmente, Foucault não faz de suas pesquisas sobre a noção de Cuidado de Si uma solução para os problemas sociais, políticos e educacionais de nossa modernidade, mas, a sua preocupação com o presente e suas últimas entrevistas sugerem que havia algo a ser respondido, talvez o eco da questão colocada por Kant em seu texto há mais de 200 anos o que é esse acontecimento chamado *Aufklärung* que, no dizer de Foucault (1984), influenciou o que somos e, também, o que fazemos hoje?

Dessa forma, seus longos e cuidadosos estudos dos gregos, mais claramente, em *A Hermenêutica do Sujeito*, não são para saudá-los, ou para dizer que existiam, no interior dessas filosofias antigas, práticas que seriam melhores ou piores e que poderiam ser atualizadas para o presente. Longe dessa pretensão, Foucault, em sua empreitada, buscou mostrar como essa noção do Cuidado de Si esteve na sombra de uma noção tão glorificada entre os historiadores da filosofia, o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*).

Entretanto, Foucault evidencia que, ao longo da evolução das práticas da noção de Cuidado de Si, houve desníveis, houve rupturas, algumas desapareceram, outras se mantiveram, mas com outro sentido, longe do ideário grego ou romano. Por exemplo, as artes de existências, essas maneiras de levar uma vida tranquila e plena perderam sua autonomia, configurando-se na sociedade moderna com outro sentido. Foucault (2016) cita que essas “artes de existências” se internalizaram nas instituições pedagógicas, configurando modelos de condutas, instruções de existências, que são impostos, difundidos e investidos pelas práticas pedagógicas.

É a pedagogia que veicula grande parte dessas instruções de existência. Há também tudo o que podemos chamar de estereótipos sociais, que, por intermédio da literatura, da escrita ou da imagem, dão modelos de bom comportamento. É preciso dizer ainda, o que chamamos de ciências humanas, em qualquer nível de utilização que as tomemos, do mais baixo ao mais alto, também veicula, de modo mais ou menos explícito, esquemas considerados os bons esquemas de existência, os bons modelos de conduta (FOUCAULT, 2016, p. 27).

Portanto, segundo o filósofo, as evoluções dessas artes de viver, sobretudo, após a Idade Média, nos séculos XVII-XVIII, passaram a ser empregadas cada vez mais ao saber-fazer, distanciando-se do sentido que tinham entre os gregos. Segundo Foucault (2016), essas artes de viver se configuraram em aprendizagem-formação profissional e não como gênero autônomo de reflexão e análise.

O movimento das artes de viver, como se configuraram na Grécia Antiga, constituiu uma estética da existência. Elas demandavam um cuidado de si mesmo, práticas de si que não visavam o individualismo ou um narcisismo, mas a experiência de tomar a si mesmo como objeto de arte, de fazer dessa experiência consigo uma transformação em si. Nesse raciocínio, percebe-se que essas práticas e técnicas de si envolviam um cuidado primeiro, nas palavras de Foucault (2006, p. 271) “não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária”. Logo, a noção de cuidado de si, entre os gregos, não só constitui uma forma de melhor viver na pólis, mas, também, um elemento fundamental para administrar bem o espaço de poder, pois, segundo Foucault (2004a, p. 270), o bom soberano seria aquele que “exercesse seu poder adequadamente, ou seja, exercendo ao mesmo tempo seu poder sobre si mesmo. É o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros”.

Nessa perspectiva, a noção de cuidado de si, como se desenvolveu no interior das escolas de filosofia antigas, era concebida como um labor, pois a educação do corpo pertencia unicamente ao âmbito da formação do sujeito. Cuidar-se de si era um dever que asseguraria a liberdade, também era um trabalho que envolvia todas as dimensões do humano, não importando a idade, como lembra Foucault, citando Epicuro (2011, p. 54), “nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ocupar-se com a própria alma”. Portanto, a noção ética como prática da liberdade, que girou em torno do Cuidado de Si na Antiguidade, permite pensar o conceito de formação enquanto movimento que constitui uma estética da existência, que se preocupa com todas as dimensões do homem, cujo objetivo é se conhecer enquanto sujeito de sua própria subjetividade para depois agir eticamente com os outros.

Considerações finais

O pensamento foucaultino, a partir da década de 80, convida-nos a refletir sobre uma nova maneira de ser no mundo diante dos outros. A noção de Cuidado de Si explorada por Foucault, nos seus cursos no *Colège de France*, evidenciam uma ética diferente da ética moderna do individualismo, fechada entorno do próprio eu. A ética enquanto prática refletida da liberdade vivenciada entre os gregos, especialmente nas escolas filosóficas (epicurismo, estoicismo, cinismo), nos possibilitam uma estética da existência, isto é, uma vida mais qualificada, em que o outro também é parte integrante do agir ético. É a partir do outro que eu me reconheço enquanto sujeito ético. Nesse sentido, Foucault contribui para se pensar uma ética que se diferencie do projeto moderno de educação, o qual visava uma emancipação individual, para só depois agir com os outros.

Nesse âmbito, a noção de cuidado de si é encarada como uma teia de relações sociais, um princípio válido para todos, que não consiste meramente num exercício de solidão, mas nas palavras do filósofo “uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 2011, p. 57). Através dessa noção difundida na Filosofia Antiga, sobretudo, nas escolas epicurista e estoica, é possível pensar na educação e no conceito de formação, diferentes do projeto moderno da *Aufklärung*, da ideia de ensino centrada no saber-fazer, na compreensão do ser humano como apenas um objeto da aprendizagem. Dessa forma, é que saber a história do conceito da *Bildung* (formação humana) é importante, pois foi na Alemanha, durante os séculos XVIII e XIX, que se desenvolveram as teorias, especialmente com Kant, que fundamentaram e nortearam as práticas educacionais modernas.

Assim, propomos pensar em uma educação que vise à formação não enquanto saber-fazer, desvincilhada das necessidades econômicas, mas enquanto cultivo, como um labor sobre si mesmo, como uma estética da existência. Pensar a formação nessa dimensão estética é estimular uma educação que enalteça todas as dimensões do ser humano, que vise uma formação integral, efetiva e não fragmentada com vistas para os interesses econômicos e exclusivamente de mercado.

Referências

BBIESTA, G. **Para além da aprendizagem**: educação democrática para um futuro humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BRITTO, F. de L. **Nietzsche, ensaio de uma pedagogia messiânica**: sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de Bildung em sua primeira filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

-
- DALBOSCO, C. A. **Kant & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- DUDLEY, W. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FLICKINGER, H. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010.
- FOUCAULT, M. **Subjetividade e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o cuidado de si. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.
- FOUCAULT, M. **O cuidado com a verdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- FOUCAULT, M. **"What is Enlightenment?" ("O que são as Luzes?")**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1984.
- GOERGEN, P. Formação ontem e hoje. *In*: CENCI, A. C.; DALBOSCO, C. A.; MÜHL, E. H. **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.
- HERMANN, N. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Lisboa: Edições 70, 2017.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. 2. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- KANT, I. **Resposta à pergunta**: o que é o Iluminismo? Lisboa: Edições 70, 1990.
- KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEVINAS, E. **Otherwise than being, or, beyond essence**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

OLIVEIRA, A. da R.; OLIVEIRA, N. A. **Modelos de formação humana**: paidéia, Bildung e formação omnilateral. Caxias do Sul: Universidade de Passo Fundo, 2014.

PLATÃO. **Diálogos**: fedro – cartas o primeiro Alcibiades. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975. p. 180-249.

CONSERVADORISMO NAS POLÍTICAS DE SEGURANÇA PÚBLICA

Conservatism in public security policies

Luiz Eduardo Cani ¹

Sandro Luiz Bazzanella ²

Resumo: Em função da sazonalidade das políticas de segurança pública, crimes graves são, frequentemente, seguidos de levantes conservadores daquilo que é entendido como segurança individual por alguns, mas que ignora a amplitude desse termo: necessidade de combate rigoroso à criminalidade, supressão de direitos, armamento da população, entre outras medidas. O objetivo geral foi analisar o que é o conservadorismo nas políticas de segurança pública. Os objetivos específicos foram: investigar a transformação da polícia até a criação de um aparato de segurança pública no Brasil, analisar políticas de segurança pública e explicitar o conservadorismo nessa área. O método de abordagem escolhido foi o indutivo, com consultas a fontes secundárias. Entre os resultados, constatou-se um paradoxo na definição de conservadorismo nas políticas de segurança pública.

Palavras-Chave: Policiamento comunitário. Geração de emprego. Geração de renda. Inclusão social.

Abstract: As a result of the seasonality of the public safety policies, serious crimes are often followed by conservative uprisings of what is understood as individual security by some, but that ignores the breadth of this term: the need for rigorous combat to crime, suppression of rights, arming of the population, among other measures. The general objective in this article was to analyze what is conservatism in the public policies of public security. The specific objectives were: to investigate the transformation of the police to the creation of a public safety apparatus in Brazil; to analyze public policies of public security; and to explain conservatism in this area. The method of approach was the inductive one with queries to secondary sources. Among the results, a paradox was found in the definition of conservatism in public security policies.

Keywords: Community policing. Job creation. Income generation. Social inclusion.

Introdução

Periodicamente, ocorrem, no contexto societário local, regional e global em que se está inserido, eventos violentos que, ao serem explorados pelos meios de comunicação de massa até a exaustão dos telespectadores, chocam, comovem e revoltam. Além disso, alguns dados estatísticos do período civil-militar de 20 anos são tomados como pressupostos para declarar o aumento da criminalidade, embora pudessem ser manipulados com mais facilidade que nos dias atuais, ainda que também não se possa confiar suficientemente nos dados estatísticos que se tem à disposição³. Esses eventos sempre servem de mote para debates em torno da segurança pública: significado, limites e rumos – sobretudo, os rumos.

¹ Doutorando em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), bolsista (pela CAPES) e Professor de Direito Penal da Centro Universitário Avantis (UniAvan).

² Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente do Curso de Filosofia (EAD) da UNIASSSELVI.

³ Nesse sentido: “O retorno à democracia efetivou-se com a intensificação sem precedentes da criminalidade. No período de 1980 a 2012, verifica-se uma tendência de crescimento, iniciando em torno de 11 homicídios por 100 mil habitantes no início dos anos 1980 e chegando a quase 30 homicídios por 100 mil habitantes no ano de 2012” (AZEVEDO, 2017, p. 156).

Na pauta das discussões acerca dos rumos da segurança pública, está sempre o recrudescimento das medidas através da revisão das políticas públicas⁴ de segurança e da política penal⁵, bem como a restrição de direitos, geralmente sob argumentos de lei e ordem que supostamente teriam reduzido a criminalidade nos Estados Unidos, após a implementação da política de tolerância zero⁶.

A temática pesquisada e abordada ao longo deste artigo científico se situa em torno do debate sobre o conservadorismo nas políticas de segurança pública, que constitui o objetivo geral, pois se parte do pressuposto de que há muitos equívocos nos discursos e nas análises sobre as políticas públicas de segurança pública decorrentes do desconhecimento da temática. Já os objetivos específicos são investigar a transformação da polícia até a criação de um aparato de segurança pública no Brasil, analisar políticas públicas de segurança pública e explicitar o conservadorismo nessa área.

As questões norteadoras são: por quais transformações passou a polícia até que se chegasse à segurança pública? O que são as políticas públicas de segurança pública? A que se refere quando se fala em conservadorismo nas políticas públicas de segurança pública? Com as respostas a essas perguntas, responder-se-á à pergunta: o que é o conservadorismo nas políticas de segurança pública?

O artigo se justifica por auxiliar na compreensão do significado de uma importante política pública que tem a finalidade de efetivar o direito social à segurança pública sem, contudo, violar direitos individuais. Isso num contexto em que ter direitos parece ter se tornado o motivo da expansão da criminalidade e da violência, bem como o motivo para a falência da segurança pública.

Quanto à metodologia, a pesquisa foi puramente de ordem exploratória, com consulta a fontes secundárias, como artigos científicos, livros e capítulos de livros. O método de abordagem foi o indutivo. No procedimento de seleção de materiais, foram pesquisados artigos de autores com relevante produção na área da segurança pública: Roberto Kant de Lima, Guaracy Mingardi, Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo, Michel Misse, Luiz Eduardo Soares e Cláudio Pereira de Souza Neto.

⁴ As pesquisas acerca das políticas públicas são chamadas, no campo da ciência política, de *policy analysis*. Nos Estados Unidos da América foram iniciadas na década de 1950 sob o nome de *policy science* e no Brasil foram iniciados em período mais recente (FREY, 2000, p. 213-214).

⁵ No Brasil, com exceção do crime de posse de drogas, a política criminal brasileira é exclusivamente penal, ao contrário de outros países que trabalham com medidas alternativas ao encarceramento. Adverte-se que não se descuidava das penas alternativas, mas as punições cominadas nas normas criminais são outras. As penas alternativas destinam-se a casos específicos em que estão presentes os requisitos do Art. 44 do Código Penal, situação diversa daquela em que as penas alternativas são diretamente cominadas nas normas criminais, o que não exigiria o cumprimento de requisitos para a aplicação da pena.

⁶ Há importantes estudos que serviram para refutar a teoria das janelas quebradas (*broken window theory*), que serviu de fundamento para que Rudolph Giuliani, prefeito de Nova Iorque à época, criasse a política pública de segurança chamada de tolerância zero, que ainda inspira o recrudescimento de diversas medidas, sob o falacioso argumento de que a punição total reduz a criminalidade. O principal equívoco da teoria das janelas quebradas e da política de tolerância zero reside na ignorância das condições socioeconômicas dos Estados Unidos da América no período da implementação da política, que produziu um contexto de pleno emprego e de amplo acesso ao consumo – em outras palavras, bem-estar social (COUTINHO; CARVALHO, 2003).

Da polícia à segurança pública

O termo segurança pública é contemporâneo à polícia. A palavra polícia tem pouca relação com o que passou a ser chamado de polícia a partir do século XVIII. A origem do termo remonta a um período entre os séculos XV e XVI, para designar algumas coisas, dentre as quais uma comunidade ou associação. Enfim tipo de sociedade regida por uma autoridade pública.

Esse uso da palavra polícia foi mantido até aproximadamente o início do século XVII. Outro uso do termo polícia nos séculos XV e XVI designava os atos que regiam as comunidades sob autoridade pública. O terceiro significado é o resultado do regimento da comunidade pela autoridade pública: um bom governo (FOUCAULT, 2008, p. 420-421). A polícia, portanto, significava uma comunidade bem governada por uma autoridade pública.

No século XVI, o termo se transforma e, no século XVII, adquire um significado distinto. A partir do século XVII, a polícia passa a ser o conjunto de meios dos quais o Estado pode aumentar as próprias forças e manter a ordem interna. Em outros termos, a polícia passa a ser a técnica de equilíbrio e preservação entre ordem interna e forças do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 421).

Essa definição de polícia, dos séculos XVII e XVIII, estava intimamente relacionada ao equilíbrio da balança europeia. A técnica diplomático-militar de equilibrar a balança da Europa consistia em manter um equilíbrio entre as diferentes forças e o crescimento ao máximo das forças do Estado. Nesse sentido, a finalidade da polícia era potencializar ao máximo o crescimento do Estado, mantendo a sua ordem⁷ (FOUCAULT, 2008, p. 422-423).

Na segunda metade do século XVIII, a polícia passou a ser concebida e articulada como instrumento de modificação da realidade social. Com isso, deixou de ser um instrumento de manutenção do equilíbrio da balança europeia e da ordem, passando a ser mais ativa na gestão social e populacional. A atuação foi direcionada ao crescimento, à acumulação e à maximização dos elementos que fortaleciam o Estado: aumento populacional, enriquecimento dos súditos, progresso cultural, colonização de regiões, integração dos povos, criação de novas manufaturas, disciplina populacional e aprimoramento da higiene e da segurança no território (SEELAENDER, 2009, p. 78).

O aumento da oposição da sociedade às ingerências do Estado absolutista, sobretudo após a Revolução Francesa, conduziu à corrosão das bases da polícia. O fortalecimento da burguesia tornou possível a dispensa das iniciativas estatais, bem como a ampliação da resistência aos privilégios, ao monopólio das manufaturas, à intervenção do governo nas transações e à tributação (SEELAENDER, 2009, p. 79).

Desse modo, a Revolução Francesa forçou uma revisão do papel do Estado, que passou pela destruição das bases ideológicas da polícia absolutista, ou seja, da concepção do monarca como autoridade apta a regular tudo a partir da atuação do Estado. O Estado de Direito, resultado dessa Revolução, alterou a lógica do exercício do poder que, a partir de então, passou a ter a finalidade de proteger os cidadãos contra arbitrariedades dos agentes públicos e atingir as finalidades vitais da população (SEELAENDER, 2009).

No Brasil, a primeira polícia foi a Guarda Escocesa, importada em 1555. A primeira cadeia pública foi criada, em 1567, no Morro do Castelo, no Rio de Janeiro. Em 10 de maio de 1808, Dom João VI, recém-chegado ao Brasil, criou a Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil. De 1808 a 1827, as funções policiais e judiciárias eram exercidas

⁷ A manutenção do equilíbrio e a organização da polícia eram possíveis através do uso de um mesmo instrumento: a estatística, um saber do Estado para o Estado, ou seja, destinado à tomada de decisões a favor do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 424).

cumulativamente pela autoridade policial. Em 1866, foi criada a Guarda Urbana, que foi transformada, no período republicano, em Guarda Civil e, posteriormente, na Polícia Civil do Rio de Janeiro (RIO DE JANEIRO, 2009).

O termo segurança pública só foi incluído no ordenamento jurídico brasileiro com a Constituição de 1937. Naquele momento, havia apenas três disposições relacionadas à segurança pública: a legislação referente à segurança pública era de responsabilidade da União (Art. 16, V); até 1942, as reuniões pacíficas e à céu aberto podiam ser interditas se causassem perigo imediato à segurança pública (Art. 122, 10); e a manifestação do pensamento poderia ser censurada quando tivesse a finalidade de garantir a paz, a ordem e a segurança públicas (Art. 122, 15, a) (BRASIL, 1937).

Apesar da referência à segurança pública, não foi definido, na Constituição de 1937, o que se compreendia por segurança pública e nenhuma instituição foi incumbida de atuar nessa área específica. Aparentemente, o termo tinha somente a finalidade de justificar os interesses autoritários do regime Vargas, embora esse tema mereça uma pesquisa específica, que foge ao tema deste artigo.

Na Constituição de 1946, a segurança interna e a manutenção da ordem nos Estados foram incumbidas às polícias militares, que ainda eram forças auxiliares do Exército (Art. 183). A segurança externa foi organizada pelo Conselho de Segurança Nacional, composto por presidente da República, ministros de Estado e chefes de Estado-maior, em diversos dispositivos legais, sobretudo no Art. 179 (BRASIL, 1946).

A mesma organização foi estabelecida na Constituição de 1967, sobretudo nos Arts. 89 a 91 (BRASIL, 1967) e na Emenda Constitucional nº 1, mormente nos Arts. 86 a 89 (BRASIL, 1969).

Somente na Constituição de 1988 a segurança pública foi definida e atribuída a um conjunto de instituições, cada qual com funções diferenciadas de prevenção e de repressão a fatos lesivos à sociedade, conforme disposto no Art. 144 (BRASIL, 1988):

Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

I - polícia federal;

II - polícia rodoviária federal;

III - polícia ferroviária federal;

IV - polícias civis;

V - polícias militares e corpos de bombeiros militares.

§ 1º A polícia federal, instituída por lei como órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se a:

I - apurar infrações penais contra a ordem política e social ou em detrimento de bens, serviços e interesses da União ou de suas entidades autárquicas e empresas públicas, assim como outras infrações cuja prática tenha repercussão interestadual ou internacional e exija repressão uniforme, segundo se dispuser em lei;

II - prevenir e reprimir o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o contrabando e o descaminho, sem prejuízo da ação fazendária e de outros órgãos públicos nas respectivas áreas de competência;

III - exercer as funções de polícia marítima, aeroportuária e de fronteiras;

IV - exercer, com exclusividade, as funções de polícia judiciária da União.

§ 2º A polícia rodoviária federal, órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se, na forma da lei, ao patrulhamento ostensivo das rodovias federais.

§ 3º A polícia ferroviária federal, órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se, na forma da lei, ao patrulhamento ostensivo das ferrovias federais.

§ 4º Às polícias civis, dirigidas por delegados de polícia de carreira, incumbem, ressalvada a competência da União, as funções de polícia judiciária e a apuração de infrações penais, exceto as militares.

§ 5º Às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública; aos corpos de bombeiros militares, além das atribuições definidas em lei, incumbe a execução de atividades de defesa civil.

§ 6º As polícias militares e corpos de bombeiros militares, forças auxiliares e reserva do Exército, subordinam-se, juntamente com as polícias civis, aos Governadores dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.

§ 7º A lei disciplinará a organização e o funcionamento dos órgãos responsáveis pela segurança pública, de maneira a garantir a eficiência de suas atividades.

§ 8º Os Municípios poderão constituir guardas municipais destinadas à proteção de seus bens, serviços e instalações, conforme dispuser a lei.

§ 9º A remuneração dos servidores policiais integrantes dos órgãos relacionados neste artigo será fixada na forma do § 4º do art. 39.

§ 10. A segurança viária, exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do seu patrimônio nas vias públicas:

I - compreende a educação, engenharia e fiscalização de trânsito, além de outras atividades previstas em lei, que assegurem ao cidadão o direito à mobilidade urbana eficiente; e

II - compete, no âmbito dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, aos respectivos órgãos ou entidades executivos e seus agentes de trânsito, estruturados em Carreira, na forma da lei (BRASIL, 1988, grifos nossos).

A disposição constitucional de 1988, portanto, trouxe três significativas inovações para a segurança pública: pela primeira vez foi definido no texto constitucional o objeto da segurança pública⁸ e também foram distribuídas as funções de cada órgão responsável por zelar pela segurança pública, ficando todos responsáveis por ela⁹.

Apesar dessas transformações decorrentes do fim do período civil-militar (1964-1985), “as políticas de segurança pública ainda são concebidas como estratégias de guerra e não se submetem ao programa democrático da Constituição Federal de 1988” (SOUZA NETO, 2007, p. 20). Uma das causas disso foi a ausência de revisão e de reajuste das instituições policiais e dos respectivos procedimentos no período de abertura (SOARES, 2003).

Ocorre que, em um estado democrático de direito, as estratégias devem partir dos fundamentos constitucionais do princípio republicano e do princípio democrático, e visar à garantia da cidadania e da dignidade humana (SOUZA NETO, 2007). O motivo para tal condição se apresenta no argumento de que a segurança pública é um direito constitucional e, na condição de direito constitucionalmente previsto, assim como os direitos fundamentais, não exclui esses direitos, mas a eles se integra¹⁰.

⁸ Garantir a ordem pública é, também, um dos fundamentos, uma das motivações legais, para que seja decretada a prisão preventiva, ao lado de garantir a ordem econômica, de ser conveniente para a produção de provas (instrução criminal) e de assegurar a aplicação da lei criminal (art. 312 do Código de Processo Penal).

⁹ Apesar disso, não há punição para quem não faz nada pela segurança pública, ou seja, não é ilícito não atuar na segurança pública.

¹⁰ Alguns defendem que o direito à segurança, previsto no art. 5º da Constituição, é o direito à segurança pública. Discorda-se dessa afirmação porquanto nos setenta e oito incisos desse artigo são destrinchados os desdobramentos dos direitos à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade e, dentre esses incisos, não há referência à segurança pública, mas à segurança jurídica, aos limites da aquisição e preservação dos direitos. A segurança pública recebeu disposições próprias no já citado art. 144. Portanto, ainda que também esteja previsto na constituição, o direito à segurança pública não é um direito fundamental, além de também ser um dever de todos.

Políticas públicas de segurança pública

Sob tais pressupostos, é possível identificar duas concepções antagônicas de segurança pública. A primeira, da segurança pública como combate da criminalidade e, a segunda, como prestação de serviço público (SOUZA NETO, 2007, p. 22). Também é possível dividir as políticas públicas entre inovação do modelo de polícia e planejamento voltado à prevenção, e o enfrentamento das causas do crime (CARVALHO; CERQUEIRA; LOBÃO, 2005, p. 13). Por fim, Roberto Kant de Lima (1989, p. 65-66) adverte para uma dicotomia entre os modelos de controle social apoiados na repressão ou na disciplina, na medida em que são produtos de sistemas jurídicos distintos: os modelos de repressão têm orientação acusatória, típica dos países de direito costumeiro (*common law*), e os modelos de disciplina têm orientação inquisitória, típica dos países de direito escrito (*statute law*).

A cada concepção correspondem um modelo, com um conjunto de procedimentos distintos, que se orientam às distintas finalidades assinadas. O modelo tradicional de polícia opera com a lógica de repressão do incidente, enquanto os modelos alternativos introduzem também mecanismos de prevenção das causas desses incidentes. Nesse sentido, os modelos alternativos retomam a orientação original da polícia, descritos por Foucault.

A concepção de segurança pública como combate à criminalidade tem por objetivo acabar com o crime e os procedimentos. Geralmente, ignoram a existências de direitos fundamentais. Uma das teorias que a justifica é a política da tolerância zero, fundamentada na teoria das janelas quebradas, como indutora da redução da criminalidade, ainda que haja estudos contestando a eficácia dessa política em razão da maior redução da criminalidade em cidades nas quais não foi implementada. A justificativa é que os Estados Unidos, no início da década de 1990, passaram por um período de pleno emprego e de bem-estar social que foi completamente ignorado (COUTINHO; CARVALHO, 2003).

Já a concepção de segurança pública como prestação de serviço público tem o objetivo de garantir os direitos dos cidadãos. A justificativa dessa concepção está nas teorias dos direitos humanos, na medida em que, desde que os súditos conseguiram galgar a condição de cidadãos, passaram a ter direitos que devem ser respeitados pelo Estado e pelos demais cidadãos. O processo de incorporação, ou de escrituração, desses direitos nas constituições foi chamado de positivação dos direitos humanos, que resultou nos direitos fundamentais. Os dois principais modelos alternativos são: o policiamento comunitário, cuja premissa é a participação da comunidade como coautora das atividades de segurança; e o policiamento orientado para a solução do problema, cujo pressuposto é a participação da polícia no diagnóstico e na proposição de soluções para crimes recorrentes.

Para que seja possível transformar a tradicional concepção de segurança pública como combate em uma concepção de segurança como prestação de serviço público, é necessário, entre outras coisas, que a atividade policial deixe de ser autônoma e orientada aos interesses da cúpula das secretarias de Segurança Pública e do Ministério da Justiça, para seguir a lógica das políticas públicas, como instrumento para a implementação de direitos. Exemplos disso foram as transformações realizadas nas polícias da Irlanda e da África do Sul (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016, p. 55).

No Brasil, as políticas de transformação do modelo tradicional de polícia, além da resistência de agentes favoráveis ao modelo tradicional, conflitam com os mecanismos informais de funcionamento, com os quais trabalham cotidianamente os policiais¹¹. Apesar de

¹¹ A polícia opera tanto com parâmetros formais quanto com parâmetros informais. Geralmente as transformações pretendidas na área da segurança pública ignoram esses parâmetros informais conduzindo-as ao fracasso (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016, p. 60).

o envolvimento da comunidade na segurança pública ter logrado êxito na contenção das taxas de violência, a participação popular potencializa os resultados se associada a práticas integradas de gestão. Em outros termos, o envolvimento da população é potencializado quando acompanhado pela aliança entre técnica e política. As melhores práticas concentram energias em três âmbitos: a aproximação entre agentes de segurança pública e população, o uso intensivo de informações e o aperfeiçoamento das estratégias de inteligência (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016).

A falta de procedimentos para lidar com fenômenos como o crime, a violência, as manifestações populares e quaisquer ameaças à ordem pública possibilita que alguns setores da sociedade recorram aos discursos da leniência das leis e da necessidade de recrudescimento das medidas de combate. O problema gerado a partir de tais práticas e concepções é o diagnóstico e o tratamento equivocado desses fenômenos. Na ausência de políticas de segurança pública pautadas na articulação entre a garantia de direitos, o respeito e a não violência, a necessidade de uma reforma estrutural é ignorada (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016).

Um exemplo da possibilidade de um modelo alternativo e eficaz de segurança pública é o conjunto de políticas implementadas durante a Copa do Mundo de 2014, que, apesar de criticável em diversos aspectos¹², esteve baseado no compartilhamento de responsabilidades entre diferentes organizações e esferas de poder e governo. Governos e instituições articularam ações e integraram planejamento e operações, pensando mais nos resultados e menos nas lógicas autônomas de funcionamento. O resultado dessa iniciativa foi a contenção dos índices de criminalidade em alguns lugares e a redução em outros (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016).

O sociólogo Luiz Eduardo Soares chama a atenção para a insuficiência das políticas tradicionais de segurança pública, tendo em vista a ausência de enfrentamento às causas da criminalidade. Pensando nisso, propôs algumas políticas que podem ser integradas àquelas já existentes. Entre as propostas estão a integração dos jovens na sociedade¹³, a criação de benefícios materiais de emprego e renda, capacitação e complementação educacional¹⁴ pelos municípios que, embora não possam ter polícias, podem contribuir para melhoria das condições de vida da população, inversão das práticas convencionais de crítica e denúncia à violência e à criminalidade para uma postura participativa, sem descuidar da importância da crítica¹⁵ (SOARES, 2003).

¹² A criminalização temporária de diversas ações, a renúncia à soberania nacional decorrente da obediência a diversas exigências da FIFA, os milhares, talvez milhões, de pessoas desapropriadas à força para a construção dos estádios, os atos de violência na repressão das manifestações contra a arbitrariedade etc.

¹³ O autor adverte que jovens cuja individualidade é esmagada e neutralizada pela indiferença pública podem ver no crime organizado uma oportunidade para reconstruir a própria identidade, nem que seja para sentir exclusivamente medo, e um sentimento de pertencimento a um grupo (SOARES, 2003, p. 77).

¹⁴ Destaca que o desafio é “combinar a geração de emprego e renda com a sensibilidade para o imaginário jovem, para suas linguagens culturais específicas” (SOARES, 2003, p. 78).

¹⁵ Essas medidas não correspondem somente aos desafios dos grandes centros urbanos, mas também das regiões fronteiriças: “Nas fronteiras, tal cenário de complexificação dos 'esquemas' criminais e mercados ilícitos acaba impondo a necessidade de maior articulação e integração das instituições e das políticas de segurança pública, tanto em nível local, quanto em âmbito internacional. Para gestores de políticas públicas que atuam especificamente nas regiões fronteiriças, coloca-se o desafio de articular o trabalho de agências brasileiras subordinadas às esferas municipal, estadual e federal, bem como de promover o diálogo com instituições internacionais, também vinculadas a diferentes esferas administrativas.” (MISSE; ZILLI; HIRATA; RENOLDI, 2016, p. 122).

