Marcelo Pelizzoli

Cultura de Paz

A alteridade em jogo

Bernardo, M.
Bittar, E
Enzalador, T.
Ferreira, A.L.
Freitas, A.S.
Galdino, F.
Pacheco, M.F;
Pim, J.E.
Ruiz, C.
Sayão, S.C.

Editora Universitária UFPE

CULTURA DE PAZ
A ALTERIDADE EM JOGO

Marcelo Pelizzoli, Org.

Bernardo, M.; Bittar, E ; Enzalador, T; Ferreira, A.L; Freitas, A.S; Galdino, F; Pacheco, M.F; Pim, J.E.; Ruiz, C;Sayão, S.C.

CULTURA DE PAZ
A ALTERIDADE EM JOGO

Editora Universitária UFPE
Recife – 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
Reitor: Prof. Amaro Henrique Pessoa Lins
Vice-Reitor: Prof. Gilson Edmar Gonçalves e Silva
Diretora da Editora: Profª Gilda Maria Lins de Araujo

COMISSÃO EDITORIAL
Presidente: Profª Gilda Maria Lins de Araujo
Titulares: Álvaro Barrantes Hidalgo, Anco Márcio Tenório Vieira, André Luiz de Miranda Martins, Artur Stamford, Benício de Barros Neto, Christine Paulette Yves Rufino Dabat, Elba Lúcia C. de Amorim, Emanuel Souto da Mota Silveira, José Zanon de Oliveira Passavante, Kátia Cavalcanti Porto, Lívia Suassuna, Patrícia Cabral de Azevedo Restelli Tedesco.
Suplentes: Alexandre Simão de Freitas, Ana Elizabete Simões da Mota Fernandes, Augusto César Pessoa Santiago, Bruno César Machado Galindo, Carlos Alberto Cunha Miranda, Gorki Mariano, Izaltina Azevedo Gomes de Mello, Ivandro da Costa Sales, José Dias dos Santos, José Gildo de Lima, José Wellington Rocha Tabosa, Vera Lúcia Menezes Lima.

EDITORA EXECUTIVA
Maria José de Matos Luna

CAPA E PROJETO GRÁFICO
DIOGO CESAR

Editora associada à

Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Catalogação na fonte:
Bibliotecária Adelma Ferreira de Araújo, CRB-4/1567

Cultura de paz: a alteridade em jogo / organizador Marcelo Pelizzoli. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.
305 p. : il., fig.

Vários autores

Inclui bibliografia
ISBN 978-85 7315-645-4 (broch.)

1. Cultura de paz. 2. Alteridade. I. Pelizzoli, Marcelo.

17.023.36	**CDU(2.ed.)**	**UFPE**
172.42	**CDD(22.ed.)**	**BC2009-141**

Este livro é dedicado a todos
aqueles que dão passos semelhantes
aos de Dom Helder Câmara

Agradecemos ao Profº. Anísio Brasileiro (PROPESQ) a publicação deste livro, em conjunto com a Profª Gilda Lins (in memoriam)

APRESENTAÇÃO

O convite para apresentar esta obra é, além de oportuno, motivo de alegria e orgulho para mim, na qualidade de cidadão pernambucano e atual Reitor da UFPE, ao expressar para a Comunidade Acadêmica e para a sociedade em geral a nossa esperança de ver a UFPE como referência em protagonizar a Cultura de Paz.

De fato, a mobilização internacional sem precedentes e em todos os níveis da sociedade organizada, liderada pela UNESCO com o programa "*A Década Internacional de uma Cultura de Paz e Não Violência para as Crianças do Mundo*", encontra protagonismo e coerência nos atuais esforços compartilhados da Comunidade Acadêmica da UFPE em direção à educação para a paz! Estamos convictos de que a construção de uma universidade pública de qualidade, democrática e referenciada pelo compromisso social passa, necessariamente, pelo desenvolvimento de uma Cultura de Paz!

Essa nossa convicção solidifica-se, cada vez mais, à medida que constatamos o vigor, virtuosismo e a maturidade do atual processo compartilhado através do qual estamos internalizando os valores da Cultura de Paz nas nossas atividades fins de ensino, pesquisa e extensão. Nesse sentido, os trabalhos desenvolvidos pela comunidade acadêmica, especialmente quando motivada pelos três eventos da *I, II* e *III Semana de Cultura de Paz UFPE*, nos anos de 2006, 2007 e 2008, comprovam essa realidade. Esta coletânea, portanto, preparada com muito esmero e competência por vários colaboradores sob a coordenação do professor Marcelo Pelizzoli (e apoio de Fátima Galdino), oferece a essa mesma comunidade e à sociedade em geral subsídios valiosos para referenciar iniciativas daquela mesma natureza! É fundamental destacar que esta iniciativa contribui de modo harmônico e

coerente para honrar nossas raízes históricas à medida que atesta os ensinamentos dos nossos mestres mais ilustres e comprometidos com a Cultura de Paz, a exemplo do pensamento de Paulo Freire e a obra "*Pedagogia do Oprimido*". Temos um alerta de que é vital a correção de rumos através da superação de conflitos interpessoais, que nos aponta caminhos para a construção de um futuro digno para todos! É por demais esperançoso constatar que a UFPE, a exemplo de toda a humanidade, também está grávida da Paz!

Parabéns a todos pela iniciativa, especialmente à equipe desta obra, e que tenhamos todos uma leitura profícua e socioambientalmente transformadora!

Reitor Amaro Pessoa Lins

PREFÁCIO

A PAZ? Ela é paciente, e sábia, inesperada, atua no momento, no agora, na decisão única, espreita atrás da porta, habita os céus, a terra e até os infernos, habita os pacifistas e até nas ruas perigosas. A paz é a melhor amiga da vida, e a melhor amiga da morte, pois entende intuitivamente seus mistérios. Enfim, ela pode abranger tudo, talvez menos a indiferença, pois o morno é sempre vomitado. Felizmente, ou infelizmente, a paz, inexorável, coloca-se, como a água humilde que a tudo envolve.

* * *

Os textos a seguir, de professores, pesquisadores e figuras comprometidas com a questão social, ambiental, política, cultural, enfim, atores sob a égide da Cultura de Paz, surgem no contexto de ações do Grupo de Cultura de Paz, o qual implementa a Semana de Cultura de Paz e o grupo de Pesquisa em Ciência da Paz da UFPE, trabalhando para instituir estudos e práticas na política pedagógica e no calendário da Universidade. Neste sentido, é preciso citar o trabalho contínuo e de liderança da professora Fátima Galdino; igualmente, o apoio da pró-reitoria de Pesquisa (na figura do prof. Anísio Brasileiro, que deu apoio efetivo a esta publicação), da Proext (Ivan Melo, Solange Coutinho, Miriam Maia, Cristina Nunes, Bartira Barbosa...); ainda, a Unipaz Recife, o grupo MOVPAZ, Maria josé, Marcelo Bernardo e outros que silenciosamente colaboram. Lembramos também os 100 anos de Dom Helder, e a dedicatória a todos aqueles que seguem passos semelhantes ao Dom da Paz. Muito me honra, em nome deste grupo, preparar o segundo livro, fruto deste trabalho, com nomes conhecidos nacionalmente e com a apresentação de nosso Reitor. Por fim, alerto positivamente que se o leitor encontrar ressonância, e alguma "ficha cair" a partir do contato com estes

textos, significa que possui olhos, inteligência e coração próprios e capazes de não-violência. Ou seja, só vemos bem o que está fora quando há condições de possibilidade devido ao que está dentro. *Neste sentido, não fazemos mais do que representar um movimento histórico e planetário - um peculiar* espírito do tempo - *que em nós brota e ecoa, que resgata essências fundadoras de nosso ser comunitário no mundo.* Pax et bonum.

Recife, novembro de 2009.

JOÁM EVANS PIM[1]

Um 'mundo sem morte matada' é possível

Apontamentos sobre a transição para um paradigma do não matar[2]

INTRODUÇÃO

As ideias que subjazem o conceito do não matar são muito antigas. Como explica o antropólogo Marvin Harris (1990:438), "o zoroastrismo, a religião do antigo Irã, é a mais velha religião do não matar da qual se tenha registros históricos", remontando possivelmente ao século XI a.C. Segundo Harris, o jainismo, o budismo, o hinduísmo e o cristianismo também podem ser consideradas "religiões do não matar", tendo todas elas um transfundo comum de incapacidade estatal para garantir o "bem-estar terrenal" (1990:444, tradução própria)[3]. Os princípios do não

---

1 *Center for Global Nonkilling*. jevans@nonkilling.org Doutor em ciência política (estudos de paz e segurança) e comunicação. Foi professor na Faculdade de Ciências da Comunicação na Universidade de Santiago de Compostela (Galiza) e Diretor do Curso de Especialização em Estudos Árabes e Islâmicos da Universidad Internacional Menéndez Pelayo, bem como Presidente do Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz.

2 Devo agradecer primeiramente aos colegas Thomas A. Fee e Julio Cesar Fernandes Vila Nova pelos seus valiosos comentários e correções: *Mahalo* e Obrigado! Também não posso esquecer-me do amigo Francisco Gomes de Matos, pioneiro do não matar no Brasil... e no mundo. E muito especialmente à minha esposa Bárbara pela compreensão constante e apoio na revisão. O título deste capítulo deve-se à "artesã de textos" Thereza Halliday, que em 2 de março de 2009 publicou um artigo sobre o não matar (possivelmente o primeiro na imprensa brasileira) no *Diário de Pernambuco* usando essa mesma expressão.

3 Seguindo a perspectiva do materialismo cultural, Harris explica como as religiões do não matar emergiriam em uma confluência de guerras brutais e custosas, degradação ecológica, crescimento populacional e urbano, falta de

matar também estão presentes em outras tradições espirituais como o confucionismo, o taoísmo, o islã, o judaísmo, o vodu etc. (veja-se Christopher, ed., 2007; Paige, Evans, eds., 2008). Líderes individuais como o Imperador Ashoka da Índia, que incluiu a noção do não matar nos seus *Editos* (aprox. 238 a.C.)[4], o líder maori Te Whiti (c. 1815-1907), o Sheik Ahmadou Bamba no Senegal (1853-1927) e outras figuras relativamente bem conhecidas como Leo Tolstoi, Mahatma Gandhi, Abdul Ghaffar Khan, ou Martin Luther King Jr. (veja-se Adolf, 2009), também assumiram os princípios do não matar ao longo da história em uma diversidade de culturas.

Embora o termo não seja usado tão extensivamente como poderia se esperar, o não matar tem ganhado cada vez uma presença maior na tradição acadêmica ocidental. O aumento do seu uso vai além da discussão da filosofia oriental (neste caso, ver, por exemplo, Eby, 1944:46[5]), sendo que a sua introdução como cosmovisão e estratégia de transformação social aconteceu junto com o reconhecimento da não violência, nomeadamente após os êxitos desta perspectiva na Índia. Ainda assim, a não violência parece ter se adequado melhor à preferência intelectual por conceitos mais abstratos que ainda prevalece no Ocidente. Como nos lembra Collyer, a "palavra [já] familiar, não violência, quase resulta reconfortante na sua generalidade" enquanto "não matar nos confronta e assusta pela sua especificidade" (2003:371, tradução própria). No seu ensaio de 1963, *Disciplines of the Spirit*, o professor e ativista Howard Thurman explica como "não violência e não matar significam [...] essencialmente o mesmo", já que ambas estão frontalmente opostas à "lógica do ódio que é matar":

---

comida, altos níveis de pobreza e estruturas sociais rígidas (1990:444). Um cenário bem similar ao do início do séc. XXI.

4 "But it is by persuasion that progress among the people through Dhamma has had a greater effect in respect of harmlessness to living beings and *nonkilling* of living beings" (Dhammika, ed., 1993). Na China, o monge budista Chu-hung (1535-1615) "actively promoted nonkilling and the release of life" (*fang shen hui*), dois preceitos enfatizados na *Sutra da Rede de Brahma* (Yü Chün-Fang, 1998:933; ver também Sharma (1994:276).

5 "One element which is valid without reference to this Indian triad of premises is the emphasis upon ahimsa, nonkilling and noninjury of any living creature" (Eby, 1944:46).

> *É traduzir a vontade de não existência de outrem no fato literal da sua exterminação. Homens que lutam entre si, se pretendem ser efetivos na sua empreitada, precisam odiar. Precisam desejar a não existência do outro* (1963:115, tradução própria)[6].

Recentemente, o termo vem ganhando uma presença maior, especialmente após a publicação, em 2002, do ensaio *Nonkilling Global Political Science*, obra do professor de Ciência Política da Universidade do Havaí, Glenn D. Paige. Significativamente, já foram publicadas traduções deste volume em 17 línguas[7], gerando diversos projetos e iniciativas não só nos países onde foram lançadas, mas também em outros[8]. O professor Paige oferece uma definição concisa[9], segundo a qual o não matar faz referência à

---

6 Thurman continua com a sua argumentação: "In the second place, nonviolence may be a rejection nor merely of the *physical* tools of violence–since their use is aimed at the destruction of human life, which is the ultimate denial of the need to be cared for–but also of the *psychological* tools of violence as well. Here we assume that, even if the tools of physical violence were available and could be of tactical significance, their use would be renounced because their purpose is to kill–to make good the will for the nonexistence of another human being. And this is to cut off his chances of actualizing his potential sometime in his living future by dealing with him in the present" (1963:115).

7 A listagem completas de traduções (incluindo-se a primeira tradução para o português lançada na Galiza em 2006) com ligações associadas está disponível em: <http://www.nonkilling.org/node/18>.

8 Exemplos recentes são o Centro Alemão para o Avanço do Não matar (*Zentrum zur Förderung des Nichttötens - Nonkilling Deutschland*; veja-se <http://www.nonkilling.de/>.) e a Iniciativa Cidadã Indiana para o Não matar (*Citizens Initiative for a Nonkiling Índia*) apresentado pelo Indian Council of Gandhian Studies. Outras iniciativas incluem o *Centre Caraïbéen pour la Non-Violence Globale et le Développement Durable* no Haití (<http://www.ccngd.org/>) ou o *Center for Global Nonviolence Nigeria*. Ainda no Brasil existem polos significativos de pesquisa sobre esta temática em Pernambuco, Santa Catarina e São Paulo. A publicação de *Towards a Nonkilling Filipino Society* (2004), uma coleção de 18 exames por líderes e acadêmicos filipinos, ou as atas resultantes do Primeiro Foro Global para uma Liderança do Não matar, celebrado em 2007, são também projeto significativos.

9 Uma versão desta definição foi disponibilizada sob a licença GFDL e já foi traduzida para mais de 30 línguas, mostrando a universalidade do conceito (veja-se http://pt.wikipedia.org/wiki/Não-matar).

ausência de mortes intencionais, ameaças de morte e condições que derivem em mortes intencionais na sociedade humana (2009 [2002]:1). Ou, como explica a jornalista brasileira Thereza Halliday (2009), um "mundo sem morte matada".

Analisando as suas causas, o não matar abrange os conceitos de paz (ausência de guerra e das condições que possam desembocar nela), não violência (psicológica, física e estrutural), e *ahimsā* (não machucar com pensamentos, palavras ou ações) (Paige, 2005). Sem excluir nenhuma das anteriores, o não matar oferece um enfoque diferente caracterizado pelo caráter mensurável dos seus objetivos e da natureza aberta da sua realização. Enquanto o uso de termos como não violência e paz frequentemente seguem a forma de argumentação clássica por meio de ideais abstratos que podem levar à passividade, o matar (e seu oposto, o não matar) pode ser quantificado e relacionado a causas específicas seguindo o enfoque da saúde pública (prevenção, intervenção e transformação pós-traumática), rumo à progressiva erradicação do matar (DeGue, Mercy, 2009; ver também *World report on violence and health*, publicado pela Organização Mundial da Saúde em 2002).

Por outra parte, como apresenta Paige, o não matar não estabelece nenhum caminho predeterminado para chegar a uma sociedade livre de mortes intencionais, assim como o fazem algumas ideologias ou tradições espirituais que promovem a abstenção de tirar vidas humanas. Como enfoque aberto, apela à infinita criatividade e variabilidade humanas, estimulando explorações contínuas nos campos da educação, a pesquisa, a ação social e a construção de políticas, e desenvolvendo um amplo leque de alternativas científicas, institucionais, educativas, políticas, econômicas e espirituais à letalidade humana (Paige, 2005).

Ainda, apesar do seu enfoque específico, o não matar também aborda questões sociais mais amplas que incluem as condições estruturais do matar e do não matar. Em relação à agressão psicológica, aos ataques físicos e à tortura que tencionam aterrorizar com ameaças de morte, manifesta ou latente, o não matar implica a remoção das suas causas psicossociais. Enquanto a morte de seres humanos é decorrente de condições socioeconômicas estruturais estabelecidas a partir do desenvolvimento de capacidades letais (como resultado do desvio de recursos para tais fins), o não matar implica remover as

privações ligadas à letalidade. Em relação às ameaças à viabilidade da biosfera, o não matar implica a ausência de ataques diretos contra os recursos que sustentam a vida e o fim da degradação ambiental indireta associada com a letalidade. Em relação às formas de matar acidentais, o não matar implica a criação e desenvolvimento das condições sociais e tecnológicas que levem à sua eliminação (Paige, 2005).