¹⁶ Qualquer relevante política de inclusão dos jovens deve tomar em consideração os adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, cujo acompanhamento inclui a elaboração de planos individuais de atendimento (PIA), nos quais devem constar, dentre outros requisitos, previsão de atividades de integração social e/ou capacitação profissional, atividades de integração e apoio à família e participação familiar no cumprimento das medidas (art. 54, III, IV e V, da Lei nº 12.594).

Os municípios, entes federativos desprovidos de polícias próprias, podem implementar políticas preventivas não policiais, destinadas à redução das desigualdades sociais, à integração social, à distribuição de renda, à formação de um sentimento de pertencimento ao local de residência, à restituição da autoestima e à oportunização da liberdade de criação, de expressão e diálogo intra e intergrupos¹⁶ (SOARES, 2003, p. 78).

Um conjunto de políticas de geração de emprego e renda foi concebido nos governos federais do Partido dos Trabalhadores, aliado a investimentos mais significativos na área de segurança pública voltados à valorização profissional e à formação de recursos humanos. Por outro lado, parcela dos investimentos foi destinada à aquisição de armas mais letais, de veículos de combate, de criação de unidades de polícia pacificadora (UPPs) e de ações repressivas que resultaram em um grande encarceramento, que resultou na quarta maior população carcerária mundial.

Outros temas vistos como sensíveis e que poderiam ser objeto de políticas públicas na área de segurança pública são a distribuição e a articulação de funções entre os entes da federação (união, estados e municípios)¹⁷, a criação de mecanismos de cooperação entre o executivo desses entes, os demais poderes e os ministérios públicos, a reforma do modelo policial e de investigação estabelecido pela Constituição, investimentos na segurança pública e a regulamentação nacional da formação dos profissionais, das carreiras, da transparência, da prestação de contas, do uso da força e do controle da atividade policial pelo Ministério Público e pelos cidadãos (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016).

Em 1999, na área de prevenção das causas dos crimes, Cláudio Beato Filho (1999) criticou a ausência do dirigismo que marca os setores da política nacional na área da segurança pública, pois entendia a necessidade de identificar as causas da criminalidade e elaborar políticas de enfrentamento.

Neste trabalho, também foi possível encontrar contradições acerca da diferença entre políticas de segurança pública e investimentos em segurança pública. Chamou a atenção a descoberta de um artigo publicado por três integrantes do Fórum Nacional de Segurança Pública, em que anunciam uma abordagem acerca das políticas públicas de segurança, mas todos os dados citados a título de “políticas públicas” são, na verdade, “despesas” (*rectius*: investimentos) da federação (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016).

¹⁶ Qualquer relevante política de inclusão dos jovens deve tomar em consideração os adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, cujo acompanhamento inclui a elaboração de planos individuais de atendimento (PIA), nos quais devem constar, dentre outros requisitos, previsão de atividades de integração social e/ou capacitação profissional, atividades de integração e apoio à família e participação familiar no cumprimento das medidas (art. 54, III, IV e V, da Lei nº 12.594).

¹⁷ Reforçando a importância da articulação entre os entes federados: “Um país que tem imensas desigualdades regionais já teria, naturalmente, problemas dos mais variados no campo da segurança pública, haja vista que diferentes realidades socioeconômicas e culturais produzem variados problemas de segurança, com demandas diversas para sua solução. Como se isso não bastasse, no campo da segurança pública temos um dos arranjos institucionais dos mais precários, com instituições pouco articuladas e cooperativas, na medida em que cada estado organiza o seu sistema de segurança, geralmente à revelia dos demais. Por outro lado, o combate ao crime — principalmente na sua modalidade de crime organizado — demandaria uma articulação e cooperação entre todos os entes federados” (AZEVEDO, 2017, p. 159).

O paradoxo do conservadorismo nas políticas públicas de segurança pública

O substantivo conservadorismo pressupõe uma definição, ou seja, pressupõe a existência de um objeto a conservar. O adjetivo conservadorismo qualifica ideias ou ações. O uso do termo conservadorismo mais como adjetivo que como substantivo se deve à multiplicidade de sentidos atribuída ao adjetivo e à indeterminação do sentido atribuída ao segundo. Na ciência política, o termo designa ideias e atitudes dirigidas à manutenção de um sistema político, bem como do respectivo funcionamento (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998).

A ação de conservar, a conservação, também chamada de conação, remete a *hormé* dos estoicos, um instinto ou tendência de todo ser à conservação. A forma clássica do termo remete à obra de Baruch Spinoza, para quem a essência da coisa é o esforço de se conservar (ABBAGNANO, 2007). Embora se duvide da existência de essências ou naturezas das coisas, mormente em razão da crítica formulada na filosofia da linguagem¹⁸, não se ignora que o desconhecido causa medo e, por isso, os animais, não raro, associam¹⁹ o conhecido à segurança.

O conhecido e a segurança nas políticas de segurança pública pressupõem a existência de Estado. Os Estados modernos e contemporâneos são Estados de Direito, criados a partir de Constituições, e operam por meio de instituições com funções predefinidas em leis. Em suma, essas discussões não podem ignorar o direito, sobretudo em razão de um aparente paradoxo: o direito exerce também a função instrumental de regulamentação das políticas de segurança pública, mas as políticas chamadas de conservadoras, na verdade, querem transformar o direito, em vez de conservá-lo.

As iniciativas de conservação do direito remetem à teoria do direito natural, segundo a qual o verdadeiro direito era encontrado nas leis da natureza dadas aos homens por Deus e, por isso, precisa ser conservado. Como o homem teria sido criado por Deus, as supostas inclinações naturais derivariam da lei de Deus, como a de desejar a própria conservação (ABBAGNANO, 2007).

Na associação da segurança àquilo que é conhecido, ao que já existe, bem como às leis da natureza, insere-se a discussão acerca do conservadorismo nas políticas de segurança pública. O pano de fundo dessa discussão, talvez o ponto de invenção, é o direito natural, com a pressuposta inclinação natural²⁰ do homem à própria conservação. Em outros termos, entende-se que o contexto da discussão é o da conservação da própria sobrevivência dos seres humanos, para a qual, frequentemente, se opta por conservar o sistema e o respectivo funcionamento que já se conhece em detrimento de mudanças rumo ao desconhecido, em função do medo de que possam causar insegurança, embora também se possa ter esperança em relação aos possíveis aspectos positivos das mudanças.

No plano específico das políticas de segurança pública, o conservadorismo é associado à preservação do modelo tradicional de segurança pública, que opera em combate à criminalidade, selecionando inimigos a exterminar. Geralmente, aí está pressuposta uma concepção biológica da sociedade, cuja “doença” (muitas vezes associada a um câncer) é o crime. Por outro lado, a transformação do modelo tradicional de segurança pública em modelo alternativo, que opera

¹⁸ Constituída por trabalhos de diversos filósofos, dentre os quais cita-se, a título de exemplo, a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, na obra *Ser e Tempo*, e a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, na obra *Verdade e método*.

¹⁹ Identificar no sentido de ficar *idem*.

²⁰ Tem-se dúvidas acerca da existência de inclinações naturais, embora não se duvide que os animais fazem o possível para sobreviver. O que se questiona é se isso deriva de um instinto natural ou se é apreendido. Talvez instinto e conhecimento se complementem.

como serviço público com a participação popular, é medida impositiva para a conservação dos direitos dos cidadãos. Esse paradoxo, também existente no Direito, é relevante para que se possam questionar alguns postulados das políticas de segurança pública.

Entre todos os postulados, pretende-se fazer alguns questionamentos pertinentes e sugerir algumas respostas, embora não se apresentem com o intuito de esgotar a temática e tampouco sejam considerações definitivas:

- Quem tem a ganhar com a conservação de um modelo tradicional de segurança pública, autoritário e descompromissado com os direitos dos cidadãos?
- A redução da criminalidade (fins) pode justificar as medidas utilizadas para tanto (meios)?
- Medidas autoritárias e violadoras dos direitos fundamentais reduzem à criminalidade?
- A substituição de um modelo tradicional por um modelo alternativo de segurança pública não tem potencial para redução de criminalidade no Brasil?
- Para reduzir a criminalidade não seria mais importante reduzir a quantidade de ações criminalizadas, de modo que os agentes de segurança pública tivessem condições para dar uma resposta ao fenômeno jurídico²¹ do crime?

A resposta ao primeiro questionamento passa pela formação sócio-histórico-cultural do país. Uma polícia gestada em um contexto autoritário, que opera com uma lógica inquisitória de extermínio de inimigos, com a função de preservar as relações de poder, não é compatível com o atual texto constitucional. Dito de outro modo, órgãos de segurança pública com essas características não podem operar com uma concepção de prestação de serviço, mas somente de combate. Nesse sentido, quem ganha são os vencedores das disputas de poder espraiadas pelo território, de modo que a segurança pública permanece com a finalidade de preservar, de conservar as coisas como estão.

O questionamento acerca de os fins poderem justificar os meios, ao menos desse o ponto de vista jurídico, só pode ter uma resposta: não. A palavra direito remete, ao menos, a três sentidos: um epistemológico, em que direito é uma área do conhecimento, ou uma ciência, se se preferir; outro objetivo, em que direito é sinônimo de lei ou de regra a ser obedecida; e um sentido subjetivo, em que direito é a faculdade que alguém tem de exigir que alguém faça ou deixe de fazer alguma coisa (GUSMÃO, 2008). Para responder a essa pergunta, é necessário recorrer ao sentido objetivo da palavra direito, como sinônimo de regra. O conjunto de normas que formam o ordenamento jurídico de um país (BOBBIO, 1995) corresponde ao conjunto de meios eleitos para a consecução de alguns fins que, no caso brasileiro, estão previstos no Art. 3º da Constituição²², ou seja, falar de direito é falar de meios, pois os fins são objeto de estudo de outros saberes, sobretudo da política e da filosofia. Contudo, não se trata de uma concepção funcionalista em que o direito é simples meio para atingir fins, senão de uma concepção que reconhece no direito uma tarefa que, ao mesmo tempo em que não pode transcender à condição de meio (não pode ser fim em si mesmo), não pode ser um meio qualquer. Quer dizer, tanto meios sem fins, quanto fins em si mesmos são adequados para a execução de qualquer projeto autoritário.

²¹ Diz-se fenômeno jurídico porque se considera aqui a advertência, de Vera Malaguti Batista, de que o crime não existe na natureza, é um fenômeno artificial, criado através do direito, ou seja, com a colocação de uma norma que criminaliza determinada ação (BATISTA, 2011).

²² Art. 3º. Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I – construir uma sociedade livre, justa e solidária;

II – garantir o desenvolvimento nacional;

III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Quanto à redução da criminalidade por meio de medidas autoritárias, não se pode ignorar os efeitos psíquicos do medo. O medo pode intimidar a ponto de que algumas coisas não sejam feitas. Por outro lado, existe um fator considerado determinante nesse sentido, a efetividade da punição, a certeza de que a prática criminosa será punida. De nada adiantam sanções de longa duração ou de significativo impacto se não forem aplicadas (direito penal simbólico). Outro fator a ser considerado é que penas devastadoras da individualidade e da subjetividade podem produzir efeito contrário ao desejado²³. Entre outras situações, são emblemáticas as punições informais com a morte em confrontos policiais e as penas de longa duração sem qualquer planejamento durante o cumprimento da pena. Nesses casos, é também possível que sejam gerados efeitos indesejados, como confrontos violentos, indiferença em relação à punição para pessoas cujo resto da vida será passado em uma prisão ou completa falta de confiança em si e de esperança de uma vida melhor após a punição. Por isso, é referido, com frequência, que medidas autoritárias, ainda que tenham eficácia, são menos efetivas que medidas respeitadoras dos direitos humanos (FERRAJOLI, 1995).

A dúvida sobre a efetividade de um modelo alternativo de segurança pública no Brasil, para a redução da criminalidade, passa pela consideração de, no mínimo, duas circunstâncias. A primeira é a diferença entre as culturas da África do Sul, da Irlanda, citadas como exemplos exitosos da implantação de modelos alternativos, e a do Brasil, ainda que se saiba da dificuldade de reduzir as complexidades locais ao plano nacional (mormente em um país com dimensões continentais), o que não justifica a falta de tentativas de transformação do modelo tradicional. A segunda circunstância é a resistência de alguns setores da sociedade, especialmente das elites e de uma parcela dos policiais que concebem a polícia como um importante instrumento de garantia das relações de poder estabelecidas. Consideradas essas variáveis e a complementação desse novo modelo com políticas públicas em outras áreas, cuja eficácia individual é reduzida, pode-se pensar em modelos alternativos com potencial para redução da criminalidade.

Quanto à problemática mais relevante, alguns entendem ser a redução da quantidade de crimes, embora para a segurança pública seja a garantia dos direitos fundamentais, cuja efetividade pressupõe a distribuição das riquezas da nação. Nesse sentido, a redução da quantidade de ações criminalizadas, de normas incriminadoras de comportamentos sociais, especialmente nas ações não violentas (isto é, sem violência real ou ameaça de violência), tem potencial para produzir três efeitos²⁴. O primeiro efeito é o melhor aproveitamento dos agentes de segurança pública para a prevenção e repressão de ações reputadas mais danosas à sociedade. Dentre essas ações, destacam-se os crimes de homicídio e de estupro²⁵, nos quais, diante da complexidade das

²³ Registra-se aqui a divergência em relação a esse posicionamento. Tanto se discorda de que punir seja necessário, quanto se discorda da possibilidade de punição sem devastação da individualidade e da subjetividade. Sobre os processos de subjetivação operados pelo sistema penal: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhe. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

²⁴ Destaca-se que no direito existem atos ilícitos previstos em diversas leis, os quais são adjetivados de acordo com o tipo de norma em que estão previstos. Geralmente uma mesma ação caracteriza a prática de dois ou mais atos ilícitos. Por exemplo: causar dano intencional (doloso) ao patrimônio de terceiro é crime, mas também é ato ilícito civil, cujas punições são aplicadas individualmente, o que muitas vezes pode ser desproporcional. Nesse sentido, a revogação, a retirada, da norma criminal somente descarta o caráter criminoso do ato, mas ainda é possível receber a reparação do dano.

²⁵ A legalização das drogas, hoje, ilícitas pode produzir ainda mais benefícios, sobretudo por reduzir uma das principais fontes de renda, senão a principal, de algumas organizações criminosas e por reduzir significativo percentual dos encarcerados do país.

investigações, os agentes não têm condições materiais para atuar com efetividade. O segundo efeito é a maior efetividade das ações com a redução do fluxo de trabalho. O terceiro efeito é a possibilidade de destinação das verbas economizadas para a implementação de políticas públicas como aquelas sugeridas por Luiz Eduardo Soares (2003) e citadas anteriormente.

Sob tais pressupostos, nota-se que o conservadorismo nas políticas públicas de segurança pública está vinculado às relações de poder estabelecidas, quando, nos termos dos textos legais, deveria estar atrelado aos direitos fundamentais. Assim, seria possível, embora incerto, que a concepção de segurança pública fosse transformada da lógica da guerra para a prestação de serviço público, pautada nos direitos fundamentais, inserida nos critérios de qualidade de vida da população.

Considerações finais

A palavra polícia remonta a um período entre os séculos XV e XVI, para designar algumas coisas, entre as quais uma comunidade ou associação, enfim tipo de sociedade, regida por uma autoridade pública, por isso tem pouca relação com o que passou a ser chamado de polícia a partir do século XVIII, uma técnica diplomático-militar de equilibrar a balança da Europa, que consistia em manter um equilíbrio entre as diferentes forças e o crescimento ao máximo das forças do Estado.

No Brasil, a primeira polícia foi a Guarda Escocesa, importada em 1555. A primeira cadeia pública foi criada, em 1567, no Morro do Castelo. Em 10 de maio de 1808, Dom João VI, recém-chegado ao Brasil, criou a Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil. De 1808 a 1827, as funções policiais e judiciárias eram exercidas cumulativamente pela autoridade policial. Em 1866, foi criada a Guarda Urbana, transformada, no período republicano, em Guarda Civil e, posteriormente, na Polícia Civil do Rio de Janeiro (RIO DE JANEIRO, 2009).

O termo segurança pública só foi incluído no ordenamento jurídico brasileiro com a Constituição de 10 de novembro de 1937. Entretanto, a definição de segurança pública e a divisão das atribuições que compõem a segurança pública só ocorreram com o advento da Constituição de 5 de outubro de 1988, no Art. 144.

Apesar dessa nova disposição, a vagueza do objetivo da segurança pública para garantir a ordem pública e a incolumidade das pessoas e do patrimônio gerou uma dicotomia entre duas grandes concepções de segurança pública. A primeira como combate e a segunda como prestação de serviço público. A segunda concepção, já tradicional, se manteve, entre outros motivos, pela ausência de um processo de transformação, de democratização das instituições que compõem o aparato de segurança pública e das respectivas práticas, dos procedimentos adotados.

Modelos alternativos de segurança pública, orientados por uma concepção de prestação de serviço público, mais do que uma mudança de mentalidade dos agentes envolvidos e da população, demandam o reconhecimento da insuficiência de estratégias de combate isoladas. Logo, é necessário complementar a atuação desses órgãos com políticas públicas de geração de emprego e renda, de inclusão social e outras que favoreçam e fortaleçam a participação popular no planejamento e na execução das medidas, o que também demanda que as pessoas assumam uma postura ativa e se sintam pertencentes, responsáveis, proprietárias e destinatárias desse serviço.

O conservadorismo com relação a essas políticas públicas está vinculado também a uma concepção de estado pertencente às elites, que serve de instrumento para a preservação das relações de poder existentes. Sobretudo, a polícia é, desde essa concepção, entendida como braço coercitivo do estado, incumbido da guarda da propriedade, mais particular que pública, e da proteção da integridade física dos cidadãos de bem que são atacados constantemente e sem motivo pelos nefastos inimigos, chamados de bandidos.

Todavia, o conservadorismo na segurança deveria estar relacionado à preservação do direito, sobretudo do estado democrático de direito, instituído em 5 de outubro de 1988, que tem como fundamentos os direitos de todos, direitos humanos positivados, inscritos no texto, entre os quais os direitos à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade etc. Esse novo estado também tem a finalidade de construir uma sociedade em que se possa viver bem, reduzir as desigualdades, garantir o desenvolvimento e promover o bem de todos (Art. 3º).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AZEVEDO, R. G. de. As políticas de segurança na região sul: superencarceramento, criminalidade e sensação de insegurança. In: ZIMERMAN, A. (org.). **Políticas de segurança pública**. Santo André: Universidade Federal do ABC, 2017.

BATISTA, V. M. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BEATO FILHO, C. C. **Políticas públicas de segurança e a questão policial**. São Paulo em perspectiva, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 13-27, 1999.

BOBBIO, N. **Teoria do ordenamento jurídico**. Trad. Maria Celeste C. J. Santos. 6. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. Trad. Carmen C. Varriale et al. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, v. 1. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2938561/mod_resource/content/1/BOBBIO.%20Dicion%C3%A1rio%20de%20pol%C3%ADtica..pdf. Acesso em: 2 maio 2022.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, de 10 de novembro de 1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 18 nov. 2017.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 18 nov. 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 24 de janeiro de 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 18 nov. 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 nov. 2017.

BRASIL. **Emenda constitucional nº 1**, de 17 de outubro de 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 18 nov. 2017.

-
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Organizado por Cláudio Brandão de Oliveira. Rio de Janeiro: Roma Victor, 2002. 320p.
- BRASIL. **Lei nº 12.594**, de 18 de janeiro de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112594.htm. Acesso em: 6 fev. 2018.
- COUTINHO, J. N. de M.; CARVALHO, E. R. de. Teoria das janelas quebradas: e se a pedra vem de dentro? **Revista de Estudos Criminais**, v. 3, p. 23-29, 2003.
- FERRAJOLI, L. **Derecho y razón**. Teoría del garantismo penal. Trad. Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Trotta, 1995.
- FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhete. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- FREY, K. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. **Planejamento e Políticas Públicas**, Brasília, v. 21, p. 211-259, 2000.
- GUSMÃO, P. D. de. **Introdução ao estudo do direito**. 40. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- LIMA, R. S. de; BUENO, S.; MINGARDI, G. Estado, polícias e segurança pública no Brasil. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 49-85, jan.-abr. 2016.
- LIMA, R. K. de. Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 04, n. 10, p. 65-84, 1989.
- MISSE, M. *et al.* Gestão da política de segurança pública nas regiões da fronteira: resultados gerais de uma pesquisa. In: PARESCHI, A. C. C.; ENGEL, C. L.; BAPTISTA, G. C.; NEVES, A. J. das (org.). **Investigação criminal e avaliação de políticas de segurança pública**. Brasília: Ministério da Justiça, 2016.
- RIO DE JANEIRO. Polícia Civil. **História**. 2009. Disponível em: <http://www.policiacivil.rj.gov.br/historia.asp>. Acesso em: 18 nov. 2017.
- SEELAENDER, A. C. L. A “polícia” e as funções do Estado. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR**, Curitiba, n. 49, p. 73-87, 2009.
- SOARES, L. E. **Novas Políticas de Segurança Pública**. Estudos Avançados, v. 17, n. 47, p. 75-96, abr. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/3lTwMTX>. Acesso em: 2 maio 2022.
- SOUZA NETO, C. P. de. A segurança pública na Constituição Federal de 1988: conceituação constitucionalmente adequada, competências federativas e órgãos de execução das políticas. **RDE – Revista de Direito do Estado**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 19-73, 2007.

EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA E AÇÕES NAS ESCOLAS PARA A REDUÇÃO DAS DESIGUALDADES

University and school extension to reduce inequalities

Valdir da Silva ¹

Valmor Schiochet ²

Maria Daiani Ribeiro ³

Mariana Pontara ⁴

Rafaeli Barbosa Peruzzo ⁵

Sabrina Damásio ⁶

Resumo: Este estudo almeja formular ações nas escolas para reduzir as desigualdades e contribuir com as metas propostas pelo ODS 10. Para compreender a conjuntura, foi feita uma análise nas condições das pessoas que necessitam de trabalho para sobreviver. Será que existem distinções de gênero, raça e faixa etária nas condições de desemprego, subemprego e crise sanitária? Qual é o perfil das pessoas mais afetadas pelas crises do mundo do trabalho? A avaliação conjuntural permitiu as sugestões de ações que contribuem para uma melhor inserção no primeiro emprego e na universidade.

Palavras-chave: ODS 10; Jovens; Desemprego; Desigualdade; Ações nas Escolas.

Abstract: This study aims to formulate actions in schools to reduce inequalities and contribute to the goals proposed by SDG 10. To understand the situation, an analysis was made of the conditions of people who need work to survive. Are there distinctions of gender, race and age group in the conditions of unemployment, underemployment and health crisis? What is the profile of the people most affected by labor crisis? The conjunctural evaluation allowed the suggestions of actions that contribute to a better insertion in the first job and in the university.

Keywords: ODS 10; Young; Unemployment; Inequality; Actions in High School.

Introdução

Com base no Artigo 170 da Constituição do Estado de Santa Catarina (SANTA CATARINA, 2007), o Programa de Educação Superior para o Desenvolvimento Regional (PROESDE) constitui um programa de política pública por meio de cursos que incluem atividades, como extensão, ensino e pesquisa baseados na formação de alunos de graduação do estado. A principal finalidade do programa é aprimorar a opinião crítica dos acadêmicos, a

¹ Doutorando e Mestre em Desenvolvimento Regional, FURB. Integrante do Grupo de Pesquisa em Economia Solidária, Trabalho e Desenvolvimento Regional. E-mail: valsilva@furb.br

² Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (1998). Professor do programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, ligado ao Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da Fundação Universidade Regional de Blumenau. Foi Secretário Municipal de Trabalho, Renda e Desenvolvimento Econômico em Blumenau/SC (1997/1998) e Diretor de Estudos e Divulgação da Secretaria Nacional de Economia Solidária, Ministério do Trabalho e Emprego (2003-2007). E-mail: valmorschiochet@gmail.com

³ Estudante do curso de Bacharel em Farmácia da Universidade Regional de Blumenau. E-mail: mdribeiro@furb.br

⁴ Estudante do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade Regional de Blumenau. E-mail: mpontara@furb.br

⁵ Estudante do curso de Bacharel em Farmácia da Universidade Regional de Blumenau. E-mail: rbperuzzo@furb.br

⁶ Estudante da 3ª fase do curso de Bacharel em Farmácia da Universidade Regional de Blumenau. E-mail: sdamasio@furb.br

fim de os tornar capazes de desenvolver novas oportunidades em busca de um país mais justo e igualitário. Este trabalho tem como objetivo refletir a desigualdade e suas diversas formas existentes em nossa realidade, buscando maneiras de orientar, principalmente, jovens atuantes do novo ensino médio no Brasil e no estado de Santa Catarina.

O propósito do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 10 (ODS 10) é reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles – cenário que tem apresentado crescimento considerável desde 1980 em relação à renda e distribuição de riquezas, causando dificuldades para o desenvolvimento e expansão de oportunidades, principalmente para os mais vulneráveis. A ONU propõe onze indicadores que possibilitam medir de forma direta esses objetivos, porém, apenas um deles (indicador 10.4.1) está atualmente com a situação “produzido”, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Trata-se do indicador global que fala sobre a participação da renda do trabalho no PIB, incluindo salários e transferências de proteção social. Ainda, conforme alguns estudos, o Brasil em 2016 sofreu redução das desigualdades da renda do trabalho e o responsável por esse fato foi o aumento do salário-mínimo, a taxa de desemprego em queda e um aumento da formalização do mercado de trabalho, fatores que explicam a evolução positiva deste indicador (CARVALHO, 2019). Contudo, este indicador não é atualizado desde 2017.

O indicador 10.3.1 trata do percentual de pessoas que declarou, nos últimos 12 meses, sofrer algum tipo de discriminação ou assédio, práticas reprimidas pelos direitos humanos (que são internacionais). De acordo com Carvalho (2019), apesar de não haver muitas pesquisas de modo regular no que se diz respeito aos métodos e à temporalidade, torna-se ainda mais difícil promover um acompanhamento fidedigno. No entanto, ao considerar que a discriminação é apenas uma parte das circunstâncias que causam desigualdade de oportunidades, outro fator que colabora para o agravar da situação é a parte que não pode ser controlada pelo indivíduo. Partindo desse pressuposto, o que pode ser inserido é uma política compensatória para indivíduos, por exemplo, com alguma deficiência somada a sua situação financeira desfavorável. Sendo essa interação entre desigualdade e oportunidade de extrema complexidade, elas não podem ser trabalhadas isoladamente, uma vez que a sincronia delas é fundamental para o sucesso dessa meta. A promoção de ações nas escolas também deve estar em consonância com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC⁷).

Metodologia

A metodologia consiste em fazer um levantamento de indicadores sobre as condições de desigualdade de gênero e raça no mundo do trabalho no Brasil e em Santa Catarina. Essas duas regiões se justificam na análise, porque fazem parte das bases de busca quantitativa utilizadas nesse estudo. Sendo as metas e os indicadores para o ODS 10 desatualizados⁸ ou sem nenhum dado⁹, faremos uma investigação sobre situações análogas as situações de desigualdade descritas no documento da ONU.

⁷ A BNCC é um documento que basicamente define o conjunto de materiais e informações essenciais que todos os alunos devem ter e desenvolver ao longo dos anos de educação básica (GONTIJO, 2015).

⁸ As metas 10.1, 10.2 e os indicadores 10.1.1, 10.2.1 não são atualizados desde 2010; as metas 10.4 e o indicador 10.4.1 não é atualizado desde 2017.

⁹ Para meta 10.3 e o indicador 10.3.1 ainda não existem dados, mas o IBGE alega que está em construção.

Para a meta 10.1 e seu indicador 10.1.1 que não estão atualizados e que, portanto, já foram bastante analisados em sua última versão publicada, buscamos uma análise das publicações. A meta 10.2 e 10.3, 10.4, assim como, seus respectivos indicadores serão investigados com base na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD Contínua) e no Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Novo Caged) e nas publicações científicas.

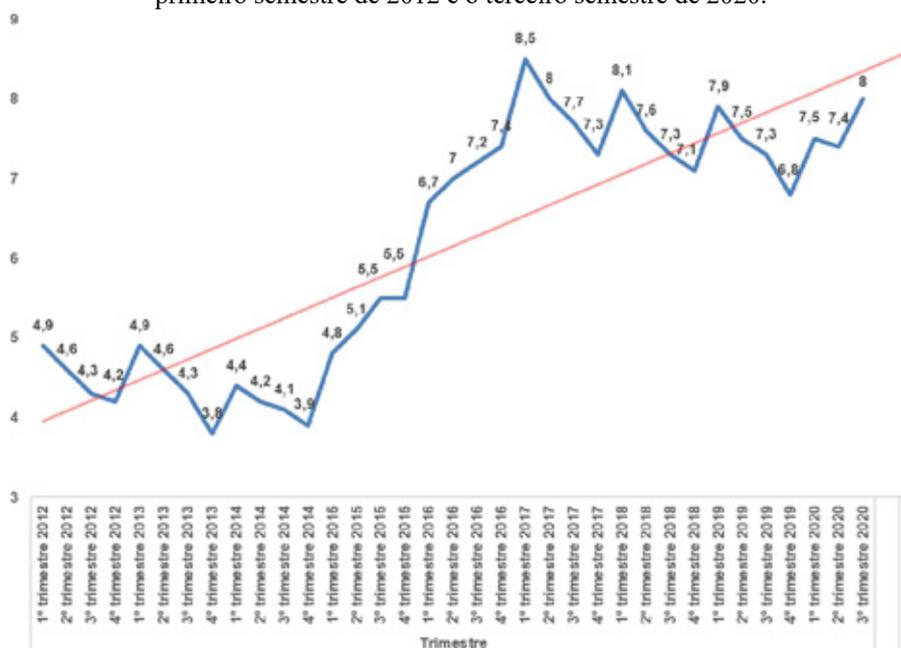
A escolha do período analisado ocorreu, porque esta é a série disponível na PNAD Contínua, mas, também porque entre 2012 e 2020 o Brasil passou por muitas transformações que implicaram em uma nova configuração no mundo do trabalho reforçando as condições de desigualdade (ver ANTUNES, 2018). Já o Novo Caged nos ajuda a compreender as implicações da pandemia de COVID-19 no mundo do trabalho. Ademais, essas bases nos ajudam a compreender como a geração de empregos contribui para o desenvolvimento regional.

Para Oliveira (2021) o “desenvolvimento regional [...] constitui um processo de transformação social, econômica, cultural e política. Essas transformações são questões centrais para entender a evolução da dinâmica dos setores produtivos de uma região” (OLIVEIRA, 2021, p. 216). Portanto, a geração de empregos pode ser compreendida como um elemento importante para o desenvolvimento regional.

Indicadores da pesquisa

Para Antunes (2018) não é incomum o fato de o mundo do trabalho tratar com diferenciação e divisão os trabalhadores e trabalhadoras de acordo com gênero, geração, etnia, raça, nacionalidade, migração, qualificação entre outras. Desse modo, cabe aqui uma análise de gênero, raça e faixa etária nas condições de emprego, desemprego e subemprego. Reitera-se que o objetivo desse estudo é a formulação de ações nas escolas para contribuir com algumas metas e indicadores do ODS 10. Por isso, é importante fazer uma análise de conjuntura do ponto de vista histórico entre 2012 e 2020.

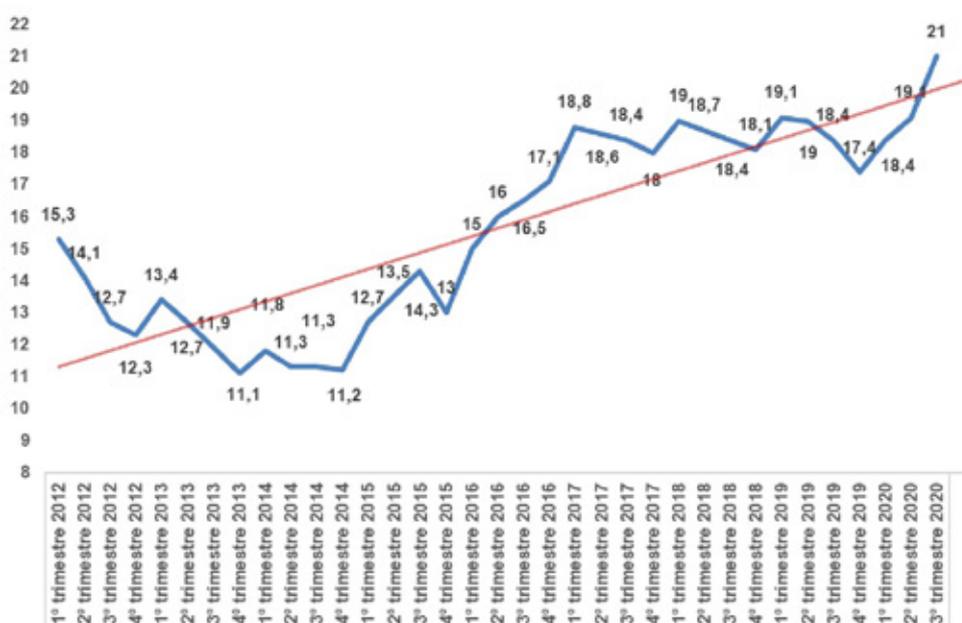
Figura 1: Distribuição percentual das pessoas na força de trabalho desocupada (desempregados) no Brasil entre o primeiro semestre de 2012 e o terceiro semestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

De acordo com a Figura 1 a taxa de desemprego começou a assumir uma elevação exponencial a partir de 2015. Então, o número de desempregados chegou ao máximo em 2017 e até 2020 se manteve com poucas variações. Ademais, a linha de tendência mostra que o desemprego por meio da diminuição de empregos formais está em ascensão. No primeiro trimestre de 2017 a região sudeste comportava 28,2% dos desempregados, sendo a maioria com ensino completo. Se essa é a escolaridade da maioria dos trabalhadores e trabalhadoras, o argumento empresarial de que, não existe mão de obra qualificada entra em contradição. Não obstante, o que representa essa imensa massa de demissões é o exército industrial de reserva.

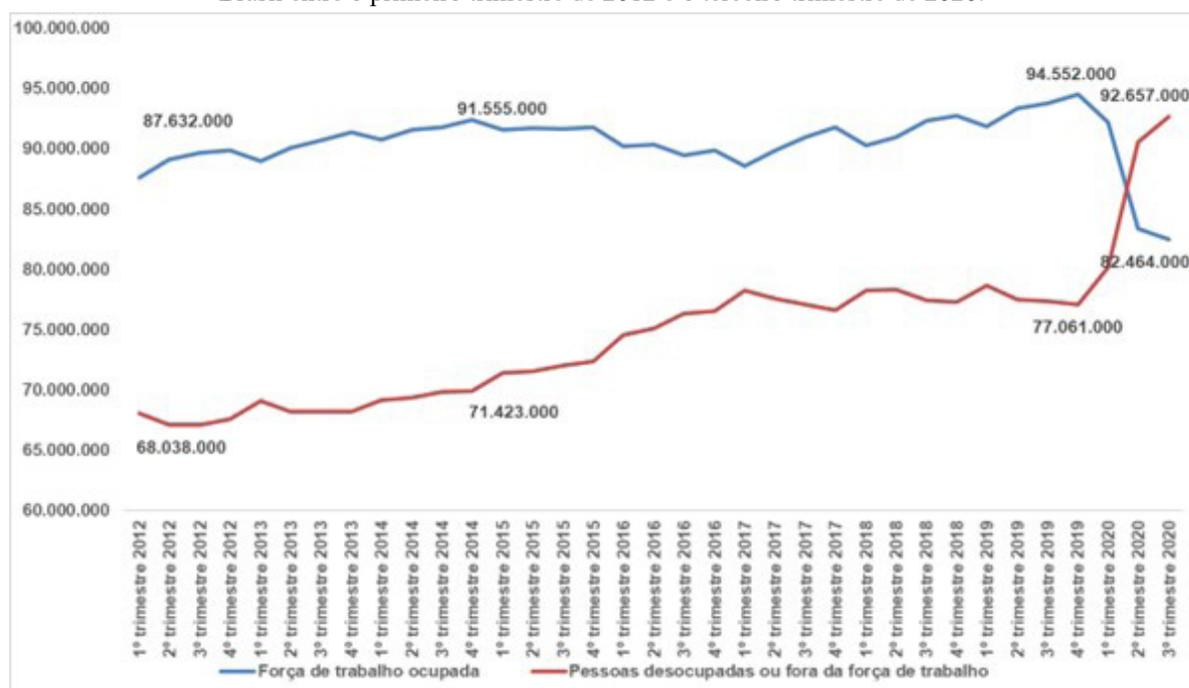
Figura 2: Taxa combinada de desocupação e subocupação por insuficiência de horas trabalhadas, na semana de referência, das pessoas em idade de trabalhar no Brasil (%).



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

Conforme mostra a Figura 2, a partir de 2015 a linha cresce constantemente atingindo seu pico mais alto no primeiro trimestre de 2017. No terceiro trimestre de 2020, registraram as piores taxas combinadas de desocupação e de subocupação por insuficiência de horas trabalhadas, do mesmo modo, foram mais de 20,3 milhões de pessoas nessa condição. Esses valores percentuais vêm aumentando de forma vigorosa, desde 2014 e a linha de tendência com previsão linear aponta um aumento significativo.

Figura 3: Pessoas na força de trabalho ocupada e na força de trabalho desocupada ou fora da força de trabalho no Brasil entre o primeiro trimestre de 2012 e o terceiro trimestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

De acordo com a Figura 3, a partir do primeiro trimestre de 2015 há um crescimento histórico na quantidade de pessoas desocupadas ou fora da força de trabalho. A partir de 2017 este número se mantém estável, seguido de um crescimento da quantidade de pessoas na força ocupada, sendo o ápice no quarto trimestre de 2019, com mais de 94 milhões de pessoas. Entretanto, no primeiro trimestre de 2020 ocorre uma queda exponencial, seguida de uma inversão na quantidade de pessoas na força de trabalho, elevando o número de pessoas desocupadas ou fora da força de trabalho. É possível perceber que é a primeira vez que o número de pessoas desocupadas supera o número de pessoas ocupadas e, no final do primeiro trimestre de 2020 são mais de 10 milhões de trabalhadores e trabalhadoras desocupadas ou fora da força de trabalho. A Tabela 1 exhibe a taxa de desemprego por idade no primeiro semestre de 2020.

Tabela 1: Taxa de Desemprego por idade no primeiro semestre de 2020.

	14 a 17 anos	18 a 24 anos	25 a 39 anos	40 a 59 anos	60 anos ou mais
Rondônia	35	20,1	8,1	2,4	1,2
Acre	30,9	31,5	12,6	7,3	4,7
Amazonas	26,9	29,6	14,3	8,2	2,8
Roraima	45,7	35,4	16,2	8,3	5,9
Pará	20,4	22	11,4	6,1	3,3
Amapá	20,6	42,4	17,2	7,7	3
Tocantins	44,7	22,3	11,4	6,6	5,1
Maranhão	30,8	34,3	15,9	9,1	3,8
Piauí	32,7	29,6	13,7	9,3	2,5

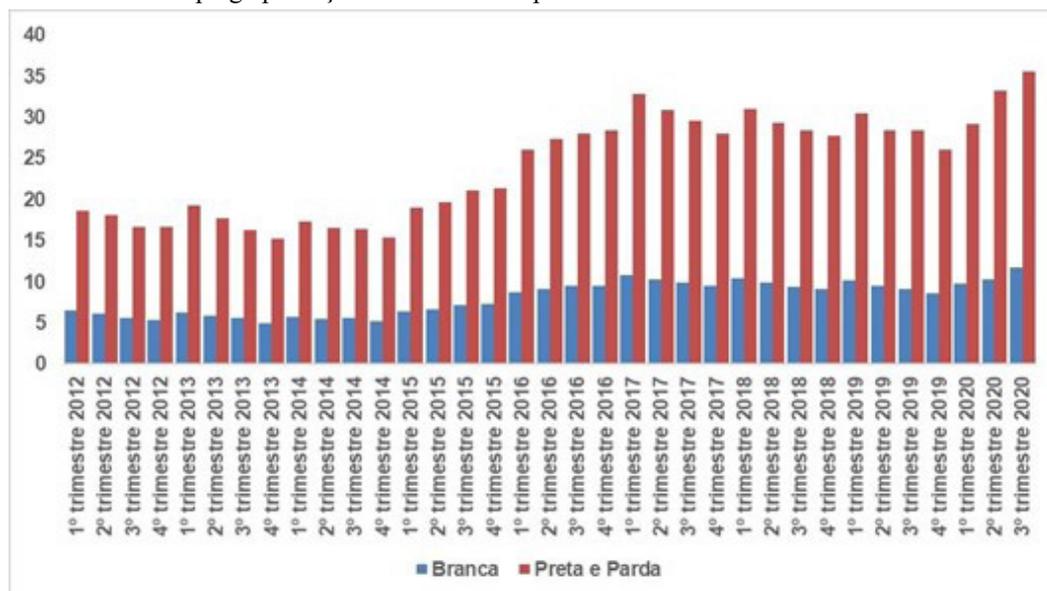
Ceará	37,5	29,9	11,3	6,9	1,5
Rio Grande do Norte	39,5	36,2	13,9	9,4	6,4
Paraíba	45,2	30,8	12,2	8,6	3,8
Pernambuco	46,6	32,9	13,2	9,9	3,8
Alagoas	59,4	38,9	15	8,9	2,4
Sergipe	35,2	31,5	15,4	8,3	5,4
Bahia	53,3	38,1	16,4	13,2	8,4
Minas Gerais	44,1	24,4	10,5	7	4,4
Espírito Santo	44,7	22,8	10,3	7,1	5,1
Rio de Janeiro	61,2	34,1	14,3	9,9	5,8
São Paulo	55,3	27,3	10,6	7,3	4,8
Paraná	35,8	17,5	7	4,6	2,9
Santa Catarina	33,1	13	4,3	3,1	2,6
Rio Grande do Sul	32,3	18,6	8,2	4,9	2,5
Mato Grosso do Sul	27,6	19,4	6,8	3,9	4
Mato Grosso	31,3	18,2	7,1	5	3,5
Goiás	50,1	26,1	9,6	6,2	4,1
Distrito Federal	64,1	29,3	12,3	8,5	5,6
Brasil	44	27,1	11,2	7,5	4,4

Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração Própria.

Foi observado (Tabela 1) que, a faixa etária das pessoas que tiveram menor estabilidade no emprego no primeiro semestre de 2020 foi dos 14 aos 24 anos. Destaca-se o grupo dos 14 aos 17 anos, com o maior índice. Já a faixa etária das pessoas que tiveram maior estabilidade no emprego no primeiro semestre foi o grupo dos 40 anos ou mais, sendo que, a ênfase está no grupo dos 60 anos ou mais, com a maior estabilidade.

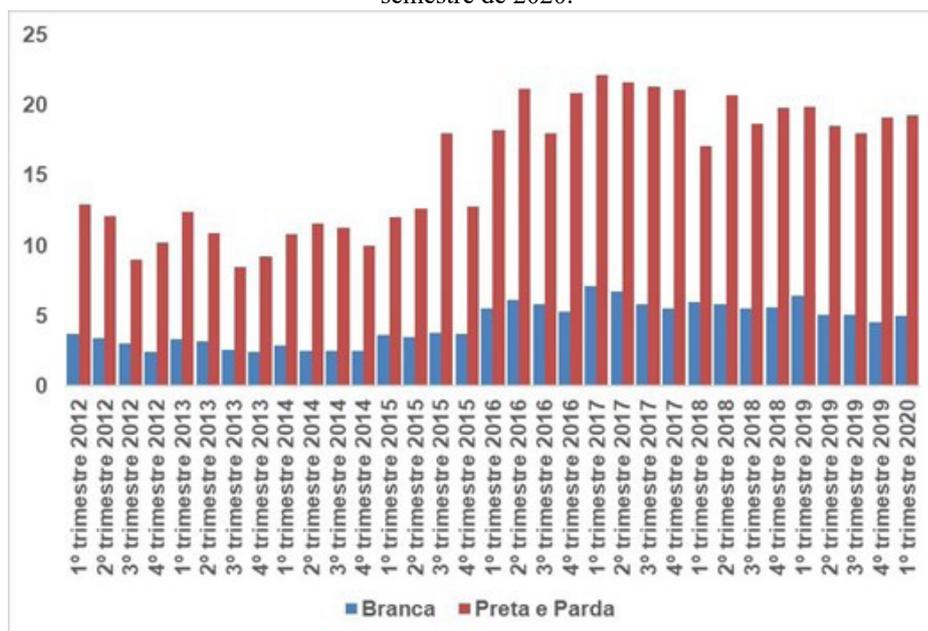
No Brasil as taxas de desemprego por idade no primeiro semestre de 2020 são 14 a 17 anos (44), 18 a 24 anos (27,1), 25 a 39 anos (11,2), 40 a 59 anos (7,5) e 60 anos ou mais (4,4). Enquanto isso, o estado de Santa Catarina apresenta melhor taxa 14 a 17 anos (31,1), 18 a 24 anos (13), 25 a 39 anos (4,3), 40 a 59 anos (3,1) e 60 anos ou mais (2,6). Já o estado com a pior taxa de desemprego por idade em relação ao estado de Santa Catarina é a Bahia, 4 a 17 anos (53,3), 18 a 24 anos (38,1), 25 a 39 anos (16,4), 40 a 59 anos (13,2) e 60 anos ou mais (8,4).

Figura 4: Taxa de desemprego por raça no Brasil entre o primeiro semestre de 2012 e o terceiro semestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

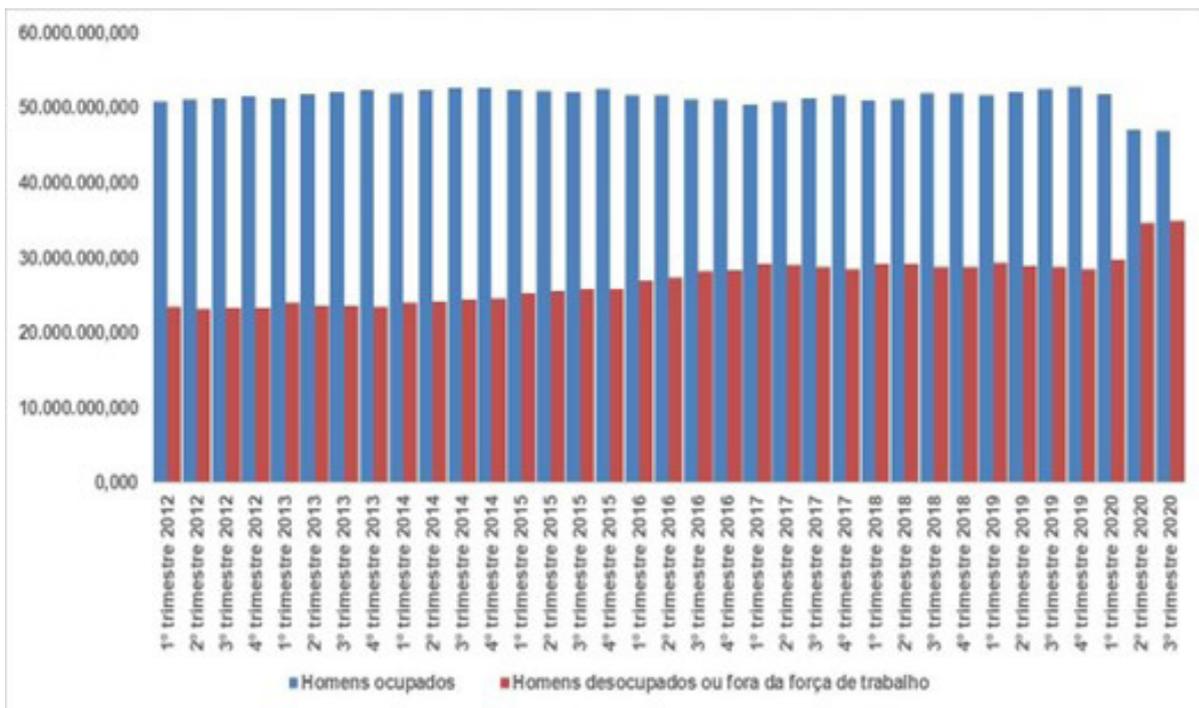
Figura 5: Taxa de desemprego por raça em Santa Catarina entre o primeiro semestre de 2012 e o terceiro semestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

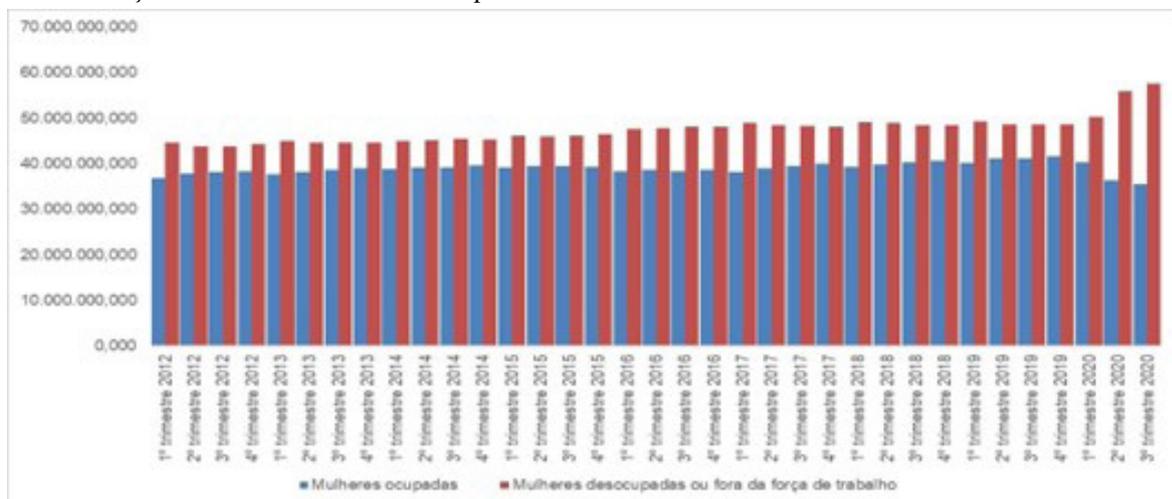
Com base nas Figuras 4 e 5, percebe-se que a dinâmica de desemprego da população branca é relativamente estável. As mudanças na proporção da população branca não sofreram alterações maiores do que 2%. Enquanto a dinâmica de desemprego da população afrodescendente passou por mudanças bem maiores, com crescimentos maiores do que 4% de um trimestre para outro, sendo que, para estes, a média já iniciou bem superior à da população branca e continuou subindo com o passar dos anos, e em alguns períodos ficando até três vezes superior. A partir disto é possível considerarmos a existência da diferença de raça.

Figura 6: Quantidade de homens na força de trabalho ocupada e na força de trabalho desocupada ou fora da força de trabalho no Brasil entre o primeiro trimestre de 2012 e o terceiro trimestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

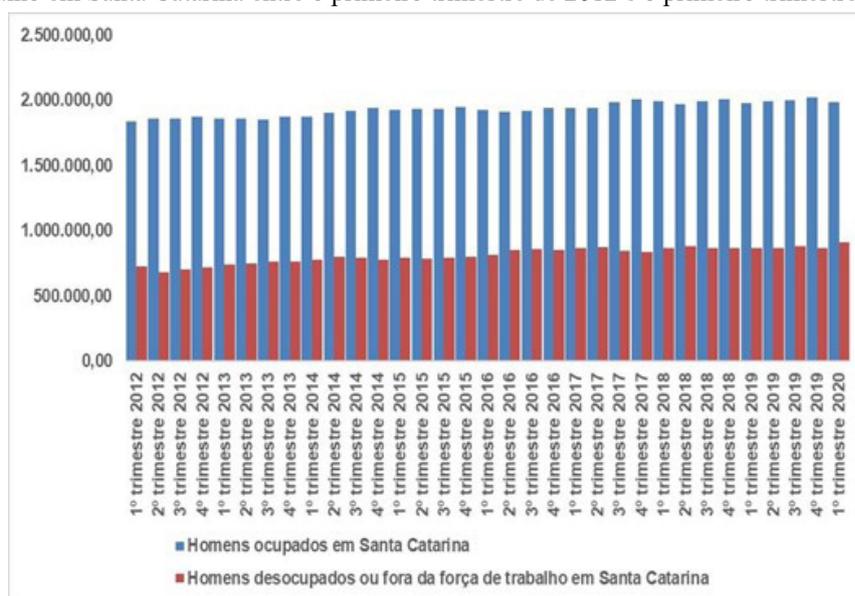
Figura 7: Quantidade de mulheres na força de trabalho ocupada e na força de trabalho desocupada ou fora da força de trabalho no Brasil entre o primeiro trimestre de 2012 e o terceiro trimestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

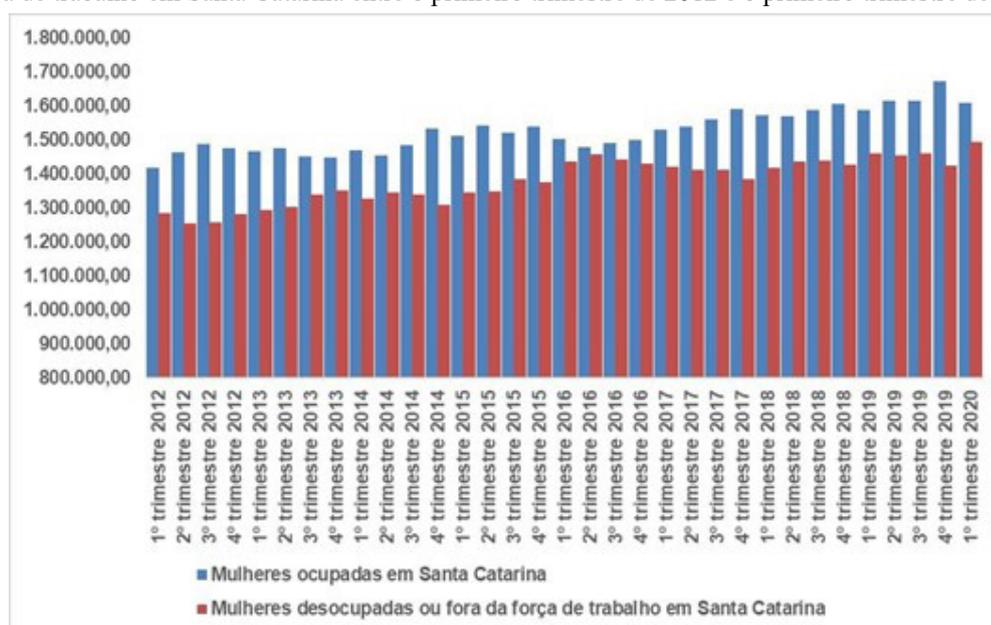
A Figura 6 mostra que no contexto temporal existem mais homens com emprego formal do que sem emprego no Brasil. Também, a partir de 2015 o número de desocupados aumenta e a partir de 2020, com a crise sanitária, ocorre um aumento expressivo. Já, as taxas referentes às mulheres desempregadas em relação aos números dos homens, possui uma diferença histórica, ou seja, a condição normal do gênero feminino é ter mais mulheres desocupadas do que ocupadas no emprego formal e essa situação se agrava em 2020.

Figura 8: Quantidade de homens na força de trabalho ocupada e na força de trabalho desocupada ou fora da força de trabalho em Santa Catarina entre o primeiro trimestre de 2012 e o primeiro trimestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

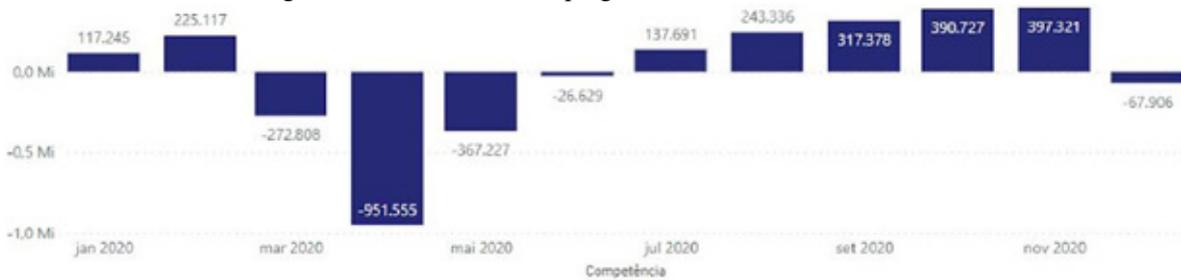
Figura 9: Quantidade de mulheres na força de trabalho ocupada e na força de trabalho desocupada ou fora da força de trabalho em Santa Catarina entre o primeiro trimestre de 2012 e o primeiro trimestre de 2020.



Fonte: PNADC – Divulgação mensal (2020). Elaboração própria.

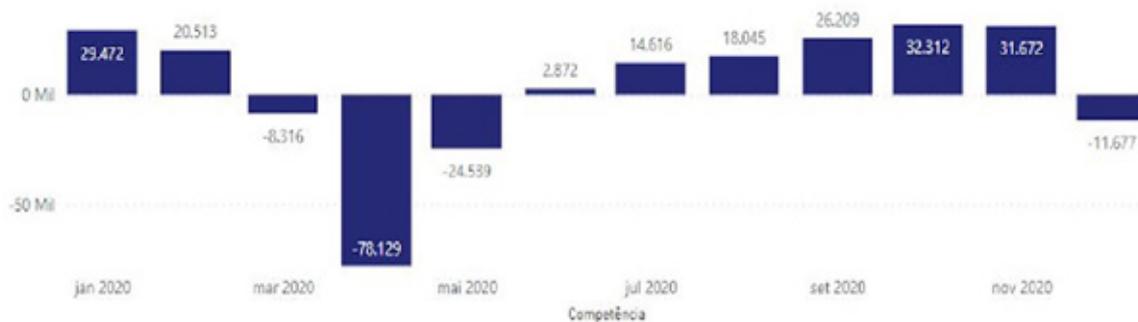
O quadro que representa homens na força de trabalho é bem mais estável e constante que o quadro que representa as mulheres na força de trabalho. Dentro do período analisado o número de homens empregados e desempregados seguiu uma estabilidade, mas, esta série só vai até o primeiro semestre de 2020, ou seja, antes da pandemia. Ao contrário da situação dos homens, para as mulheres a situação é instável, porque, apesar de existirem mais trabalhadoras no emprego formal, existem períodos em que o número de desempregadas chega perto do número de ocupadas, como aconteceu a partir de 2016.

Figura 10: Dinâmica dos empregos formais no Brasil em 2020.



Fonte: Brasil (2020).

Figura 11: Dinâmica dos empregos formais em Santa Catarina em 2020.



Fonte: Brasil (2020).

De acordo com a Figura 10 o ano de 2020 no Brasil que iniciou com um saldo positivo de empregos, onde houve maior número de admissões enquanto o número de desligamentos se mantinha estável, no mês de fevereiro o gráfico aponta uma queda no número de admitidos em relação ao número de desligados, se mantendo por três meses com um saldo negativo de empregos. O registro com os piores meses, com saldo negativo do ano no Brasil, foi nos meses de março, abril e maio.

De acordo com a Figura 11, o ano de 2020 em Santa Catarina iniciou com um saldo positivo de empregos e no mês de fevereiro o gráfico aponta uma queda no número de admitidos em relação ao número de desligados, se mantendo por três meses com um saldo negativo de empregos. O registro com os piores meses, com saldo negativo do ano em Santa Catarina também foram nos meses de março, abril e maio. E, em ambos os gráficos (Figura 10 e Figura 11), nota-se que depois que houve a queda, em seguida há um crescimento no número de admissões em relação ao número de desligamentos, revertendo o saldo de empregos. Entretanto, os números de admissões sofreram queda novamente e os números de desligamentos aumentaram, fechando o ano com um saldo negativo de empregos nas regiões analisadas.

Síntese sobre os indicadores da pesquisa

Uma explicação para o número de desempregados entre 2012 e 2020 está na teoria marxiana do exército industrial de reserva. Para Marx (1985) analisando o capital global da sociedade e o movimento de sua acumulação, que tanto promove alterações periódicas como seus andamentos, ainda se divide, nas diferentes esferas da produção. Com a acumulação do capital produzida por ela própria, a população que necessita do trabalho produz, assim, em volume

crescente, os meios de sua própria redundância relativa. Essa é uma lei populacional peculiar ao modo de produção capitalista. Tal população excedente é produto necessário da acumulação e a alavanca dessa mesma acumulação. Esta, por sua vez, constitui um exército industrial de reserva disponível, dominado pelo capital, ou seja, são pessoas sempre prontas para serem exploradas. “[...] na medida em que existe uma divisão sexual e racial do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho” (GONZALEZ, 2018, p. 42).

Desconsiderando a questão do gênero, existiam mais pessoas empregadas do que desocupadas ou fora da força de trabalho. Entretanto, foi a partir de 2015 que o número de trabalhadores ou trabalhadoras em situação de desocupação começa a aumentar. No ano de 2017, ocorre uma estagnação e, no ano de 2020, o número de pessoas desempregadas ultrapassa o número dos que estão no emprego formal.

A taxa de desemprego entre os jovens de 14 a 24 anos é bem maior em relação ao total da população economicamente ativa. O ingresso pela primeira vez no mercado de trabalho e principalmente a alta rotatividade, são os dois fatores apontados como os mais relevantes para explicar essa diferença nas taxas de desemprego entre esses grupos (REIS, 2015). Embora os grupos dos 25 aos 39 anos e dos 40 aos 59 anos apresentem menor taxa de desemprego, em relação aos jovens, a idade em que as pessoas ficam menos desempregadas é dos 60 anos ou mais.

Os empregos formais no ano de 2020 no Brasil, ainda sofrem o reflexo da crise política e econômica de 2015, quando houve um grande aumento no desemprego e informalidade, paralelo ao baixo crescimento econômico no país (DOTA; QUEIROZ, 2018). No início do ano de 2020 o Brasil apresentava um desempenho positivo em relação aos empregos formais, aumento nas admissões e desligamentos estáveis. No entanto, nos meses de março, abril e maio, o país apresentou as piores quedas, fechando o ano com um saldo negativo. Reflexo que atingiu o estado de Santa Catarina.