No mesmo ano em que o professor Paige publicou *Nonkilling Global Political Science*, John Kavanaugh também assinalou que "o princípio do não matar não é uma recomendação para a passividade", uma vez que "o compromisso primordial com a dignidade inerente à vida individual requer a nossa intervenção em defesa dos indefesos ou das vítimas", com o único limite moral residindo na "vontade intencional de matar o agressor" (2002:123, tradução própria). Indo mais além, Paige defende que o não matar não é apenas rejeitar o matar, mas implica o engajamento construtivo no processo de transformação social:

> *Isto implica o engajamento inequívoco na abolição da guerra e das suas armas, a erradicação da pobreza, a expressão do não matar no marco dos direitos e responsabilidades humanas, a promoção ativa da sustentabilidade ambiental e a contribuição para os processos e a resolução de conflitos que respondam às necessidades humanas e evoquem o potencial criativo infinito nos indivíduos e na humanidade como um todo* (2009:102, tradução própria).

Uma transformação tão profunda dessas premissas sociais apoiadas na aceitação da letalidade (em todas as suas formas) ultrapassa os limites de uma ideologia para a transformação social implicando um novo modelo científico baseado na refutação da ciência que aceita a letalidade. Com certeza, todas as teorias que serviram como catalizadores de mudanças de paradigma foram previamente desconsideradas como "utópicas", "idealistas" ou "irrealistas" (Kuhn, 1962), sendo que neste caso as bem estabelecidas comunidades acadêmicas que aceitam a letalidade questionam precisamente a viabilidade, credibilidade e o caráter científico do não matar.

Como explica Ibáñez, a "ciência majoritária" sempre opera como um filtro seletivo da realidade, de forma que "passa apenas a porção que a ideologia dominante raciona" (1985:33). Aproximações alternativas como o não matar tendem a ser consideradas desviadas quando não simplesmente despercebidas. Seguindo esta lógica, Ibáñez distingue entre ciências dogmáticas, sedentárias ou majoritárias e ciências críticas, nômades ou minoritárias.

Enquanto as primeiras assumem a perspectiva do poder e da unidade, as segundas adotam as perspectivas múltiplas daqueles que resistem desde a base do sistema hierárquico; enquanto as primeiras não desafiam a realidade existente, as segundas procuram a sua transformação; enquanto as primeiras são responsáveis por reproduzir e manter o conhecimento que foi previamente gerado, as segundas criam alternativas de forma constante nos limites da ciência sedentária (que eventualmente as controla, assumindo-as como próprias); enquanto as primeiras consideram as segundas "pré-científicas", "subcientíficas" ou "paracientíficas", as segundas consideram as primeiras como "metacientíficas" e hilemórficas, já que "toda a passividade está do lado da matéria" e "não há mais produção além da reprodução" (1985:38-39).

Seguindo a orientação predominante na sociedade para a crença que afirma a inevitabilidade e legitimidade do matar nas relações humanas, a maior parte dos cientistas poderia ser classificada como "aceitadores da letalidade". Usando a taxonomia gradual sugerida por Paige, este seria o possível espectro de orientações:

> *pró-matar (prokilling) – que consideram o matar de forma positiva como benéfico para a sociedade ou o indivíduo; propenso ao matar (killing-prone) – inclinado ao matar ou a apoiar o matar quando vantajoso; ambivalente em relação ao matar (ambikilling) – igualmente inclinado ao matar o ao não matar ou a apoiá-lo ou não; tendente a evitar o matar (killing-avoiding) – predisposto a não matar ou a não apoiá-lo, mas preparado para fazê-lo; não matar (nonkilling) – comprometido a não matar e a transformar as condições que levam à letalidade* (2009:77, tradução própria).

No entanto, como aponta Sponsel (1996:113-114), as "ciências sociais e naturais podem estar próximas a uma mudança de paradigma, pela qual a não violência e a paz seriam incluídas como matérias legítimas de pesquisa do mesmo jeito que a violência ou a guerra". Sponsel faz um chamamento para considerar o não matar e a não violência de forma séria, sistemática e intensiva: "não se pode entender ou conseguir algo ignorando-o" (1996:14, tradução própria).

Este trabalho aborda o atual desenvolvimento deste novo paradigma do não matar. Em primeiro lugar, repassa-se a aplicabilidade do marco teórico para a mudança de paradigma e revoluções científicas desenhado por Kuhn (1962); em segundo lugar, apresentam-se as características da mudança de paradigma oferecidas por Paige (2009 [2002]; em terceiro lugar, exploram-se alguns dos descobrimentos interdisciplinares que oferecem novas provas e aplicações da teoria do não matar, apoiando as possibilidades de uma mudança de paradigma. Finalmente, discute-se o *status* do que acadêmicos, ativistas e observadores consideram como uma transformação de paradigma, assim como as suas perspectivas futuras.

SOBRE AS MUDANÇAS DE PARADIGMA

O conceito de mudança de paradigma foi introduzido por Thomas Kuhn, no seu *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), como uma teoria para explicar as transformações epistemológicas através da história. Apesar dos seus pontos fracos, sucessivos debates e modificações levaram ao seu estabelecimento como um modelo amplamente aceite dos mecanismos que conformam as revoluções científicas (veja-se Lakatos; Musgrave, eds., 1970; Kordig, 1973; Fuller, 2000) e que, nos termos de Kuhn, supõem um "episódio não cumulativo de desenvolvimentos em que um paradigma antigo é substituído, total ou parcialmente, por um novo paradigma que resulta incompatível" (1962:91, todas as traduções aqui são próprias).

Seguindo esta aproximação, a ciência normal está baseada nos êxitos sem precedentes reconhecidos por uma comunidade científica, que constituem um paradigma (1962:10). Os paradigmas

determinam quais questões podem estar sujeitas ao escrutínio científico e quais perguntas e metodologias devem ser aplicadas para a sua resolução. Os paradigmas também servem como instrumentos de endoculturalização e formação doutrinária dentro da comunidade científica. A aceitação de uma doutrina específica pelos estudantes é um requisito prévio como parte da sua iniciação, criando-se, portanto, um consenso em relação às regras e padrões essenciais. Estes padrões também são consagrados e reforçados através de mecanismos institucionais como as sociedades profissionais ou as revistas acadêmicas e, eventualmente, pelo consenso generalizado de que as bases do paradigma não precisam mais ser discutidas (uma vez que já estão canonizadas nos livros).

No momento em que um paradigma alcança a sua posição como ciência normal, direcionará os seus esforços para o incremento das suas bases empíricas e teóricas, sem deixar espaço para a análise de anomalias ou desenvolvimento de novas teorias, uma vez que "está dirigido à articulação dos fenômenos e teorias que o paradigma oferece" (1962:24). No entanto, acabam por surgir anomalias que não podem ser compreendidas dentro do marco científico existente, criando discrepâncias entre fatos e teoria. Kuhn assume que existem anomalias em todos os paradigmas, ainda que tendam a ser considerados como margens aceitáveis de erro ou, mais frequentemente, simplesmente ignorados ou excluídos do foco de debate (1962:64). Na história da ciência, sempre houve momentos em que o excesso de anomalias significativas colocaram em xeque os paradigmas científicos dominantes, levando-os a um estado de crise (veja-se Kuhn, 1962, Capítulo VII).

Essas anomalias inexoráveis, junto com as mudanças nos sistemas de crenças e conhecimentos socialmente construídos, assim como o crescente criticismo acadêmico, semeiam o terreno das revoluções científicas ou mudança de paradigma (transições do período de ciência normal para o período de ciência extraordinária). Um paradigma não está limitado às teorias dominantes, mas também engloba a cosmovisão da comunidade científica em determinado momento no tempo. De modo geral, a transformação da cosmovisão dos cientistas não é apenas uma consequência da acumulação de anomalias diversas dentro de uma disciplina, mas, sobretudo, é o resultado de profundas

transformações das condições e possibilidades sociais, históricas e culturais.

Uma mudança de paradigma é, portanto, um processo social longo que implica alterações significativas no modo como as disciplinas funcionam, modificando perspectivas sobre o que é pensável ou impensável, alterando estratégias intelectuais para a resolução de problemas e modificando o uso da terminologia e os marcos conceituais em um novo universo discursivo. Quando as anomalias resultam mais amplamente reconhecidas, a falta de consenso, novas articulações do paradigma e novas descobertas proliferam. Como Kuhn expressa, "o mundo dos cientistas é transformado qualitativamente e enriquecido quantitativamente por novidades essenciais, seja no âmbito da teoria ou dos fatos" (1962:7). Neste ponto, novas ideias que previamente foram relegadas às margens do pensamento acadêmico são trazidas à tona e enfrentam o marco teórico previamente aceitado em uma disputa epistemológica.

Os seguidores do paradigma institucionalizado que está sendo questionado cerram fileiras até que uma nova alternativa possa emergir e ganhar aceitação. A conversão de um paradigma a outro não é necessariamente imediata ou espontânea, mas, conforme Max Planck, é mais o resultado de um relevo geracional: "Uma nova verdade científica não triunfa convencendo os seus oponentes e fazendo que vejam a luz; ela triunfa porque os seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração que já a assumiu toma conta" (*apud* Kuhn, 1962:151). Ao contrário, Kuhn acredita nas conversões, que ocorreriam pela própria condição humana dos pesquisadores (1962:152). Quando um paradigma alcança a sua crise e o consenso dentro do marco estabelecido ("ciência normal") deixa de existir, inicia-se um período de "ciência revolucionária", quando os membros mais audazes da comunidade científica começam a apontar debilidades e explorar alternativas em relação às assunções antes não questionadas. Desafiar um paradigma, com certeza requer audácia, uma vez que as 'deserções' suporão inicialmente a exclusão do âmbito da prática científica, tal como esta é definida pelo paradigma dominante (1962:34).

Qualquer comunidade científica terá no seu seio membros mais conservadores e mais audaciosos. Os primeiros resistirão firmemente a qualquer mudança teórica apontada pelos segundos,

e assim terá início um período em que ambos os paradigmas coexistam em uma relação problemática. Durante este período inicial, o paradigma emergente (ainda precário e incompleto) será altamente criticado por ser incapaz de resolver anomalias aparentes, apenas substituindo o anterior (e, portanto, completando a mudança de paradigma), uma vez que tenha superado suas inconsistências e alcançado unidade. O resultado desse processo não é apenas um modelo teórico melhorado, mas sim uma nova cosmovisão, completamente transformada (e, portanto, segundo Kuhn, incomensurável em relação à anterior); por outras palavras, não estamos a "lidar com o mesmo feixe de dados, mas colocando-os em um novo sistema de relações através de um novo marco" (1962: 85). A inclinação para um novo paradigma não se baseia apenas nos seus êxitos passados (habitualmente ainda imaturos), mas na sua habilidade para "guiar a pesquisa em relação a problemas que nenhum dos paradigmas concorrentes pode ainda resolver" (1962:157).

Kuhn acreditava que a resolução de problemas é a base da ciência, dependendo, assim, o êxito de um novo paradigma da sua capacidade para "resolver algum problema extraordinário e reconhecido, que não pode ser abordado de nenhuma outra forma" (1962:168). Ou, resumindo, sendo capaz de resolver mais problemas e melhor do que o seu antecessor. Um novo paradigma implica a redefinição da ciência, uma vez que problemas anteriormente considerados triviais ou mesmo não existentes se convertem em pontos focais do desenvolvimento científico (1962:103). O paradigma emergente inicialmente terá um número reduzido de partidários (que serão desqualificados e considerados suspeitos pela comunidade científica majoritária), que carregam a responsabilidade pela melhora da proposta, explorando as suas possibilidades e convencendo outros a aderirem. Proporcionalmente ao aumento do número de cientistas comprometidos com o novo paradigma, também aumentará o número de livros, artigos, instrumentos e experimentos. Se exitoso, o paradigma emergente adentrará em sua fase de ciência normal, através de um processo espiral que será iniciado. Neste sentido, as mudanças de paradigma mantêm paralelismos com as teorias de difusão de inovações, pelas quais novas descobertas e invenções são descritas, seguindo uma curva de inovação em que inicialmente há resistência, para em seguida surgirem inovações,

depois adaptações, e em seguida submeterem-se ao uso majoritário para, finalmente, sofrerem um rechaço marginal (Rogers, 1995).

A TRANSIÇÃO PARA O PARADIGMA DO NÃO MATAR

No seu ensaio *Nonkilling Global Political Science* (2009 [2002]), Glenn D. Paige explora como seria a ciência resultante de uma transformação que substituísse a crença da inevitabilidade letal pela potencialidade do não matar ou, em outras palavras, uma mudança desde a perspectiva majoritária que aceita a letalidade para uma perspectiva do não matar (2009:73):

> *Que valores inspirariam e guiariam o nosso trabalho? Que fatos buscaríamos? Que usos do conhecimento facilitaríamos? Como educaríamos e treinaríamos nós mesmos e os outros? Que instituições poderíamos construir? E como seria a interação com os outros nos processos de descoberta, criação, compartilhamento e uso do saber para produzir sociedades do não matar para um mundo sem mortes intencionais?* (*idem*, tradução própria).

Paige defende que em uma "transformação disciplinar em direção à criatividade do não matar", a aceitação da letalidade como um imperativo social, cultural, político, econômico, biológico, tecnológico, etc. passa a ser impensável ou, no mínimo, problemática, uma vez que ambas as aproximações, recorrendo à lógica kuhniana, seriam incompatíveis e incomensuráveis. Certamente, ao considerar-se inevitável e mesmo aceitável o matar no marco da comunidade acadêmica, poucos esforços serão realizados para aprofundar a compreensão deste fenômeno e as possíveis alternativas que levem à eliminação das condições que sustentam a letalidade. Considerando que o critério para determinar quais os problemas e soluções legítimos no âmbito da pesquisa também muda, Paige apela por uma maior ênfase na necessidade de entender a letalidade dentro de um marco de análise estruturado em quatro componentes. Este enfoque centra-se nas causas do matar; causas do não matar; causas das transições

entre o matar e o não matar; e características das sociedades nas que o matar esteja ausente (2009:73).

Esta aproximação causal é extremamente importante, pois cada ocorrência do matar e do não matar deve ser analisada procurando entender os "processos subjacentes de causa e efeito, por mais complexos e interdependentes que sejam" (2009:74, tradução própria). É preciso não apenas saber "quem mata quem, como, onde, quando, por que e com que antecedentes, condições contextuais, significados individuais ou sociais e conseqüências", mas também como e por que tantas vezes na história humana indivíduos e grupos escolheram a vida sobre a letalidade quando confrontados com as mais adversas circunstâncias e como e por que se produziram transições e oscilações individuais ou coletivas desde o matar ao não matar e vice-versa (sem assumir um modelo de progressão linear), tomando em consideração todas as variáveis, desde os processos individuais de tomada de decisões até os fatores estruturais do matar e do não matar (*idem*).

Bem interessante é o quarto ponto deste marco, em que se defende a necessidade de entender como são na realidade as sociedades do não matar. Lembrando a primeira lei de Kenneth Boulding ("Tudo o que já existe é possível"), Paige (assim como os estudos antropológicos contemporâneos) nos lembra como este tipo de sociedade existe, sim, embora elas tenham passado despercebidas à comunidade científica. Seguindo a natureza de fim-aberto que traz o conceito, não se propõe nenhum modelo específico, mas se lança um chamado à criatividade e infinita variabilidade humana, apelando a "explorações progressivas do eticamente aceitável, potencialmente alcançável e, às vezes, das condições hipoteticamente previstas da vida individual, social e global" (2009:75). As demonstrações empíricas das experiências históricas e contemporâneas "precisam ser estendidas em explorações da 'teoria pura' para identificar as características desejáveis das sociedades livres do matar e os processos plausíveis para realizá-las a partir das condições atuais" (*idem*).

Na sua proposta, Paige também identifica cinco zonas (apresentadas como um "funil do matar" e um "leque extensível das alternativas do não matar") em que as alternativas transformacionais práticas devem ser desenvolvidas em processos de aplicação do conhecimento teórico derivado do marco de

análise do não matar[10]: a zona do matar (onde se produz o derramamento de sangue); a zona de socialização (onde se aprende a matar); a zona de condicionamento cultural (onde a aceitação do matar como legítimo e inevitável é predisposta); a zona de fortalecimento estrutural (onde se proporcionam as relações sócio-econômicas, as instituições e os meios materiais que predispõem e apoiam o matar.); e a zona de capacidades neurobioquímicas (que inclui os fatores físicos e neurológicos que contribuem para ambos comportamentos). O ponto focal da pesquisa científica do não matar reside na necessidade de desenvolver aplicações transformacionais efetivas no âmbito de atuação deste "funil do matar".