Quanto à taxa de desemprego por raça, dentre os brancos estão os que menos perderam os empregos e os maiores índices são distribuídos entre os afrodescendentes. Uma primeira constatação é que a raça determina a instabilidade no emprego, mas também, essa assimetria de raça é tão grande que em todos os períodos e regiões analisados, os afrodescendentes estão entre a maioria dos desempregados. Para exemplificarmos essa discrepância de raça, no primeiro trimestre de 2020 o estado de Santa Catarina possuía uma população branca de 81,6% e dentre os desempregados estão 5%; já a população preta é 2,8%, mas, na taxa de desemprego eram 11,1%; e em uma população parda de 15,1% estavam sem emprego 8,2%.

Sabe-se que desde a implantação de maquinários mais tecnológicos nas empresas e no campo, a taxa de desemprego aumentou e as exigências para ocupar novos cargos também, tendo em vista que esses devem, agora, possuir maior conhecimento tecnológico. O mercado de trabalho nacional estava em declínio desde 2017, e a nova crise causada pela pandemia de COVID-19 intensificou esses dados. Por ora, “os impactos da crise da COVID-19 na economia nacional em 2020 vêm se somar a um quadro socioeconômico que já se encontrava em franca degradação” (HEINEN; MATTEI, 2020, p. 648).

Ressalta-se que os níveis de desemprego ocasionados na última década, atinge em maiores proporções os menos favorecidos. Este grupo, já obtinha dificuldade para adentrar ao mercado de trabalho devido sua baixa escolaridade. Segundo fontes do IBGE, apresentadas por Pochmann (2018, p. 22), “entre o período de 2014 a 2017 os maiores afetados que passaram a ocupar os índices de desemprego foram pessoas não brancas, com um aumento de 4,9 milhões de desempregados nos três anos descritos”.

Em relação ao desemprego por idade, a faixa etária com os piores níveis de ocupação, com 2,3 milhões, está entre os 14 a 24 anos, ou seja, a cada três jovens, praticamente um encontra-se desempregado. Seguido pelo grupo dos 25 a 39 anos de idade, com 1,9 milhões. Logo, estes dois grupos corresponderam a 71% de desempregados no Brasil neste período analisado. Já o restante dos grupos, obteve saldo positivo, com o grupo dos 40 a 59 anos, apontando ocupação crescente em 1,5 milhões de vagas e os 60 anos ou mais, os postos de trabalho subiram 1,2 milhões de novas ocupações (POCHMANN, 2018).

Conforme Pochmann (2018), quanto maior a escolaridade dos trabalhadores, melhor é o desempenho em relação ao desemprego. Do segundo trimestre de 2014 ao primeiro trimestre de 2018, os trabalhadores com ensino superior alcançaram 3,9 milhões de novas vagas e os de ensino médio atingiram 700 mil novos postos de trabalho. Já os de menor escolaridade tiveram redução do nível das ocupações, os sem instrução, obtiveram redução de 1,6 milhões e os de ensino fundamental, redução de 4,5 milhões de vagas.

Proposta de intervenção

O objetivo desse estudo é a formulação de ações nas escolas para contribuir com algumas metas e indicadores do ODS 10. Primeiro, ocorreu a constatação da falta ou desatualização dos dados propostos para as metas desse ODS. Por isso, resolvemos fazer uma análise de situações desiguais ocorridas no mundo do trabalho, ou seja, as condições de gênero, raça e faixa etária. Para entendermos as necessidades, foi feita uma análise quantitativa nas bases de informações sociais PNAD Contínua e Novo Caged. Desse modo, a avaliação conjuntural nos permitiu o desenvolvimento de ações que contribuem para a redução da desigualdade.

Com base nos dados apresentados, desenvolve-se aqui uma proposta de ação que visa incluir jovens do atuantes do novo ensino médio de Blumenau, especificamente da escola EEB Dr. Max Tavares D Amaral, a ingressar com mais facilidade e mais oportunidade nas empresas que compõem a região. A ideia é criar uma “tríplice aliança” entre os três poderes (político, educacional e empresarial) disponibilizando, no período concomitante ao da grade escolar obrigatória, cursos profissionalizantes para discentes dos dois últimos períodos do ensino médio. O segundo passo para implementação, está em parcerias com grandes empresas de Blumenau a ofertar vagas para os cargos cursados, facilitando a integração de jovens no mercado de trabalho sem a exigência de experiência e incluindo todos sem exclusão de cor, raça, gênero e entre outros.

Estes cursos devem abordar temas vinculados às necessidades das empresas da região, por exemplo: experiência com pacote *office* para os cursos da área tecnológica e emissão de notas fiscais eletrônicas para os cursos da área administrativa. A segunda ação a ser implantada nesse projeto tem como parceria grandes empresas da cidade de Blumenau e região. Neste processo, cabe às parcerias sólidas, feitas com empresas, dispor vagas baseadas nos cargos cursados, permitindo maiores oportunidades para jovens ingressarem no mercado de trabalho. Dessa forma, apresenta-se novos dados do mercado de trabalho diminuindo os índices de desemprego e promovendo a inclusão de raça, gênero, além de promover para os jovens a esperança de um mundo mais justo e humanizado. Executar ações que ofereçam o conhecimento das possibilidades de cursos superiores existentes na região aos alunos, além de mostrar os caminhos possíveis para se ingressar, como fomentos do governo para o ensino, como o UNIEDU (Programa de Bolsas Universitárias de Santa Catarina) buscando maior inclusão deles no curso superior e possibilitando o alcance de uma maior renda no futuro.

É necessário ter a proximidade entre eles e os cursos superiores, levando um leque de possibilidades para esses alunos ingressarem em uma universidade. Uma oportuna proposta é levar um pouco de atividades de interação dentro das escolas, ou seja, levar a universidade até eles. Promover oficinas e palestras, aguçar o interesse dos alunos pelo curso superior e técnico, por fim apresentar as propostas de bolsas de estudo que o a instituição possui.

Referências

- ANTUNES, R. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018. 328p.
- BRASIL. Ministério da Economia. Novo Caged: acumulado do ano – janeiro a dezembro de 2020. Brasília, DF: Ministério da Economia, 2020.
- BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. **Site oficial BNCC**, 2021. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- CARVALHO, S. S. de. **Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles**. 2019. Disponível em: https://www.itaipu.gov.br/sites/default/files/af_df/Estudo_de_caso_Itaipu_ODS_10.pdf. Acesso em: 28 abr. 2022.
- DOTA, E. M.; QUEIROZ, S. N. de. Migração interna em tempos de crise no Brasil. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 21., 22 a 28 set. 2018, Poços de Caldas, MG. **Anais [...]** Poços de Caldas, MG, 2018. Disponível em: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/3058/2920>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- GONTIJO, C. M. M. Base nacional Comum Curricular (BNCC): comentários críticos. **Revista Brasileira de Alfabetização**, [s.l.], n. 2, 2015.
- GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- HEINEN, V. L.; MATTEI, L. Impactos da crise de Covid-19 no mercado de trabalho brasileiro. **Revista de Economia Política**, [s.l.], v. 40, n. 4, p. 647-648, out/dez. 2020.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios PNAD COVID19, maio de 2020**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 17 jul.
- MARX, K. **O capital**: crítica da economia política (v. 1, tomo 2). Trad. R. Barbosa; F. R. Kothe. 2 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- OLIVEIRA, N. M. Revisitando algumas teorias do desenvolvimento regional. **Informe GEPEC**, [s.l.], v. 25, n. 1, p. 203-219.
- POCHMANN, M. Desempenho econômico conjuntural e a situação recente do trabalho no Brasil. **Revista NECAT**, [s.l.], n. 13, p. 11-27, jan./jun. 2018.

REIS, M. Uma análise da transição dos jovens para o primeiro emprego no Brasil. **Revista Brasileira de Economia**, [s.l.], v. 69, n. 1, p. 125-143, 2015.

REIS, M. Uma Análise da Transição dos Jovens Para o Primeiro Emprego no Brasil. **Revista Brasileira de Economia**, [s.l.], v. 69, n. 1, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbe/v69n1/0034-7140-rbe-69-01-0125.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2021.

SANTA CATARINA. [Constituição (1989)]. **Constituição do Estado de Santa Catarina**. Florianópolis : Ministério Público. Procuradoria-Geral de Justiça. Centro de Apoio Operacional do Controle de Constitucionalidade, 2007. Disponível em: https://documentos.mpsc.mp.br/portal/conteudo/cao/cecon/ceanotada_internet.pdf. Acesso em: 28 abr. 2022.

HERMENÊUTICA EM GADAMER E A COMPREENSÃO DO OUTRO EM WITTGENSTEIN: elementos essenciais na hermenêutica de Karl-Otto Apel

Hermeneutics in Gadamer and the understanding of the other in Wittgenstein: essential elements in the hermeneutics of Karl-Otto Apel

Jairo Demm Junkes ¹

Teri Roberto Guerios ¹

Resumo: Neste artigo, analisaremos as filosofias de Gadamer, Wittgenstein e Apel no concernente à possibilidade da elaboração de uma Hermenêutica aplicada à medicina. Nos moldes da Hermenêutica Jurídica, como avaliada por Gadamer, sob a abordagem da Linguagem proposta por Wittgenstein, e nos padrões de uma Hermenêutica das Ciências Sociais, como proposto por Winch e avaliada por Apel, avaliaremos se essas escolas hermenêuticas se encaixam diretamente ou dão um direcionamento para uma hermenêutica na medicina, após a análise das obras *Verdade e Método*, *Investigações Filosóficas e Transformação da Filosofia*, dos citados filósofos. Após a análise especulativa proposta, sugere-se que, ao menos, nos moldes apontados pelos autores analisados, não há uma teoria hermenêutica possível de ser aplicada na medicina atualmente.

Palavras-chave: Filosofias. Gadamer. Hermenêutica Jurídica.

Abstract: In this article we will analyze the philosophies of Gadamer, Wittgenstein and Apel regarding the possibility of developing applied hermeneutics in medicine. In the Social Sciences, as proposed by Winch and evaluated by Apel, we will evaluate whether these analyzed hermeneutics schools directly fit or give a direction to hermeneutics in medicine. We will do this after analyzing the works *Truth and Method*, *Philosophical Investigations and Transformation of Philosophy*, respectively by the before mentioned philosophers. After this text and its speculative analysis proposed here, that, at least along the lines pointed out by the analyzed authors, there is no hermeneutic theory that can be applied in medicine today.

Keywords: Philosophies. Gadamer. Legal Hermeneutics.

Introdução

A Hermenêutica, antes de ser um método, é uma arte (GADAMER, 2015). Em apoio a esta afirmação, Gadamer, em *Verdade e Método*, mostra uma via diferente daquele núcleo duro do cartesianismo/cientificismo, quando da busca da verdade. Isso atrela, em Gadamer, a Hermenêutica à arte:

A ideia de verdade apresentada por Gadamer em sua obra prima, encontra-se atrelada à experiência da arte, logo não se é possível estruturá-la numa metódica pré-fixada com fincas a uma mensuração de certezas empíricas ou lógicas, ou seja, a verdade e ciência não são equivalentes. A conformidade entre a coisa visada e a universalidade estabelecida pelo conceito guiada pelos parâmetros epistemológicos das ciências da natureza, não são o único meio de se obter conhecimento, ou verdade, essa é a grande crítica de Gadamer (SALGADO; MIRANDA, 2014, p. 2).

¹ Centro Universitário Leonardo Da Vinci – UNIasselvi – Rodovia BR 470 – Km 71 – nº 1.040 – Bairro Benedito – Caixa Postal 191 – 89130-000 – Indaial/SC Fone (47) 3281-9000 – Fax (47) 3281-9090 – Site: www.uniasselvi.com.br.

¹ Centro Universitário Leonardo Da Vinci – UNIasselvi – Rodovia BR 470 – Km 71 – nº 1.040 – Bairro Benedito – Caixa Postal 191 – 89130-000 – Indaial/SC Fone (47) 3281-9000 – Fax (47) 3281-9090 – Site: www.uniasselvi.com.br.

Em uma definição mais geral, Hermenêutica é uma parte da Filosofia dedicada à interpretação (AYRES, 2005). Antes mesmo de ter essa denominação – hermenêutica – definida, foi tema de especulação, quando da análise da linguagem, desde a antiguidade, por Platão (2015). A hermenêutica se fundou, inicialmente, como uma teoria interpretativa de textos cristãos. Nessa primeira leva de autores dessa linha de pensamento, também poderíamos acoplar os intérpretes não só dos textos canônicos, mas também dos textos jurídicos, como Schleiermacher e Dilthey. Schleiermacher tentou criar uma arte e ciência da compreensão em geral. Já o filósofo Wilhelm Dilthey iniciou uma nova abordagem, a partir de um ramo da compreensão geral, reconhecendo uma relação de circularidade existente entre objeto a ser estudado de modo científico e o indivíduo que o estuda, procura associar validade epistemológica à interpretação geradora da definição de Hermenêutica (SCHLEIERMACHER, 1999).

Posteriormente, com a alcunha de Hermenêutica Filosófica, inicia-se uma nova maneira de abordar a Hermenêutica, com Heidegger, que rompe a aspiração objetivista da Hermenêutica. Posteriormente, Gadamer, Ricoeur e muitos outros deram as bases e/ou passaram a estudá-la para que viesse a ter status de área ou campo da Filosofia. À parte desse movimento hermenêutico, Wittgenstein, dentro de sua nova abordagem da metafísica, na chamada Virada Linguística, propala que a metafísica não é independente da linguagem (WITTGENSTEIN, 1999).

A seguir, desenvolveremos a ideia de uma Hermenêutica, quando abordada sob um prisma não puramente filosófico, mas também epistemológico e técnico, tentando estruturar isso pela apropriação de armas típicas da Hermenêutica Filosófica, com o conceito da já existente Hermenêutica Jurídica, a qual se mostra mais próxima de um método reprodutível e menos atrelada a uma filosofia especulativa. Em associação às ideias advindas de Wittgenstein e sua virada linguística da metafísica, tentaremos aventar que a Hermenêutica, talvez como uma técnica ou, até mesmo, abordada como uma parte da ciência do espírito, pudesse ser usada em outras áreas do conhecimento humano, que não só o jurídico. Assim, pela leitura *Transformação da Filosofia*, do filósofo contemporâneo Karl-Otto Apel, e sua análise da Hermenêutica gadamérgica e da contribuição wittgensteiniana à linguagem, buscaremos apontar como ambos os filósofos, Hans Georg Gadamer e Ludwig Wittgenstein, podem ser associados na busca de uma tentativa de reinterpretação da Hermenêutica e da possibilidade de um uso prático desta, semelhante ao já existente na Hermenêutica Jurídica.

Gadamer

Em sua obra *Verdade e Método*, Gadamer aborda a Hermenêutica quando sustentada basicamente pela historicidade. Maiormente influenciado pelas ideias de Heidegger, de quem foi aluno, Gadamer não se ateve exclusivamente em estabelecer um método próprio para a Hermenêutica. Seguindo o aprendizado heideggeriano, preocupou-se em apoiar a construção Hermenêutica, basicamente, na ideia de compreensão histórica do texto a ser avaliado. Com a premissa de que ser é tempo, retirada do pensamento de Heidegger, não mais se pode pensar na compreensão como uma reconstrução do processo criativo do autor em seu contexto originário ou como um método próprio para as ciências do espírito (ZANIN, 2010).

Na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer esclarece que o intérprete deve evitar uma compreensão que se encaixe na opinião do indivíduo que o examina. Aquele que quer compreender não pode se entregar, já desde o início, à casualidade de suas próprias opiniões prévias (GADAMER, 2015).

Gadamer, além de refutar que a possibilidade de as interpretações serem influenciadas por opiniões pessoais prévias reforça a necessidade de que a interpretação Hermenêutica deve aceitar a autoridade, o autor define autoridade como algo que se atrele ao reconhecimento de um saber maior, a que devemos nos submeter: “reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. [...] autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento” (GADAMER, 2015, p. 512).

Resumindo a ideia a qual Gadamer inova com a abordagem da Hermenêutica construída no decorrer de obra *Verdade e Método*, tem-se que:

Da mesma forma que o receptor de uma carta compreende as notícias que esta contém e vê as coisas, de imediato, com os olhos de quem escreveu, dando como certo o que este escreve, e não procura, por exemplo, compreender, como tais, as opiniões particulares do escritor, também nós entendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto (GADAMER, 2015, p. 386).

Logo, o intérprete de um texto apreende um sentido inicial no começo da leitura dele, começando, a partir dessa impressão inicial, a sua interpretação e depois delinea uma expectativa do sentido do todo textual. Toda a interpretação do texto será, assim, norteada. Entretanto, Gadamer corrobora que o que é previamente pressuposto do texto e reforçado ao iniciarmos da interpretação deste e podendo se encaixar nas opiniões e expectativas prévias do leitor, e evocada quando do início da leitura, não ofusque a opinião advinda desse texto:

Quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre seu conteúdo e todas as opiniões próprias. O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto. [...] não é mera ingenuidade histórica, o fato de que o investigador da natureza escreva a história de sua ciência a partir do estado atual de seus conhecimentos (GADAMER, 2015, p. 371).

No que tange aos preconceitos como condição da compreensão, quanto à reabilitação da autoridade, o filósofo reforça que, para um aceite da historicidade como fio condutor da abordagem hermenêutica, deve-se reconhecer que o outro, no caso o autor do texto, está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Ainda o significado hermenêutico da distância temporal, o filósofo cita uma regra hermenêutica que promulga que se deve entender o todo pelo individual e o individual a partir do todo. “Quando procuramos entender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de deslocar-se, o fazemos tendo em vista a perspectiva sob a qual o outro ganhou a sua própria opinião” (GADAMER, 2015, p. 388).

Ainda, Gadamer cita o conceito que advém de Heidegger, e que também a ele é afeito, o qual afirma que a compreensão Hermenêutica é circular, sendo que a interpretação de um determinado texto se dá pela trilha de um pré-entendimento de quem o interpreta.

Ainda nesse momento, Gadamer desenvolve a ideia de que ambas as Hermenêuticas, a Jurídica e a Filosófica, em realidade, estão muito mais próximas do que se costuma considerar. A Hermenêutica Jurídica é uma forma de aplicação da Hermenêutica bem estabelecida e aprendida tanto na formação de futuros advogados quanto por estudiosos específicos dessa importante área do direito. Gadamer defende a especulação filosófica de que a Hermenêutica Jurídica e a Hermenêutica Filosófica não estão tão separadas, como normalmente se pensaria. Nesse sentido, centra-se a linha de raciocínio a ser explorada neste artigo com base em:

Já assinalamos antes que a pertença à tradição é uma das condições da compreensão espiritual-científica. A pertença do intérprete ao seu texto é como a do ponto de vista na perspectiva que se dá num quadro. Tampouco se trata de que esse ponto de vista tenha de ser procurado como um determinado lugar para nele se colocar, mas que aquele que compreende não elege arbitrariamente um ponto de vista, mas que seu lugar lhe é dado com anterioridade (GADAMER, 2015, p. 432).

Gadamer, então, constrói um sólido argumento no intuito de embasar sua especulação filosófica. Ainda no início do livro, o filósofo reforça a importância da compreensão da tradição: “Ao se compreender a tradição não se compreende apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades” (GADAMER, 2015, p. 32). A fim de reforçar a sua ideia com relação à tradição jurídica da Hermenêutica, Gadamer evoca Nietzsche ao afirmar que:

Vivemos, ao que me parece, numa permanente superexcitação de nossa consciência histórica. O modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico (GADAMER, 2015, p. 21).

Ele ressalta, com as afirmações expressas, que é pela busca de um não aparente compromisso com a interpretação histórica que a Hermenêutica Jurídica (epistemológica) é vista distante da Hermenêutica Filosófica (histórica).

No entanto, Gadamer se apropria da figura do historiador jurídico para se contrapor à afirmação de um não compromisso histórico da Hermenêutica Jurídica; diferentemente do jurista, não parte para interpretar a lei por um caso que esteja a sua frente, mas o faz aventando a totalidade possível das aplicações da lei em tela. Assim, parece que o historiador jurídico não pensa na lei em termos atuais, quando de sua aplicação. Esclarece que o jurista, além de abarcar em sua interpretação o caso a sua frente, deve considerar toda a posição histórica acoplada ao caso e às leis as quais regem sua Hermenêutica. Em oposição a qualquer um que alegue que o historiador jurídico e o jurista não estariam voltados ao mesmo interesse, Gadamer afirma que a Hermenêutica Jurídica, como em outras ciências do espírito e no afirmado anteriormente, deve enfrentar o passado e associar ao presente os modelos deste advindos.

Pelo alegado, então, Gadamer define que a Hermenêutica Jurídica, antes de ser um caso especial, “Está capacitado para devolver à hermenêutica histórica todo o alcance de seus problemas e reproduzir assim a velha unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo” (GADAMER, 2015, p. 431).

Assim, apesar de usar como fio condutor a abordagem da Ciência Jurídica, a Hermenêutica Jurídica, em Gadamer, se sustenta também por uma linha Hermenêutica Filosófica, maiormente no que concerne ao papel do historiador jurídico. Quando um jurista aplica a lei, de fato, ao estar aplicando a lei de um Código previamente editado, inexoravelmente o fará frente a uma interpretação de sua própria história pessoal, profissional e social.

Assim, em *Verdade e Método*, Gadamer define que não existe o aparente fosso explicativo entre uma Hermenêutica Filosófica e uma Hermenêutica Jurídica.

Wittgenstein

Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas*, constrói a ideia de que a metafísica é fruto de uma má interpretação da linguagem. Na obra, uma nova perspectiva se descortina na abordagem da metafísica, qual seja a filosofia analítica da linguagem. É estabelecido que a metafísica não é independente da linguagem. A abordagem da linguagem de Wittgenstein,

no sentido de especular-se em favor de sua teoria filosófica, aborda temas concernentes à interpretação da linguagem e, especialmente, por meio de uma interpretação da linguagem, nós, como indivíduos, podemos acessar, entender e mensurar o outro.

Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas de linguísticas têm caráter de profundidade. São inquietações profundas; estão enraizados tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua forma é tão importante quanto nossa linguagem – Pergunte-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como profunda? (E isto, com efeito, é a profundidade filosófica) (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65).

Para Wittgenstein, tudo, material ou imaterial, é linguagem. Cabe-nos interpretá-la. No caso deste artigo, analisaremos, especificamente, a abordagem wittgensteiniana do tema dor e da interpretação desta por um terceiro que busca mensurá-la e entendê-la. Nada mais pessoal que a alegação de que: “eu sinto algo que você não está sentindo”. Dessa forma:

Quando digo a mim mesmo que sei o que significa a palavra “dor” apenas a partir de um caso específico – não devo também dizer isto de outros? E como posso generalizar um caso de modo tão irresponsável? Ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! – Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar seu besouro. – Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que uma tal coisa se modificasse continuamente. Mas, e se a palavra “besouro” tivesse um uso para estas pessoas? – Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo; pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se “abreviar”; seja o que for, é suprimido. Isto significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo “objeto e designação”, então o objeto cai fora da observação, como irrelevante (WITTGENSTEIN, 1999, p. 107).

A dor, diferentemente de um sentimento, é uma sensação. Pode assumir um caráter de sentimento, como dor de amor (por exemplo, no âmbito de um jogo de linguagem poético). Entretanto, na acepção médica da palavra, nos jogos de linguagem médicos, a dor sempre será uma sensação. Quando se avalia a privacidade advinda da palavra, não importa se é sensação ou sentimento, pois é algo exclusivamente pessoal; portanto, mensurá-la, objetivamente, é uma tarefa impossível. Como um médico pode, então, tentar entender e tratar empiricamente/cientificamente uma pessoa que exclama sentir dor? Seria possível alegarmos que, para o médico, resta crer na presença e na intensidade da dor de seu paciente, como por ele informado. Assim, pode-se representar que, mesmo supondo que o médico não tenha experienciado em si mesmo a sensação dolorosa e/ou a intensidade dessa dor, por não tê-la sofrido desse modo ou nessa mesma intensidade, esse profissional pode arguir sobre a presença ou a intensidade da dor do outro e, a partir disso, ter plena capacidade de erigir um juízo correto para atuar com vistas a tratar o sintoma do paciente, sempre dentro dos preceitos de sua profissão médica, na tentativa de extinguir ou minimizar essa sensação nefasta. Wittgenstein fala que não é nenhuma elucidação dizer: a suposição de que ele tem dores é exatamente a suposição de que ele tem o mesmo que eu (WITTGENSTEIN, 1999).

Então, para nos propormos a tratar a dor, ou qualquer outra afecção médica, temos que a entender sem necessariamente que nos tenha ocorrido, total ou parcialmente. De alguma maneira, temos que ter acesso a certa ideia, que nos permita construir uma estratégia terapêutica para o sintoma presente, e sempre baseado na informação do outro, o paciente. Poderíamos

imaginar que, ao pintarmos um quadro, se realmente seria algo factível a todos os indivíduos enxergarem o azul celeste do firmamento pintado da mesma forma e com a nuance que o pintor quis transmitir.

Certamente, esse tipo de questionamento era o que permeava os filósofos pré-socráticos (como Heráclito e Parmênides). Já Platão, quando, fundindo conceitos heraclitianos e na busca pelas essências do ser, tema recorrente de seu mestre Sócrates, constrói a explicação metafísica do mundo das formas como elucidação especulativa definitiva dessa questão entre o devir heraclitiano e o ser, ou as essências socráticas. Platão erige aí a ideia de universais. Essa explicação platônica do ser, a sua metafísica do Mundo das Ideias, permeou o mundo filosófico, muitas vezes questionada, mas incólume.

No entanto, Wittgenstein, por meio da linguagem, pôs por terra essa abordagem metafísica platônica, ao sustentar que apenas a linguagem, sem a necessidade de um mundo metafísico platônico, seria suficiente para dar conta do problema do “entender o que os outros privadamente sentem”: “Não poderia aplicar nenhuma regra à passagem privada daquilo que é visto para a palavra. Aqui as regras estão realmente suspensas no ar; pois falta a intuição de sua aplicação. Como reconheço que esta cor é vermelha? Uma resposta seria: ‘Eu aprendi português’” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98).

A aproximação de Wittgenstein e a Hermenêutica Filosófica, diferentemente de sua filosofia (principalmente do Segundo Wittgenstein) ser uma imersão plena a ponto de formalizá-lo como um hermeneuta, contribui fundamentalmente a este campo da filosofia quando se propõe uma abordagem nova à compreensão interpessoal da linguagem. Por Karl-Otto Apel:

Compreender não consuma apenas uma apreensão imediata dos teores dos sentidos mentais e de suas relações lógicas (no mais amplo sentido, inclusive das relações de campo dos conteúdos vocabulares imanentes à linguagem), mas consuma também a mediação da apreensão intuitiva das palavras do outro através de seu “uso factual da linguagem” em sentido amplo, ou seja, através de seu comportamento prático face ao mundo. Esse modo de mediatização surge de forma extrema quando os dois interlocutores, embora aparentemente utilizando as mesmas palavras com correção gramatical, não estejam jogando o mesmo “jogo de linguagem” (Wittgenstein), se considerado o tratamento prático que cada um deles dá ao mundo (APEL, 2000, p. 17).

Apel, então, em sua obra *Transformação da Filosofia*, avalia sua visão gadamérgica e wittgensteiniana da Hermenêutica.

Karl-Otto Apel

Karl-Otto Apel considera que Gadamer e sua filosofia hermenêutica conseguem suplantar a dialética de Hegel, no que concerne ao anseio de compreender o momento presente frente a uma tradição histórica. Ainda citando Gadamer, escreve que a filosofia deste estabeleceu que o “ser-a-partir-de-si-mesmo” de todas as coisas, enquanto uma “linguagem das coisas” no “universo hermenêutico”, só pode validar essas coisas quando contrapostas ao “proceder-a-partir-de-si-mesmo” do ser humano que a elas dispõe.

“Só se pode fazer surgir esse ‘se-a-partir-de-si-mesmo’ das coisas enquanto uma ‘linguagem das coisas’ no ‘universo hermenêutico’ da linguagem humana e só pode conferir validação às coisas por oposição ao ‘proceder-a-partir-de-si-mesmo’ do ser humano que as ‘dispõe’ metodicamente” (APEL, 2000, p. 14-15).

Apoiando a abordagem gadamérgica ao modo de encarar a Hermenêutica, Apel afirma:

O “universo hermenêutico” do mundo histórico só se constitui para nós à medida que, por outros métodos que não o compreender imediato, tematizamos a intervenção obscura e obtusa da facticidade material do mundo histórico e à medida que, com isso, a referenciamos de modo imediato no sentido imediato inteligível (APEL, 2000, p. 18).

Observando sobre sua própria visão da Hermenêutica, Apel afirma que:

Compreender não consuma apenas uma apreensão imediata dos teores de sentido mentais e das suas relações lógicas (no mais amplo sentido, inclusive das relações de campo dos conteúdos vocabulares imanentes à linguagem), mas consuma a mediação da apreensão intuitiva das palavras do outro através de seu ‘uso factual da linguagem’ em sentido amplo, ou seja, através de seu comportamento prático face ao mundo (APEL, 2000, p. 17).

Sobre a dissolução da ambiguidade na Hermenêutica do Wittgenstein tardio e o problema remanescente de uma mediação dialética entre o “compreender” interpessoal e o elucidar seminaturalista, Apel afirma que a diferença entre o chamado Primeiro Wittgenstein, do *Tractatus Lógico-Philosophico*, e o Segundo, das investigações filosóficas, não é tão extrema como se costuma afirmar, pois, em ambos, percebe-se um anti-psicologismo radical na fundação conceitual de ambas as obras filosóficas. O Segundo Wittgenstein, apesar de não relatar isso explicitamente, e ainda procurando fugir de “atos espirituais”, diz que é importante aceitar que expressões como “entender” ou “esperar” não designam nada objetivo dos acontecimentos ou fatos do mundo. Para Apel, os jogos de linguagem, como definidos por Wittgenstein, dariam conta de justificar esses “nada objetivos dos acontecimentos do mundo”. Portanto, o extramundano, para Wittgenstein, encontra-se na linguagem e nas interpretações dadas nos mais variados jogos.

Na tentativa de construir um método de análise dos jogos de linguagem aplicável às ciências humanas, o filósofo inglês Peter Winch busca fundar uma “filosofia das ciências humanas” a partir da concepção de jogos de linguagem de Wittgenstein. No entanto, Apel caracteriza essa tentativa de Winch como pensar com Wittgenstein contra Wittgenstein:

A estreita vinculação que Wittgenstein havia criado entre o problema do significado e o do comportamento humano em uma situação – e antes de Wittgenstein os pragmatistas desde Pierce – não é interpretada por Winch como redução da compreensão de sentido à descrição comportamental objetiva empírica (APEL, 2000, p. 85).

Winch não aceita o compreender como advindo de experiência anterior do indivíduo, mas, sim, como advindo do hábito ou da instituição, aqui atrelados a um jogo de linguagem, o que permite, assim, o compreender. Contrário a um solipismo do compreender, e em apoio ao Segundo Wittgenstein, Winch escreve: “os conceitos em termos dos quais entendemos nosso próprio processo mental e comportamento devem ser aprendidos e, portanto, devem ser socialmente estabelecidos, tanto quanto os conceitos em termos dos quais passamos a entender o comportamento de outras pessoas” (WINCH *apud* APEL, 2000, p. 93).

Winch, ainda, confronta Wittgenstein, quando este afirma que a maioria dos comportamentos do homem se motivam mais por hábito que por regras. Ele aceita a possibilidade de um “*knowing how to do something*”, quanto dos comportamentos voltados às tradições. As regras atreladas ao comportamento sempre têm muito mais base construtiva do que se pode fundamentar na prescrição do momento atual. O comportamento humano, diferentemente de um adestramento animal causal, implica um compreender. “O fato, por exemplo, de que ao comportamento moralmente relevante esteja sempre vinculado uma alternativa – embora isso não implique que o agente sempre tenha consciência dessa alternativa – provavelmente implica, sim, que ele poderia estar consciente dela” (APEL, 2000, p. 95).

Em referência a Wittgenstein, Winch dá a seguinte explicação ao problema: “A noção de um princípio (ou máxima) de conduta e a noção de ação significativa estão entrelaçadas, da mesma forma que Wittgenstein falou da noção de regra e da noção do mesmo ser entrelaçada” (WINCH *apud* APEL, 2000, p. 96).

Winch defende que o compreender, diferentemente do elucidar, é filosofia, e não empiria, subsistindo a resistência de se aplicar uma Hermenêutica às ciências naturais. As ciências humanas se confrontam às ciências naturais exatamente nesse ponto. Enquanto as ciências humanas buscam compreender, as naturais buscam elucidar os motivos do mundo. Então, como Winch, defendendo a fundação da filosofia das ciências sociais, o tenta fazer por meio de Wittgenstein? Como relacionar o compreender filosófico e o compreender das ciências sociais?

O primeiro passo será, para Winch, diferenciar o compreender das ciências sociais e o elucidar das ciências naturais. A compreensão do outro, para Winch, também é um compreender científico, na medida em que ambos os agentes de um jogo de linguagem participam do mesmo mundo, com as mesmas regras universais e, portanto, com as mesmas armas básicas de compreensão.

Segundo Wittgenstein, o que está dado e o que se deve aceitar seriam formas de vida. Wittgenstein, como defendido por Winch, argumenta que, a partir de seus jogos de linguagem, todos os pressupostos apriorísticos e entendíveis, de fato o são, sempre, dentro da linguagem. Isso é muito forte como argumento, mas apenas quando se escolhem exemplos específicos, como observa Apel.

Apel aponta que, quando se usam os princípios wittgensteinianos, as partes da história do espírito acopladas às ciências sociais, por exemplo, como feito por Winch, tentado fazer valer jogos de linguagem (mesmo próximos de um arcabouço metafísico e se contrapondo ao sentido wittgensteiniano dos jogos de linguagem), evidencia-se ser esse um caminho não adequado à aplicação nas ciências sociais: os jogos de linguagem da história do espírito não são entendíveis a partir de si mesmos. Para demonstrar seu ponto principal de questionamento à proposição wincheniana de uma Sociologia Filosófica:

Não se pode entender o comportamento de um monge medieval, sem levar em consideração as regras do jogo que se podem derivar das noções religiosas dele (se o saber acerca destas regras do jogo, o comportamento sensato do monge não se torna visível como tal); mas isso terá comprovado que o comportamento deste monge pode ser inteiramente entendido a partir da “ficção institucional” da forma de vida religiosa em que ele vive? (APEL, 2000, p. 109).

O pressuposto da filosofia linguístico-analítica, então, que apregoa que todo o compreender está atrelado ao corpo da linguagem, carece de uma legitimação, visto que nem todos os objetos da teoria possam ser acolhidos pela totalidade dos objetos da linguagem, como entendida pelo homem.

É possível uma hermenêutica na medicina?

Mesmo Gadamer reconhecendo que existem implicações pertinentes à Hermenêutica na ciência, especialmente nas ciências humanas, não reconhece na Hermenêutica um método. No entanto, ainda sabendo que a Hermenêutica Jurídica se aproxima mais de um método, Gadamer afirma: “O caso da hermenêutica jurídica não é, portanto, um caso especial, mas está capacitado para devolver à hermenêutica histórica todo o alcance de seus problemas e reproduzir assim a velha unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo” (GADAMER, 2015, p. 431).

Mais adiante, Gadamer (2015, p. 431) afirma que “a pertença do intérprete ao seu texto é como a do ponto de vista na perspectiva que se dá num quadro”.

Aqui, Gadamer destaca a individualidade da interpretação. A despeito de sua abordagem, o filósofo mostra que, abertamente, a Hermenêutica Jurídica suplanta a dogmática judicial, pois a interpretação desta é individual caso a caso, intérprete a intérprete, juiz a juiz. A dogmática judicial é a teoria da lei, quando generalizada.

Gadamer, em determinada parte, invocando o historiador e o filólogo, aponta que o primeiro tem a liberdade de interpretar um suposto texto histórico a algo que não vem expresso no texto ou no objeto histórico. O historiador interpreta-o à luz de sua própria formação histórica. Podem, eventualmente, os historiadores darem uma conclusão à interpretação de um texto histórico que eles querem dar. Isso não é possível ao filólogo, cuja interpretação deve ser sempre associada às demais fontes históricas antes já definidas.

É bastante atraente, principalmente quando se imagina em uma anamnese médica, a proposta de Wittgenstein em que, simplesmente com a linguagem, podemos adentrar no outro e, a partir disso, inferir algo.

Partindo-se apenas dessa definição, a aplicabilidade dos conceitos wittgensteinianos às áreas do conhecimento prático, como a medicina, cuja informação dada pelo outro é o sustentáculo da atuação do médico, parece acoplar-se de tal forma que a ideia de uma Hermenêutica na Medicina parece ser natural.

Apel, em sua abordagem Hermenêutica, conforme visto, analisa a Hermenêutica de Gadamer e a abordagem linguística da metafísica de Wittgenstein (por vezes, chamada de uma Hermenêutica). Inclusive, dessa especulação escrita pelo filósofo austríaco, Apel se vale, além de conceitos próprios, também das definições wittgensteinianas dadas pelo filósofo inglês Peter Winch. Fica patente que Winch entende em Wittgenstein uma filosofia do compreender, mas não do elucidar. A ciência busca elucidar o mundo, enquanto a filosofia buscaria compreendê-lo. Parece intransponível, para Winch, portanto, uma formulação científica atrelada à Hermenêutica. Todavia, ele consegue defender uma fusão de um compreender filosófico com o compreender requerido às ciências sociais, e cita que uma parte do conhecimento afeito às ciências sociais se dedica a compreender mais que elucidar. Aqui, evocando sua compreensão de Wittgenstein, o filósofo inglês constata que, por ambos os “compreenderes” se darem através de jogos de linguagem, estariam afeitos às mesmas normas e têm, assim, um ponto comum à compreensão.

Apel se pega exatamente nesse ponto para discordar da especulação wincheniana, afirmando que, sob sua avaliação filosófica, a linguagem, em si, não é capaz de, nem mesmo dentro de um complexo jogo de linguagem, contemplar todos os objetos afeitos a essa comunicação. Daí a insuficiência atrelada a uma aplicação pura da linguagem na transmissão do objeto.

A arte médica transita entre o cientificismo da teoria médico/biológica e a prática, na qual essa teoria médico/biológica é usada como ferramenta a uma ação, em companhia do humanismo desta profissão. O tecnicismo médico, talvez a força motriz da medicina moderna, hoje, é defendido como único conhecimento a ser transmitido para o médico em formação. Isso não definido como uma escolha, mas pelo simples desconhecimento de que outras vias de conhecimento possam ser necessárias. Do ponto de vista científico, isso, talvez, até tenha uma forte justificativa (RICOEUR, 1996). Como todo ramo do conhecimento, de cunho técnico-científico, a história da ciência aplicada àquele momento, quando de seu uso prático, em nada interessa ou muda sua aplicabilidade. Ao cientista, nesse caso, o médico, em nada a história da medicina interessa à sua prática.

A base de sustentação das ciências modernas é se apoiar em seus paradigmas, como identificado por Kuhn na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Seguir os paradigmas mais atuais da ciência médica é, além de fundamental para a boa prática da medicina, uma

exigência atrelada ao Código de Ética Médica, quando da prática da profissão. A velocidade e a modificação da ciência envolvida com a medicina é tão acelerada que propala ao médico que seu simples domínio e aplicação seriam suficientes para a realização de uma boa medicina. Incontestavelmente, diante dos resultados cada vez mais positivos dos avanços médicos, isso parece difícil, ou impossível, de ser questionado. Uma visão humanista associada às ciências menos objetivas, como as do espírito, parecem desnecessárias ao bom resultado técnico da medicina. Realmente, parecem ser de menor importância frente à avalanche científica.

No entanto, muito poucas profissões no mundo tecnológico científico contemporâneo estariam afeitas a um colóquio como o proferido pela médica e filósofa francesa Anne Fargot-Largeault, em setembro de 2000, no Collège de France Xavier le Pichon, sob o belíssimo nome *A Desgraça do outro: sofrimento e cultura*, e que deu origem a um capítulo do livro *Medicina & Filosofia*, intitulado *Sobre a Compaixão* (FARGOT-LARGEAULT, 2014). Qual profissão técnica, mesmo em se associando tal profissão a uma autora médica e filósofa, teria um livro com um capítulo versando sobre a compaixão?

Quando da consideração de que a medicina tem um forte lado humanista, a abordagem frente às ciências do espírito torna-se premente. Inegavelmente, como em ética, por exemplo, abordagens originariamente filosóficas, podem ser usadas em algumas disciplinas que apoiam a prática da medicina. Entretanto, as ciências do espírito, tal como definidas por Dilthey, não fazem parte da formação e do estudo do médico.

Durante a avaliação médica, uma técnica propedêutica é usada, que consiste basicamente no exame físico do paciente, no sentido de pesquisar sinais clínicos necessários ao direcionamento de um provável diagnóstico. Contudo, esse exame físico deve ser precedido de uma anamnese. Essa é conhecida, erradamente (por se tratar de uma tradução que não abarca todo o sentido da palavra), por entrevista. Nesse passo, o médico deverá escutar e interpretar, à luz de si mesmo, as informações dadas pelo paciente. Talvez, a mais difícil lição para o médico, maiormente porque ele nem orientado sobre isso é na sua formação acadêmica, seja aprender a interpretar os dados advindos das anamneses. De uma suposta interpretação positiva objetiva dos dados advindos do aparentemente objetivo exame físico, e, mais ainda, dos resultados dos exames complementares, sempre estarão afeitos ao crivo interpretativo subjetivo do médico como indivíduo único àquele momento da consulta. O médico, como indivíduo histórico, não vive em um imaginário mundo científico, permeado pela exatidão. Assim, quando frente a um dado advindo da anamnese ou do exame físico, inicialmente, deve captá-lo pelos sentidos, interpretá-lo e, a partir daí, dar uma resposta de qualquer ordem. Parece, portanto, que, antes de uma propedêutica, temos uma atitude hermenêutica acoplada a essa relação de comunicação entre o médico e o paciente.

Interpretar o paciente e seus sintomas, sob a égide wittgensteiniana da linguagem, seja talvez possível e necessária ao bom desempenho da arte médica. Essa abordagem da metafísica, trazendo-a para dentro da linguagem, poderia, aparentemente, ser associada a uma abordagem Hermenêutica, maiormente quando esta se arvora em ter um cunho mais técnico e menos filosófico, como o é a Hermenêutica Jurídica. Perguntar-se-ia, então, sobre a possibilidade de uma Hermenêutica da Medicina: apesar de Gadamer afirmar, em *Verdade e Método*, que a distância entre a Hermenêutica Filosófica e a Hermenêutica Jurídica não é real, mas apenas aparente, talvez, uma Hermenêutica na Medicina nunca se faça real.

A Hermenêutica Jurídica, como vastamente colocado por Gadamer em *Verdade e Método*, embora esteja atrelada a uma profissão, o direito, em que casos individuais são abordados na prática, o evocar de uma história pregressa do direito, tanto do advogado e do juiz quanto do historiador jurídico, necessariamente, evocará um passado histórico. Mesmo na prática diária, o advogado, quando, no intuito de solidificar sua causa, se vale, além de uma história pessoal/

profissional sua, também e mais fortemente, de uma história do direito e das ciências jurídicas. Ele as invoca de maneira frequente em sua prática profissional.

Desde a virada linguística proposta por Wittgenstein, a metafísica envolvida no entendimento do outro foi “trazida à Terra”. Faz-se possível propor um modo racional baseado na linguagem, quando da busca de responder o como entender o íntimo do outro. Ter-se-ia, então, aproximado, de um lado afeito à Hermenêutica, o qual seria a compreensão da mensagem emitida pela fala do outro. Também, pensando na abordagem gadameriana da hermenêutica, estaria satisfeito o ponto da interpretação do receptor da mensagem, nesse caso, o médico, de interpretar a mensagem sob sua história pessoal e profissional.

No entanto, o grande espaço que se abre na construção de um conceito de Hermenêutica na Medicina se obnubila, exatamente quando se associa a ideia do entendimento da linguagem com a história da medicina. Na prática médica, diferentemente da jurídica, as histórias a serem evocadas, quando da sua aplicação, são diferentes. A aplicabilidade prática de algo que se aproxime de uma história da medicina, como área do conhecimento humano, é inexistente.

Uma mesma observação, feita por Apel, em oposição à postura de Winch quando da fundação de uma Hermenêutica das ciências sociais, vale para a medicina, ou seja, a linguagem, seja em qual nível for, é insuficiente para contemplar todos os objetos que se deseja transmitir.

Poderíamos aventar a hipótese de um espaço, na formação tecnicista/cientificista médica, com preocupação maior em se valorizar a atuação médica, também, quanto ao seu lado menos objetivo e mais ontológico. No entanto, na realidade científica da medicina do século XXI, isso parece ser irrelevante à execução de uma boa medicina.

Textos como *A desgraça do outro: sofrimento e cultura*, de Anne Fargot-Largeault, ou *Os Três Níveis do Juízo Médico*, de Paul Ricoeur, seriam, enfim, apenas curiosidades que caminham paralelas à aplicação prática da boa medicina.

Referências

AYRES, J. R. C. M. Hermenêutica e humanização das práticas de saúde. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 10, n. 3, p. 519-560, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/YtrNXZqLXQywQz8jHgBgLZR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 3 maio 2022.

APEL, K-O. **Transformação da Filosofia II** – O *a priori* da comunidade de comunicação. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BRAIDA, C. R.; KRAUSE, D. **Ontologia II**. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2008.

BRAIDA, C. R.; SCHLEIERMACHER, F. E. D. Sobre os diferentes métodos de traduzir. **Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 14, ed. 21, p. 233-265, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/500>. Acesso em: 3 maio 2022.

DILTHEY, W. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FARGOT-LARGEAULT, A. **Medicina & Filosofia**. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014.

FRIEDE, R. **Ciência do direito, Norma, Interpretação e Hermenêutica Jurídica**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária Biblioteca Jurídica, 2006.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método** – Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HEBECHE, L. **A Filosofia sub specie grammaticae** – Curso sobre Wittgenstein. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo I**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

PLATÃO. **Crátilo, ou sobre a correção dos nomes**. São Paulo: Paulus, 2015.

RICOEUR, P. **Os Três Níveis do Juízo Médico**. Tradução: José Maria Silva Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 1996. Disponível em: <https://docplayer.com.br/81213687-Os-tres-niveis-do-juizo-medico.html>. Acesso em: 3 maio 2022.

SALGADO, R. H. C.; MIRANDA, D. C. **Arte, Estética e Hermenêutica em Gadamer**. In: XXIII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, v. 1, p. 7-361, 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=21adc1868d67ad76>. Acesso em: 3 maio 2022.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica** – Arte e técnica da interpretação. Tradução Celso Reni Braidão. Petrópolis: Vozes, 1999.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/investigac3a7c3b5es-filosoficas.pdf>. Acesso em: 3 maio 2022.

ZANIN, C. P. A Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. **Revista Âmbito Jurídico**, 2010. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-80/a-hermeneutica-de-hans-georg-gadamer/>. Acesso em: 3 maio 2022.

O JUÍZO E ALIANÇA NO DILÚVIO: implicações hermenêuticas

André Gaulke ¹

Resumo: Este trabalho trata dos temas *juízo* e *aliança* no dilúvio usando como base os textos de Gênesis 6.11-13 e 9.9-15, ambos da fonte Sacerdotal. Gn 6.11-13 é analisado exegeticamente sob a perspectiva do juízo, enquanto Gn 9.9-15, sob a perspectiva da aliança. É apresentada também uma análise teológica aprofundada de cada tema, onde se expõe o conteúdo de forma geral. O desenvolvimento se completa com a atualização do conteúdo, onde são traçados paralelos com a lei e o evangelho, com Jesus Cristo e com o cotidiano, a fim de que se tenha aportes hermenêuticos para que o conteúdo e os textos estudados possam ser pregados nas comunidades cristãs e interpretados no contexto secular. Conclui-se que os temas teológicos apresentados pela história do dilúvio, a saber, juízo e aliança, desempenham uma função central na vida da humanidade, e que, deste modo, a exposição de tais temas não devem ser negligenciada.

Palavras-chave: Dilúvio. Juízo. Aliança. Ira. Promessa. Lei. Evangelho.

Abstract: This work deals with the themes of *judgment* and *alliance* in the flood using as base Genesis texts of 6.11-13 and 9.9-15, both Priestly Source. Gn 6.11-13 is exegetically analyzed under judgment's perspective, while Gn 9.9-15, under alliance's perspective. There also is a profound theological analysis of each theme, where it is exposed in a general way. The development is completed with an actualization of the content, where it's made parallels with the law and the gospel, with Jesus Christ and the day-by-day life, thus there can be a hermeneutical contribution so that the content and the texts used can be preached on Christian communities and interpreted in the secular context. It's concluded that the theological themes presented by the story of the flood, which are the judgment and the alliance, perform a central function in humanities' life, and this way, an exposition of such themes shouldn't be neglected.

Keywords: Flood. Judgment. Alliance. Anger. Promise. Law. Gospel.

Introdução

A história do dilúvio desempenha uma função central na história dos primórdios (Gn 1-11)². É o maior conjunto literário desses onze primeiros capítulos, e traz uma vasta teologia a ser analisada. De fato, muitos pesquisadores bíblicos já se ocuparam com o relato do dilúvio, a fim de colherem mais informações sobre a sua teologia, mas, principalmente, verificarem a sua veracidade ou universalidade. Contudo, onde, nas comunidades cristãs, encontra-se uma explanação sólida da história do dilúvio? As crianças certamente são as que mais conhecem do assunto, graças ao culto infantil, sendo uma história constantemente contada em vista da sua magnitude e maravilha, capaz de mexer com a imaginação de uma criança. Ao que parece, os pastores se veem confrontados com a relação entre história e fé, já que a arqueologia e a geologia colocam a veracidade da narrativa do dilúvio em xeque, pela falta de provas históricas e ambientais, e omitem o assunto, preferindo recorrer a outros textos bíblicos que tratam do mesmo tema, para não “manchar” a inerrância das histórias bíblicas. Não é a intenção deste trabalho discutir a veracidade da história do dilúvio, mas sim de dar atenção aos aspectos teológicos desta história. Deve-se deixar de pregar sobre um texto bíblico devido a sua problemática histórica? Certamente que não. A história do dilúvio apresenta temas essenciais para a vida cristã e oferece subsídios sólidos para a exposição de tais temas.

¹ Bacharel em teologia pela Faculdade Luterana de Teologia – FLT e mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.

² SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1989. p. 38.

Assim, esta pesquisa manterá seu foco em dois temas principais, a saber: juízo e aliança. Para a exploração do primeiro tema, será usado como texto base Gn 6.11-13. Já para a exploração do segundo tema, o texto base será Gn 9.9-15. A partir de uma breve análise exegética destes textos, será feita uma explanação dos temas e dos seus conteúdos teológicos. Num último momento haverá de ser feito um exame de como tais temas se tornam relevantes para o cotidiano de uma comunidade cristã e para o cotidiano secular, usando de aportes hermenêuticos a fim de saber como a história do dilúvio pode ser pregada no púlpito com propriedade teológica e com uma linguagem de fácil acesso.

Desse modo, a intenção desta pesquisa é oferecer suportes teológicos e hermenêuticos para que os líderes de uma comunidade cristã não se mantenham negligentes quanto aos ensinamentos da história do dilúvio.

Análise exegética de Gênesis 6.11-13

Tradução de Gênesis 6.11-13

v.11 – E corrompida (וְהִשָּׁחַת) estava a terra diante da face de Deus e repleta (וְהִמְלֵא) de violência (חַמְסִים) a terra estava.

v.12 – E viu Deus a terra e eis que estava corrompida (וְנִשְׁחָתָה), pois toda carne (כָּל-בֶּשֶׂר) corrompeu (כִּי-הִשָּׁחִיתָ) sua conduta (אֶת-דִּרְכֹּבָהּ) sobre a terra.

v.13 – E disse Deus para Noé: é o fim (קֵץ) de toda a carne (כָּל-בֶּשֶׂר) diante da minha face, pois repleta (כִּי-מְלֵאָהּ) está a terra de violência (חַמְסִים) diante de mim, e eis que os destruirei (מִשְׁחִיתֵם) com a terra (אֶת-הָאָרֶץ).³

Crítica literária

O livro de Gênesis, em especial os capítulos 1 até 11, pode ser definido como o livro que trata dos primórdios da humanidade e do povo de Israel. “Gênesis” deve ser comparada com a palavra portuguesa “gênese”, que significa: formação dos seres, desde uma origem⁴. Este livro contém conteúdo teológicos profundos e trata de assuntos desde a criação do mundo até o povo de Deus antes da escravidão no Egito. O livro pode ser dividido basicamente em:⁵ 1) Capítulos 1-11 – Os primórdios do mundo e da humanidade; 2) Capítulos 12-50 – A história dos patriarcas.

Gn 6.11-13 se encaixa num contexto em que a humanidade se encontrava em um declínio contínuo, rumo a um caminho cada vez mais pecaminoso e devasso.⁶ Interessantemente, toda a história do dilúvio (cap. 6 a 9) se encontra isolada entre duas genealogias (cap. 5 e 10). Milton Schwantes também diz que a história do dilúvio dá continuidade à história da criação (Gn 1).⁷ Existem semelhanças na linguagem e há um paralelo entre a questão do uso da carne dos

³ A LXX coloca antes a conjunção *kai*; o Targum Samaritano (séc. II) propõe a inclusão da preposição *בְּ* antes do *חַמְסִים*. No entanto, essa alteração não é relevante para esta pesquisa.

⁴ **Melhoramentos minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1997. p. 248.

⁵ LASOR, William Sanford. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 16.

⁶ RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006. p. 161.

⁷ SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1989. p. 37.

animais na alimentação em 1.29-30 e 9.3, porém, o principal vínculo está na obra do segundo dia da criação, o firmamento.⁸ O firmamento separa a terra das águas que estão acima dela. Nos dias do dilúvio, as comportas desse firmamento se abriram e deixaram cair a água (7.11). Assim, para Schwantes, a história da criação tem sua continuidade nos capítulos 6 a 9.⁹

Delimitação do Texto

Analisando o contexto em torno da perícopa, vê-se que dos versículos 1 ao 10 há uma introdução à história do dilúvio. Estes versículos anteriores falam daquilo que estava acontecendo na terra, da maldade que desagradou a Deus, e apresentam Noé. Do versículo 11 ao 13 tem-se uma repetição parcial, com algumas mudanças, dos assuntos dos versículos 5 a 7. Dos versículos 14 em diante há a narração do que Noé deveria fazer para escapar do juízo de Deus. No entanto, o tema desta pesquisa é justamente a decisão de Deus de destruir a terra e o homem, não cabendo aqui o estudo aprofundado daquilo que aconteceu antes ou depois, sendo estas coisas apenas citadas no decorrer da pesquisa. Por isso, justifica-se a escolha dos versículos 11 a 13 para a análise presente.

Crítica da tradição

A história do dilúvio não é um relato encontrado apenas na bíblia. Hoje se conhece cerca de 300 relatos de inundações que aconteceram na Mesopotâmia.¹⁰ Esse conjunto de obras sobre dilúvios são tão semelhantes ao da bíblia que há um consentimento geral de que se tratam do mesmo evento histórico.¹¹ Dentre tais relatos, o melhor preservado é um longo poema babilônico chamado *O Épico de Gilgamesch*.¹² Há ainda outro poema babilônico que traz uma versão anterior da mesma história, o chamado *Épico de Atrahasis*.¹³ Sabe-se que ambos os poemas datam de cerca de 1600 a.C. Há também um relato sumério do dilúvio, muito mais antigo e fragmentado.¹⁴ Portanto, nota-se que, comparado com os textos citados, o relato bíblico do dilúvio é bem recente.

As semelhanças entre estes textos e o relato bíblico são imensas. O *Épico de Atrahasis* e o relato sumério descrevem a criação seguida de vários julgamentos divinos, culminando no dilúvio, formando um paralelo padrão entre os acontecimentos de Gn 1 a 9.¹⁵ As principais semelhanças são: a multiplicação da humanidade; a decisão divina de enviar um dilúvio punitivo para destruir a humanidade; o convite feito a um homem para salvar a si, sua família e animais, construindo um barco; a destruição da humanidade pelo dilúvio; o pouso do barco numa montanha ao sul da Armênia; e o envio das aves por três vezes para verificar se é possível habitar na terra.¹⁶ No entanto, existem também algumas diferenças. O motivo da aniquilação

⁸ Ibid. p. 37.

⁹ Ibid. p. 38.

¹⁰ JEREMIAS, Jörg. **Die Reue Gottes**. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. Neukirchen-Vluyn: Neukircherer Verlag, 1975. p. 19.

¹¹ LUCAS, Ernest. **Gênesis Hoje**. Gênesis e as Questões da Ciência. São Paulo: ABU, 1994. p. 172.

¹² Ibid. p. 172-173.

¹³ Ibid. p. 173.

¹⁴ Ibid. p. 173.

¹⁵ Ibid. p. 173.

¹⁶ Ibid. p. 173.

da humanidade no Épico de Atrahasis não foi a corrupção ou a violência, mas o barulho dela.¹⁷ Outra questão é que a aliança e a promessa de que não haverá mais a destruição da humanidade por meio de dilúvio, não ocorre no Épico de Gilgamesch, mas apenas na bíblia (Gn 9. 9-15).¹⁸

Embora não seja possível afirmar com certeza que os relatos babilônicos influenciaram o relato bíblico,¹⁹ a julgar pela semelhança e pela idade dos textos, a probabilidade de tal acontecimento é grande. Assim, o redator bíblico se apropria dessa história a fim de teologizá-la e interpretá-la à luz da fé em Javé, mostrando que este grande fenômeno natural estava sob as mãos do Deus de Israel.

Crítica da redação

Quando se analisa textos do Pentateuco, percebe-se que ele é um conjunto de fontes individuais que mais tarde foram compiladas num único conjunto literário. Alguns estudiosos²⁰ marcam a perícopes em estudo como sendo parte da fonte Sacerdotal (P), indo do versículo 9 até o 22²¹. Pelas formas linguísticas este fato não pode ser bem observado, especialmente quando notamos sua semelhança com os versículos 5 e 7. Schmidt chama a atenção para o fato de que P deve ter conhecido o esboço Javista de alguma forma, pois há coincidências na estruturação de ambas, bem como afinidades linguísticas.²² Assim, P apenas pode ser melhor observado a partir de seu uso numérico, que vai além de outras fontes escritas mais antigas,²³ especialmente nas medidas exatas da arca (v. 14-16).

Há ainda motivos para se suspeitar de mais fontes envolvidas na perícopes, sobretudo se analisado o versículo 11 e a primeira sentença do versículo 12, que praticamente repetem o mesmo conteúdo. Assim, o redator deve ter utilizado pelo menos duas fontes na compilação dessa parte da história do dilúvio.

Ainda como aspecto geral, vale destacar que ao olhar a história do dilúvio, percebe-se que ela está isolada entre duas genealogias (Cap. 5 e 10). A genealogia do capítulo 5 traz a descendência de Adão até Noé. Possivelmente o redator²⁴ interrompeu a genealogia em Noé para contar a história do dilúvio, e assim, narrar a história dos primórdios em uma sequência cronológica. A genealogia do capítulo 10 continua de uma forma um pouco diferente, dando a origem de alguns povos. A intenção do redator para essa genealogia é, possivelmente, mostrar como a terra se encheu de pessoas, povos e clãs depois do dilúvio (10.32), mostrando o cumprimento da ordem de Deus no versículo 1 do capítulo 9, onde Deus diz: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra.”

¹⁷ LENIN, Christoph. **Der Jahwist**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. p. 104.

¹⁸ SALLABERGER, Walter. **Das Gilgamesch-Epos**. Mythos, Werk und Tradition. München: Verlag C. H. Beck, 2008. p. 121.

¹⁹ Cf. SALLABERGER, Walter. **Das Gilgamesch-Epos**. Mythos, Werk und Tradition. München: Verlag C. H. Beck, 2008. p. 120-122.

²⁰ Reinhard G. Kratz; Werner H. Schmidt; Christoph Lenin.

²¹ KRATZ, Reinhard G. **Die Komposition der erzählenden Bücher des AT (UTB 2157)**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. P. 236.

²² SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 95.

²³ Ibid. p. 93.

²⁴ Diz-se “redator” para o compilador de Gênesis.

Crítica da forma

A história do dilúvio forma um todo e, analisando esse todo, percebe-se que se trata claramente de uma prosa, especialmente por incorporar características de uma linguagem própria de prosas, como o encadeamento da conjunção e,²⁵ que inicia cada versículo. Outra característica das prosas são as constantes repetições de palavras importantes,²⁶ que neste caso podem ser observadas nas menções da corrupção da terra e da violência, ambas repetidas em um curto espaço de linhas.

Assim, será classificado o relato do dilúvio como sendo uma narrativa histórica.²⁷ Silva diz que o termo “histórica” deve ser colocado entre aspas, visto que a noção de “história” no universo bíblico não corresponde à visão moderna de história.²⁸ No entanto, narrativas são histórias por excelência²⁹ e não cabe a esta pesquisa verificar a veracidade das histórias bíblicas. Importante é o que as narrativas históricas querem expressar, que é, em primeiro lugar, Deus operando na sua criação e no seu povo.³⁰ As narrativas estão na bíblia para mostrar aquilo que Deus fez para as pessoas daquele tempo.³¹ A narrativa do dilúvio, embora não seja tratada como um mito,³² contém inspiração mítica, pois, como já foi visto, possivelmente, há inspiração no texto babilônico do dilúvio, a epopeia de Atrahasis.³³ A semelhança entre os dois chega até aos detalhes.³⁴

Assim, tem-se uma narrativa histórica inspirada em outra, mas modificada, a fim de mostrar a relação de Javé, e não qualquer outro deus, com sua criação em um evento histórico.