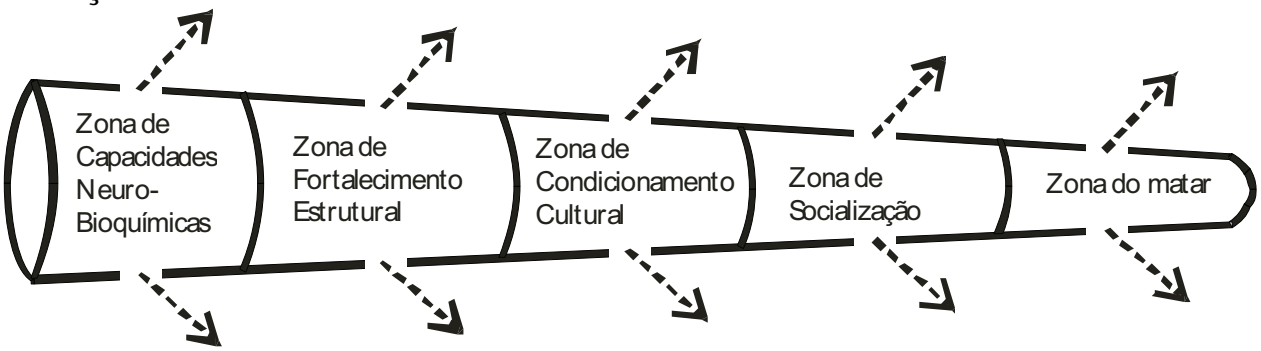

Figura 1. Leque extensível das alternativas do não matar

Para a emergência destas alternativas é preciso uma mudança empírica e normativa desde o imperativo do matar ao imperativo do não matar por meio de um processo cumulativo e interativo de descobertas éticas e empíricas. Como explicou Kuhn, o advento de uma revolução científica não é resultado de um simples processo de acumulação, mas o resultado da transformação profunda das generalizações teóricas fundamentais (1962:85). Para isso, é preciso uma série de transformações (ou revoluções) normativas, factuais, teóricas, aplicadas, educativas, institucionais e metodológicas do não matar. A progressão ética normativa deverá implicar uma transição desde a crença de que "o

10 "Tais mudanças podem compreender desde as intervenções espirituais e com alta tecnologia não letal na Zona do Matar, passando pela socialização do não matar e pelo condicionamento cultural, até a reestruturação das condições sócio-econômicas a fim de que não produzam nem requeiram a letalidade para mantimento ou mudança, e a intervenções clínicas, farmacológicas, físicas, meditativas auto-transformativas e retro-alimentação biológica que nos libertem da bio-propensão para o matar." (Paige, 2009:76).

matar é imperativo", a "o matar é questionável", a "o matar é inaceitável", até "o não matar é imperativo". De forma paralela, a transformação empírica progredirá desde "o não matar é impossível", a "o não matar é problemático", a "o não matar é explorável", até "o não matar é possível" [veja-se a figura 2] (2009:75-79).

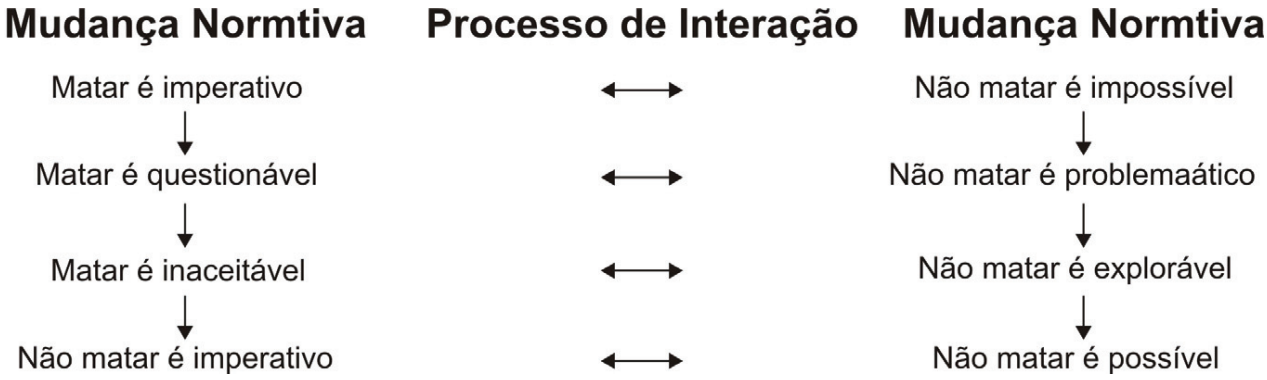

Figura 2. Processo de mudança do paradigma normativo empírico do não matar

Como revolução factual, o novo paradigma intensifica a reunião de provas que mostrem as capacidades e inclinações humanas para o não matar, habitualmente descartadas ou ignoradas pela ciência normal, que aceita a letalidade e que as considera anomalias triviais, se é que chega a identificá-las. Como revolução teórica, o novo paradigma encontra-se ante o desafio de articular teorias normativas e empíricas que possam abordar de forma efetiva os problemas com os quais se confronta. Como revolução aplicada, o novo paradigma deve colaborar para a transição global rumo a sociedades do não matar, propondo formas possíveis de correlacionar o conhecimento teórico às necessidades de resolução de problemas, dentro do "leque extensível das alternativas do não matar". Como revolução educacional, o novo paradigma deve questionar a autoridade das tradições acadêmicas que aceitam a letalidade, uma vez que se não se ampliar o horizonte de normas e padrões dentro da comunidade acadêmica para incluir as alternativas e competências para a pesquisa, a docência, a consultoria, a liderança, a reflexão crítica ou a ação cívica, dificilmente poderá romper-se o consenso hoje majoritário em relação à letalidade. Como revolução metodológica, o novo paradigma deve ultrapassar não apenas o marco conceitual e teórico que limita a compreensão das

capacidades do não matar, mas também os impedimentos metodológicos que condicionam a seleção, avaliação, crítica e análise dos dados sobre o matar e o não matar. Finalmente, uma revolução institucional implicará o estabelecimento do não matar como ciência normal, desenhando novas perspectivas organizacionais para a definição e interação entre disciplinas e subdisciplinas, não apenas com ênfase acadêmica, mas sobretudo na aplicação social (Paige, 2009: 79-85).

BASES INTERDISCIPLINARES PARA O NÃO MATAR

Em 1986, vinte cientistas de um amplo leque de disciplinas se reuniram em Sevilha para produzir o que viria a chamar-se "Declaração de Sevilha sobre a Violência"[11]. Este documento, assumido formalmente pela Conferência Geral da UNESCO dois anos depois, rebatia firmemente "a noção de que a violência humana generalizada esteja biologicamente condicionada". Criticando o "pessimismo violento", o documento classificou como "cientificamente incorretas" crenças comuns como aquelas que afirmam que os humanos têm uma tendência instintiva para a guerra, um "cérebro violento", ou que o comportamento violento está programado geneticamente na nossa condição humana. No seu capítulo "Nonkilling Human Biology", Piero P. Giorgi (2009) expande essa noção, mostrando provas consistentes que rejeitam a natureza como um determinante primário ou condicionador da agressividade.

Por exemplo, estudos realizados entre os chimpanzés pigmeus (os bonobos, *Pan paniscus*), uma das espécies animais mais próximas aos humanos, revelaram que os níveis de agressividade tanto em liberdade como em cativeiro não são nem comparáveis com os atuais níveis de violência entre humanos. Os bonobos, por exemplo, recorrem ao comportamento sexual como uma forma de evitar e reduzir as tensões grupais (Giorgi, 2009). Outros primatologistas desafiaram sistematicamente o mito do "homem guerreiro" ("*man the warrior*"), oferecendo contra-argumentos para a suposta propensão biológica dos humanos à

11Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/Seville_Statement_on_Violence>.

violência e o matar (veja-se Sussman, ed., 1999; Hart; Sussman, 2009). Como sugere a Declaração de Sevilha, a violência seria um produto da mente humana. Mas será que é?

A psicóloga Rachel MacNair (2002) cunhou o termo "estresse traumático induzido por perpetração" ('*Perpetration-Induced Traumatic Stress*' ou PITS) para descrever uma subcategoria do estresse pós-traumático caracterizada por um quadro sintomático que afeta aqueles que foram causadores ativos de traumas, incluindo soldados, algozes, policiais e mesmo médicos envolvidos na prática de abortos e eutanásia. Frente aos argumentos que defendiam a existência de instintos naturais para a agressividade, as descobertas que levaram à definição do PITS sugerem que "a mente humana, ao contrário do que algumas ideologias políticas defendem, não apenas não está bem adaptada para o matar, senão que a própria mente tende a considerá-lo repulsivo" (MacNair, 2009, tradução própria). Como aponta a autora, "o não matar não é apenas uma boa ideia do ponto de vista ético", mas também uma "condição necessária para a saúde mental" (*idem*). Curiosamente, esta perspectiva é compartilhada pelos pesquisadores enquadrados nas instituições militares, onde a resistência humana ao matar pode resultar problemática, tendo sido estudada com grande detalhe. Como explica o também psicólogo Tenente Coronel David Grossman (1995:295), um dos desafios mais complexos para os militares é treinar os recrutas "para superar a profunda resistência que o indivíduo normal terá ao matar". Grossman adverte ainda que após uma situação de combate, 98% dos indivíduos sofrerão consequências psicológicas, sendo que o 2% restantes já carregariam alguma patologia (habitualmente psicopatia) antes da sua participação.

Giorgi (2009) sugere que a transição global de sociedades do não matar para sociedades do matar teria sido um "acidente puramente cultural que aconteceu oito mil anos atrás". A situação atual, em que a morte intencional de outros humanos é algo considerado comum, constituiria uma interrupção de "uma bem estabelecida tradição humana do não matar com mais de noventa mil anos". Trata-se de uma contradição que teríamos tentado resolver, "convencendo-nos de que os humanos são violentos por natureza e seguem matando-se entre si desde o começo". Segundo a perspectiva da evolução biocultural, o nosso cérebro ainda estaria adaptado a uma cultura de caçadores-coletores que,

segundo Sponsel (2009), "tipificam os atributos da sociedade do não matar proposta por Paige". Então, o que aconteceu?

Contrastando com o suposto imperativo biológico que confirmaria a visão hobbesiana da natureza humana, as novas descobertas antropológicas parecem apoiar mais decididamente a visão do "bom selvagem" proposta por Rosseau. As sociedades de caçadores-coletores não só tenderiam a manter estruturas menos hierárquicas e mais igualitárias, mas estariam fundamentadas em um "ethos de cooperação, reciprocidade e resolução não violenta de conflitos", como ilustram os san, mbuti ou semai (Sponsel, 2009; visite também *Encyclopaedia of Peaceful Societies*[12]). Considerando que os humanos viveram exclusivamente como caçadores-coletores durante 99% da sua existência (Hart; Sussman, 2009), as propostas de Margaret Mead (1940) que apontariam para a guerra como um fenômeno de recente aparição (durante o Neolítico) e o ainda mais recente estabelecimento de instituições de tipo militar (juntamente com o estado, há aproximadamente cinco mil anos) parecem apoiar, no fim das contas, a suposição de Rosseau[13].

Obviamente, não se pretende afirmar que os humanos devam voltar aos sistemas de caçadores-coletores, mas, com certeza, estas descobertas confirmam as capacidades humanas para o não-matar através da revisão dos modelos heurísticos sócio-culturais. Como explica Sponsel, em muitas ocasiões "a paz parece difícil de alcançar, não porque não existam sociedades relativamente pacíficas e não violentas (elas existem), senão porque raramente a paz e a não violência têm sido o foco de pesquisa na antropologia e outras disciplinas" (1996:114, tradução próprias). Este enviesamento afeta também outras disciplinas nas

---

12 Disponível em: <http:// www.peacefulsocieties.org/>.

13 Deve-se mencionar também que as armas especificamente desenhadas para a guerra ou provas arqueológicas que demonstrem guerras regulares aparecem relativamente tarde na pré-história humana (Sponsel, 2009). A prática de guerras sem matar ("*nonkilling warfare*") também tem sido estudada entre diversas sociedades de índios norte-americanos (os Sioux por exemplo) entre as quais era comum o "*counting coup*", onde "tocar um inimigo, entrar na batalha sem armas ou tirar as armas e cavalo do adversário eram consideradas os maiores demonstrações de coragem que poderiam se realizar" (Houar *apud* Mayton, 2009:131).

ciências sociais e humanidades, incluindo história, sociologia, geografia, economia, educação ou direito (veja-se Evans, ed., 2009).

Assim, no âmbito das humanidades, surgiram também desafios a esta 'profecia auto-realizável'. Comins Mingol e Paris Albert (2009), por exemplo, defenderam uma "filosofia do não matar" que deveria estar "comprometida com a recuperação e com o reconhecimento do potencial humano para a paz", ambos "trabalhando para construir e reconstruir discursos que legitimem e promovam o não matar", "visualizando e removendo o véu cultural do matar, com os seus discursos que marginalizam, excluem e, em último termo, servem para legitimar a letalidade cultural e estrutural". Os pesquisadores brasileiros Patrícia Friedrich e Francisco Gomes de Matos (2009) defendem também o desenvolvimento de uma "linguística do não matar", arguindo que em "uma sociedade do não matar, a linguagem deve exercer um papel fundamental como ferramenta para a paz".

De forma similar, o também brasileiro Ubiratan D'Ambrosio (2009) enfatiza a natureza das matemáticas como "um instrumento para lidar com as pulsões humanas de sobrevivência e transcendência". No modelo que propõe, uma "matemática do não matar", na qual prevaleça a semântica sobre a sintaxe e procure "resistir à cooptação e favoreça os seus usos humanitários e dignificadores" deve estar crítica e historicamente fundamentada. No âmbito da Física, Drago (2009) rebate algumas das lógicas inclinadas para a violência que se associem com a mecânica newtoniana através das noções de L. Carnot que defendem o princípio de maior eficiência atuando de forma reversível ("nunca desenvolver uma ação que não possa ser subsequentemente revertida sem perda de trabalho"). A aplicação desta noção resultou não apenas no desenvolvimento da termodinâmica, em que a máxima eficiência implica o mínimo de entropia ($\Delta S = min$), mas <u>também</u> em diversas aplicações na área de resolução de conflitos e defesa (por exemplo, o conceito de defesa alternativa ou *Soziale Verteidigung*), com especial significação para o não matar, uma vez que "a morte humana é o processo mais irreversível de todos" (Drago, 2009). Como aponta Mihai Nadin (2009), teórico no campo dos sistemas antecipatórios, a ciência e tecnologia do não matar "não significariam a abolição das pedras ou punhais, senão as causas primárias que levam ao matar".

Outro campo extremamente relevante e que tem sido responsável por grandes progressos no giro para o não matar tem sido o da saúde pública. De forma significativa, em 2002 a Organização Mundial da Saúde publicou o *World Report on Violence and Health*, documento que define a violência como uma "doença prevenível" (Krug; Dahlberg; Mercy; Zwi; Lozano, eds. 2002). O informe não apenas recolhe informações estatísticas sobre a magnitude das mortes intencionais no mundo (incluindo homicídios, suicídios e mortes relacionadas com a guerra), mas também analisa os seus custos econômicos em áreas como o atendimento médico, policiamento, serviços judiciais e redução da produtividade (questões que, por outro lado, estão sendo cada vez mais estudadas no âmbito da economia[14]). Este documento oferece ainda um amplo leque de estratégias de prevenção primária (que preveem o matar antes que aconteça), seguindo o modelo socioecológico. Como explicam DeGue e Mercy (2009), o matar é um problema multifacetado que "resulta da complexa interação de fatores biológicos, psicológicos, ambientais e sociais" e, para a sua redução, requer uma "variedade de intervenções que tenham como alvo os fatores de risco e proteção em cada nível da ecologia social". Ainda assim, a "criação de comunidades do não matar é o objetivo último da perspectiva da saúde pública"[15].

APONTAMENTOS FINAIS

Kuhn havia apresentado uma analogia entre o marco das revoluções científicas que desembocam em mudanças de paradigma e o das revoluções políticas que provocam transformações sociais (veja-se Capítulo IX). Considerando que ambas implicam uma transformação da cosmovisão dos participantes e suas comunidades, não é estranho observar como

---

14 Veja-se, por exemplo, *Economists for Peace and Security*: <http://www.epsusa.org/>.

15 No âmbito das ciências da saúde, assim como em outras disciplinas (o jornalismo de paz é também um bom exemplo), tem-se começado a revisar as premissas iniciais de colocar o foco sobre a doença e não na saúde, na disfunção e não na função, nas debilidades ou deficiências e não nas fortalezas, nas tecnologias para matar e não nas alternativas não letais, ...

ao longo da história as revoluções políticas e científicas tenham estado intimamente relacionadas em algumas ocasiões. A do não matar possivelmente não seja uma exceção, uma vez que as suas implicações ultrapassam claramente as esferas da política ou da pesquisa acadêmica, questionando e potencialmente transformando (ou talvez reabilitando) as relações humanas. O movimento para o não matar (seja utilizando este termo ou simplesmente adotando a ideia que o respalda) já é, de fato, uma realidade palpável nos campos da ação cívica, educativa, política e científica.

Será extremamente interessante ver como ele evolui, age e se relaciona, embora, como aponta Kuhn, as mudanças de paradigma sejam habitualmente processos invisíveis (veja-se Capítulo XI), vistos não necessariamente como processos traumáticos, senão como acréscimos e revisões graduais do conhecimento científico existente, como apontava Ibáñez ao explicar o modo como a ciência majoritária assume algumas das contribuições das "ciências nômades". De alguma forma, os descobrimentos apresentados neste trabalho respondem também a esta lógica.

Kuhn arguiu que os livros de texto e volumes de referência, como veículos pedagógicos e simbólicos, supõem uma 'prova dos nove' para o êxito de um paradigma (1962:136). Significativamente, nos últimos anos, diversas entradas sobre o não matar foram incorporadas na *Encyclopedia of Life Support Systems* (2004), realizada sob os auspícios da UNESCO, na *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict* (2008) e na *International Encyclopedia of Peace* (2009) da Oxford University Press. Além disso, a popular *Wikipedia* já inclui entradas para o não matar em mais de 25 línguas[16] assim como o seu projeto paralelo *Wiktionary*, que oferece 40 traduções do termo[17].

Também recentemente, a Oitava Cimeira Mundial de Prêmios Nobel da Paz incluiu o termo na sua histórica "Carta por um Mundo sem Violência",[18] que "chama a todos para trabalhar juntos por um mundo justo livre de mortes intencionais onde se

---

16 Veja-se a entrada em português: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Não-matar>.
17 Disponível em: <http://en.wiktionary.org/wiki/nonkilling>.
18 Disponível em:
<http://en.wikisource.org/wiki/Charter_for_a_World_without_Violence>.

tenha o direito de não ser mortos e a responsabilidade de não matar". No seu parágrafo final, a "Carta" afirma:

> *Para atender a todas as formas de violência, alentamos a pesquisa científica nos âmbitos da interação e diálogo humanos, convidando à comunidade acadêmica, científica e religiosa a nos ajudar na transição para sociedades não violentas e do não matar.*

Um estudo, ainda inédito, do Center for Global Nonkilling sobre as dissertações doutorais relacionadas com o não matar e a não violência identificou mais de 1300 trabalhos produzidos entre 1940 e 2009, incluindo contribuições às disciplinas de criminologia, história, educação, psicologia, ciência política ou comunicação, entre muitas outras. Por outra parte, o Center for Global Nonkilling estabeleceu também uma rede de Comitês de Pesquisa do Não matar abordando 20 disciplinas e agrupando quase trezentos acadêmicos do mundo inteiro[19]. Significativamente, a participação brasileira está crescendo de forma considerável, incluindo mais de 20 pesquisadores de 10 universidades. Outras iniciativas recentes incluem um colóquio exploratório sobre não matar e neurociências (Julho 2009) e uma 'Academia' de duas semanas em que líderes de todo o mundo são orientados sobre as possibilidades de implementação de alternativas do não matar.

Apesar destes notáveis progressos e outras ações importantes em áreas como a saúde pública, as ciências aplicadas do não matar têm ainda um árduo caminho pela frente. Este desafio resulta ainda mais complexo pela pouca disponibilidade de fundos (praticamente nula na maioria dos casos) para as imponentes necessidades de pesquisa que precisam ser resolvidas no âmbito da prevenção de mortes violentas. De forma similar a como a Sessão sobre o Desarmamento das Nações Unidas (1978) criticou o "gasto descomunal" de recursos associados com o matar, a quantidade de recursos dedicados para atividades de pesquisa relacionadas com a letalidade (e não falamos daquelas que aceitam a letalidade, mas as que a promovem) é verdadeiramente chocante, especialmente se comparadas com os recursos praticamente inexistentes destinados à pesquisa vinculada com o

---

19 Veja-se: <http://www.nonkilling.org/node/7>.

não matar. Só em 2009 e só nos Estados Unidos, o orçamento para investigação e desenvolvimento militar é de US$ 79.6 bilhões, formando parte de um orçamento de defesa de US$ 651.2 bilhões[20]. Mais de meio milhão de cientistas em todo o mundo trabalham exclusivamente em investigações relacionadas ao setor militar, tomando conta de 30% dos recursos globais destinados à pesquisa (cinco vezes mais do que se gasta em pesquisa na área da saúde e 10 vezes mais do que se investe em pesquisa relacionada com o setor agrícola; veja-se Campaña por la paz, 2005 and SIPRI's *Annual Yearbook*).

Entretanto, ações como a campanha global para o estabelecimento de ministérios e departamentos de paz em governos por todo o mundo resultam promissoras em relação a possíveis mudanças de conjuntura. As histórias de sucesso em países como o Nepal, Ilhas Salomão, Catalunha ou País Basco, onde ministérios e departamentos da paz já foram criados estabelecendo linhas de ajuda à pesquisa associadas com as suas áreas de competência, constituem um exemplo a seguir, existindo de fato campanhas ativas para a criação deste tipo de estruturas em outros 30 países[21]. Outras ações simbólicas, como a "Cláusula do Não matar para a Objeção de Consciência Científica", elaborada como uma ferramenta para os pesquisadores, estão em processo de desenvolvimento, envolvendo a comunidade científica através do seu compromisso ético[22].

---

20 Veja-se: <http://www.gpoaccess.gov/usbudget/fy09/pdf/budget/defense.pdf>.

21 Visite a *Global Alliance for Ministries and Departments of Peace* em <http://www.mfp-dop.org/>.

22 A Cláusula foi concebida como uma 'manifestação' para ser aplicada em trabalhos acadêmicos: "Fica estritamente proibido usar, desenvolver ou aplicar, seja direta ou indiretamente, qualquer uma das contribuições científicas do autor contidas neste trabalho para fins que possam resultar em mortes intencionais, ameaças de morte, condições que possam derivar em mortes ou justificações para o matar na sociedade humana, incluindo ameaças para viabilidade da biosfera e outros recursos essenciais para a vida, condições socioeconômicas que incitem a letalidade, ou a criação ou omissão de condições tecnológicas ou sociais que possam conduzir a mortes acidentais preveníveis. Esta cláusula apenas poderá será revocada obtendo o consentimento escrito da totalidade dos habitantes deste planeta."

Resumindo, os argumentos apresentados neste trabalho, embora esquemáticos e exploratórios, aportam bases que sustentam a possibilidade de uma mudança de paradigma desde uma ciência que majoritariamente aceita a letalidade para um novo paradigma do não matar, eticamente orientado e inserido em uma transição social e cultural rumo a sociedades onde as mortes intencionais sejam parte do passado. Este texto também salienta o fato de tratar-se de um processo em curso, embora requeira um compromisso muito maior da comunidade científica e da sociedade em geral para se realizar completamente.

As mudanças são inevitáveis e com final aberto, senão permanentes na sua natureza contínua. O não matar com certeza não suporá nenhum estágio final para a ciência normal, mas sim um ponto crucial na sua história, ajudando ainda na progressão a novas redefinições ante as quais este paradigma ficará provavelmente obsoleto, ao confrontar-se com perspectivas mais holísticas (talvez a da 'não violência', talvez finalmente a da 'paz'), que os humanos assumirão como essenciais, quando for chegado o momento.

REFERÊNCIAS

ABUEVA, José. V., ed. (2004). *Towards a Nonkilling Filipino Society: Developing an Agenda for Research, Policy and Action*. Marikina City: Kalayaan College

ADOLF, Antony (2009). *Peace: A World History*. Cambridge: Polity Press

Amnesty International (2009). "Figures on the death penalty." Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://www.amnesty.org/en/death-penalty/numbers>.

BHANEJA, Balwant (2006). "A Nonkilling Paradigm for Political Problem Solving". *Asteriskos. Journal of International and Peace Studies*, Vol. 1, p. 273–277.

BHANEJA, Balwant (2008). "Nonkilling Political Science". Kurtz, Leslie, ed. *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. San Diego: Elsevier.

Campaña por la paz (2005). *Investigación militar: la cara oculta de la ciencia (I). La investigación militar en el mundo*. Barcelona: Campaña por la paz: No a la investigación militar. Disponível em

[consultado em maio de 2009]: <http://www.noalainvestigacionmilitar.org/>.
COLLYER, Charles E. (2003). "A Nonkilling Paradigm for Political Scientists, Psychologists, and Others". *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 9, Issue 4, pp. 371-372.
COMINS Mingol, Irene; Paris Albert, Sonia (2009). "Nonkilling Philosophy", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Philosophy>.
D'AMBROSIO, Ubiratan (2009). "A Nonkilling Mathematics?", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Mathematics>.
DEGUE, Sarah; Mercy, James A. (2009). "Nonkilling Public Health", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Public_Health>.
DHAMMIKA, S., ed. (1993). *The Edicts of King Ashoka*. Kandy: Buddhist Publication Society. Available at [verified May 2009]: <http://www.cs.colostate.edu/~malaiya/ashoka.html>
DRAGO, Antonino (2009). "Nonkilling Science", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Science>.
EDWARDS, Clayton K. (2007). "The Basis of the Nonkilling Belief". *Asteriskos. Journal of International and Peace Studies*, Vol. 2, p. 33-39.
EVANS Pim, Joám (2009). "Nonkilling, A New Paradigm". In Young, Nigel, Ed., *The Oxford International Encyclopedia of Peace*. New York: Oxford University Press.
EVANS Pim, Joám, ed. (2009). *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
EZE, Paschal (2003). "Is a nonkilling society possible?". *West Africa*, Issue 4366, pp. 40-41.
FRIEDRICH, Patricia; Gomes de Matos, Francisco (2009). "Toward a Nonkilling Linguistics", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.

Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Linguistics>.
FRY, Douglas P. (2007). *Beyond War: The Human Potential for Peace*. New York: Oxford University Press.
FULLER, Steve (2000). *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press
GIORGI, Piero P. (2009). "Nonkilling Human Biology", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Human_Biology>.
HALLIDAY, Thereza (2009). "Mundo sem morte matada". *Diário de Pernambuco*, 2 de março de 2009.
HARRIS, Marvin (1990). *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*. San Francisco: Harper Perennial.
HART, Donna; Sussman, Robert W. (2009). *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*. Boulder: Westview Press.
IBÁÑEZ, Jesús (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
KAVANAUGH, John F. (2002). *Who Count As Persons? Human Identity and the Ethics of Killing*. Washington: Georgetown University Press.
KEEVER, Beverly Ann Deepe (2007). "De-escalating Media Language of Killing: An instructional module". *Conflict and Communication Online*, Vol. 6, No. 1.
KORDIG, C. R. (1973). "Discussion: Observational Invariance". *Philosophy of Science*, 40: 558–569.
KRUG, E.; Dahlberg, L.; Mercy, J.; Zwi, A.; Lozano, R., eds. (2002). *World Report on Violence and Health*. Geneva: World Health Organization.
KUHN, Thomas (1962). *The Scientific Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
LAKATOS, Imre; Musgrave, Alan, eds. (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
MACNAIR, Rachel (2009). "Psychology of Nonkilling", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
MAYTON, Daniel (2009). *Nonviolence and Peace Psychology*. New York: Springer.

MEAD, Margaret (1940). “Warfare: It’s Only an Invention- not a Biological Necessity”. *Asia* ,15:402-405.
MIHAI, Nadin (2009). “A Utopia Worth Pursuing”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
PAIGE, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: The Free Press.
PAIGE, Glenn D. (1993). *To Nonviolent Political Science: From Seasons of Violence*. Honolulu:
Center for Global Nonviolence.
PAIGE, Glenn D. (1996). “"To Leap Beyond yet Nearer Bring". From War to Peace to Nonviolence to Nonkilling”. *Peace Research. Canadian Journal of Peace Studies*, Vol. 28, No.4.
PAIGE, Glenn D. (2000). “Political Science: To Kill or Not to Kill?”. *Social Alternatives*, Vol. 19, Issue 2
PAIGE, Glenn D. (2000b). “The Case for Nonkilling Global Political Science in Service to Nonkilling Global Transformation”. *Columbia International Affairs Online* (CIAO).
PAIGE, Glenn D. (2002). “A Nonkilling Korea: From Cold-War Confrontation to Peaceful Coexistence”. *Social Alternatives*, Vol. 21, Issue 2.
PAIGE, Glenn D. (2005). "Nonkilling Global Society", in Aharoni, Ada, ed., *Encylopedia of Life Support Systems (Peace Building)*. Oxford: Eolss Publishers.
PAIGE, Glenn D. (2006). “Korean Leadership for Nonkilling East Asian Common Security”. *Korea Observer*, Vol. 37, No. 3, p. 547-563.
PAIGE, Glenn D. (2009 [2002]). *Nonkilling Global Political Science*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
PAIGE, Glenn; Evans Pim, Joám, eds. (2008). *Global Nonkilling Leadership First Forum Proceedings*. Honolulu: Center for Global Nonviolence; Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai’i.
ROGERS, Everett M. (1995). *Diffusion of Innovations*. New York: Free Press.
SHARMA, Arvind (1994). *Our Religions: The Seven World Religions Introduced by Preeminent Scholars from Each Tradition*. San Fransico: HarperOne.
SHARP, Gene (1973). *The politics of nonviolent action*. Manchester: Sargent Publisher.

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel L., ed. (2007). *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*. XXX: Orbis Books.
SPONSEL, Leslie E. (1996). "The Natural History of Peace: A Positive View of Human Nature and Its Potential." In Gregor, Thomas, ed. *A Natural History of Peace.* Nashville: Vanderbilt University Press, p. 95-125.
SPONSEL, Leslie E. (2009). "Reflections on the Possibilities of a Nonkilling Society and a Nonkilling Anthropology", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Anthropology>.
SUSSMAN, Robert W., Ed. (1999). *The Biological Basis of Human Behavior: A Critical Reader*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
THURMAN, Howard (1963). *Disciplines of the Spirit*. Richmond: Friends United Press.
United Nations (1978). *General Assembly resolution S-10/2 of 30 June 1978*. New York: United Nations. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://daccess-ods.un.org/TMP/2013297.html>.
YOUNGER, Stephen M. (2007). *Endangered Species. How We Can Avoid Mass Destruction and Build a Lasting Peace*. New York: Ecco Press.
YÜ CHÜN-FANG (1998). "Ming Buddhism", in Twitchett, Denis C.; Mote, Frederick W., eds. *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368-1644*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 893-950.

CASTOR M.M. BARTOLOMÉ RUIZ[23]

Desconstrução da violência natural

PRELÚDIO DE UM DESAFIO

"O verdadeiro problema para nós ocidentais não consiste mais tanto em recusar a violência quanto em interrogar-nos sobre uma luta contra a violência que – sem estiolar a não resistência ao Mal -, possa evitar a instituição da violência a partir desta luta mesma"[24].

Para pensarmos uma cultura da paz, temos que proceder, primeiramente, à desconstrução dos princípios que legitimam socialmente a violência. Essa desconstrução tem como objetivo retirar da violência dois aspectos considerados 'essenciais" para sua legitimação: 1) a sua presumida naturalidade; 2) a sua também suposta vinculação inextricável com o direito e a ordem social.

Os apelos para uma cultura da paz encontrarão sempre dificuldades na ambigüidade do espírito humano, constitutivamente paradoxal, que deseja o bem embora continua fazendo o mal. Contudo a efetivação de dispositivos operadores de paz exige que pensemos os princípios filosóficos que tornam a violência algo natural e como conseqüência contribuem para legitimar a inevitabilidade de culturas violentas. Só após a desconstrução desses dispositivos de verdade, que legitimam socialmente a cultura da violência, poderá se pensar em implementar novas verdades sobre a cultura da paz.

---

23 Dr. Em Filosofia, professor pesquisador do PPG Filosofia da Unisinos. Coordenador Cátedra Unesco de Direitos Humanos e violência, governo e governança.

24 LEVINAS, Emanuel. *Autrement qu´etre ou au-delá de la essence.* La Haye: M. Niijhoff, 1974, p. 223

A efetivação de uma cultura da paz será sempre um horizonte apelativo para a conduta humana e um limiar prescritivo para as sociedades. Por isso o horizonte e o limiar são a utopia que persiste de modo paradoxal: ela é inatingível na sua perfeição, porém é realizável nas contingências históricas. A paz, como todo ideal humano, sempre será algo por construir, embora nunca poderemos deixar de implementá-la. Como todos os valores e práticas humanos, a paz prescreve um modo ideal de vida, embora nossa condição histórica nunca permitirá que se realize na plenitude almejada. A radical incompletude dos valores e práticas humanas (sempre utópicas por ser históricas) não invalidam sua vigência nem diminuem suas exigências como desafios a serem implementados.

Contra os ventos relativistas de uma mal-entendida pós-modernidade, temos que invocar que a nossa historicidade não deve ser a desculpa para o niilismo paralisante; o paradoxo de condição humana não é pretexto para não implementar os ideais; a ambigüidade de toda estrutura social não legitima o fatalismo descomprometido. A condição trágica do humano exige assumir com liberdade nossa capacidade de melhorar a existência da vida sabendo que nunca atingiremos nenhum tipo de perfeição histórica. Não existem paraísos na terra, mas podemos evitar muitos infernos!

Pensar e fazer a historicização da paz requer, em primeira instância, desconstruir os modelos teóricos que legitimam a violência como um componente intrínseco da natureza humana e um paradigma insuperável da ordem social. A afirmação reiterativa destes dois princípios legitima a existência da violência como componente cultural das sociedades sob o argumento de que as relações sociais persistem na forma de dominação natural do mais forte sobre o mais fraco.

A própria racionalidade do capitalismo se legitima pelo discurso de que a natureza humana vive num estado de "guerra natural" em que o outro é sempre teu concorrente ou teu cliente; do outro tens que aprender a aproveitar-te ou vencê-lo. O outro é teu inimigo natural, com o qual vais concorrer, mais cedo ou tarde, por um lugar social e só o mais forte vencerá. A conseqüência natural destas premissas afirma que os excluídos são o resultado natural de sua incompetência. A violência se legitima, assim, como o elo invisível que articula a lógica das relações do mercado e dos

Estados. Enquanto persistir o poder destas verdades, e seus discursos sejam hegemônicos, todas as tentativas de efetivar uma cultura da paz só serão adendos postiços de boas intenções no marco de uma cultura que cultua a violência como valor natural dos mais fortes.

A NATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA EM KONRAD LORENZ

> *"O conhecimento de que a tendência agressiva é um verdadeiro instinto, destinado primordialmente a conservar a espécie, nos faz compreender a magnitude do perigo: é a espontaneidade desse instinto que o torna tão terrível".*[25]

Vivemos imersos numa cultura que cultiva a violência como elemento constitutivo da natureza humana e das relações sociais. As mais diversas áreas do saber, da antropologia ao direito, da sociologia à psicologia, da filosofia à economia e política, elaboraram sólidas verdades sobre a essência natural da violência humana. Podemos dizer que a modernidade se inaugura com esse debate em que Hobbes, século XVII, afirma que *o homem é o lobo do homem* e que num estado de natureza vivemos um *estado de guerra permanente.* Rousseau, século XVIII, já apontou uma crítica a estas verdades e propôs que *o homem é essencialmente bom e que a sociedade o corrompe.* O teor deste debate influencia as práticas dos sujeitos e os modelos institucionais modernos que se ajustam às verdades produzidas em um ou outro sentido. Com raras exceções podemos dizer que o discurso da naturalização da violência se tornou hegemônico, a final o modelo capitalista de produção consagrou a racionalidade da competição de todos contra todos como o principio natural que rege a vida social. Segundo tal princípio, nada escapa à competição, pois ela é uma lei inexorável da natureza que regula todas as atividades naturais e sociais. A razão humana deveria ensinar a implementar a competição como um fator natural da seleção social: economia, política, família, sociedade, educação, tudo cairia sob a inexorável

---

25LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974, p. 60-61

égide da competição natural de todos contra todos. Este é o discurso hegemônico no nosso contexto histórico.