Análise do conteúdo

תַּחַשׁ (Corrupção; Destruição)

Este termo aparece 151 vezes no AT³⁵; e sempre traz o sentido de destruição ou corrupção.³⁶ A ARA, normalmente, traduz o termo como “corrupção”, “cova” ou “lodo”.³⁷ O objeto desse verbo pode ser uma cidade, uma dinastia, nações que assediam o povo de Deus e, numa maior quantidade, o próprio povo da aliança e os seus bens.³⁸ No entanto, no caso do versículo 11, os corrompidos são toda a humanidade. O único que é visto como incorruptível (justo e íntegro) é Noé.

Luiz Alonso Schökel diz que este verbo no nifal deve ser traduzido no sentido de “estar corrompido”.³⁹ No texto aqui estudado, o verbo é usado para caracterizar a terra, mas não

²⁵ SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 32.

²⁶ *Ibid.* p. 33.

²⁷ SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 190.

²⁸ *Ibid.* p. 190.

²⁹ FEE, Gordon D; STUART, Douglas. **Entendes O Que Lês**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 63.

³⁰ *Ibid.* p. 64.

³¹ *Ibid.* p. 66.

³² Cf. ALLEN, Clifton (org.). **Comentário Bíblico Broadman**. Rio de Janeiro: JUERP, 1988. p. 195.

³³ SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. p. 107.

³⁴ *Ibid.* p. 107.

³⁵ Cf. Gn 13.10; 18.31; Ex 12.23; Ex 32.7; Dt 4.16; 32.5; Sl 14.1; Os 9.9.

³⁶ HAMILTON, Victor P. תַּחַשׁ (*shahat*) destruir, corromper. In: HARRIS R. L; ARCHER JR, G. L; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1548-1549.

³⁷ *Ibid.* p. 1549.

³⁸ *Ibid.* p. 1548.

³⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Hebraico-Português**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 666.

no sentido de destruição ou corrupção física e material, mas no sentido moral. Portanto, o verbo שחח quer apresentar a ocorrência de desvio de uma situação original, uma transformação sempre para pior. A terra e a humanidade foram criadas para uma dinâmica de vida e existência específica, mas com a violência dos homens, Gn 6.11-13 quer expressar que essa dinâmica de vida foi destruída, transformada em outra, corrompida aos olhos de Deus.

Esse mesmo termo é usado não só para expressar a condição de vida na terra, mas na decisão de Deus de destruir a terra por causa da violência do homem (v. 13). A destruição moral dos homens em seu modo de vida é o motivo e causa da sua destruição física e total.

חָמָס (Violência)⁴⁰

A maioria dos tradutores satisfaz-se com a tradução de חָמָס por “violência”.⁴¹ No entanto, sendo analisado este termo em suas 67 aparições no AT, pode-se dizer que, quase sempre, ele denota a ideia de violência pecaminosa.⁴² Não se trata de simples violência como brutalidade ou agressão, mas חָמָס é, com frequência no AT, visto como extrema impiedade.⁴³ Este termo faz referência com iniquidade, perversidade, crueldade, opressão, injustiça, sendo sinônimo de pecado.⁴⁴

Em síntese, estes termos analisados, שחח e חָמָס, querem apresentar uma maldade que vai contra os preceitos de Deus. Em Gn 6.11-13, vê-se que é justamente a corrupção e a iniquidade humana que levam Deus a exercer o seu juízo.

Análise exegética de Gênesis 9.9-15

Tradução de gênesis 9.9-15⁴⁵

v. 9 – E eis que eu estabeleço (בְּקִים) a minha aliança (אֶת־בְּרִיתִי) convosco e com a vossa descendência (וְאֶת־זַרְעֲכֶם) depois de vós.

v. 10 – E com todo ser vivo (כָּל־נֶפֶשׁ) que está convosco, com as aves, com o animal doméstico (בְּבֵה־מִדָּה) e com todo animal selvagem, com tudo que saiu da arca convosco, com todo animal da terra (לְכָל־חַיַּת־הָאָרֶץ⁴⁷).

v. 11 – E estabeleço (וְהִקְמַתִּי) minha aliança (אֶת־בְּרִיתִי) convosco e não será mais aniquilada (וְלֹא־יִכָּרֵת) toda carne (כָּל־בָּשָׂר) a partir das águas de dilúvio (הַמַּבּוּל) e não mais acontecerá dilúvio para devastar (לְשַׁחֵת) a terra.

⁴⁰ Cf. outras aparições: Gn 49.5; Dt 19.16; Jó 16.17; Sl 11.5; Pv 13.2; Am 3.10; Ml 2.16.

⁴¹ HARRIS R. L; ARCHER JR, G. L; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 485.

⁴² Ibid. p. 485.

⁴³ Ibid. p. 485.

⁴⁴ Cf. Ibid. p. 485-486.

⁴⁵ Tradução feita a partir da **Bíblia Hebraica Stuttgartsia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

⁴⁶ Os fragmentos dos códices hebraicos da Guenizá, da sinagoga Ben Ezra, do Cairo (séc V-IX), o pentateuco samaritano, a Septuaginta, a Peshitta (séc. II), códices manuscritos do Targum, Targum Pseudo-Jônatas e Targum Palestino botam וְבֵה־מִדָּה (e com o animal doméstico) no lugar de בְּבֵה־מִדָּה (com o animal doméstico). No entanto, a mudança nada interfere na compreensão da pesquisa, portanto, opta-se, na tradução, por manter a versão Massorética.

⁴⁷ O pentateuco samaritano em sua forma reconstruída omite a expressão לְכָל־חַיַּת־הָאָרֶץ (com todo animal da terra). Mas, sendo apenas um escrito, e na sua forma reconstruída, opta-se pela versão Massorética.

v. 12 – E disse Deus: Este sinal da aliança (אֹת־הַבְּרִית) que eu faço entre mim e entre vós e entre todo ser vivo (כָּל־נֶפֶשׁ) que está convosco para intermináveis gerações. (לְדֹרֹת עוֹלָם).

v. 13 – Porei meu arco (אֶת־קַשְׁתִּי) na nuvem; será para aliança (בְּרִית) entre mim e entre a terra,

v. 14 – E acontecerá que, trarei nuvens sobre a terra e aparecerá nelas o arco (הַקַּשָּׁת)

v. 15 – E lembrarei (זָכַרְתִּי) da minha aliança (אֶת־בְּרִיתִי) que fiz entre mim e entre vós e entre todo ser vivo (כָּל־נֶפֶשׁ), com toda carne (בְּכָל־בָּשָׂר), e não acontecerá novamente as águas de dilúvio (לְמַבּוּל) para aniquilar toda carne (לְשַׁחַת כָּל־בָּשָׂר).

Crítica literária

Gênesis 9.9-15 trata da aliança de Deus com Noé e sua descendência depois do acontecimento do dilúvio, logo após a saída de Noé e sua família da arca. Esta é a primeira aliança entre Deus e o homem narrada na bíblia.

Delimitação do Texto

A partir da análise do contexto que circunda a perícopre de Gênesis 9.9-15, percebe-se que essa perícopre se encontra em meio a uma grande fala de Deus que se inicia no versículo 21, ocasionado pelo holocausto oferecido por Noé no versículo 20. No entanto, a instituição concreta da aliança ocorre a partir do versículo 9, mas que tem real início no versículo 8, que se situa como uma introdução à aliança, apresentando aquele que faz a aliança (Deus) e a quem ela se dirige (Noé e seus filhos). Entretanto, o conteúdo do versículo 8 não é o próprio desta pesquisa, que é a aliança propriamente dita, mas, no decorrer do trabalho, será dirigida a atenção ao versículo 8 como um pressuposto dos que receberam a aliança por parte de Deus.

Também é possível notar que a fala de Deus termina no versículo 17, mas que os versículos 16 e 17, que não compõe a perícopre selecionada para a pesquisa, são repetições do que já é citado no versículo 15 e 12, respectivamente. Esse fato foi possivelmente gerado pela junção de fontes pelo redator.

Sendo assim, com o que foi arrolado acima, justifica-se a delimitação da perícopre estabelecida entre os versículos 9 a 15.

Estrutura

Analisando a delimitação da perícopre, percebe-se que os versículos 9 e 10 tratam daqueles que serão os receptores da aliança. É o anúncio da aliança para Noé e sua descendência e para com todos os animais que saíram da arca com Noé. O versículo 11 é a instituição da aliança propriamente dita, em que Deus promete não mais destruir a terra com um dilúvio. Dos versículos 12 ao 15, Deus sela a aliança colocando seu sinal, o arco-íris, no céu. Cada uma dessas divisões tem um começo peculiar. O versículo 9 começa com וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים (E eis que eu estabeleço). O versículo 11, com וְהָקַמְתִּי (e estabeleço). E o versículo 12 começa com וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (e disse Deus). Cada uma dessas frases iniciais indica uma própria divisão estrutural no texto. Portanto, sugere-se a seguinte estrutura:

9-10 – Os receptores da aliança

11 – O conteúdo da aliança

12-15 – O sinal da aliança

Crítica da redação

Muitos pesquisadores bíblicos classificam a perícopes de Gênesis 9.9-15 como sendo da fonte Sacerdotal (P).⁴⁸ Isso se torna perceptível a partir de algumas expressões idiomáticas facilmente encontradas em P, como “ser fecundo e multiplicar-se” nos versículos 1 e 7 do contexto anterior e “lembrar da aliança” no versículo 15.⁴⁹ Não apenas isso, mas também outras características de P, como a perspectiva universal,⁵⁰ visivelmente expressa na perícopes em questão, nas sentenças: “Eis que estabeleço a minha aliança... com a vossa descendência” (v. 9), “não será mais destruída toda carne...” (v. 11), ou ainda: “Este é o sinal da minha aliança que faço entre mim e vós... para perpétuas gerações...” (v. 12). Schmidt diz que P transformou a confirmação da parte de Deus de não mais amaldiçoar a terra, descrita em 8.21 pelo Javista, em uma aliança, ou seja, uma promessa inquebrável em 9.9-15, sendo a promessa reforçada pelo sinal do arco-íris (v. 13).⁵¹ Outra característica é a própria citação da aliança, já que a aliança é um tema recorrente em P.⁵²

Análise do conteúdo

בְּרִית (Aliança)

É possível que a palavra בְּרִית tenha paralelos com a palavra acadiana *burru*, que significa o estabelecimento de uma situação legal por meio de um testemunho acompanhado de juramento.⁵³ Entretanto, é difícil estabelecer o sentido da palavra etimologicamente.⁵⁴ No entanto, a ação que envolve a consagração de uma aliança refere-se à expressão “cortar”.⁵⁵ A aliança é cortada. Isto é demonstrado com clareza em Gênesis 15, em que os animais são cortados ao meio e postos um em frente ao outro, onde Deus passa no meio deles, estabelecendo a aliança por meio de um ritual.⁵⁶

Em 1944, Joachim Begrich publicou um artigo onde ele afirmava que בְּרִית fazia referência a um relacionamento entre duas partes desiguais, em que o mais forte dava ao mais fraco a garantia de comportamento amigável e proteção.⁵⁷ Para Begrich, apenas o mais forte era

⁴⁸ Reinhard G. Kratz; Werner H. Schmidt; Christoph Lenin.

⁴⁹ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 93.

⁵⁰ Ibid. p. 103.

⁵¹ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 103.

⁵² Ibid. p. 103-105.

⁵³ SMICK, Elmer B. בְּרִית (*berît*) aliança. In: HARRIS R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 215.

⁵⁴ Ibid. p. 215.

⁵⁵ Ibid. p. 215.

⁵⁶ Ibid. p. 215.

⁵⁷ SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 139.

obrigado pela aliança, enquanto o fraco permanecia totalmente passivo.⁵⁸ Ele acreditava que a aliança de Deus com Israel era, na sua origem, uma aliança de promessa e garantia, e somente mais tarde, quando Israel estabeleceu-se em Canaã e adotou as concepções cananeias de lei, que *ברית* passou a ser uma aliança contratual, com obrigações das duas partes.⁵⁹ Alfred Jepsen, concordando com Begrich, insistiu que a aliança entre Deus e Israel jamais foi compreendida inicialmente como tendo bases contratuais e que nenhuma obrigação foi imposta a Israel.⁶⁰ Essa afirmação de Jepsen é controversa, pois há relatos da aliança onde Deus nada obriga, mas onde também há obrigações. Um exemplo disso são os relatos de Gn 15 e 17. Todavia, ao que se refere ao relato da aliança em Gn 9, nota-se claramente que Deus nada fala sobre uma obrigação contratual para a efetivação da aliança. A aliança de Gn 9 é um ato voluntário da parte de Deus, onde ele assume total responsabilidade sobre o seu cumprimento.

No Escrito Sacerdotal, encontra-se uma tendência de definir precisamente o termo *aliança*, dando uma formulação exata e a utilização sistemática do conceito da aliança.⁶¹ P reserva o termo aliança exclusivamente para as histórias de salvação, que possuem um sentido profundamente religioso, ao contrário, muitas vezes, do Javista, que traz um conceito bem humano de aliança.⁶² Por isso que P também falará de uma aliança válida para todos os tempos, em que Deus é o total agente e detentor da aliança, não permitindo que a aliança dependa da conduta do homem.⁶³

Na perícopé aqui estudada, esta afirmação ganha uma importância particular, especialmente, após a afirmação de Gn 8.21 onde se diz que “... é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade”. Sendo o homem marcado pelo pecado e de natureza totalmente pecaminosa, este conceito de aliança de P é extremamente libertador, pois aponta para a graça e fidelidade de Deus independente das falhas humanas. P é o único que trata de uma aliança de Deus com a humanidade antes da aliança com Abraão.⁶⁴ Isso mostra o caráter universal da teologia de P, em que toda a humanidade entra em uma relação de aliança com Deus, que é de validade eterna.⁶⁵ Eichrodt diz ainda que, embora mostrem aspectos diferentes, a aliança com Noé e a aliança com Abraão não contrastam muito, pois em ambas as formas de aliança, a relação de Deus com o homem é eternamente a mesma,⁶⁶ e que a aliança de Abraão se insere na aliança de Noé, que abarca todos os homens.⁶⁷ A aliança, para P, apoia-se totalmente na promessa de Deus e que, mesmo tendo uma realização local e temporalmente limitada, mantém a universalidade do plano salvífico divino, pois a eleição de Israel, a partir de Abraão, tem a finalidade de ser benção para todos os outros povos (Gn 12.1-2) que já estão abarcados numa aliança com Deus.⁶⁸

Ralph L. Smith cita Von Rad ao falar do sinal da aliança, em que este diz que a palavra hebraica que traduzimos por arco-íris em geral significa “arco de guerra”. Isso se torna grandemente

⁵⁸ Ibid. p. 139.

⁵⁹ Ibid. p. 139.

⁶⁰ SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**. p. 140.

⁶¹ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antigo Testamento**. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 51.

⁶² Ibid. p. 51.

⁶³ Ibid. p. 51.

⁶⁴ Ibid. p. 52.

⁶⁵ Ibid. p. 52.

⁶⁶ Ibid. p. 52.

⁶⁷ Ibid. p. 377.

⁶⁸ SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 119, 120.

expressivo ao entender-se o fato como se Deus estivesse deixando de lado, à vista dos homens, seu arco de guerra, simbolizando que Deus não pretende mais usá-lo para ferir a humanidade.⁶⁹

Importante a ser citado é o fato que, no relato do dilúvio (6-9), existem duas alianças. A primeira é relatada em Gn 6.18, onde Deus diz que, ao destruir toda a terra, salvará Noé e sua família fazendo-os entrar na arca. Essa aliança é apenas para com Noé e sua família e consiste na proteção do mal que está por vir. A segunda é a relatada em Gn 9.9-15, que se estende a todos, sendo uma aliança universal.

נְפֶשׁ (Ser vivo; Vida)

O ugarítico e o acadiano possuem termos semelhantes e que também apresentam o significado de “garganta”, assim como no hebraico.⁷⁰ O termo semelhante árabe possui o significado de “alma”, “mente”, “vida”, “pessoa”.⁷¹ Aparentemente, os dois termos estão correlacionados, pois em vários idiomas é comum que um órgão do corpo assuma um significado emocional ou espiritual, como o coração na língua portuguesa, e nesse caso, garganta significaria vida.⁷²

O significado original da palavra נְפֶשׁ provavelmente foi “respirar”.⁷³ Isso é possível observar em passagens como Gn 1.30; 2.7, onde se fala do fôlego de vida.⁷⁴ Tal significado faz todo o sentido ao se levar em conta que oxigênio vai das narinas, passando pela garganta, até os pulmões e vice-versa.

נְפֶשׁ também pode designar um desejo, como o apetite, um impulso sexual, ou qualquer outro anseio.⁷⁵ O povo de Judá anseia pela justiça divina (Is 26.8-9).⁷⁶ Por isso, o termo “satisfazer” está muitas vezes ligado com vp,n.⁷⁷ Este anseio pode se relacionar com a presença de Deus, com a lei, com a salvação, etc.⁷⁸ Uma vez que a existência pessoal envolve impulsos, anseios e desejos, vp,n denota a vida de um indivíduo.⁷⁹ O termo também é usado em paralelo com *basar*, dando o sentido de pessoa em sua totalidade.⁸⁰ vp,n significa, em última análise, a totalidade do ser, demonstrando que o ser humano é uma unidade,⁸¹ contrastando com a visão tricotômica (ou dicotômica) do ser humano.

נְפֶשׁ sempre terá o sentido de vida, vigor, vitalidade,⁸² e esta é preciosa, pois contrasta com a morte.⁸³ Por isso, na aliança de Gn 9, tudo aquilo que ainda possui o fôlego de vida, e suas gerações futuras, está sob a proteção de Deus, que promete não mais destruí-los pelas

⁶⁹ Ibid. p. 144.

⁷⁰ WALTKE, Bruce K. נְפֶשׁ (*nepesh*) vida, alma, criatura, pessoa, apetite, mente. In: HARRIS R. L; ARCHER JR, G. L; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 981.

⁷¹ Ibid. p. 981.

⁷² Ibid. p. 981.

⁷³ Ibid. p. 982.

⁷⁴ Ibid. p. 982.

⁷⁵ WALTKE, Bruce K. vp,n (*nepesh*) vida, alma, criatura, pessoa, apetite, mente. In: HARRIS R. L; ARCHER JR, G. L;

⁷⁶ WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 982.

⁷⁷ Ibid. p. 982-983.

⁷⁸ Ibid. p. 983.

⁷⁹ Ibid. p. 983.

⁸⁰ Ibid. p. 984.

⁸¹ Ibid. p. 984.

⁸² Ibid. p. 983.

⁸³ Ibid. p. 983-986.

águas do dilúvio. Não se trata apenas de seres humanos, mas de fato, de tudo aquilo que possui vida, todas estas coisas são poupadas do dilúvio, segundo a aliança de Deus.

Portanto, em síntese, *ברית* e *נפש* se relacionam no fato que a aliança em Gn 9.9-15 abrange toda criatura que possui fôlego de vida. A aliança é a promessa de uma vida sustentável na terra.

Análise teológica dos assuntos

O juízo de Deus com base em Gn 6.11-13

Apesar das diversas afirmações da bondade e da misericórdia de Deus expressas na bíblia, não se pode esquecer que Deus também é um Deus de ira.⁸⁴ A ira de Deus é um dos sentimentos mais frequentemente mencionados no AT e sempre foi algo muito real e sério para o povo hebreu.⁸⁵ No AT, a ira era vista tão naturalmente como fazendo parte da pessoa de Deus que os israelitas não viam problema nela.⁸⁶ No entanto, a ira de Deus é diferente da ira de outros deuses. Os deuses gregos, por exemplo, puniam os seres humanos por motivos puramente pessoais.⁸⁷ Já para Javé, a razão da sua ira é o pecado,⁸⁸ e o pecado é a transgressão da lei que permite um convívio saudável entre os homens na terra.

Contudo, nos versículos 11 a 13 a ira de Deus não é citada, nem mesmo no contexto anterior ou posterior. Sendo assim, deve-se fazer a pergunta: foi a ira de Deus que desencadeou sua decisão de destruir a terra com o dilúvio? Para responder essa pergunta, carece-se de algumas considerações. Smith diz que a ira de Deus parece ser mais uma atividade do que uma emoção.⁸⁹ Ela é um instrumento, mas não uma paixão dominante.⁹⁰ A ira de Deus se manifesta em ações e são, quase sempre, ações de castigo e destruição. A ira, também, nunca é a última palavra de Deus,⁹¹ a destruição nunca é total. O profeta Amós escreve: “Eis que os olhos do Senhor Deus estão contra este reino pecador, e eu o destruirei de sobre a face da terra; mas não destruirei de todo a casa de Jacó, diz o Senhor” (Am 9.8). Com Moisés também acontece uma situação semelhante em Êx 32, onde por causa do bezerro de ouro, nos versículos 9 e 10, está escrito: “Disse mais o Senhor a Moisés: Tenho visto este povo, e eis que é povo de dura cerviz. Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de ti farei uma grande nação.” Tais textos servem de paralelo com Gn 6.7-8: “Disse o Senhor: Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito. Entretanto, Noé achou graça diante do Senhor”. Assim, a ira de Deus nunca se manifesta de maneira total, onde tudo é aniquilado pela sua força, mas sempre há alguém, ou uma parcela de algo, que Deus permite permanecer vivo. Fato é que, o dilúvio, que é ação de Deus, foi causado graças ao pecado da humanidade, e, sendo o pecado a razão da ira de Deus, temos aqui uma relação óbvia entre dilúvio e ira. Portanto, a partir de tais considerações, é seguro afirmar que foi a ira de Deus que desencadeou sua decisão de aniquilar a terra com o dilúvio.

⁸⁴ Cf. SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**: história, método e mensagem. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 196-205.

⁸⁵ Ibid. p. 197.

⁸⁶ Ibid. p. 197.

⁸⁷ Ibid. p. 196.

⁸⁸ Ibid. p. 200.

⁸⁹ Ibid. p. 198.

⁹⁰ Ibid. p. 200.

⁹¹ Ibid. p. 201.

A ira de Deus também tem relação com o juízo de Deus. O AT fala muitas vezes de Deus como juiz:⁹² “Não fará justiça o Juiz de toda a terra?” (Gn 18.25); “Os céus anunciam a sua justiça, porque é o próprio Deus que julga” (Sl 50.6); “O Senhor é o nosso juiz...” (Is 33.22). Deus é aquele que julga os indivíduos, as famílias, nações, deuses, pessoas importantes e a própria terra.⁹³ No entanto, a função do juiz no mundo antigo não era apenas ouvir o depoimento das testemunhas e decidir se o acusado é inocente ou culpado, mas ia muito além, sendo o juiz aquele que vê, ouve, acusa, defende, sentencia e executa a sentença.⁹⁴ Em Gn 6.11-13 se vê exatamente isso, o agir de Deus como juiz, pois Deus vê a terra e constata que ela está cheia de corrupção e violência, então, como juiz, Deus sentencia a terra e executa a própria sentença mais tarde com o dilúvio. Assim, a ira, sendo uma ação por parte de Deus, é reflexo de sua justiça. A ira é o agir de Deus como juiz, é a manifestação da sua sentença sobre o culpado.

Deus, mesmo sendo visto como compassivo, clemente e grande em misericórdia e fidelidade, também é visto como aquele que não inocenta o culpado (Êx 34.6-7). Naum 1.3 testifica “O Senhor é tardio em irar-se, mas grande em poder e jamais inocenta o culpado.” O fato de Deus decidir cobrir a terra com água testifica que toda a terra foi julgada e declarada culpada por sua maldade, corrupção, desvio do caminho e violência que se alastrava por toda parte. Mas Deus decidiu poupar o inocente, sendo Noé justo e íntegro aos olhos de Deus. Este criou a terra e a sustenta, portanto, ele luta contra as forças do mal para preservar na terra a retidão e a justiça.⁹⁵ O Dr. Martyn Lloyd-Jones fala de Deus como sendo portador de uma *santidade legislativa*,⁹⁶ ou seja, por ser santo, Deus odeia o pecado, portanto, em sua “santidade judicial” Ele exige a punição daqueles que têm sido culpados de pecado.⁹⁷ A retidão de Deus é o seu amor pela santidade, e a sua justiça é a abominação do pecado.⁹⁸ Lloyd-Jones ainda coloca que uma das doutrinas fundamentais da bíblia é que Deus odeia o pecado, e isso é expresso em sua ira.⁹⁹

Tal pecado, P trata como apenas uma constatação nos versículos 11 a 13, longe de ser uma narrativa extensa como no Javista (J).¹⁰⁰ No entanto, o estilo abreviado de P não diminui a sua importância frente a uma narrativa inteira de outra fonte.¹⁰¹ P pretende se fixar no elemento teológico, ou seja, na ação de Deus frente ao pecado e na promulgação das suas ordens.¹⁰² E a ação de Deus é justamente a de romper “as fontes do grande abismo” e abrir “as comportas dos céus” (Gn 7.11). Assim, P apresenta a execução da sentença dada por Deus para o mundo, como um dilúvio universal,¹⁰³ mostrando o caos que sobrevêm a todos aqueles que desviam seu caminho na terra. Von Rad fala do pecado que assola o mundo como a destruição das ordens da criação,¹⁰⁴ apontando que o pecado é o desvio de uma vida que Deus esperava para o ser humano já na criação, desde o princípio.¹⁰⁵

⁹² SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem.** São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 206.

⁹³ Ibid. p. 206.

⁹⁴ Ibid. p. 206.

⁹⁵ Ibid. p. 214.

⁹⁶ LLOYD-JONES, Martyn. **Deus o Pai, Deus o Filho.** Grandes Doutrinas Bíblicas. v. 1. São Paulo: PES, 1997. p. 99.

⁹⁷ LLOYD-JONES, Martyn. **Deus o Pai, Deus o Filho.** Grandes Doutrinas Bíblicas. v. 1. São Paulo: PES, 1997. p. 99.

⁹⁸ Ibid. p. 99.

⁹⁹ Ibid. p. 99.

¹⁰⁰ RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento.** 2. ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006. p. 154.

¹⁰¹ Ibid. p. 154.

¹⁰² Ibid. p. 154.

¹⁰³ Ibid. p. 154.

¹⁰⁴ Ibid. p. 153.

¹⁰⁵ Cf. Análise do Conteúdo de Gn 6.11-13. Termo: שָׁחַת

Walter Eichrodt chama a atenção para um aspecto interessante, dizendo que qualquer desastre inesperado e terrível, natural ou não, é sinal da cólera de Deus.¹⁰⁶ Essa interpretação da desgraça é lógica em qualquer religião do mundo.¹⁰⁷ Para Israel, a ira e o castigo de Deus tem seu motivo na transgressão humana, independentemente se foi uma transgressão consciente ou não.¹⁰⁸ Todas as desgraças que aconteciam eram interpretadas sistematicamente como sendo castigo por parte de Deus pelo pecado cometido.¹⁰⁹ Assim, uma catástrofe na proporção do dilúvio só pode ter sido causada por uma imensa transgressão do homem.¹¹⁰ Os versículos 11 a 13 deixam bem claro que o dilúvio foi um ato de julgamento divino pela maldade do homem. Assim, ao menos o dilúvio foi interpretado, pois a relação entre pecado e juízo como uma retribuição do mal causado pelo homem é algo constantemente presente na consciência humana.¹¹¹

Levando em consideração que P é a fonte escrita mais recente,¹¹² é válido o que Eichrodt coloca: que a expectativa de castigo era viva e real, e tal castigo concreto era um juízo aniquilador que tinha por finalidade a restauração da aliança, eliminando tudo aquilo que a fere.¹¹³ Mas, como será visto adiante, nenhuma aliança é relatada na bíblia antes de Gn 9, ou seja, a interpretação que o juízo é uma forma de restauração da aliança não deveria se aplicar ao dilúvio, já que ele se deu antes da primeira aliança nas Escrituras. No entanto, como foi dito, sendo P a fonte mais recente, com certeza já havia uma idéia madura de aliança e juízo, e tal visão não pode ser descartada. Assim, o juízo instituído por Deus em Gn 6.13 pode, seguramente, ser visto como uma restauração, não da aliança em si, mas da ordem e da vontade de Deus para a humanidade. Mesmo que a aliança não seja citada nos versículos 11 a 13, a mensagem teológica de P é essa: que o dilúvio vem como uma forma de aniquilação do pecado que destrói as ordens e as vontades de Deus expressas desde a criação do mundo; e com Noé está a esperança de uma humanidade justa e íntegra, conforme a vontade de Deus.

A aliança de Deus com base em Gn 9.9-15

Como já foi dito anteriormente, a ira de Deus, sendo juízo aniquilador, nunca se manifesta na sua totalidade, destruindo *tudo*. Jörg Jeremias diz que o dilúvio irá sempre ser um acontecimento único e irrepetível,¹¹⁴ pois isso está testemunhado em Gn 8.21-22: “... Não tornarei a amaldiçoar a terra por causa do homem, porque é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade; nem tornarei a ferir todo vivente, como fiz. Enquanto durar a terra, não deixará de haver sementeira e ceifa, frio e calor, verão e inverno, dia e noite.” A partir daí, Deus institui sua benção e sua aliança com Noé, mas que se estende para todo o mundo. Assim, como P trata do dilúvio como um acontecimento universal, também trata da aliança como uma aliança universal. Portanto, Gn 9.9-15 mostra uma proporcionalidade entre benção e maldição. A partir da decisão de Deus de nunca mais destruir a terra, o conteúdo que inicia no capítulo 9 parte do fato que a convivência das

¹⁰⁶ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antiguo Testamento**. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 236.

¹⁰⁷ Ibid. p. 236.

¹⁰⁸ Ibid. p. 236.

¹⁰⁹ Ibid. p. 237.

¹¹⁰ LUCAS, Ernest. **Gênesis Hoje: Gênesis e as Questões da Ciência**. 1ª ed. São Paulo: ABU, 1994. p. 166.

¹¹¹ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antiguo Testamento**. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 240.

¹¹² SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 54.

¹¹³ Op. Cit. p. 417-418.

¹¹⁴ JEREMIAS, Jörg. **Die Reue Gottes**. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. Neukirchen-Vluyn: Neukircherer Verlag, 1975. p. 24.

criaturas está deteriorada.¹¹⁵ Para controlar o convívio humano, que estava marcado pela maldade, Deus promulga as suas ordens especiais expressas nos versículos 1 a 7.¹¹⁶ Já na aliança (8/9 a 15) Deus garantiu que a situação da constituição natural do mundo fosse mantida.¹¹⁷ Somente a partir desta aliança é que o mundo permanece em existência, sendo sustentado por Deus.¹¹⁸ Assim, P ensina que a ordem do mundo, que se mantém até hoje, só é possível graças àquele acontecimento dos primórdios da humanidade, na aliança de Deus com Noé.