A desconstrução do discurso naturalista da violência exige retomar alguns de seus princípios. Para tal objetivo tomamos como referência o estudo de Konrad Lorenz, *Sobre a agressão: um pretenso mal*[26]. Nela o autor não faz distinção entre os conceitos de agressividade e violência e desenvolve amplos estudos sobre a funcionalidade da agressividade animal considerando que tal agressividade tem funções positivas para a sobrevivência dos indivíduos e o crescimento da espécie.

Konrad Lorenz[27] sustenta a tese de que a agressão é um componente natural de todas as espécies animais, incluído o ser humano. Afirma com insistência o estreito parentesco que une o comportamento do ser humano às outras espécies animais. Para Lorenz, o ser humano é em primeiro lugar um animal, sem desvalorizar o que existe nele de especificamente humano: *"Muito longe de ver no homem a imagem irrevogável de Deus, eu afirmo humildemente (e acredito que com mais respeito pela criação e suas inesgotáveis possibilidades) que o elo por tanto tempo procurado entre o animal e o homem verdadeiramente humano... somos nós"*[28]. Seu comportamento é semelhante ao resto das espécies animais, essencialmente seus instintos básicos que são comuns a todos os seres vivos. Esses instintos atuam como impulsores e indutores do comportamento animal e consequentemente humano. Reconhecidos tradicionalmente como instintos primários, são principalmente os instintos da sobrevivência e o da reprodução, entre outros. Contudo, para Lorenz há um outro instinto primário comum a todos os animais, a agressividade.

Segundo Lorenz, a agressividade é um instinto primário conectado intrinsecamente aos instintos da sobrevivência e da reprodução. Os animais são agressivos por natureza, o que torna a agressividade um instinto primário que ajuda na sobrevivência e

---

26 LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974.

27 Konrad Lorenz foi o fundador da moderna Etologia, o estudo comparativo do comportamento humano e animal, uma nova área de estudos científicos com amplas repercussões sobre as demais áreas de conhecimento humano. Teve influência especial sua teoria da agressividade (violência) natural do ser humano. Recebeu o prêmio Nobel de Fisiologia em 1973 pelas suas descobertas

28 LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974, p. 253.

na reprodução[29]. É um instinto a serviço dos outros instintos mais importantes, e no ser humano não é diferente.

Lorenz mostra também que todas as espécies animais desenvolveram mecanismos de mitigação da agressividade *ad intra* da própria espécie. A agressividade é um instinto destrutivo e sem mecanismos inibidores destruiria de forma aleatória e irrestrita os membros da própria espécie, o que provocaria um suicídio coletivo. Cada espécie desenvolveu formas de inibição da agressividade para evitar a morte desnecessária de membros da espécie ou do grupo[30]. Por exemplo, os lobos poderiam cortar a jugular de outro lobo de um só bocado ou um corvo poderia tirar o olho do outro com uma bicada. Porém cada espécie criou mecanismos pelos quais o membro vencido ou inferior dá a entender ao superior sua submissão, tal mecanismo inibe a agressividade e evita a morte ou a mutilação desnecessárias. Outras espécies que não estão dotadas de membros destrutivos como as pombas ou as lebres não precisaram desenvolver tantos mecanismos inibidores da agressividade. Nelas o impulso agressivo se resolve geralmente com a fuga do membro inferior ou vencido. Por isso quando se dá o caso, como no cativeiro de pombas, que o membro vencido não pode fugir, ao não existirem mecanismos de inibição da agressividade da espécie, se produz uma agressividade concentrada e extrema em que a pomba atua com extrema crueldade sobre os congêneres inferiores. Se a pomba, que quase não tem mecanismos inibidores da agressividade, tivesse o bico do corvo mataria de forma indiscriminada os congêneres[31].

Para Lorenz, o homem pertence à espécie de animais que não tendo membros de alto poder destrutivo, também não desenvolveu mecanismos naturais inibidores da agressividade. A peculiaridade do ser humano é ser um criador de instrumentos que se constituíram num prolongamento dos próprios membros. A correlação entre instrumentos cada vez mais potentes e ausência de mecanismos inibidores da violência teria gerado, para Lorenz, um gravíssimo problema para a espécie humana. Lorenz imagina

---

29 LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974, p. 31-48.

30 Ib p. 68ss

31 Ib. p. 60-68

o impacto que deve ter sido quando os primeiros humanóides aprenderam a utilizar instrumentos e num acesso de agressividade natural, um deles golpeou com uma pedra ou um pau o outro e o matou. Certamente não tinha noção do poder destrutivo que sua agressividade tinha adquirido com a utilização dos instrumentos. É possível pensar que o agressor esperasse que o outro levantasse e corresse ou reagisse. Quando nada aconteceu e teve consciência de que matou o congênere do grupo e isso se tornou um fato relativamente freqüente, surgiram mecanismos de inibição da agressividade, porém agora não mais naturais senão culturais.

Os primeiros humanóides que perceberam o poder destrutivo que sua agressividade natural tinha atingido com a utilização das novas técnicas, compreenderam também que se utilizassem a agressividade de forma indiscriminada provocariam a destruição do próprio grupo e consequentemente o suicídio coletivo. O ser humano, de posse dos utensílios e ferramentas, é como uma pomba com bico de corvo, tem o poder de matar os congêneres e não tem mecanismos naturais para inibir a agressividade natural[32].

Neste contexto, a fim de evitar a auto-destruição coletiva, os seres humanos tiveram a necessidade de criar mecanismos inibidores da agressividade. Esses mecanismos não seriam mais formas naturais do comportamento da espécie, como nos outros animais, mas formas culturais, simbólicas, valorativas, de inibição da agressividade natural. Princípios, valores, mandamentos como *não matarás* o semelhante, segundo Lorenz, remetem ao senso primitivo de sobrevivência coletiva do grupo. A moral e posteriormente o direito nada mais seriam do que mecanismos culturais criados para inibir a agressividade natural auto-destrutiva. Contudo tal agressividade destrutiva era permitida e incentivada contra o estranho, contra os grupos com os quais se rivalizava pela comida, o território, as mulheres, etc. Esta seria a gênese das sociedades guerreiras que durante milênios prevaleceram como paradigma da agressividade social e que ainda hoje reaparecem nos personagens guerreiros de nossos filmes bélicos. Nunca em nenhuma cultura se falou tanto em direitos humanos e paz, enquanto concomitantemente se estimula a violência como um elemento do mercado, seja nos filmes, nos

---

32 Ib. p. 266-267

noticiários e até nos objetos, "armas" de auto-defesa que se vendem por todo lugar.

Quando Lorenz dá o salto da biologia para a antropologia filosófica mantém a indistinção conceitual originária entre agressividade e violência. Isso lhe induz a concluir não só que a agressividade é um componente do comportamento humano senão que a violência é algo natural. Por ser natural resultaria inútil tentar apaga-la da natureza humana, o máximo que temos que aprender a fazer é racionalizar o seu uso para que seja o menos destrutivo possível. Os seres humanos seríamos naturalmente violentos e toda tentativa de negar tal fato seria com negar uma evidência científica. Por isso seria inútil apagar a violência do comportamento humano.[33]

Como indicamos anteriormente, com esses pressupostos, Lorenz defende a tese de que a moral cumpre nos seres humanos o mesmo papel que os ritos de inibição nos animais. A violência, entendida como agressividade compulsiva, seria inerente à espécie humana, dela necessitando para sobreviver. Para evitar os excessos destrutivos da mesma, o ser humano criou a moral. Nesta perspectiva biológica, a moral tem um papel funcional explicado pela necessidade de sobrevivência da espécie. A funcionalidade biológica explicaria o surgimento da moral como código inibidor da violência, à semelhança dos rituais das outras espécies animais. As leis morais, *não matarás,* o direito e outras formas de tradição social seriam recursos suplementares dos rituais que os seres humanos encontraram para neutralizar a pulsão natural da violência[34].

A tese de que a violência é, de uma ou de outra forma, um componente da natureza humana, induz à conclusão filosófica de que ela é necessária para a convivência, sendo um fator determinante para o bom funcionamento das instituições. A naturalização da violência constrange a filosofia política a pensar a sociedade a partir de duas alternativas: 1) deixar que a violência atue na sociedade de forma natural sem inibição alguma; 2) aceitá-

---

33 Outro conhecido autor que defende a naturalização da violência no ser humano é Desmond Morris com obras significativas como: Id. *O macaco nu. Um estudo sobre o animal humano.* São Paulo: Record, 2004; Isd. *O zôo humano.* Ed. Hyspanoamerica, 1986.

34 Ib. p.124-156

la como uma pulsão natural inevitável que deverá ser controlada pelos códigos morais para ser integrada nas relações sociais e gerenciada produtivamente pelas instituições. Nesta hipótese, a violência é um dado natural que a sociedade deve aceitar como parte de lógica do poder cabendo discernir qual é a violência legítima e perseguir a ilegítima.

A VIOLÊNCIA NATURAL E O *THANATOS* FREUDIANO

No elenco de autores que defendem a naturalidade da violência pode se incluir Freud. Ele sustentou a tese de que a agressividade poderia ser considerada mais do que um instinto, uma pulsão natural. Identificou dois instintos naturais no ser humano, *eros* e *thanatos,* que por serem instintos primários se manifestam através de pulsões inerentes à natureza humana. O *eros* desenvolve todas as pulsões do instinto de sobrevivência enquanto o *thanatos* origina as pulsões do instinto da morte. Para Freud, o *thanatos* é um instinto agressivo-destrutivo[35]. Na sua obra *O mal estar da civilização* escreve: *"O problema fundamental do destino da espécie humana me parece que é o seguinte: se, e até que ponto, a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por sua pulsão agressiva e auto-destrutiva"*[36]. Para Freud, o *thanatos* é uma pulsão agressiva com caráter destrutivo.

Lorenz retoma as análises de Freud e pondera que o *thanatos* freudiano não deve ser entendido como mero instinto destrutivo. A agressividade natural humana surgiu como produto da evolução da espécie no marco da seleção intra-específica: *"É mais do que provável que os efeitos nocivos dos impulsos de agressão do homem, que Freud explicava postulando um impulso tanático especial, se devam simplesmente a que a seleção intra-específica fez aparecer através da evolução no homem em épocas primeiras certa quantidade de pulsões agressivas para as quais não tem válvula de segurança a atual sociedade*

---

35 FREUD, Sigmun. *The Civilization and its Discontents.* Londres: Hogart Pres, 1930, p. 86.

36 FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na civilização.* 1930. Vol. 21. Obras Completas da Standard Edition. Ed. Imago, Rio de Janeiro: 1970, p. 121

tal e como ela está organizada" [37]. Para Lorenz, a agressão natural não é uma mera pulsão de morte, ela se explica como apoio ao instinto principal de todo ser vivo, ou seja, a sobrevivência. As pulsões agressivas foram desenvolvidas pela natureza humana como parte do instinto da sobrevivência. Elas surgiram adaptadas ao contexto de um animal que não tem grande poder destrutivo, o que possibilitou um alto desenvolvimento da agressividade com um baixo impacto sobre os congêneres.

Como indicamos anteriormente, Lorenz chama atenção para o fato de que a potência da agressividade humana mudou qualitativamente quando continuou a existir junto com a potência das ferramentas, as tecnologias e o poder social. Este seria o grande desafio da humanidade, como administrar a potência de uma agressividade natural no contexto do poder destruidor que as sociedades adquiriram com as novas técnicas. Ele compara o ser humano com a situação do perigo extremo que a agressividade do irascível chimpanzé pode provocar quanto este se encontra de posse de um machado. O chimpanzé não tem mecanismos que inibem sua agressividade porque não possui meios que a transformem em algo letal para seus congêneres. O chimpanzé não tem garras, nem grandes mandíbulas, por isso sua agressividade não representa letalidade iminente e a natureza liberou nele alta dose de agressividade. Porém a combinação de alta agressividade sem mecanismos inibidores e a posse de uma ferramenta letal como o machado, libera uma irritabilidade natural que impulsiona a uma agressão descontrolada incapaz de medir as conseqüências letais de seus atos.

Lorenz pensa que o ser humano vive um paradoxo semelhante ao do chimpanzé. A natureza teria liberado nele uma agressividade em alta escala sem mecanismos inibidores porque ela não representa um perigo intra-espécie. Porém quando o ser humano começou a utilizar as ferramentas multiplicou progressivamente o poder letal de seus atos sem que a natureza tenha tido tempo de criar dispositivos de inibição da sua agressividade. Como conseqüência, o ser humano se encontra invadido por uma pulsão agressiva em alta escala sem mecanismos naturais para inibi-la junto com o poder letal das

---

37 LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974, p. 270

novas ferramentas. Essa combinação faz do ser humano alguém naturalmente perigoso para todo seu entorno.[38] Conclui Lorenz, que a agressão natural do ser humano não é um instinto de morte e destruição mas um instinto intra-específico de auto-conservação, porém a natureza não criou válvulas de escape nem mecanismos inibidores de suas pulsões agressivas, o que lhe torna refém delas. Lorenz insiste em afirmar que agressividade não é uma perversão do instinto de vida nem do instinto da preservação, pelo contrário, ela faz parte de ambos como mecanismo de seleção intra-específica dos seres humanos.

Este breve estudo da obra de Lorenz situa-se no contexto de tantos outros discursos acadêmicos ou não que consagram a violência como um componente inexorável da natureza humana. Há um transvase rápido de verdades dos discursos antropológicos para os políticos e econômicos. Deste modo a naturalização da violência legitima seu uso cultural, instaurando o que podemos denominar de uma cultura da violência. Esta também a legitima como meio justo para impor os princípios do poder e da ordem, e se apresenta como o meio natural de instauração e preservação da ordem social. Walter Benjamin fez uma aguda crítica dos inextricáveis e às vezes imperceptíveis vínculos que ligam a violência à ordem social, e como conseqüência ao direito. O liame que os vincula de forma orgânica é, mais precisamente, a crença na naturalização da violência: *"Segundo esta concepção* (*que serviu de base ideológica ao terrorismo da Revolução Francesa*), *a violência é um produto da natureza, por assim dizer, uma matéria prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência para fins justos"*[39]. A violência natural legitima como justos os meios violentos que instituem e preservam a ordem. Estamos muito próximos de legitimar a força como princípio do legítimo, algo semelhante ao que Hobbes detectou como inerente ao estado de natureza, e que segundo Benjamin é o elo oculto que une o direito à violência.

---

38 Ib. p. 268 ss

39 BENJAMÍN, Walter. *Crítica da violência- Crítica do poder*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160.

DISTINÇÃO QUALITATIVA ENTRE VIOLÊNCIA E AGRESSIVIDADE

Como indicamos anteriormente o debate filosófico sobre a naturalidade da violência está instaurado desde os primórdios da modernidade quando Hobbes, de forma paradigmática, sentenciou que o estado de natureza humano é um estado de guerra de todos contra todos. O liberalismo econômico reagiu parcialmente às propostas absolutistas de Hobbes, mas não questionou em absoluto o pressuposto filosófico de que o estado de natureza humano é necessariamente violento. Pensou o Estado e o mercado como instituições que regulariam produtivamente a lógica da violência inerente à natureza humana e à sociedade. Com tal objetivo instituíra-se o monopólio da violência no Estado e se deixou que no mercado vigorasse a lei natural da concorrência de todos contra todos. Esta seria o resíduo da violência natural que regula racionalmente as relações sociais embora beneficiando aos mais fortes, como corresponde à suposta lei da seleção natural.

Em primeiro lugar temos de se fazer uma distinção conceitual importante entre agressividade e violência. Ambos termos se utilizam indistintamente, o que leva, na maioria dos casos, a confundi-los como dimensões equivalentes do comportamento humano e até animal. Porém como mostraremos, eles representam modalidades qualitativamente diferentes. Não se pode identificar violência com agressividade porque entre ambas há uma diferença qualitativa pela qual a agressividade, sob suas diversas formas, pode ser considerada natural enquanto a violência é definida pela sua intencionalidade estratégica.

Defendemos a tese de que a violência se distingue da agressividade pela intencionalidade daquela a respeito da naturalidade desta. A violência requer, para ser tal, uma intencionalidade própria que reconduz o sentido da agressividade para um objetivo almejado: a negação do outro. A confusão dos dois conceitos encobre o mecanismo intencional que produz a violência e leva inexoravelmente a considerar a negação do outro como componente natural do comportamento humano.

A consideração da violência como uma pulsão natural do comportamento humano, e consequentemente das relações sociais, leva a conclusões fatalistas sobre sua presença inevitável na sociedade e no poder. Este debate já clássico abrange estudos em

todas as áreas do saber, mas que tem seu ponto de partida na antropologia filosófica.

Inicialmente apontamos para um erro conceitual muito grave nas teorias filosóficas, antropológicas, psicológicas e sociológicas que identificam a agressividade com a violência. Propomos uma distinção conceitual entre ambos que deveremos explicar. Ambas são dimensões que embora compartilhem aspectos comuns, são qualitativamente diferentes. Se quisermos ser rigorosos na análise das práticas humanas temos que definir a violência como: "*um ato que requer uma significação intencional com objetivo de negar, total ou parcialmente, a alteridade da vida humana*". Nessa definição há dois elementos que diferenciam claramente violência de agressividade, 1) a significação intencional; 2) a negação da alteridade humana[40].

A intencionalidade significativa traduz o ato violento na lógica dos meios e fins. Nessa lógica a violência opera sempre como meio para um fim intencionalmente previsto. Na lógica dos fins, a violência é um meio instrumental, ou seja, a violência é o meio estratégico para um fim almejado[41].

A intencionalidade despoja a agressividade da inconsciência natural para elaborar hermeneuticamente a violência como um meio estratégico para um fim. Essa é a característica da lógica instrumental que requer, em maior ou menor grau, uma

---

40 Levinas contribuiu de forma decisiva para repensarmos de modo radical o sentido fundamental da alteridade humana, sem cair nos universalismos padronizadores que a modernidade criou com suas várias versões ideológicas do humanismo ocidental. "*O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro; pela comunidade da fronteira seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.* LEVINAS, Emmanuel.*Totalidade e infinito.* Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 26

41 Benjamin, no ensaio anteriormente citado, faz uma aguda relação do uso instrumental da violência pelo direito como a forma que aquele tem de legitimar a ordem social, uma vez que toda ordem social se funda numa violência que a institui, como ordem legítima, e outra violência que a mantêm, como ordem legal. Em ambos casos, a violência é o meio natural utilizado de forma instrumental para instituir e preservar a ordem social Ib. p. 162-165.

intencionalidade prévia, ou seja, uma premeditação de meios e fins em que a violência deixa de ser uma mera pulsão natural agressiva para se transformar numa decisão deliberativa. A racionalidade instrumental produz a violência como ato deliberado, a diferença da pulsão agressiva que existe como instinto primário sem intencionalidade prévia.

A distinção feita entre violência e agressividade possibilita aceitar a tese de que há uma certa pulsão agressiva natural inerente ao instinto da vida, porém ela não se idêntica com a violência uma vez que toda que toda violência é produzida intencionalmente no contexto de uma sociedade. A pulsão agressiva perpassa, de uma ou outra forma, as diversas dimensões da vida (incluída a vida humana). Porém a violência requer uma significação intencional da agressividade para alcançar um objetivo definido, o que a torna um ato exclusivamente humano. Tal exclusividade não remete a nenhum tipo de naturalidade, pelo contrário, faz da violência um produto intencional, social e cultural.

A distinção feita nos permite concluir que os animais não são violentos, no sentido estrito do termo, e não podem sê-lo porque não conseguem comandar sua agressividade numa lógica intencional de fins e meios. Com base em tal princípio poderíamos afirmar também que um ato humano que fere ou mata um outro de forma acidental e sem intenção prévia de o fazer, não pode ser considerado um ato estritamente violento pois lhe falta o componente da intencionalidade. A intenção significativa transforma a agressividade em violência ao utilizá-la como meio estratégico para um fim.

Esta distinção já opera de fato nas considerações éticas e jurídicas sobre a responsabilidade do sujeito que comete um ato violento. Com base nesta distinção se atribui ou se exime de responsabilidade moral aos atos aos sujeitos. Se a violência fosse um mero instinto, não haveria responsabilidade dos sujeitos, assim como não se responsabiliza a um animal por agir segundo os instintos da espécie. Não só a responsabilidade ética se sustenta no princípio da elaboração intencional da violência, como a própria justiça procedimental existe apoiada em tal tese. Não poderia ser julgado alguém que age segundo a natureza; a justiça seria moralmente impotente para julgar a quem só segue os princípios de sua natureza e não de sua capacidade de ação. Com tudo, a

própria justiça é levada constantemente a discernir até onde um ato violento foi intencionalmente produzido, qual foi o grau de intencionalidade e pré-meditação, pois disso dependerá a responsabilização do sujeito e sua conseqüente condena ou absolvição.

O segundo elemento constitutivo de um ato violento é sua negação total ou parcial da alteridade humana. A violência existe correlativamente à alteridade humana. Só o ato que nega o outro pode ser considerado violento. As formas de agressividade contra as coisas e até contra a natureza ou outros seres vivos, podemos denominá-las de violência só de forma metafórica. Isso não quer dizer que não tenham implicações éticas pelo que afeta a outros seres humanos e pela sensibilidade humana a respeito dos outros seres vivos. Porém no sentido estrito do termo, a violência só pode ser cometida contra o outro ser humano. Matar uma galinha, um touro ou uma baleia pode ser um ato de agressividade cruel ou um método correto de sobreviver um ser humano, dependendo das circunstâncias. Há aspectos éticos na morte dos animais que hoje são amplamente debatidos, com toda legitimidade, na chamada ética dos animais. Deve ser questionada a atual relação predatória da humanidade para com a natureza e os métodos cruéis de tratamento e morte de tantos animais; contudo a morte de um animal se justifica quando é um meio para manter a vida humana. A fome de uma pessoa legitima a morte de uma galinha para saciá-la. Porém nunca há possibilidade de legitimar a morte de uma pessoa como meio para um outro fim. Nessa relação instrumental um ato se caracteriza como violento em relação à negação da vida humana. A vida humana é o critério ético que confronta a violência denunciando-a como tal. Há uma correlação necessária entre a violência e a negação do outro ser humano, o que transforma toda violência numa afronta ética. A pessoa que destrói um objeto pode ser chamada de agressiva, mas não de violenta. Porém aquela que nega parcial ou totalmente um ser humano comete uma violência.

DESCONSTRUÇÃO DOS PRINCÍPIOS DE UMA CULTURA VIOLENTA

As conseqüências políticas desta distinção fenomenológica entre violência e agressividade são importantes. Como já antecipamos, os animais são naturalmente agressivos, mas não são violentos porque não tem intencionalidade de significar sua agressividade como negação do outro[42]. A intencionalidade significativa é condição necessária para que um ato agressivo (que pode ser instintivo ou pulsional) se transforme em violência. Só o ser humano tem o poder de significar seus atos, para bem ou para mal. A significação intencional transforma a agressividade em violência, mas a agressividade intencional só pode ser caracterizada como violência quando destrói total ou parcialmente a alteridade do outro ser humano. É neste sentido que Benjamin destaca no primeiro parágrafo de seu ensaio *Por uma crítica da violência* que só há violência quando um ato incide sobre as relações morais. Por isso a violência afeta diretamente à justiça, mas não a justiça do direito senão a justiça ética. Como iremos desenvolver a continuação.

A segunda conclusão importante a extrair da distinção entre agressividade e violência é que a agressividade sim é natural, mas a violência não. A agressividade está associada ao impulso de sobrevivência de todas as espécies, inclusive tem muitas funções positivas, quando bem canalizada, para o desenvolvimento da vida humana. Porém a violência traz consigo sempre a destruição, total ou parcial, da vida humana. Sem isso não seria violência. A agressividade é compulsiva e sua função é preservar aspectos vitais da existência da cada indivíduo. A violência é uma agressividade significada estrategicamente como meio para consecução de um fim. A violência significa a agressão à vida do outro como tática intencional para uma finalidade preconcebida. Por isso todos os animais são agressivos, porém só o ser humano pode ser violento. Só o ser humano tem a capacidade

---

42 *"O fato de que outros animais exibem conduta agressiva se toma com freqüência como prova de que deve existir também nos humanos. Porém se prescinde assim de que a conduta agressiva dos animais é com freqüência muito diferente daquela que no homem se define pelos seus atos calculados para infringir lesão a um membro do próprio grupo ou da espécie".* MONTAGU, Ashley. *La naturaleza de la agresividad humana.* Madri: Alianza Ed., 1985, p. 60.

hermenêutica de significar intencionalmente sua agressividade para a destruição do outro, segundo um fim preestabelecido pela própria racionalidade. Do que se conclui que toda violência se constrói sempre a partir de uma racionalidade instrumental que faz da vida do outro um instrumento na lógica de meios e fins.

O ser humano está condicionado mas não determinado pelos impulsos agressivos da espécie. A significação intencional transforma os impulsos agressivos de naturais em culturais. A violência é uma criação cultural, é produzida pelo sentido que damos à agressividade, por isso há culturas mais ou menos violentas, e indivíduos que tendem a um comportamento mais ou menos violento condicionados pela cultura em que estão imersos.

A significação intencional só acontece no ser humano porque ele é o único ser vivo que pode tomar uma distância consciente de suas próprias pulsões e do mundo que habita. O poder de distanciamento constitui e institui a experiência da alteridade. Sem alteridade o ser humano não seria qualitativamente diferente dos outros animais. Porém a experiência da alteridade emerge nele fraturando-o: o ser humano é um ser fraturado entre a experiência de si e a distância da alteridade que se apresenta para ele como o outro a quem tende inexoravelmente[43].

Não podemos fazer uma crítica ética da violência sem antes compreender que ela, mais do que uma pulsão, deriva da potência criativa de sentido do ser humano. Essa potência remete a sua dimensão de alteridade, que por sua vez é condição de sua subjetividade e ambas são inerentes a sua humanização [44] .

Sem a fratura interior não haveria distanciamento do mundo nem experiência da alteridade; sem alteridade não seria possível a constituição da subjetividade e como conseqüência não existiria o ser humano como nós o conhecemos. Sem a dimensão da alteridade o ser humano continuaria imerso no mundo das pulsões incapaz de distanciamento da sua natureza, como ocorre com os outros animais. A alteridade introduz a possibilidade do distanciamento das pulsões e como conseqüência a potência para

---

43 RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo.* Petrópolis: Vozes, 2006, p. 49 ss.

44RUIZ, Castor M. M. BARTOLOMÉ *Os paradoxos do imaginário.* São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 53-81.

significá-las intencionalmente. A gênese da violência deve ser compreendida de forma correlativa à significação intencional das pulsões agressivas e não como um desdobramento fatal dessas pulsões. Sem dúvida que as pulsões sempre persistem num grau de condicionamento da intenção, porém se elas fossem tão intensas que anulassem o poder intencional do sujeito, o ato deixaria de ser violento para se converter numa agressividade compulsiva em que não há intencionalidade do sujeito e consequentemente a responsabilidade por seus atos é mínima.

A distinção, ainda que implícita, entre agressividade e violência propiciou ao longo do tempo que alguns pensadores percebessem uma dimensão criativa e até construtiva na agressividade humana, sempre e quando ela seja direcionada para objetivos humanizadores, objetivos de paz, não violentos. Marcuse, tomando como referência as teorias de Freud, percebeu que o *thanatos*, enquanto pulsão agressiva do comportamento humano pode ter também uma função socialmente criativa e até libertadora. Seguindo o modelo freudiano, Marcuse mostra que o dispositivo da sublimação pode transferir a pulsão agressiva do *thanatos* para outros objetivos criativos, objetivos de paz. Através da sublimação, o ser humano pode utilizar a pulsão do *thanatos* para enfrentar as dificuldades inerentes à existência humana, vencer obstáculos, enfrentar tensões e criar relações sociais inovadoras que lhe ajudem a confrontar-se com a condição *agonística* da existência humana[45].

O que diferencia o humano da consciência animal é sua abertura para alteridade. Tal abertura confere ao ser humano, pela sublimação simbólica do sentido, a possibilidade de transformar a agressividade num duplo sentido: pode fazer dela uma ação construtiva da vida, ou pode transformá-la num ato de violência. Só o ser humano tem esse poder; só ele pode tomar distância de suas pulsões e transformá-las em desejos, sentimentos e ações. Esta particularidade humana foi percebida de muitas formas ao longo da história da humanidade. Rousseau, por exemplo, contrariando as teses hobbesianas de que o ser humano é naturalmente violento, chegou a diagnosticar que o instinto natural que o diferencia dos outros animais é o sentimento de compaixão pelo outro e não o

---

45 MARCUSE, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada.* Madri: Alianza Editorial, 1971, p. 112.

interesse próprio. Este sentimento de compaixão constitui para Rousseau a base de toda ética [46].

Como já indicamos anteriormente, se não houvesse uma intencionalidade, a agressividade contra o outro seria compulsiva ou acidental e o sujeito não poderia ser responsabilizado por seus atos. A violência é concomitante à responsabilidade de quem a comete. Sem responsabilidade não há violência no sentido estrito do termo. Concluímos, pois, que a violência é uma significação simbólica da agressividade com intenção de negar o outro. O caráter de significação intencional retira-a do puro mundo natural e a produz como praxe intencional de responsabilidade do sujeito e da sociedade, embora não se desconheça que há sempre um certo grau de influência das pulsões naturais. Por isso quando alguém comete um ato contra outro ser humano de forma impulsiva, sem uma premeditação clara e consciente, o grau de responsabilidade diminui e como conseqüência seu ato se torna mais agressivo do que violento, dependendo da intencionalidade ou a impulsividade do mesmo.

O ser humano não é naturalmente violento nem naturalmente bom; ele tem, por natureza própria, o poder de dar sentido a seus atos. Esse poder lhe retira do mero mundo natural e perfaz a responsabilidade da criação cultural. Toda ação humana é uma criação de sentido, nela se implica a sua natureza embora esta seja transcendida pelo efeito da própria ação. Não há bondade ou maldade natural no ser humano, o que existe é poder de criar o sentido do bem e do mal. Esse poder, único entre todas as espécies vivas, tem na alteridade da vida em geral e da vida humana em particular a referência axiológica para delimitar o bem e o mal, ou justo e o injusto. Sem a referência da alteridade o relativismo dos valores se impõe como solução sempre inconclusa do fazer ético. O poder de significar intencionalmente suas ações produz a sociedade e a cultura. É mais precisamente esse poder do ser humano que lhe confere a potência para criar as bases comportamentais de uma cultura violenta ou de uma cultura da paz. É nos interstícios dessa potência que se apresenta para nós o desafio possível de uma cultura da paz assim como a possibilidade de uma crítica ética da violência.

---

46 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens.* São Paulo: Escala, 1997, p. 49.

A AJUDA MÚTUA, UMA PULSÃO DA VIDA PARA CRESCER

No marco do pensamento filosófico e antropológico ocidental moderno predomina os discursos que enfatizam, de um ou de outro modo, a naturalização da violência. Eles muito influenciaram o pensamento jurídico, político e até educativo de nossa contemporaneidade. Já a origem do Estado moderno, em Hobbes, é pensada como a defesa do grande Leviatã (1588-1651), da guerra natural de todos contra todos. Sua tese de que *o homem é o lobo do homem* perpassou os discursos de seus seguidores, como os influentes economistas Adam Smith (1723-1790) e Davi Ricardo (1771-1823), e os estudos do naturalista Darwin. Este impôs como verdade natural que a competição é o fator natural de seleção das espécies vivas, que os mais fortes prevalecem e os fracos sucumbem como estratégia natural de sobrevivência da espécie. Já Adam Smith e Davi Ricardo criaram a figura simbólica da mão invisível do mercado como elemento regulador do egoísmo natural das relações sociais atribuindo a sua existência um caráter natural. Desde então a figura simbólica do mercado capitalista se retro-alimenta do princípio de que há uma violência implícita que percorre qualquer relação humana. Como decorrência desse princípio se defende o egoísmo natural e se procuraram critérios racionais para regulá-lo de modo a não transformar a sociedade no estado natural de guerra de todos contra todos. Nessa tentativa criaram-se discursos como o do egoísmo racional que por sua vez legitimou o capitalismo como modelo econômico-cultural.

A teoria de Darwin sobre a evolução das espécies está altamente contaminada pelo da violência natural. Darwin (1808-1882) absorveu na sua formação este discurso dominante nos meios intelectuais ingleses, o que lhe condicionou a enxergar na natureza aquilo que já estava dentro de si, ou seja, o discurso hobesiano da luta de todos contra todos. O princípio do estado de guerra natural fez parte constitutiva da formação filosófica de Darwin e foi a lupa pela qual ele enxergou a vida natural das espécies. Como conseqüência, viu aquilo que queria ver, ou seja, a luta de todos contra todos como fator de evolução e a vitória dos mais fortes como critério de seleção natural das espécies. A cada vez que se invoca uma forma de naturalização do humano topamos com o desafio de fazer a genealogia histórica de tal verdade.

A naturalização da violência parece uma figura onipresente nos diversos campos do saber e das práticas sociais de nossa cultura ocidental. Contudo não faltaram produções críticas a este discurso hegemônico. Um contraponto claro à pretensa naturalidade da violência foi apresentado na obra clássica do naturalista Pior Kroptkin (1842-1921), *Mutual Aid*[47]. Nela mostra que o fator principal que determinou a vantagem na evolução das espécies não foi a luta de todos contra todos nem a agressividade pura, mas as formas de colaboração solidária que os indivíduos de um grupo conseguiram criar para superar juntos as dificuldades comuns. As espécies sobreviventes e vencedoras são aquelas que conseguiram desenvolver melhores técnicas de apoio mútuo e colaboração solidária, que superaram em eficiência aquelas que só estimularam dispositivos de competição selvagem entre os indivíduos. O exemplo evidente está na diferença entre mamíferos e sauros. Os primeiros se caracterizam pelas formas de colaboração coletiva que dão coesão ao grupo enquanto os outros desenvolveram táticas individuais de grande agressividade.