O conceito de aliança representa para Israel, desde o princípio, uma peculiaridade do conhecimento e relação com Deus.¹¹⁹ A aliança da época mosaica, ou seja, do Sinai, pode ser considerada o fundamento da relação com Deus.¹²⁰ Assim, é possível dizer que, até mesmo, a aliança com Noé, que, como já vimos, tem caráter universal, está ligada com a tradição sinaítica, singular na história de Israel. Como já foi visto, P é a única fonte que trata da aliança antes da aliança com Abraão.¹²¹ P se concentra bastante na história dos primórdios, tratando, principalmente, da criação, do dilúvio e de Noé.¹²² No entanto, Sellin-Fohrer chama a atenção para o fato que a história dos primórdios, e dentro dela a história da aliança com Noé, torna-se uma introdução da revelação e da aliança no Sinai.¹²³ Tal conceito de aliança abriga a convicção mais vital de Israel, que é a sua consciência de uma relação especial com Deus.¹²⁴ Isso também se torna visível no relato do dilúvio, pois mesmo que a aliança descrita nos versículos 9 a 15 tenha uma abrangência para todo o mundo e todos os povos, a aliança foi feita com Noé, antepassado de Abraão. Assim, a aliança com Noé tem, antes de tudo, relação com o próprio Israel.

Smith, citando Wellhausen, diz que este ensinou que a aliança no antigo Israel era um “laço natural” entre Deus e Israel, como a relação de um pai com seu filho.¹²⁵ Esse laço não se baseava na observância das condições de um contrato.¹²⁶ A aliança significava o socorro de Deus a Israel em momentos de batalha,¹²⁷ que no caso da história do dilúvio é o socorro em meio ao caos e ao desajuste das condições naturais de vida na terra. Eichrodt chama a atenção para o fato que a aliança não é somente exigência, mas é também promessa.¹²⁸ Surge então uma “atmosfera de confiança e segurança” que dá força para uma entrega obediente à vontade de Deus.¹²⁹ De fato, nos versículos 9 a 15 não temos nenhuma exigência, apenas a promessa de que Deus nunca mais irá destruir a terra por meio de águas do dilúvio. Esta é a aliança de Deus para com a humanidade. E para garantir o cumprimento da promessa, Deus coloca o arco no céu como lembrete. Portanto, nada que o ser humano faça irá garantir que a promessa seja cumprida, pois isso é algo que parte de Deus e apenas dEle. Ao homem só resta a confiança de que, pela

¹¹⁵ RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006. p. 154.

¹¹⁶ Ibid. p. 155.

¹¹⁷ Ibid. p. 155.

¹¹⁸ Ibid. p. 772.

¹¹⁹ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antiguo Testamento**. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 33.

¹²⁰ Ibid. p. 33.

¹²¹ Cf. Análise do Conteúdo de Gn 9.9-15. Termo: בְּרִית

¹²² SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 250-251.

¹²³ Ibid. p. 251.

¹²⁴ SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 133.

¹²⁵ Ibid. p. 132.

¹²⁶ Ibid. p. 132.

¹²⁷ SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 132.

¹²⁸ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antiguo Testamento**. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 35.

¹²⁹ Ibid. p. 35.

sua retidão e justiça, Deus irá permanecer fiel à sua aliança. Também a participação na aliança imprime um caráter especial nos participantes. Assim, mesmo que a aliança seja vista como um laço natural, o determinante na relação entre Deus e o que participa da aliança não é tal laço, mas sim a disposição de se submeter à vontade do Senhor da aliança e de fazer votos a esse Deus.¹³⁰

Esta submissão a Deus, ou seja, a fé no Deus da aliança está em relação íntima com a história,¹³¹ por isso, a história dos primórdios da humanidade, e, dentro dela, a história do dilúvio, é fundamental para a compreensão da relação de Israel com Deus. A história de acontecimentos passados constitui o campo de atuação da fé, pois esta vive constantemente da história.¹³² Em Israel, o conhecimento de Deus e de sua aliança promoveu a disposição de entender o processo histórico do próprio povo, e também do mundo inteiro, como obra da vontade de Deus, inclusive se servindo de mitos naturais, como a criação e o dilúvio.¹³³ Portanto, estando sob a promessa e a aliança de Deus, Israel entende a história como aquela que o guia na fé e no relacionamento com Deus. Assim, a aliança descrita nos versículos 9 a 15 é norteadora para o entendimento e a condução do mundo, pois faz entender o dilúvio como obra divina, assim como a promessa de não mais destruir a terra por meio de dilúvio. De tal modo, a história do dilúvio e da aliança permanece atual, pois o mundo apenas permanece sendo mundo pela aliança feita com a terra, e de que a história testemunha.

Se, anteriormente, foi mencionada a justiça de Deus, deve ser dito que Deus também revela sua justiça no perdão dos pecados.¹³⁴ Assim, não é apenas na sua ira que se manifesta a sua justiça, mas também nos seus atos de amor. Ao dizer “Não tornarei a amaldiçoar a terra por causa do homem, porque é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade” (8.21) Deus manifesta sua justiça, e a promessa feita pela sua aliança é a evidência mais clara disso. Outra forma que Deus demonstra a sua justiça é que ele mantém a sua palavra.¹³⁵ Aquilo que ele promete, sempre cumpre.¹³⁶ A aliança com Noé exprime a promessa de Deus para com o mundo e, pela justiça de Deus, podemos ter a certeza de que Ele irá cumprir a sua promessa e se manterá fiel a sua palavra. O arco-íris é a prova de que Deus pretende manter-se fiel. Sendo que não nos é outorgado nenhuma condição na aliança com Noé, apenas resta a confiança de que a promessa de Deus se manterá cumprida para sempre. Deus é absolutamente justo, e até mesmo o castigo e destruição por parte dEle tem como desfecho a manifestação da sua retidão e bondade.¹³⁷

Ainda sobre P, este tem conhecimento de uma dupla aliança, a saber, a aliança com Noé e Abraão.¹³⁸ A primeira trata de uma promessa para toda a humanidade, com a intenção de sustentar as ordens da criação para todos os seres vivos. A segunda trata de uma aliança somente para Abraão e sua descendência.¹³⁹ Mas P, em todos os casos, parece instituir um ato cúltico-ritual, sendo no caso de Gn 9 a proibição de consumo de sangue e do homicídio.¹⁴⁰ Mesmo assim,

¹³⁰ Ibid. p. 36.

¹³¹ Ibid. p. 38.

¹³² Ibid. p. 38.

¹³³ Ibid. p. 38.

¹³⁴ LLOYD-JONES, Martyn. **Deus o Pai, Deus o Filho**. Grandes Doutrinas Bíblicas. Vol. 1. São Paulo: PES, 1997. p. 100.

¹³⁵ Ibid. p. 100.

¹³⁶ Ibid. p. 100.

¹³⁷ Ibid. p. 100.

¹³⁸ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 102.

¹³⁹ EICHRODT, Walter. **Teologia Del Antiguo Testamento**. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 52-53.

¹⁴⁰ Op. Cit. p. 102.

ainda que a aliança consista nos preceitos que Deus impõe a Noé¹⁴¹ (v. 5-6), a não observância desses preceitos não é motivo para Deus quebrar a sua promessa. O arco-íris, e o fato de que jamais foi removido, testifica que todos, independentemente dos atos, estão sob a promessa e a aliança de Deus. A observância das normas não é o que valida a aliança, mas estas normas representam uma relação pressuposta de Deus para com o homem. Tanto o sacrifício de Noé (8.20) quanto as normas impostas por Deus (9.5-6) são a manifestação do interesse da ordem cültica por P,¹⁴² e a vida cültica é expressa na elevação de altares e sacrifícios e na observância das leis de Deus. Ainda assim, a aliança em 9.9-15 quer expressar a manutenção da vida para todas as pessoas, independente da vida cültica dos indivíduos. Mesmo que P pressuponha uma relação com Deus, a promessa na aliança tem validade mesmo para aqueles que não mantêm uma relação íntima com Deus; e de validade eterna, cujo sinal é o arco-íris, pois todos vivem na mesma terra, e a aliança é, em última instância, uma aliança com a própria terra.

Atualização e aportes hermenêuticos

A partir do conteúdo visto, eis que surge a pergunta: qual a relevância de tal conteúdo para a atualidade? A relevância está, obviamente, naquilo que os textos podem ensinar. Hans Ulrich Reifler diz que os textos bíblicos precisam ser expostos de tal modo que eles falem às situações cotidianas do ouvinte.¹⁴³ Os ouvintes da Palavra precisam ser desafiados e estimulados pelos textos bíblicos.¹⁴⁴ Assim, para que haja bom entendimento da mensagem dos textos aqui estudados, devem ser feitas algumas considerações.

Lei e Evangelho

A distinção entre lei e evangelho é a chave hermenêutica mais importante para interpretar as Escrituras Sagradas,¹⁴⁵ pois a lei e o evangelho perpassam todo o conteúdo bíblico. A palavra de Deus pode assumir três funções. Ao crer e confiar na Palavra, ela se torna 1) libertação e livramento (evangelho), bem como 2) guia e proteção, mas, ao rejeitar-se a Palavra, ela se torna 3) juízo e condenação (lei).¹⁴⁶ Dado que, a lei serve de espelho, onde o ser humano vê a si mesmo como pecador, incapaz de cumprir com a boa vontade de Deus, mas o evangelho aponta para a promessa e a salvação em Deus. É exatamente essa a mensagem expressa no dilúvio. Em Gn 6.11-13 está implícita a lei, onde Deus vê a maldade do mundo e decide destruir a humanidade. Entretanto, após o dilúvio, em Gn 9.9-15 está implícito o evangelho, na aliança de Deus com a terra, em que Ele promete nunca mais feri-la novamente através do dilúvio. Não que apenas nestes textos encontramos a lei e o evangelho, mas eles nos servem de base para verificarmos o conteúdo de toda a história do dilúvio.

¹⁴¹ SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 255.

¹⁴² Cf. Op. Cit. p. 93-101.

¹⁴³ REIFLER, Hans Ulrich. **Pregação ao Alcance de Todos**. São Paulo: Vida Nova, 2002. p. 81.

¹⁴⁴ Ibid. p. 81.

¹⁴⁵ GUNNEWEG, Antonius H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 49.

¹⁴⁶ BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 275.

Existe a tendência errônea de diluir a lei pelo evangelho, visto que Deus é bondoso, amoroso e misericordioso.¹⁴⁷ No entanto, deve-se combater essa chamada “graça barata”,¹⁴⁸ pois não se pode, à luz das Escrituras Sagradas, pregar salvação sem ira.¹⁴⁹ A dinâmica entre juízo e aliança, ira e promessa, não deve ser esquecida a ponto de um ser mais valorizado que o outro. O contraponto da lei é o evangelho e o contraponto do evangelho é a lei. É certo que o evangelho, a graça e amor de Deus sempre estão acima da ira, mas a má aceitação do evangelho não fica sem consequências.¹⁵⁰ Em Gn 6-9 está evidente essa dinâmica entre lei e evangelho. O ser humano se desvia da vontade e ordem natural de vida criada por Deus na terra e a consequência dessa corrupção é a aniquilação de toda humanidade, mas um homem permanece justo e íntegro, Noé, e este é agraciado com a salvação. Após as águas do dilúvio terem baixado, Deus conclui que a maldade no coração do ser humano não pode ser suprimida com sua destruição, pois a maldade está no ser humano desde a sua mocidade. Assim, Deus agracia toda a terra com a promessa de que ela jamais será exposta a Sua ira daquele modo novamente, nunca mais sendo destruída por um dilúvio. É o evangelho que se sobrepõe à lei, a aliança que se sobrepõe ao juízo. Contudo, o juízo nunca deixa de estar presente, de ser uma ameaça a todos os que descumprirem a vontade de Deus.

Na pregação, é essencial que se exponha tanto a lei quanto o evangelho, para que se tenha uma correta compreensão da Palavra de Deus. Anunciar somente o evangelho é distorcer o conteúdo das Escrituras. Sem a lei, não seria possível que as pessoas reconhecessem a própria pecaminosidade e, conseqüentemente, permaneceriam em pecado. Embora funcionem de maneira bem diferente, a lei e o evangelho permanecem sendo Palavra de Deus, ambos com o seu valor. A lei deve ser pregada para que as pessoas percebam a sua própria realidade, mas o evangelho deve ser pregado para que se tenha esperança. Portanto, o dilúvio reflete a realidade pecadora do ser humano e a consequência do pecado, mas também reflete a salvação daqueles que permanecem fiéis e a proteção incondicional por parte de Deus.

Paralelo em Jesus Cristo

Tendo sido analisado o juízo e a aliança sob as perspectivas da lei e do evangelho, não se pode esquecer que o cumprimento de toda a promessa está em Jesus Cristo, e que isso é o evangelho por excelência. Mas, sendo Jesus Cristo o evangelho por excelência, a responsabilidade humana diante da lei é alargada. Em Jesus Cristo está o maior anúncio de juízo e aliança de encontrado na bíblia. Isso se deve pelo fato que em Cristo não se trata do juízo e da aliança como manifestações físicas, como a morte ou a salvação física, mas se trata da morte e da salvação metafísica, ou seja, vai além da física, pois aborda a questão da eternidade. Assim, tratar de juízo e de aliança em Cristo é tratar de juízo eterno e de aliança eterna.

O Novo Testamento apresenta uma nova aliança e o conteúdo dessa aliança é: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que tudo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16). Assim, Jesus Cristo vem para livrar a humanidade do juízo eterno e dar vida eterna e plena na presença de Deus. Nenhum sacrifício humano é capaz de livrá-lo do pecado, pois o pecado permanece no ser humano, assim como

¹⁴⁷ Ibid. p. 276.

¹⁴⁸ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 9-10.

¹⁴⁹ BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 276.

¹⁵⁰ Ibid. p. 276.

o oxigênio permanece na atmosfera. A consequência do pecado, como já foi visto, é o juízo de Deus que traz a morte sobre o pecador (Rm 6.23). Assim, para que houvesse livramento do merecido destino de todas as pessoas, foi necessário que houvesse um sacrifício, em que o sacrificado era o próprio Deus, testificando o perdão daqueles que creem. Mas para aqueles que não creem, apenas o juízo os aguarda, pois a aliança apenas vale para aqueles que permanecem num relacionamento de confiança com Deus.

Portanto, assim como no dilúvio o juízo cai sobre aqueles que corrompem a vontade de Deus e a aliança vem como demonstração da supremacia da bondade de Deus sobre a Sua ira, em Jesus Cristo o juízo cai sobre os que permanecem no pecado, mas a salvação é anunciada para todos aqueles que querem manter uma relação com Deus. Essa é a grande mensagem da história de Noé, e que encontra aportes na história de Cristo. Embora o juízo esteja anunciado aos pecadores, a misericórdia de Deus encontra todos os que se voltam para Ele, transformando os pecadores em justos. A partir de Cristo e sua ação de amor na cruz, os pecados da humanidade foram julgados e apagados,¹⁵¹ pois Cristo toma para si a culpa e o castigo dos pecadores (Cl 2.14). A aliança de Deus, através de Jesus com o ser humano, sobrepuja qualquer outra aliança de Deus.¹⁵²

Ainda deve ser mencionado que o próprio Cristo fala do dilúvio dizendo: “Assim como foi nos dias de Noé, será também nos dias do Filho do Homem: comiam, bebiam, casavam-se e davam-se em casamento, até ao dia em que Noé entrou na arca, e veio o dilúvio e destruiu a todos” (Lc 17.26-27). Jesus fala isso em um contexto em que os fariseus se aproximaram dele e perguntaram quando viria o reino de Deus. Após ter respondido aos fariseus (Cf. Lc 17.20-21), Jesus se dirigiu aos seus discípulos a fim de ensinar-lhes sobre a vinda do Reino. Ele adverte seus discípulos para que não deem ouvidos às mentiras e aos boatos.¹⁵³ Essa comparação do dilúvio com o juízo final mostra que, assim como as pessoas não estavam preparadas para o dilúvio, também não estarão preparadas no dia em que o Senhor voltar, e haverá grande destruição naquele dia, pois muitos perderão as suas vidas. Enquanto um será levado para Deus, o outro será deixado (Lc 17.34-36). Nessa fala de Jesus está expressa a seriedade do seu juízo e a maravilha da sua aliança para aqueles que creem. Assim, salvo estão apenas aqueles que derem mais valor às coisas de Deus do que às coisas terrenas (Lc 17.33). Ninguém pode prever o tempo exato da volta de Jesus, mas, assim como o dilúvio, é algo que nos pega de surpresa. A maneira como Jesus cita o modo de vida no tempo de Noé mostra que o problema está no fato de que as pessoas daquele tempo apenas se preocupavam com a imanência, servindo a si mesmos, enquanto Deus e o mundo transcendente permaneciam esquecidos.¹⁵⁴ Portanto, para que Deus agracie o ser humano com a salvação e o poupe do seu juízo consumidor, este deve voltar sua atenção a Deus.

Conclusão

A questão do juízo e da aliança é algo que deve ser tratado com seriedade entre os estudiosos e pregadores da bíblia. Ser negligente com estes temas é ser negligente com a mensagem essencial da bíblia, pois em toda a Escritura Sagrada o ser humano se encontra sob a ira e a graça de Deus. Essa dinâmica entre ira e graça, juízo e aliança, permeia toda a bíblia.

¹⁵¹ **Caminho e Testemunho.** Gênesis 1 a 23. Vol. V. Nº 2. São Bento do Sul: União Cristã, 2008. p. 72.

¹⁵² *Ibid.* p. 72.

¹⁵³ RIENECKER, Fritz. **Evangelho de Lucas:** comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2005. p. 360.

E é o próprio Deus que anuncia a sua ira e a sua salvação, ora pela sua própria boca, ora pelos profetas, ora por Jesus Cristo. Não há juízo sem aliança, não há aliança sem juízo. Por isso, é fundamental que se entenda a relação entre lei e evangelho. A pregação não pode deixar estes elementos de lado, pois o evangelho apenas se livra do perigo de se tornar “graça barata” quando o sentido da lei está plenamente compreendido. Embora o evangelho seja o anúncio da salvação para o perdido, não significa que o perdido pode continuar no seu caminho deturpado, livre de qualquer acusação. Pelo contrário, conhecendo a lei e sabendo-se incapaz de cumpri-la, o ser humano deve se mostrar arrependido, buscando sempre o bem e as boas obras. Entretanto, obra nenhuma é capaz de salvar o homem da sua perdição. Então, o evangelho mostra a sua força, onde Deus, em sua misericórdia, salva o perdido. Assim, o evangelho deve reforçar a relação do ser humano com Deus, a fim de que aquele sempre busque permanecer no reto caminho, o caminho da vontade de Deus. Esse é o poder da aliança, que vem para que haja reconciliação entre Deus e o ser humano. Aquele que pensa que a aliança o priva de buscar cumprir a vontade de Deus, não entendeu o evangelho nem a seriedade da lei.

A história do dilúvio traz bons subsídios para que os temas *juízo* e *aliança* sejam tratados numa comunidade cristã, com o motivo de ensinar o que perpassa a vida do crente em Jesus Cristo, e até mesmo ensinar o que perpassa a vida em todo o mundo, pois juízo e aliança, enquanto matérias que tratam morte e vida eterna, envolvem todas as pessoas que vivem na terra. O juízo eterno cai sobre todos aqueles que vivem separados de uma relação de confiança com Deus, mas a aliança vem sobre todos os que permanecem nessa relação. Todos aqueles que não quiserem se encontrar sob a ira de Deus podem, sendo confrontados pela Palavra e mediante arrependimento, converter o seu caminho de violência e corrupção em caminho de verdade e confiança em Deus.

Ao tratar das consequências naturais do dilúvio como manifestação do juízo de Deus, deve ser dito que isso mostra a responsabilidade do ser humano com o seu meio. Não sendo responsável com o seu meio, o castigo de Deus se revela. Essa responsabilidade se mostra através do amor ao próximo. Paulo escreve em Gl 5.14 que a lei se cumpre “em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Se alguém ama o seu próximo, esse se responsabiliza pelo bem-estar dele, assim, sua atitude deveria ir ao encontro do bem-estar do seu próximo. Se todos fossem capazes de cumprir com essa lei, que é resumo de todas as outras, isso culminaria numa reação em cadeia de paz e bondade no mundo sem precedentes. Contudo, é impossível ao ser humano cumprir toda a lei e deixar da sua natureza pecaminosa. Sendo assim, é necessária a intervenção de Deus que, em sua aliança, promete salvação.

Como visto, a aliança em Gn 9.9-15 trata de uma aliança universal e incondicional. Isto mostra a magnitude do amor de Deus, pois, mesmo lançando seu juízo sobre o corrupto, não deixa de amá-lo. Todos os seres humanos, independentemente das suas condições, estão sob o amor de Deus, a ponto de Ele assegurar proteção e equilíbrio de vida a todos enquanto durar a terra. Portanto, o amor de Deus não é posse do cristão, mas é algo que vai de encontro com toda a humanidade. Esse é mais um motivo pelo qual não se pode calar da mensagem do dilúvio, pois, até mesmo, a sua mensagem de graça se estende a todos, e não só como promessa, mas também como cumprimento, sendo que a terra ainda permanece. Essa mensagem pode fazer com que mesmo uma pessoa, que ainda não possui um relacionamento de confiança com Deus, se sinta incluída no Seu amor, e assim possa mudar seu caminho de corrupção, optando por uma nova vida, fazendo, então, parte da nova aliança, que promete uma salvação além do físico, mas que trata da vida eterna.

¹⁵¹ Ibid. p. 361.

Conforme foi relatado na introdução desta pesquisa, a história do dilúvio desempenha uma função central em toda a história dos primórdios.¹⁵⁵ Isso se deve pela larga expressão da sua teologia. É uma grande história com grandes ensinamentos. Já em sua estrutura, a história do dilúvio apresenta mensagens de lei e de evangelho, juízo e aliança. Estes são temas que não podem ser ignorados pelo pregador da Palavra de Deus, pois são temas centrais da própria vida e que cada pessoa deve saber, para que conheça a sua realidade debaixo do céu. Assim, o centro da história dos primórdios se torna centro da história da vida humana.

Referências

- ALLEN, C. (org.). **Comentário Bíblico Broadman**. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.
- BÍBLIA. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1984.
- BÍBLIA. Português. **Nova Tradução na Linguagem de Hoje**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA. Português-inglês. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 2003.
- BÍBLIA. Português. Tradução de João Ferreira de Almeida. **Revista e Atualizada no Brasil**. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BONHOEFFER, D. **Discipulado**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRAATEN, C. E.; JENSON, R. W. **Dogmática Cristã**. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- EICHRODT, W. **Teologia Del Antiguo Testamento**. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1975.
- FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes O Que Lês**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- GORE, A. **Documentário “Uma Verdade Inconveniente”**. [S. l.], 2020. 1 vídeo (2:31min). Publicado pelo canal Gui Matos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IMthbgaUjlo>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- GUNNEWEG, A. H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- HAMILTON, V. P. Txv (*shahat*) destruir, corromper. In: HARRIS R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

¹⁵¹ SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1989. p. 38.

HARRIS R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JEREMIAS, J. **Die Reue Gottes**. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. Neukirchen-Vluyn: Neukircherer Verlag, 1975.

KRATZ, R. G. **Die Komposition der erzählenden Bücher des AT (UTB 2157)**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

LASOR, W. S. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LENIN, C. **Der Jahwist**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

LLOYD-JONES, M. **Deus o Pai, Deus o Filho**. Grandes Doutrinas Bíblicas. v. 1. São Paulo: PES, 1997.

LUCAS, E. **Gênesis Hoje: Gênesis e as Questões da Ciência**. 1. ed. São Paulo: ABU, 1994.

Melhoramentos Minidicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1997.

RAD, G. V. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

REIFLER, H. U. **Pregação ao Alcance de Todos**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

RIENECKER, F. **Evangelho de Lucas: comentário Esperança**. Curitiba: Evangélica Esperança, 2005.

SALLABERGER, W. **Das Gilgamesch-Epos**. Mythos, Werk und Tradition. München: Verlag C. H. Beck, 2008.

SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHÖKEL, L. A. **Dicionário Hebraico-português**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHWANTES, M. **Projetos de Esperança**. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1989.

SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1977.

SILVA, C. M. D. da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

SMICK, E. B. *tyrIB (berît) aliança*. In: HARRIS R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 215.

SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

UNIÃO CRISTÃ. **Caminho e Testemunho**. Gênesis 1 a 23. v. , n. 2. São Bento do Sul: União Cristã, 2008.

WALTKE, B. K. vp,n (nepesh) vida, alma, criatura, pessoa, appetite, mente. In: HARRIS R. L; ARCHER JR, G. L; WALTKE, B.K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 981.

O SER HUMANO COMO FORMA DO MEIO AMBIENTE: um debate através do manifesto de Bertrand Russell

The human being as a form of the environment: a debate through the manifesto by Bertrand Russell

Jairo Demm Junkes ¹

Brianna Elisabeth da Cruz ²

Resumo: O presente artigo se trata de uma iniciação ao raciocínio pacifista do filósofo inglês Bertrand Russell (1872-1970), acerca das condições humanas que, em vista, representam funções individuais e coletivas, como base da concepção e essência humanas. Ao se referir à perspectiva humana como parte da natureza, experimenta-se uma nova análise de comportamento, advinda das razões mundanas. Dessa forma, ao passo em que as ponderações ecossistêmicas perpassam a discussão simbólica da narrativa ambiental, defronta-se com a pertinência de que as funções humanas não corroboram com a própria vida em si.

Palavras-chave: Filosofia. Meio ambiente. Bertrand Russell. Manifesto.

Abstract: The present article comes to an initiation of the pacifist reasoning of the English Philosopher Bertrand Russell (1872-1970), about the human conditions that in the view represents individual function and collective as the base of the conception and human essence. Mentioning the human perspective as a part of nature it experiments a new behavior analysis resulting from worldly reasonings. Therefore, while the ecossistemics ponderations pass by the symbolic discussion of the environmental narrative, is facing with the relevance of the human functions will not support its own life itself.

Keywords: Philosophy. Enviroment. Bertrand Russell. Manifest.

Introdução

Ao performar uma tão incessante busca pela essência da índole humana, partindo de estímulos e percorrendo motivações, para quaisquer feitos que conduzem, não apenas, as garantias de interesse próprio, além das distintas prerrogativas de um bem comum para o todo, o filósofo inglês Bertrand Russell explora o modo por meio do qual a personificação do ser humano distingue o derivante dos próprios interesses, uma vez que, ao se fazer parte de um único complexo existencial, sendo, este, a Terra, vincula-se a uma sustentação ambiental que determina a própria evidenciação como parte de um todo.

Através do *Manifesto Russell-Einstein* (1955), Bertrand informou, ao mundo, a relevância dos valores humanos, climáticos e ambientais, justamente no momento do auge da Guerra Fria. Tal discussão trouxe, a todos, impactos humanizados, o de como o conflito de ideologias e como a reação científica de bombas químicas e armas poderiam devastar, não apenas, o meio ambiente,

¹ Licenciado e Bacharel em História pela FURB – Licenciado em Filosofia pela UFSC – Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira pela FIJ – Doutor em Filosofia pela UNISINOS – Pós-doutorando em Desenvolvimento Regional pela UnC – Professor Conteudista para o Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI – Docente Titular da disciplina de Filosofia da Rede Estadual de Educação de Santa Catarina – E-mail: demmobr@gmail.com

² Acadêmica do curso de Filosofia da UNIASSELVI – Bolsista do projeto de iniciação científica de pesquisa Filosofia Contemporânea e Suas Reflexões Sobre Educação: Direitos Humanos e Política – ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0787-4109> – E-mail: brianna168@hotmail.com

mas a vida humana e a índole dela. Traz-se, dessa forma, um debate pacifista através da filosofia, a fim de estimular a reflexão e de manifestar o altruísmo humano.

Debate entre meio ambiente, filosofia e humanidade

A situação ambiental se tornou um assunto de tamanha importância desde os anos 70, e vem sendo debatido, ao longo da história, com uma grande comoção, uma vez que certo tema continua em alta e se reinventa, constantemente, ao modelo que a sociedade o confere. Ao longo de discussões, fóruns e debates acerca da sustentabilidade, percorre-se um saliente contexto em que as ações naturais se decorrem para além da cognição ambiental, mas, ao mesmo tempo, ressalta-se uma intervenção baseada nas descrições humanas como parte da natureza.

A noção de sustentabilidade implica, ainda, em seu íntimo, que precisamos definir limites ao próprio crescimento, pelo menos, nos moldes em que se apresenta hoje, além de ações que busquem a conscientização dos atores sociais, para que todos se sintam corresponsáveis pela degradação e pela mudança de hábitos e de atitudes (TORRES, 2012, p. 18).

Na filosofia, a temática espaço e entendimento de mundo começou a ser discutida desde os pré-socráticos, quando indagavam as origens do desenvolvimento teórico, as quais emergiam com os matemáticos da época, pois as interpretações exatas tomavam grande fundamentação das resoluções naturais da Terra. Como afirma Gonçalves (2006, p. 15), “a matemática garantia, a alguns filósofos, a existência de uma ordem capaz de harmonizar a natureza, aparentemente, caótica”, visto que as conturbações ideológicas, frente ao entendimento do mundo natural, sempre, exasperaram os filósofos e o resto da humanidade, em geral.

Ao longo do desbravamento científico, a busca pela perfeição, através da natureza humana, defrontou-se com as limitações cíclicas perante as quais o universo está disposto. A finitude mundana é um complexo incontentável sob uma infinidade natural, pois a racionalização de que o mundo continuará sendo mundo, mesmo que os impactos o modifiquem, não deixará de existir.

Em suma, a partir da apreensão exposta, restam duas vias para se analisar a manifestação humana, a partir do lugar dela, em torno do que é dito: a primeira é a de que se prospere pela vida terrestre ao estar aqui por ela, encontrando maneiras de aceitar o fim como uma passagem em um universo infinito. Já a segunda intercede, ao estipular um engrandecimento da espécie, ao se ludibriar da limitação perante a natureza. Ao tentar escapar do contentamento, o ser humano se projeta superior e independente à natureza, e não se reconhece como parte dela.

O sentimento de pertencimento do ser humano à natureza precisa ser reestabelecido e pleiteado incansavelmente, pois, a partir desse reconhecimento e da identificação, os humanos voltam a performar a verdadeira essência deles, através de uma sensibilização para a natureza, em geral.

É, de fato, um grande problema ambiental a forma através da qual a ação humana vem destruindo o próprio habitat, ainda mais depois do avanço capitalista, que transformou o meio ambiente em matéria-prima de exploração. A não violência ambiental, além da responsabilidade mútua de todos os cidadãos, diz respeito, não apenas, à conservação natural, mas, concomitantemente, à preservação da própria espécie. Através da dissertação de Silva e Sammarco (2015), entende-se que

A reflexão acerca das relações humanas com o ambiente nos remete às questões ambientais atuais. Filosoficamente, a relação humana com o ambiente pode ser pensada sobre outro ponto, quando definida que a própria condição humana é natural. O ser humano, em sua essência, é natural, assim como todos os outros seres, o que os difere é a capacidade de racionalização, ou seja, é dotado de uma consciência intencional (SILVA, SAMMARCO, 2015, p. 5).

Assim, ressalta-se a perspectiva gerada de que a consciência humana, imensamente, valorizada, e símbolo de uma diferenciação da espécie humana, acaba se transformando em um ego de superioridade, ao tratar das relações em contextos naturais.