Ainda na perspectiva antropológica, na seqüência das teses de Kroptkin, podemos destacar as pesquisas antropológicas de Ashley Montagu na sua obra, *A natureza da agressividade humana,* [48]. Nesta obra, Montagu desenvolve uma crítica às teses de Lorenz sobre a pretensa naturalidade da agressão humana. Para tanto retoma as teses de Prokoptkin e centra sua crítica sobre o que passou a denominar-se darwinismo social. No cap. 3 da obra analisa criticamente as teorias sociais que, ao naturalizar socialmente as teses de Darwin, passaram a defender que as leis da competição e sobrevivência das espécies animais existem como leis da história[49]. A lei que rege o comportamento social seria impulsionada pela violência natural que levaria a um enfrentamento inevitável de todos contra todos com objetivo de que os mais fortes prevaleçam em detrimento dos mais fracos. Como conseqüência é natural que na sociedade, como na natureza, predominem os indivíduos mais fortes, os vencedores; assim como seria natural aceitar que na excluídos fazem parte do panorama

---

47 KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid.A factor of evolution.* Londres: Heineman, 1902.

48 MONTAGU, Ashley. *La naturaleza de la agresividad humana.* Madri: Alianza Ed., 1985

49 Ibid. p. 44-45.

natural da sociedade como os vencidos o fazem da natureza. Montagu, apoiando-se nos estudos do filósofo e historiador francês Alfred Espinas, do zoólogo russo Karl Kessler de Peter Kropotkin, crítica as teses do darwinismo social destacando que a colaboração solidária é o fator natural que rege as relações sociais. Defende a tese de que assim como na evolução das espécies a ajuda mútua foi determinante para a prevalência dos grupos, nas sociedades onde se implementam dispositivos de ajuda mútua a eficiência para superar as dificuldades será maior.

A crítica ao naturalismo da violência feita por Montagu, além de desconstruir, desde a perspectiva antropológica, o pretenso naturalismo da violência, mostra que há pulsões naturais de colaboração e mútua ajuda que, junto com a pulsão agressiva, perfazem a conduta das espécies animais. Contudo, na sua crítica ao naturalismo da violência, Montagu mantém uma forte tendência a naturalizar a solidariedade como o valor moral predominante na sociabilidade humana. *"No meu entender, os dados indicam claramente que é o meio social o que determina em grande medida como se expressarão os genes dos seres humanos, sejam quais forem suas propensões. Temos grandes razões para pensar que os homens viveram em paz e cooperação com sues congêneres durante a quase totalidade de sua história evolutiva"*[50]. Neste ponto, de forma paradoxal, coincidiria com o darwinismo social, pois este naturaliza a violência aquele a solidariedade. A naturalização dos valores morais, num ou outro sentido, impede de reconhecer que elemento singular do humano é sua práxis significativo-intencional. Sem dúvidas o ser humano compartilha de todos os tipos de influência das pulsões biológicas das espécies vivas e da sua em particular. Porém o singular do humano está no poder de distanciar-se das mesmas encarando-as como alteridade. A experiência da alteridade lhe oferece a possibilidade de recriá-las de sentido e lhe confronta com o fato de ser responsável de suas próprias ações. Alteridade, criação de sentido e responsabilidade do sujeito são as dimensões que tecem o sentido da práxis humana, subtraindo-a do mero naturalismo animal.

Não se pode naturalizar nem a violência nem a solidariedade como pulsões ou instintos naturais que nos levariam a pensar uma filosofia política da competição de interesses

---

50 Ibd. p. 241

individuais ou da sociabilidade espontânea dos bens. As duas perspectivas caem, de uma ou outra forma, na famosa falácia naturalista, ao não levar em conta o elemento diferenciador do ser humano a respeito das outras espécies vivas: sua capacidade de significar simbólica e intencionalmente suas ações, ainda que nelas estejam presentes as pulsões vitais mais essenciais: agressividade e solidariedade.

CONCLUSÕES ABERTAS PARA UMA CULTURA DA PAZ

A elaboração de uma cultura da paz requer a produção concomitante de verdades e práticas que a tornem uma alternativa viável no marco contextual de uma cultura que cultua a violência como dimensão natural da existência humana.

O primeiro princípio a ser recolocado é que a paz, como a violência, são produções de sentido que as pessoas e as sociedades criam. A crítica da violência anteriormente esboçada mostra que esta é, essencialmente, uma produção de sentido, ou seja, um produto cultural. Há pulsões agressivas inerentes à natureza humana, porém os elementos de agressividade natural do comportamento humano podem ser significados para práticas de paz ou para a violência, esta é a encruzilhada de nossa liberdade. A violência é uma significação valorativa da agressividade humana, não uma pulsão natural. Os valores da cultura violenta são meros produtos simbólicos por ela criados e suscetíveis de transformação. A violência, em todas suas manifestações é práxis, criação de sentido, e como tal um produto cultural que pode ser neutralizado pela produção simbólica de outros valores que direcionem a prática humana para formas humanizadoras, pacíficas, de convivência.

A despeito das teses naturalistas que cultuam a violência como pulsão natural e negam a eficiência de qualquer mecanismo inibidor da mesma, a violência é o resultado imediato da valoração simbólica da agressividade humana. Por ser uma produção de sentido, ela é incentivada ou neutralizada pelos valores simbólicos e pelas práticas que uma cultura institui. Daí a importância de criarmos constantemente verdades e práticas que façam da paz um objetivo e dos conflitos meios necessários para o crescimento, que não necessita derivam em ações violentas.

Embora devamos manter a tensão agonística da utopia possível, temos que assumir o desafio de uma cultura da paz será uma construção permanente. Não há na história um paraíso de paz ao qual chegar para descansar. A história é construída na tensão paradoxal de fazer possível o ideal, da paz, embora na impossibilidade de garantir sua plenitude no espaço e no tempo. A paz, como todos os ideais humanos, se constrói paradoxalmente, neste caso no duplo paradoxo de criar a paz na tensão permanente por fazê-la possível.

Um segundo princípio basilar da prática pacifista é reconsiderar que se a violência se define como prática de negação do outro, a prática da paz deve pautar-se pela defesa e promoção da alteridade humana.

Vivemos num contexto de relativismo ético-político. Nele se forjam sociedades pós-modernas em que a universalização dos princípios éticos está em crise e não se encontra um ponto de equilíbrio para a fundamentação universal dos valores. Porém o desafio último do relativismo ético esbarra perante a objetividade histórica da alteridade de cada ser humano[51]. Se chegássemos a relativizar a alteridade humana, teremos aberto a porta para a legitimação da barbárie. A dignidade do outro (seja qual for o sentido que dermos a termo dignidade) é o limite do relativismo político e o princípio da ética. Para além da dignidade do outro nos espera o sombrio reino da violência e da barbárie, como já comprovamos amargamente ao longo da história, em especial no nosso continente latino-americano. Já que os valores são históricos, e nós temos que decidir pela sua constituição, somos impelidos a instituir a alteridade humana como princípio ético instransponível e referência de toda práxis política.

A alteridade se mostra como dignidade do outro. A dignidade pode ser considerada desde várias perspectivas e como tal pode ser diversa. Porém a sua negação é um dado objetivo que aparece de forma concreta no sofrimento das vítimas. Podemos pensar a dignidade humana de muitas formas, mas qualquer

---

51 *"É por isso que a linguagem instaura uma relação irredutível à relação sujeito-objeto: a revelação do Outro. É nessa revelação que a linguagem, como sistema de signos, somente pode constituir-se. O outro representado não é um dado, não é um particular, por um lado aberto à generalização."* LEVINAS, Emmanuel.*Totalidade e infinito.* Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 60

pluralismo axiológico encontra se limite e referência no sofrimento objetivo que produz as vítimas. Deste modo, a alteridade humana é critério ético para desconstruir a cultura da violência e referência utópica para a práxis política. A alteridade humana desmascara os diversos dispositivos de violência que se legitimam como legais ou culturais sob a pele da lei ou dos costumes.

Acreditamos que com esta análise crítica da naturalização da violência conseguimos desconstruir alguns dos princípios que legitimam a persistência de práticas violentas em nossa cultura e sociedade e concomitantemente apontamos os princípios filosóficos e antropológicos que possibilitam pensar a pertinência história de discursos e práticas de uma cultura da paz. A paz é um principio e uma prática utópica do presente que nos desafia por sua incompletude e nos estimula pela sua possibilidade. Ela faz parte do paradoxo da existência humana que almeja o ideal, ciente de que deve conviver com a contradição da contingência. A paz, como a existência humana, nunca será plena, mas sempre será possível. Nunca atingirá um estágio último de perfeição, embora sempre é possível alcançar um patamar histórico de realização.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEM, Giorgio. *O estado de exceção.* São Paulo: Biotempo, 2004.

BENJAMÍN, Walter. *Crítica da violência - crítica do poder.* São Paulo: Cultrix, 1986.

FREUD, Sigmun. *The Civilization and its Discontents.* Londres: Hogart Pres, 1930.

KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid. A factor of evolution.* Londres: Heineman, 1902.

LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal.* México: Siglo XXI, 1974.

MARCUSE, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada.* Madri: Alianza Editorial, 1971.

MONTAGU, Ashley. *La naturaleza de la agresividad humana.* Madri: Alianza Ed., 1985

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens.* São Paulo: Escala, 1997.

RUIZ, Castor M. M. BARTOLOMÉ *Os paradoxos do imaginário.* São Leopoldo: Unisinos, 2003.
RUIZ, Castor M. M. BARTOLOMÉ. *Os labirintos do poder.* Porto Alegre: 2004.
RUIZ, Castor M. M. BARTOLOMÉ. *As Encruzilhadas do humanismo.* Petrópolis: Vozes, 2006.

EDUARDO C. B. BITTAR

Estética, democracia pluralista e direitos humanos:

da estética da diversidade à sociedade, da sociedade pluralista à estética [52] [53]

INTRODUÇÃO

A Filosofia Social e Crítica do Direito, cujas bases estão ancoradas no pensamento frankfurtiano,[54] é capaz de entrever nesta perspectiva uma linha de consciência na qual se destaca a visão pluralista como a forma de constituição de um novo acervo conceitual a ser incorporado às práticas políticas preocupadas com a transformação social. Ela provoca a abertura para o estudo interdisciplinar, assim como convida à exploração das diversas portas de entrada para a dimensão da compreensão do humano que sejam convidativas ao caminho da *diferença*. Por isso, permite que a aparição do estudo da estética seja contemplado dentro do conjunto das preocupações dos estudos abertos ao diálogo e ao conhecimento crítico do direito e da questão da justiça.

52Faço agradecimentos especiais a Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, professora do Departamento de Antropologia da FFCLH-USP, pelo auxílio nas indicações bibliográficas em antropologia que facilitaram o processo de construção desse texto.

53Texto apresentado no III Acampamento de Direitos Humanos dos Países Africanos Lusófonos, com apoio da *Open Society Initiative for West África*, realizado de 01 a 04 de fevereiro de 2009, na Cidade da Praia, República do Cabo Verde, África.

54A respeito, *vide* Bittar, Filosofia crítica e filosofia do direito: por uma filosofia social do direito, in Revista Cult, a. 10, n. 112, abr. 2007, ps. 53-55.

Na tradição, costuma-se ter nas categorias do belo e do feio apenas objetos de preocupação e investigação da filosofia estética, no entanto, o que se percebe é que estas questões têm conseqüências sociais não desprezíveis. Por isso, como o faz Tercio Sampaio Ferraz Junior, é possível pensar o *belo* e o *justo*, pois estas categorias são intercambiáveis. Em suas palavras: "Isso põe, de novo, o jurista e o artista, no mesmo domínio público. É que o gosto discrimina, decide entre qualidades e talentos, como o senso de justiça examina e decide entre provas trazidas no contraditório. Por isso o artista como o jurista, no seu julgamento sempre atento às coisas do mundo, impõem-se a moderação e a prudência, para não serem engolfados pela arrebatação do belo ou pela tirania do verdadeiro. Prudência ou moderação não significam, porém, ausência de paixão. Pois ambos – o jurista e o artista – introduzem, no âmbito da verdade ou da qualidade e do talento, o fator pessoal, ou sejam, conferem-lhes uma significação humana. O autêntico jurista como o genuíno artista cuidam de seus objetos à sua própria maneira pessoal, humanizando, assim, o mundo da qualidade e do talento e o do verdadeiro. Ambos são, no sentido próprio, inexoravelmente humanistas, homens que sabem como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo, sem a elas se escravizarem. No recôndito do humanismo está o sentido da beleza e da justiça".[55]

Assim, a própria pergunta "o que leva o homem a ser um ser estético?" não deixa folga ao pensamento crítico e à reflexão filosófica. Isso porque atrás desta questão está uma investigação sobre as formas pelas quais se manifesta o homem, na história, como artífice de sua própria cultura, o que abre campo para uma vasta investigação sobre a condição humana, questão que não é de somenos importância quando se trata de pensar a cultura dos direitos humanos. Por isso, seu aproveitamento para os estudos de Teoria Crítica não é lateral. Isso atrai ainda outras questões para o âmbito da reflexão e que serão entremeadas ao desenvolvimento dos estudos contidos neste texto: como a arte se inter-relaciona com questões do direito? Afinal, seria perda de tempo estudar arte, teatro, cinema, dança, música, com implicações para o

---

55Ferraz Junior, O justo e o belo – notas sobre o direito e a arte, o senso de justiça e o gosto artístico, Revista da Pós-Graduação da Faculdade de Direito, v. 02, 2000, p. 42.

direito? Como se pode pensar a partir da arte, em especial da música, a questão da dignidade da pessoa humana como fundamento dos direitos humanos?

ÉTICA, EXPERIÊNCIA ESTÉTICA, HUMANIDADE E DIFERENÇA

Em nossos tempos, a arte se define pela negação. Numa primeira abordagem, o tema da estética parece estar confinado à dimensão daquilo que gera prazer, sensações, provocações, despertamentos, e, de certa forma, para nós, a arte está muito associada à diversão, ao ócio, ao divertimento, ao aproveitamento do tempo livre, enquanto tempo não-trabalhado. Ela aparece, num primeiro momento, como não-trabalho, não-utilidade.[56] Mas a estética, num sentido amplo, engloba diversas práticas humanas, e está mais presente na história das civilizações, das culturas e dos povos do que a nossa visão - moderna, individualista, de sociedade capitalista e ocidental - nos permite enxergar. Ainda mais, a estética diz mais de fenômenos humanos e sociais do que se pode, a partir de uma visão confinada de especialidades do conhecimento, pressupor. Os resultados de uma análise crítica somente podem favorecer o desenvolvimento de um olhar enriquecedor sobre as contribuições que a teoria estética pode dar para o plano das discussões sobre o justo.

A estética, num sentido amplo, engloba diversas práticas humanas, constitutivas do próprio fazer humano, se revelando como todo fenômeno cultural; o modo de habitar, o modo de vestir, o modo de produzir sons revelam uma forma de expressão do humano. De fato, constituímos o ambiente à nossa volta, a partir de uma certa forma que expressa uma particular identidade e forma de olhar o mundo. Assim, por exemplo, o modo de habitar tem a ver com uma visão estética de mundo; a cultura atravessa pois a forma como o homem se constrói em relação ao ambiente. Por que numa tribo indígena brasileira se distribuem as habitações de forma oval e, noutra tribo, elas se distribuem de forma

---

56As reflexões de Adorno vão neste sentido, e não deixam de revelar o caráter onipotente da indústria cultural como fator de repressão do único *lócus* de expressão do espaço do não-trabalho: "O mundo inteiro é forçado a passar pelo crivo da indústria cultural" (Adorno, Indústria cultural e sociedade, 2002, p. 16).

quadrangular? Então, a estética não é somente o adereço, mas aquilo que expressa a forma de constituição humana da própria identidade cultural.

Há uma estética que revela o que fazemos, que tipo de valores portamos, que tipo de gosto sustentamos, onde nascemos, de que classe somos, e tudo isso pode ser 'lido', a partir de uma semiótica do vestuário, por exemplo; o gosto e as escolhas, por vezes, falam mais de nós do que gostaríamos. De certa forma, parece que estamos presos à obrigação de fazermos opções estéticas, quando a liberdade parece ser um "optar por fazer" com que a estética represente algum tipo de significação que tem a ver com o nosso perfil, com o nosso trabalho, com a nossa auto-imagem, com os efeitos desejados e buscados, consciente ou inconscientemente, através daquilo que vestimos. Não por outro motivo, as diversas gerações de jovens, especialmente a partir dos movimentos de contra-cultura dos anos 60 e 70, costumam contestar através do que vestem, do que portam, do que usam, de como recortam seus cabelos, dos *piercings* que colocam nos corpos.

Há, pois uma estética da existência, e isto não é superficial, mas revelador da dimensão do humano, pois *ser humano* e praticar *uma forma de cultura* não são coisas diferentes. As culturas são muito mais vastas que as etnias, como constata Lévi-Strauss,[57] e as variedades de práticas estéticas contempladas pelas culturas produz combinatórias infinitas. Por que os astecas erigem templos aos seus deuses e algumas etnias de povos indígenas brasileiros cultuam suas divindades a partir do soar dos tambores e do canto? Por que entre os índios *Bororó* o canto tem força máscula e somente os homens participam dos rituais musicais?[58] Por que a dança

---

57"Há muito mais culturas humanas que raças humanas, já que umas se contam por milhares e as outras por unidades" (Lévi-Strauss, Antropologia estrutural dois, 4. ed., 1993, p. 329).

58No capítulo *Bons selvagens* de Tristes trópicos, Claude Lévi-Strauss afirma sobre os Bororó: "Só os homens cantam; e seus uníssonos, as melodias simples e repetidas cem vezes, a contraposição entre os solos e os conjuntos, o estilo másculo e trágico lembram os coros guerreiros de algum *Männerbund* germânico. Por que esses cantos? Por causa da irara, explicaram-me. Tínhamos levado nossa caça, e antes de poder consumi-la, era preciso cumprir um ritual complicado de pacificação de seu espírito e de consagração da caça" (Lévi-Strauss, Tristes trópicos, 1996, p. 204).

constitui um elemento, em quase todas as religiões, que gera um transe favorável aos ritos e ao culto?

Efeito catártico do arrebatamento. Transe hipnótico pelo poder do som.