Manifesto e pensamento russelliano

A fama de Russell, com o pensamento pacifista dele, foi um dos grandes legados para a filosofia, e um exemplo para a humanidade. Apoiar um movimento antiguerra e armamentos em um período, como o de Bertrand, que viveu entre a Primeira e a Segunda Guerras, assim como a Guerra Fria, como já mencionado, fora, evidentemente, um ato de tamanha virtude e congruência aos próprios ideais, mantendo-se fiel aos pensamentos que tinha e correspondendo a uma autoafirmação de caráter.

No ano de 1955, Russell compartilhou pensamentos que tinha no que diz respeito a armas de destruição em massa, produzidas e recém-criadas para o avanço da militarização. O texto em questão, nomeado como *Manifesto Russell-Einstein* (1955), teve o apoio de demais cientistas, dentre eles, do físico teórico alemão Albert Einstein (1879-1955). O manifesto fora redigido, pois Russell sentiu que necessitava fazer algo em relação ao confronto bélico frente ao qual o mundo se encontrava. No entanto, precisou de um apoio científico que entendesse a fundo o preocupante avanço das pesquisas e das criações armamentistas.

Com demais cientistas, alguns deles que, até mesmo, participaram de equipes de experimentação e desenvolvimento dessas armas, entrou em consenso, a fim de sintetizar a situação na qual o mundo se encontrava. Russell contribuiu com o olhar filosófico dele ante a todo o caos que se instaurou no mundo. Dessa forma, a experiência e a subjetividade dele o ajudaram a desenhar uma crítica da essência humana, ao apelar para uma declaração universal de paz que estabelecia as próprias reflexões e modos de pensar.

Ao conceber a identidade humana como a representação de uma performance, de âmbito natural, a alguma doutrina ou ideologia, o foco se mantém nas relações de convívio e de poder ao longo da vivência, assim, transformam-se em um desempenho da identidade humana, como objetos inalcançáveis de expressão, uma vez que tais composições e características, as quais delimitam o ser humano, tornam-no cada vez mais afastados do verdadeiro eu, como parte de um todo. Reconhece-se, então, a preocupação frente às expressões de poder e de superioridade, o que não deveria ocorrer.

“Todos, igualmente, estão em perigo, e se o perigo for compreendido, há esperança de que eles possam evitá-lo coletivamente”, assim, Russell (1955, s. p.) representa a consideração identitária da população ao reconhecer a ameaça bélica para além das guerras ideológica e partidária e intencional uma pacificidade, a partir da qual todos possam conviver, harmonicamente, uns com os outros, sem mais degradar o meio ambiente.

Tais performances, indicadas como emocionais, ou, em parte, identificadas como compreensivas, por Russell (1955), dizem respeito às colocações que evidenciam a moral do indivíduo. Dentro desse pensamento, indica-se que a moral é, totalmente, discrepante da humanidade genuína, assim, as indicações de vontade e de índole permanecem interrompidas ao

cerne de uma conduta comunitária. Russell (1956) apresenta essa diferenciação como indivíduo e cidadão. Certamente, o indivíduo aborda uma relação de autodependência, enquanto o cidadão cede as próprias vontades a um bem maior.

A característica fundamental do cidadão é que ele coopera, se não, na realidade, pelo menos, em intenção. Ora, o homem que deseja cooperar, a menos que seja dotado de excepcional capacidade, tem, em mira, um propósito preconcebido. Somente um homem de grandeza excepcional é que pode, solitariamente, conceber um objetivo para cuja realização conviria que todos cooperassem (RUSSELL, 1956, p. 5-6).

Reconhece-se que a individualidade, muitas vezes, causa uma imensa divergência, a qual propaga uma experiência danosa para o conjunto social, pois, ao levar em consideração a vontade particular e não pensar em um bem-estar coletivo, não se organiza uma relação de paz, de harmonia. Esse contraste de interesses, geralmente, é a causa de tantas guerras e relações de poder que existem na sociedade.

Em busca de uma afirmação recorrente das iniciativas ambientais que percorrem a sociedade, pondera-se, em virtude, o reconhecimento do próprio espírito e da história, para que não se acometam ações drásticas que ameaçam o futuro de uma espécie. Para Russell (1956, s. p.), “o cidadão bem instruído é, provavelmente, incapaz de uma iniciativa, pois respeitará os grandes homens das gerações passadas e encarará, com horror, todas as doutrinas subversivas”.

Nesse caso, Russell (1956) pontua a necessidade de uma educação mais libertadora, que não instigue rivalidades e nem polaridades ideológicas, mas que compreenda as diferenciações e que proporcione um convívio com respeito.

Se a vida do homem tem que ser satisfatória, quer do próprio ponto de vista do mundo, em geral, requerem-se duas espécies de harmonia: harmonia interna de inteligência, emoção e vontade e harmonia externa, com vontades de outros. Em ambos os respeitos, a educação existente é defeituosa (RUSSELL, 1956, p. 177-178).

É uma interpretação de Russell, não somente, do Manifesto, mas, também, das obras dele. Em geral, essa interpretação é a de que a humanidade busque uma compreensão mais ágil e menos destrutiva para si mesmo (RUSSELL, 1955).

As palavras dele, no *Manifesto Russell-Einstein*, reforçam que

Temos que aprender a pensar de uma nova maneira. Precisamos aprender a nos perguntar, não que passos podem ser dados para dar vitória militar a qualquer grupo que preferirmos, pois não existem mais tais passos; a pergunta que devemos nos fazer é: que medidas podem ser tomadas para evitar um confronto militar cuja questão deve ser desastrosa para todas as partes?

O público, em geral, e, até mesmo, muitos homens, em posições de autoridade, não percebeu o que estaria envolvido em uma guerra com bombas nucleares. O público, em geral, ainda, pensa em termos de destruição das cidades (RUSSELL, 1955, s. p.).

Nessa via, percebe-se a importância da conservação humana como parte biológica da existência ambiental, pois, somente, a compreensão dessa natureza traz conformações de uma consciência orgânica que preserva, não apenas, o habitat, mas, também, a própria essência.

Atualmente, o Manifesto de Russell pode ser interpretado como um exemplo da grande exploração ambiental que acaba por prejudicar inúmeras pessoas (RUSSELL, 1955).

A partir de um pensamento individualista e egocentrista, encontram-se escancaradas diversas atividades que o homem reproduz, as quais podem gerar o próprio mal dele, como a destruição de matas e biomas, muito recorrente nos tempos atuais. Assim, gera-se um impacto

ambiental, severamente, prejudicial, incluindo ações que acabam por arruinar comunidades e populações que não possuem modos para se defender de tal brutalidade, frente a ataques armamentistas do passado.

Atualmente, já é possível perceber uma concentração cada vez mais acentuada em desastres naturais, mudanças climáticas e casos epidêmicos e pandêmicos de saúde pública. Esses feitos ocorrem como consequência de diversas ações mundanas.

Referências

GONÇALVES, M. **Filosofia da natureza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

RUSSELL, B. **Educação e ordem social**. Tradução: Leonidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

RUSSELL, B. **The Russell-Einstein Manifesto**. 1955. Disponível em: <http://websites.umich.edu/~pugwash/Manifesto.html>. Acesso em: 24 abr. 2021.

SILVA, K. C.; SAMMARCO, Y. M. **Relação ser humano e natureza**: um desafio ecológico e filosófico. 2015.

TORRES, E. **Sustentabilidade e meio ambiente 1**: introdução a sustentabilidade. Indaial: UNIASSELVI, 2012.

QUE FAZER?: notas sobre a burocracia soviética

What is to be done?: notes on soviet bureacracy

Lucas Rocha ¹

Resumo: Este artigo aborda as raízes do totalitarismo soviético sob a ótica de Claude Lefort. Em sua perspectiva, um dos elementos que favorece o surgimento e a consolidação do regime totalitário na União Soviética é a formulação sobre o papel e a organização do partido, proposta principalmente por Lênin e Stálin. Para elucidar essa relação, analisamos, em um primeiro momento, os textos de Lênin (1902) *Que Fazer* e de Stálin *A classe dos proletários e o partido dos proletários* (1905) e *Fundamentos do Leninismo* (1924), em que os dois líderes do Partido Social-Democrata Russo defendem a necessidade de um partido profissionalizado, composto e liderado por uma vanguarda política incumbida de fazer triunfar a revolução. Como consequência, institui-se uma “classe dirigente”, que, mais tarde, viria a compor a burocracia estatal soviética. Após essa análise, abordaremos as reflexões de Lefort sobre a ideologia comunista e o papel do partido bolchevique no surgimento e na consolidação do totalitarismo soviético. Por um lado, a pretensão de eliminar a discórdia do corpo político, por meio da supressão da burguesia, e, por outro, a ideia de partido de vanguarda são os ingredientes que tornaram possível o surgimento de um estado totalitário na URSS.

Palavras-chave: Totalitarismo. URSS. Lefort.

Abstract: Based on Claude’s Lefort perspective, this article discusses the roots of the bureaucratization process in the USSR. To Lefort, one of the key elements in the rising and consolidation of the totalitarian regime in the Soviet Union pertains to the party’s seminal role and framework as conceived by Lenin and Stalin. Accordingly, I have analyzed Lenin and Stalin works: *What is to be done* (1902), *The Proletarian Class and The Proletarian Party* (1905) and *The Foundations of Leninism* (1924). In these works, the leaders of the Russian Social Democratic Workers’ Party advocate for a professional and vanguard party, charged with the mission of making the revolution triumph. Therefore, a “ruling class” was initially instituted; this ruling class would later become the Soviet state bureaucracy. After this analysis, I discuss Lefort’s reflections on the communist ideology and the role of the Bolshevik party in the emergence and consolidation of Soviet totalitarianism. On the one hand, I reflect on the putative need to suppress the bourgeoisie in order to eliminate the discord of the political body. On the other hand, I analyze the idea that a vanguard party is central to the emergence of a totalitarian state in the USSR.

Keywords: Totalitarianism. USSR. Lefort.

Introdução

Este artigo pretende demonstrar a intrínseca relação entre o “partido de tipo novo”, proposto por Lênin, em seu artigo de 1902, intitulado *Que fazer*, e o surgimento e o fortalecimento da burocracia soviética. Entende-se que o Partido Social-Democrata Russo irrompe como uma força política sem precedentes na história ocidental, justamente em razão da teorização leninista sobre sua “função histórica”. De posse de uma filosofia da história, Lênin propõe um partido “profissional”, em que uma parte dos filiados estaria comprometida com o sucesso da revolução.

Diante desse dado, na primeira parte do texto, apresentamos, de forma mais substancial, os principais argumentos de Lênin sobre o papel do partido, cotejando suas considerações com textos de Stálin. A seguir, fazemos a crítica do modelo, por eles proposto, a partir das reflexões de Claude Lefort a respeito da burocracia soviética.

¹ Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); lucasrochamedeiros@hotmail.com.

Segundo Lefort, com a vitória da revolução, a estrutura do partido cristaliza-se na sociedade, ou seja, uma vez no poder, os bolcheviques se esforçam para forjar em todo corpo político a mesma dinâmica de organização partidária. Essa organização, como veremos, apoia-se na ideia de vanguarda e de um expurgo constante.

A partir da análise de Lefort, é possível que esse processo leva ao que podemos caracterizar como um estado totalitário, que esmaga a sociedade-civil e identifica o partido ao povo, produzindo, dessa maneira, uma sociedade em que o terror predomina.

Parte I

Em 1902, pululava, em toda a Rússia, um grande ardor revolucionário, cujas raízes, ainda que complexas, repousam em aproximadamente 40 anos atrás. A Rússia era um país atrasado em relação às outras potências europeias na segunda metade do século XIX. Por esse motivo, o Czar Alexandre II iniciou um processo de “liberalização” política. As principais medidas foram a abolição da servidão, a criação de novas instituições com certa autonomia e reformas no exército. Em que pese tudo isso, como observa Weeks, o Czar não renunciou a seu poder absoluto, o que acabou por gerar grande insatisfação nas camadas médias da sociedade que começavam a crescer, devido ao tímido processo de industrialização (WEEKS, 2011, II).

No bojo dessas transformações, em 1898, foi formado o Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR), com programa inspirado nas teorias de Marx e Engels. Entre várias disputas políticas naturais de qualquer agremiação, destaca-se uma questão: o partido deveria orientar suas lutas para ganhos econômicos, isto é, para questão salarial da classe operária e as reformas liberais no sistema político, ou deveria, ao contrário, lutar pela revolução e mudança radical das estruturas políticas?

É em meio a esse debate que Lênin publicou, em 1902, a obra *Que Fazer*, em que polemiza com o “economismo”, posição política crescente no partido de tendência reformista. Lênin abre fogo contra essa vertente, criticando seus defensores, sobretudo por renunciarem à “ditadura do proletariado”, limitando-se a crer que a participação nas instituições era o bastante para derrubar o capitalismo. Assim, Lênin acusa-os de serem burgueses disfarçados e aferroa que suas ideias devem ser combatidas ferozmente.

Como se pode notar, este texto tem caráter prático²: visa a disseminar entre os membros do partido o “perigo” que representam tais posicionamentos para os trabalhadores verdadeiramente comprometidos com a revolução. As críticas de Lênin são basicamente duas: quanto à liberdade de crítica; e quanto ao espontaneísmo. No que diz respeito à primeira, o que está em questão é a reivindicação dos setores “reformistas” de criticar a doutrina marxista em relação à necessidade de uma revolução e a instauração de uma ditadura do proletariado. Lênin entende que essa posição é oportunista e a denuncia como tal, defendendo a necessidade de uma tomada do aparato estatal burguês por parte do movimento operário.

A segunda crítica, relativa ao espontaneísmo, fundamenta-se na característica de esperar que os próprios trabalhadores alcancem a consciência de classe e que próprio movimento operário eleja as tarefas para o partido. Em outras palavras, o espontaneísmo coloca o partido a reboque dos trabalhadores. Para Lênin, isso é problemático, pois significa esperar que, em

² Trata-se mesmo de um panfleto.

um contexto de dominação ideológica burguesa, sem uma ação consciente de um terceiro (o partido), a massa de trabalhadores compreenda os fundamentos de sua servidão³.

Como resposta a essa tendência, Lênin propõe que o partido atue como dirigente das massas, conscientizando-as e educando-as. Como deve ser dirigente, o partido deve ser composto apenas dos melhores e mais conscientes membros da classe, da “vanguarda do proletariado”. Uma vez reunida, a vanguarda deve atuar a partir do princípio de “unidade na ação”, respondendo ao órgão que deve coordenar a prática política: o Comitê Central.

Corroborando a formulação de Lênin, Stálin publicou, em 1905, um artigo para retomar e reforçar seus argumentos. Uma vez que a luta de classes na Rússia tomou proporções irreconciliáveis, Stálin assume que, a exemplo dos exércitos, o POSDR deveria ser uma “tropa de elite”, composta somente pelos melhores e mais comprometidos membros da classe operária. Sempre seguindo Lênin, Stálin afirma que o partido deve ter três princípios básicos: deve ser menor que a classe, deve estar acima da classe (pois sua consciência e experiência são maiores) e deve ser uma organização coesa.

Com base nesses princípios, quais os deveres daqueles que ingressam no partido? De acordo com Stálin, são também três tarefas: aceitar integralmente o programa, a tática e o modelo de organização do partido⁴; fundir suas aspirações pessoais às do partido e colocar seus princípios em prática em toda a sua vida, bem como militar em uma organização do partido⁵; e contribuir financeiramente com o partido.

Ainda, em 1924, ao publicar o livro *Fundamentos do Leninismo*, Stálin, a propósito do partido, elenca seis características que distinguiriam a organização bolchevique dos outros partidos de esquerda (STÁLIN, 1924)⁶. Suas observações parecem diferir pouco ou quase nada daquelas feitas por Lênin a respeito do papel e da tática do partido. Entretanto, podemos destacar duas dessas características. A primeira é a ideia de vanguarda:

A diferença entre o destacamento de vanguarda e o resto da massa da classe operária, entre os filiados do partido e os que não tem partido, não pode desaparecer enquanto não desapareçam as classes, enquanto o proletariado veja engrossar suas fileiras com elementos procedentes de outras classes, enquanto a classe operária no seu conjunto não tenha a possibilidade de se elevar até o nível do destacamento de vanguarda (STÁLIN, 1924, p. 99-100).

Note-se que o partido só poderá ser composto pelos “melhores”, por aqueles que compreendem com mais clareza a dinâmica da luta de classes, quem contempla “a verdade” da história. Nessa perspectiva, enquanto não forem abolidas as classes, deve ser mantida a distinção entre os membros do partido e do resto da sociedade.

³ “Os operários, já dissemos, não podiam ter ainda a consciência social-democrata. Esta só poderia chegar até eles a partir de fora. A história de todos os países atesta que, pelas próprias forças, a classe operária não pode chegar senão à consciência sindical, isto é, à convicção de que é preciso unir-se em sindicatos, conduzir a luta contra os patrões, exigir do governo essas ou aquelas leis necessárias aos operários” (LÊNIN, 1905, II).

⁴ “Só aquele que estudou suficientemente e aceitou por inteiro as ideias programáticas, táticas e orgânicas do nosso partido, pode estar em suas fileiras, e, portanto, nas fileiras daqueles que dirigem o exército dos proletários” (STÁLIN, 1905, s. p.).

⁵ “Só quando entramos numa das organizações do partido e, assim, fundimos nossos interesses pessoais com os interesses do partido, só então é que podemos tornar-nos membros do partido, e, com isso, verdadeiros dirigentes do exército dos proletários” (STÁLIN, 1905, s. p.).

⁶ São elas: o partido como destacamento da vanguarda da classe operária; o partido como destacamento organizado da classe; o partido como forma superior de organização da classe; o partido como instrumento da ditadura do proletariado; o partido como unidade de vontade; e o partido se consolida pela depuração dos elementos oportunistas (STÁLIN, 1924, p. 97-112).

A segunda característica é a ideia de “depuração dos oportunistas”. Como não é uma classe homogênea, o proletariado possuiria uma camada oportunista, que atrasa e sabota os revolucionários. Mais precisamente, “depurar o partido” é, na verdade, um reflexo do objetivo primário do partido de depurar a sociedade, suprimir o inimigo ou aquele que não é revolucionário, que não é consciente, que não é apto para a nova sociedade. Dessa maneira, os expurgos são justificáveis, na medida em que:

Fazer guerra ao imperialismo tendo na retaguarda tais ‘aliados’, equivale a cair na situação do homem que se encontra entre dois fogos, entre os tiros disparados na frente e atrás. Por isso a luta implacável contra estes elementos, a sua expulsão do partido é a condição prévia para a luta com êxito contra o imperialismo (STÁLIN, 1924, p. 110).

Lênin e Stálin estão, como se nota, à frente de uma formulação para o movimento operário sem precedentes. Isso se deve ao fato de que Marx, como observa MacIntyre (1998), não ter oferecido um parâmetro ético para o movimento operário, por um lado, e não possuir uma formulação clara a respeito de como seria a sociedade comunista, por outro:

he never raises two questions which are crucial for his own doctrine. The first concerns the role of morality within the working-class movement. Because he sees the creation of the working-class as economically determined by the development of capitalism, and because he believes that the necessities of capitalism will force the working class into self-conscious antagonism to capitalism, he never discusses the question of what principles of action are to inform the working-class movement. [...] Marx’s second great omission concerns the morality of socialist and communist society. [...] The consequence of these two related omissions is that Marx left later Marxists room for interpretation at this point. (MACINTYRE, 1998, p. 214).

Pode-se argumentar, portanto, que diante de um contexto para o qual não havia “manual”, coube aos operários e entusiastas do comunismo elaborar seu *modus operandi*. Diante disso, na Rússia do começo do século XX, disputas internas galvanizaram o POSDR e a sua base social. Em meio a essas disputas, Lênin e Stálin se sobressaíram com teorias que visavam a preencher as “lacunas” deixadas por Marx. Assim, quando nos debruçamos em seus textos, encontramos ideais convergentes no que diz respeito ao papel do partido e de seus membros.

Para eles, em síntese, o partido não é apenas o representante, mas também, e principalmente, o **dirigente** do proletariado. Afinal, o operário vulgar não irá reconhecer-se oprimido e, ainda que entenda sua dominação, não saberia o que fazer para livrar-se dela. Por isso, o partido, composto pelos melhores, deve conduzi-los pelo caminho, mantendo a distinção entre membros do partido e sociedade até que sejam abolidas todas as classes. Em outras palavras, a revolução atua para eliminar as desigualdades, exceto entre membros do partido e o restante da sociedade. Como veremos a seguir, é sobre essa perspectiva que Lefort fundamentará sua crítica.

Parte II

“The mythology of the revolution, one might observe, was not born with the Bolshevism, but Bolshevism was at the origin of the mythology of the party” (LEFORT, 2007, p. 137). Como procuramos demonstrar, o partido, na concepção leninista, ocupa papel central na formação da nova sociedade. É o condutor da revolução e deve ser construído por aqueles que detêm o conhecimento do socialismo científico e das táticas adequadas para levar a cabo a revolução proletária.

De agora em diante, seguiremos Lefort em sua análise dos resultados da revolução russa de 1917, a fim de demonstrar que, ao alcançar o poder, os bolcheviques acabaram por reproduzir na sociedade a estrutura interna do partido, criando uma sociedade totalitária. Nosso ponto de partida encontra-se em *A invenção democrática*.

No segundo capítulo da obra, Lefort argumenta que os marxistas não podem produzir uma crítica consistente sobre a URSS, porque carecem de uma boa reflexão sobre a natureza da política. Esse equívoco tem a ver com o fato de não conseguirem pensar o Estado desvinculado da sociedade-civil. Por entenderem o Estado como um reflexo da base econômica, ao tomar o poder, acreditando ter eliminado a opressão econômica, pensam ter eliminado também a opressão estatal, ou seja, os bolcheviques terminam por identificar o lugar abstrato do povo, como o detentor da soberania, no lugar do partido que representaria a própria classe operária⁷ (LEFORT, 1983).

Uma vez no poder, o partido-estado fagocita a sociedade civil e infiltra toda a dinâmica social, unificando-a sob o comando e ideologia bolchevique. Como ele argumenta: “Descobri-se aqui todo um encadeamento de representações cuja lógica não nos pode escapar. Identificação do povo com o proletariado, do proletariado com o partido, do partido com a direção, da direção com o Egocrata”⁸ (LEFORT, 1983, p. 114).

A “aventura totalitária”, portanto, se apoia na crença de que é possível dar ao povo uma identidade na imagem do proletariado. Para cumprir essa tarefa, não basta tomar o poder da burguesia, é preciso extirpá-la – aliás, não só aos burgueses, como também àquela “camada oportunista” do próprio partido de que fala Stálin.

Dessa forma, uma vez no poder, cabe ao partido atuar sobre a sociedade, para forjá-la conforme os ideais revolucionários. O partido que, ao mesmo tempo representa o povo e o dirige, detém o conhecimento sobre a marcha da história e, por isso, tem o direito de centralizar as decisões em suas estruturas, atacando qualquer aspecto “burguês” antes que ele possa se tornar uma ameaça. Isso propicia, de acordo com Lefort, a fabricação de inimigos, pois é certo que eles ainda estão lá: “Não apenas é necessário converter fantásticamente adversários reais do regime em figuras Outro maligno, é preciso inventá-los” (LEFORT, 1983, p. 113).

Talvez, o texto mais pertinente de Lefort, para demonstrar como a burocracia se forma na URSS, seja *O Totalitarismo sem Stálin*. A propósito do 20º Congresso do Partido, quando os crimes de Stálin são expostos sem eufemismos, Lefort se pergunta por que membros importantes do partido teriam se calado por tanto tempo. Ao que parece, perante um tremendo desgaste social, era necessário achar um bode expiatório. Sendo sua investigação detalhada e abrangente, vale a pena enveredar por sua análise para melhor compreender do que se trata o processo de burocratização e por que o partido é o núcleo desse processo.

A observação de Lefort que primeiro chama a atenção é a de que a morte de Stálin em nada mudaria a situação soviética, pelo fato de já haver uma burocracia consolidada. Para o autor, a burocracia é uma classe composta por uma coleção de indivíduos que compartilha

⁷ Que é, em sua perspectiva, o povo.

⁸ O Egocrata nada mais é do que o vértice do poder político que se pretende uno, ou seja, é um “lugar” de onde emanam as determinações para a direção do partido, que, por sua vez, as difunde por todo corpo social. Em outras palavras, o Egocrata é o líder encarnado que a estrutura precisa em razão de sua própria concepção do social: “O Partido não aparece como distinto do povo ou do proletariado que dele é a quintessência. Não tem uma realidade particular na sociedade. O Partido é o proletariado no sentido da identidade. Isso ao mesmo tempo que é o seu guia, ou, como dizia Lênin, a consciência; ou, como diríamos nós [...] é a sua cabeça. E, da mesma forma, a representação do povo-Uno não está em contradição com a de um poder todo poderoso, onisciente, com a representação, finalmente do Egocrata – para retomar o termo de Soljenitsyn – figura última desse poder. Um tal poder destacado do conjunto social, que domina o todo, se confunde com o partido, se confunde com o povo, com o proletariado. Confunde-se com o corpo inteiro enquanto é a sua cabeça” (LEFORT, 1983, p. 113-114).

status e privilégios e que atuam conjuntamente para explorar a classe trabalhadora em seu próprio nome (LEFORT, 1986).

A coesão da burocracia comunista em todo o mundo pode ser explicada, de acordo com Lefort, pela natureza de seus partidos (LEFORT, 1986), que, nas palavras de seus próprios idealizadores, congrega uma “elite”, responsável por guiar a todos para a supressão das desigualdades. Organizada em uma estrutura rígida e orientada pelo credo de sua própria superioridade, a burocracia não demandava mais as decisões de Stálin, era, por assim dizer, um autômato. Nas palavras de Lefort: “Stalinism merged together with the rise of the totalitarian party. It appeared when the party concentrated all power in its own hands, identified itself from all social control, while, at the same time, within the party, the leadership was eliminating all opposition” (LEFORT, 1986, p. 62). Em resumo, o que geralmente se designa por “estalinismo” é, antes de tudo, o resultado de uma concepção de mundo e de uma lógica de ação que tem lugar privilegiado no partido, e não em Stálin ou em qualquer ditador.

Decorre daí o segundo ponto da análise de Lefort que mais chama a atenção: o terror é um mecanismo de controle, que opera não apenas na base da sociedade, mas também nas estruturas internas do partido. É preciso entender que, com a revolução, o partido cresce e, com o crescimento do partido, sua “pureza ideológica” fica ameaçada, pelo fato de que, entre aqueles que ingressam em suas fileiras, há, certamente, uma gama enorme de “oportunistas”. O terror torna-se, portanto, necessário para dar liga a um conjunto tão heterogêneo de indivíduos (LEFORT, 1986).

O terceiro e mais importante elemento que Lefort menciona, quanto ao papel do partido, é que este tornou-se o agente crucial do totalitarismo. Seu papel não é apenas explorar a classe trabalhadora; o partido não é apenas um conglomerado de burocratas, que gozam de certos privilégios. O partido é o *locus* em que devem se “espremer” todas as particularidades da vida social e é, por isso, que o partido conduz o projeto totalitário de fundir sociedade civil e Estado⁹. Pelos seus enunciados fundantes, o partido pretende abolir com a burguesia, suprimindo o conflito social, subordinando toda a sociedade a uma mesma lógica/dinâmica de existência¹⁰.

Assim, vemos que todo o processo desencadeado na URSS, após a tomada do poder pelos bolcheviques, parece seguir um curso coerente com as formulações feitas por Lênin e Stálin quanto ao papel e aos métodos do partido. Sob a égide da revolução, tomaram lugar crimes injustificáveis, que, paradoxalmente, reclamavam justiça à classe operária.

Ao identificar o partido à classe e esta ao povo, os bolcheviques criaram uma estrutura política incapaz de lidar com as dissensões, verticalizada e exploradora. Nessa estrutura, a classe trabalhadora, de fato, encontra-se submetida à burocracia do partido, uma espécie de “classe trabalhadora de vanguarda”, que é, por definição, mais consciente e mais apta a governar. A burocracia soviética sobrevive da ideia de que, para forjar a nova sociedade, é preciso “depurar” a própria classe trabalhadora, afinal, ao socialismo, enquanto fase de transição para a sociedade comunista, cabe exatamente criar as condições necessárias para consolidar a passagem.

⁹ Lefort (1986, p. 79): “However, one need only observe the extent of the tasks attributed to the party and the extraordinary increase in its numbers to be convinced that it plays a decisive role in society. In fact, it is something other than an apparatus of coercion, something other than a caste of bureaucrats, something other than an ideological movement destined to proclaim the sacred historical mission of the state, although it also connotes all those features. It is the essential agent of modern totalitarianism”.

¹⁰ Lefort (1986, p. 81): “In other words, the party radically transforms the meaning of the political function. A separate function in bourgeois society, where it is the privilege of a governing minority, it now becomes, through the party, diffused throughout every branch of activity”.

Conclusão

Nossa investigação procurou lançar luz sobre as raízes do totalitarismo soviético. Seguindo Lefort, encontramos, no ideário político de Lênin e Stálin, as sementes da burocratização do regime após o sucesso da revolução. Norteados pela crença de que a revolução teria como objetivo criar uma sociedade sem classes e, portanto, sem conflitos, aliada à crença em um partido de vanguarda, responsável por conduzir esse processo, os bolcheviques forjaram um estado totalitário.

Para Claude Lefort, ao assumir que seja possível identificar o “povo” com algum sujeito empírico, a ideologia comunista acaba por perseguir um fantasma, pois, para o autor francês, não existe unidade política sem conflito. A pretensão de erigir uma ordem política, que dispense as dissensões, é, na realidade, um engodo. Valendo-se de sua estrutura burocratizada, os partidos comunistas, uma vez no poder, irradiaram seu modelo organizacional a toda a vida social, transformando a vida de milhões de pessoas em ferramenta do egocrata.

Referências

- LEFORT, C. **A invenção Democrática**: os limites da dominação totalitária. Tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEFORT, C. **The Political Forms of Modern Society**: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism. Cambridge: The MIT Press, 1986.
- LEFORT, C. **Complications**: Communism and the Dilemmas of Democracy. New York: Columbia University Press, 2007.
- LÊNIN, V. I. **Que fazer**. Marxist Internet Archive, 1902. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1902/quefazer/index.htm>. Acesso em: 3 maio 2022.
- MACINTYRE, A. **A Short History of Ethics**. 2. ed. South Bend: University of Notre Dame Press, 1998.
- STÁLIN, J. V. **A classe dos proletários e o partido dos proletários**. Marxist Internet Archive, 1905. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/stalin/1905/01/01.htm>. Acesso em: 3 maio 2022.
- STÁLIN, J. V. **Sobre os Fundamentos do Leninismo**. Marxist Internet Archive, 1924. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/stalin/1924/leninismo/index.htm>. Acesso em: 3 maio 2022.
- WEEKS, T. R. **Across the Revolutionary Divide** – Russia and the USSR, 1861-1945. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.