A estética tem uma mágica própria, um poder específico. Nós somos enlevados pela estética musical, principalmente quando se trata de uma forma musical com a qual nos identificamos e da qual gostamos, e que nos faz sentido. Ela cria uma espécie de momento fantasista, que rompe com a banalidade do cotidiano, que é a não colorida esfera da repetição dos hábitos enraizados, das práticas sociais, dos deveres sociais, das necessidades corporais, das tarefas de preservação da existência material. Por isso, a questão do *gosto* é de fundamental importância para a *existência* humana, pois não ter *gosto* é já estar morto, ou seja, é *não-existir*; a vida tem, portanto muito do estético.[59]

Por isso, o fato de sermos seres estéticos não parece ser algo acidental, e nem simplesmente construído pelas necessidades da vida contemporânea. É necessário transcender o tempo presente e as contingências de um gosto social hegemônico, profundamente marcado pela hostil presença do imperialismo da indústria cultural, para dar um grande salto e compreender que a estética nos acompanha desde sempre. Somente o olhar histórico-antropologicamente aberto nos permite tomar esta consciência.[60] Nessa percepção, as categorias estéticas aparecem associadas a uma série de traçados sócio-antropológicos constitutivos dos hábitos de um povo, de suas convenções, de suas exigências sociais, de suas necessidades, de seu desenvolvimento histórico-tecnológico, e nada disso é acidental, senão produto da operosidade simbólico-transformadora humana, em seu longo

---

59"Um tal gosto pessoal, como expressão da justificação dessa singular maneira de viver, implica um estilo capaz de abraçar todas as forças e fraquezas que a natureza oferece e integrá-las em um plano artístico, segundo o qual cada elemento é considerado como pedaço de arte, a fraqueza também, com a virtude de encantar, de dissimular a feiúra, porque a vida só nos é suportável enquanto fenômeno estético, e cumpre que nos transfiguremos em tal fenômeno" (Melo, Nietzsche e a justiça, 2004, p. 86-87).

60O importante estudo de Roland de Candé permite a abertura em direção a este tipo de visão. A respeito, *vide* Candé, História universal da música, 1994, vs. 01 e 02.

percurso de transformações históricas. Desde sempre, portanto, a estética musical, que em seus testemunhos mais remotos data do período neolítico (10.000 a.C.), nos fala um pouco da nossa própria necessidade de nos expressarmos.[61] Assim, por linguagens e formas semióticas as mais diversas, das verbais às não-verbais, a expressão retumba como uma forma de aparição do humano. As formas artísticas, que se espraiam por vários territórios, exploram além do discurso verbal, as linguagens do corpo, dos gestos, dos sons, da pintura, da fotografia, da ginástica, entre outras. Por isso, o que é a arte, senão transpiração do *páthos* e expressão (angústia, dor, alegria, descoberta, criação, revolta...) em linguagens semióticas?

O que se percebe é que a arte procura traduzir a própria complexidade do humano; ela faz falar, pelo corpo, pela boca, pelo verbo, pelo canto, não importa. Ela simplesmente faz emergir. Ao colocar em linguagem (pictórica, gráfica, cinematográfica...) a proto-forma daquilo que não pode ser dito, e que tem de ser representado, traz à lume o que, do ponto de vista simbólico, é capaz de significar. A rica experiência humana, se sub-aproveitada, é desperdiçada, quando o olhar se centra num único canal de expressão, o que na sociedade logocêntrica significa uma super-valorização do discurso verbal, ou quando o olhar despreza as perspectivas culturais por meio das quais se percebe a capacidade criativa, inventiva, humana. A expressão não é só verbal, racional, consciente, uma vez que o inconsciente fala por diversas linguagens, inclusive a dos sonhos - e o surrealismo artístico traduz essa idéia. É necessário termos consciência de que o inconsciente habita em nós e que, portanto, nós não somos senhores de nós mesmos - trabalhando na linha freudiana -, e de que, no mesmo sentido, tudo o que a razão pretende iluminar, a cada vez que ilumina, desmancha a possibilidade da manutenção daquilo que em nós é fundamental, ou seja, a sombra. A dialética interior de luz e sombra que nos habita não pode ser completamente iluminada pelos fluxos de luz vindos da razão, e

---

61"Um dos primeiros testemunhos de atividade musical de que dispomos data desse período de importantes transformações: uma gravura rupestre magdaleniana representando um tocador de flauta ou de arco musical (gruta de Trois Frères, Ariège, c. 10.000 a.C.)" (Candé, História universal da música, 1994, p. 50).

essa é uma das grandes ilusões, um dos grandes mitos que o iluminismo trouxe. *Les lumières,* para os franceses, ou o *Aufklärung* dos alemães.

A dialética do esclarecimento, de Adorno e Horkheimer, aponta, na modernidade, para isso, ou seja, quanto mais luz, no sentido da restrita racionalidade instrumental, mais sombra.[62] Assim, uma vez confinado, em sociedades produtivistas, em sociedades que se ocupam primordialmente do trabalho, aquilo que é humano, enquanto complexo, mingua, à deriva das próprias necessidades simbólicas humanas, produzindo personalidades unidimensionais, o que, na linguagem marcuseana representará nada mais do que propriamente uma forma de recalcamento da multidimensionalidade da experiência humana. O homem reduzido à esfera do labor, da produtividade, da utilidade, do pragmatismo, do imediatismo, da produção de mais-valia, é alienado da condição de poder fruir do amplo espectro semiótico que o rodeia e que o define como um ser complexo. Daí a sociedade produtivista ser castradora e limitadora da experiência humana.

Assim como, então, a expressão não é só verbal, ela flui por diversos canais, inclusive aqueles que não controlamos, como o ato-falho, o sonho, também o alimento humano não é só o alimento do corpo - quero dizer, carne, ovos, legumes e frutas. O alimento não é somente o alimento do corpo, mas é também o alimento da *psyché*, e, de certa forma, parece que a arte preenche essa necessidade humana de se alimentar não somente considerando o corpo. Música, folclore, criação, isso nos faz expressar, mas nos faz também nos abastecermos, pois quando escolhemos sermos expectadores, estamos fruindo de algo que nos dá também muito prazer, e que, nesta medida, também nos preenche. Dentro dessa grande variedade de formas de expressão daquilo que é uma certa totalidade semiótica, há os que se sensibilizem pela música, há os que se sensibilizem mais pelo cinema, pela literatura, pela pintura, pelo teatro, pela dança. Há os que prefiram ver, ouvir, fruir, no lugar de fazer a arte, mas a arte como forma ativa e intencional de produção de cultura, em algum momento, ou em muitos momentos, atravessa, necessariamente, a nossa forma de ver e de ser no mundo. Assim, é a evasão de

---

62A respeito, *vide* Adorno, Horkheimer, Dialética do esclarecimento, 1985.

energias eróticas fundamentais que, pela arte e pelo folclore pela música são colocadas em uma ebulição criativa, em sublimação, fazendo com que, no lugar de recalcar, conteúdos repressivos sejam exprimidos e expulsos do interior da vida psíquica humana. Por isso, a arte está ligada com o caráter mais franco e ativo da liberdade. Portanto, o fechamento dos canais de evasão das diversas linguagens que são potenciais humanos, formam válvulas de introspecção problemática da libido reprimida. Num certo sentido, a liberdade é desrepressora, enquanto exercida pelas diversas linguagens possíveis. E nesse sentido, capaz de produzir sublimação. Maio de 68 luta por isso e assume estes ideais, e, não por outro motivo, cumpre uma tarefa política de fundamental importância para a desrepressão pós-moderna.

Mas, a linguagem da criação pode se associar, no sentido de maximização de efeitos, à linguagem da produção, e as sociedades produtivistas são aquelas que haverão de operar esta aproximação interessada entre estes dois eixos, com vistas a provocar a sedução do consumo. Daí a pergunta: afinal, os indivíduos de sociedades modernas necessitam da moda e da arte, ou essas necessidades são criadas e auto-induzidas? Mais ainda: moda e arte têm a ver com a criação de necessidades para a reprodução do sistema capitalista e, portanto, para o aumento do fluxo de consumo? Essa é uma questão que, para o pensamento crítico, é de todo importante. *Num primeiro exame, a resposta é: não!* O capitalismo não cria a necessidade da moda, e muito menos a necessidade da arte ou do consumo da arte, seja a música decodificada para um CD, seja a cor da tinta que se pode colocar nas paredes da sua casa, ou a forma da cortinas que decoram a sua residência. O capitalismo não simplesmente cria essas necessidades, pois elas participam da constituição do que é a própria condição humana. *Numa segunda análise, a resposta é: sim!* Em sociedades capitalistas, essas necessidades são manipuladas e exploradas como artifícios ideológicos do sistema e como forma de auto-alienação, como induzimento de necessidades de consumo que exacerbam a entrada do indivíduo em relações reificadas, tornando ainda mais necessária a dependência do indivíduo das relações laborais. Benjamin, em *Passagens,* afirma: "A moda fixa a cada instante o último padrão de empatia".[63] Quanto mais se

63Benjamin, Passagens, 2007, p. 407.

consome, mais se trabalha para consumir; a equação é simples. O mercado precisa manter um nível extremo de interesse e atração permanentes, como forma de seduzir massas inteiras em direção a processos produtivos. Esta é a marca de nossos tempos. Mais do que isso, o capitalismo conhece muito bem as necessidades humanas, manipula subliminarmente as diversas instâncias psíquicas que nos levam ao gosto, ao prazer, ao desejo. Por que desejar esta coisa, e não aquela outra coisa? Isso significa orientar, do ponto de vista da psicologia social, o grupo, por instrumentos muito simples de induzimento que tornam o resultado comportamental um resultado óbvio. O resultado é um insensibilidade para o que é sensível e uma sensibilidade manipulada para o que é produto.[64]

O que se percebe, portanto, é que o poder aprisiona este importante canal de revelação do humano. Para que? Para controlar, para cercear, para condicionar, para manipular, para servir-se do potencial transformador da estética, colocando a sedução e o êxtase – um êxtase que por vezes abeira o divino -,[65] a favor do exercício do poder. Mas, por que? Por que a estética tem muita força. Que força? A de unir as pessoas. A de ser linguagem de comunicação e identificação, independente de outros requisitos. A de mobilizar e reunir os desagregados. E, enfim, a capacidade de gerar poder. Não por outro motivo, Leon N. Tolstoi afirma: "A arte é um dos meios que unem os homens". Por isso, o poder da

---

64A saturação da audição é um destes fatores da vida social no mundo moderno: "Saturado de decibéis sintéticos, o homem de hoje não percebe mais a sinfonia dos sons raros u familiares, os pios dos passarinhos, os rumores da floresta e aqueles incontáveis ruídos carregados de símbolos que se elevam do vale; ele os confunde com o silêncio, só sabendo ouvir o bater solitário de seu coração quando cessa a música ambiental" (Candé, História universal da música, 1994, p. 21).

65Este depoimento artístico de um dos maiores jazzistas contemporâneos é ilustrativo disto no interior da própria produção musical: "Embora eu me considere um agnóstico dedicado e um racionalista radical, estou pronto para admitir que muita coisa parece o trabalho de alguma força eterna que segue uma direção espiritual: as estações, a gravidade, a matemática, o amor romântico. 'Deus respira plenamente por meio de nós', escreveu Coltrane em *A love supreme,* 'tão suavemente que nem sentimos' " (Kahn, A love supreme: a criação do álbum clássico de John Coltrane, 2007, p. 21).

indústria cultural dissolve o poder da estética.[66] Mas, o poder da indústria cultural nada mais é do que o poder econômico. Apesar da indústria cultural transparecer democratizar o acesso ao conhecimento, o que ela faz é dissolver a possibilidade de significação da própria arte, produtificando-a e distanciando-a de seu caráter originário, que não é o caráter de coisa, mas o caráter de espírito, ou seja, de criação.[67] Ao amesquinhar a fruição ao prazer unilateral do indivíduo atomizado nos atos singulares de consumo, despotencializa o encontro de alteridades pela linguagem da estética. Como? Descentrando a estética de sua função socializadora, para fazê-la uma forma de concentrar o indivíduo em sua auto-alienação. Centrando-a, através do *marketing* e da mídia, a representar o bastião de condução e o vetor de afirmação do sistema capitalista de consumo. Eis aí uma forma de manipulação que desperdiça o potencial da arte.

O desaparecimento da possibilidade do iluminismo autêntico é o que torna hoje impossível de entrever a superação da condição humana apassivada e individualizada. O poder de escolha numa cultura do genérico, numa cultura da multidão absorvida pela unidade, é achatado para fazer desaparecer a subjetividade autônoma, e é por isso que a qualidade do humano desaparece para aparecer a qualidade do genérico. A massa somente tem por referências os ícones do próprio processo de construção de identificação a partir do genérico; suas referências são as referências do mercado. A perda da subjetividade no individualismo é a cilada do moderno processo civilizatório, e, o preço a pagar está no desaparecimento do laço contínuo que permite a intersubjetividade, elemento fundamental para a constituição da vida social. Presa fácil dos processos de dominação

---

66"A vida musical é controlada por profanos, promotores engenhosos para quem a música é um bem de consumo como outro qualquer; eles difundem uma música ´pronta para ser consumida' em função de uma demanda que eles próprios provocaram" (Candé, História universal da música, 1994, p. 30).

67"Como depois explicou Adorno, a expressão indústria da cultura foi escolhida por Horkheimer e por ele, em *Dialética do esclarecimento,* por suas conotações antipopulistas. A Escola de Frankfurt criticava a cultura de massa não pode ela ser democrática, mas justamente por não sê-lo. A concepção de cultura popular, afirmavam, era ideológica; a indústria da cultura oferecia uma cultura falsa, não espontânea e reificada, em vez da coisa verdadeira" (Jay, *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 2008, p. 277).

da mídia mercadurizada, o sujeito é encarcerado na dinâmica do gosto. Paradoxalmente, o gozo imediato se torna o presídio que mantém o indivíduo em permanente estado de subserviência ao mercado. A imagem publicitária sabota o superego ao criar uma dinâmica que evoca a idéia de deslimite através do consumo.

Assim, enfatizando a primeira resposta, ou seja, não, essas necessidades não são criadas pelo capitalismo, elas são manipuladas pelo sistema econômico. Como bem constata Martin Jay, os teóricos frankfurtianos não aceitam a posição simplista de quem identifica em toda cultura uma forma de expressão do capitalismo. Numa perspectiva de sociologia da arte, esta postura é reducionista, e, por isso, incapaz de traduzir a complexidade dos fenômenos sociais de manifestação da arte.[68] O Brasil fez a opção de não investir em ferrovias nem utilizar o nosso potencial aqüífero, e hoje temos uma cidade como a de São Paulo, em que não se anda, pois todo mundo consome carro e nós não temos ênfase em transporte coletivo e transporte público. Esse induzimento coletivo por opções tem a ver com essa forma de manipulação das necessidades, pois transportar-se é uma necessidade humana; expressar-se, praticar arte, necessitar da arte, isto é humano. A pergunta, a esta altura, então, passa a ser outra: como esse humano é utilizado?

Essa é a questão que se leva à segunda forma de se responder aquela pergunta. Se nós não considerarmos o que são necessidades efetivamente humanas, o que nos permitirá explicar que em certas tribos as mulheres se adornem com argolas no pescoço e que os homens pintem seus corpos para rituais religiosos? O capitalismo nem chegou lá... mas essas pessoas praticam uma forma de estética. Se olharmos uma máscara africana, por exemplo, podemos achar feio aquilo, só que aquilo é expressão do belo, porque é, por exemplo, expressão do Deus deles. Então, há um belo naquilo que sob nossa cultura consideramos feiúra, na perspectiva de nossa cultura. Mas há o

---

68"Mas o que distinguiu a sociologia da arte adotada pela Escola de Frankfurt e seus progenitores marxistas mais ortodoxos foi sua recusa de reduzir os fenômenos culturais a um reflexo ideológico de interesses de classe" (p. 235). "Nem toda cultura era um embuste burguês, como às vezes pareciam pensar os marxistas vulgares" (Jay, *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 2008, p. 235).

belo, ainda que não seja o nosso padrão, o nosso olhar, a nossa forma de encarar essa outra tradição. O olhar etnocêntrico quer julgar a partir de um critério exterior ao da própria cultura estudada, daí sua impertinência.

O que explica que mulheres da corte chinesa comprimam seus pés em sapatos menores para agradarem os padrões estéticos vigentes em uma determinada época? E o que é que determina que pés pequenos geram mais atração sexual do que pés grandes em mulheres? O que explica que jovens neonatos fossem mortos em Esparta, pois a deficiência como imperfeição, e a monstruosidade física como desvio, não são suportadas numa sociedade guerreira, machista e viril? O que explica que os Nuer, no Sudão, ainda hoje, considerem a criança defeituosa um hipopótamo e não um humano?[69] O que explica que o homem mimetize a estética da natureza (aves) para alcançar resultados funcionais (aerodinâmica) que fazem progredir a técnica (aviação)? O que explica que as primeiras formas de expressão da linguagem de que se tem registro sejam pinturas rupestres (de animais, de imagens, de caçadas)?

Enfim, que função tem a estética na vida humana? Esta pergunta nos convida a pensar, agora, poeticamente.

- Arte de pobre ou arte de rico.
- Arte pobre ou arte rica.
- Arte de ontem e arte de hoje.
- Arte de latão e jornal, ou arte de ouro e madrepérolas.

Aquilo que supervalorizamos, tende a receber o maior valor material e o investimento da qualidade do melhor e mais caro material à disposição. Templos imponentes dedicados aos deuses. Altares e retábulos de ouro, encravados com pedras preciosas, dedicados às santidades cristãs. Suntuosos palácios de monarcas, com evocações neoclássicas e barrocas. Grandes prédios e obras públicas de relevo para exprimir o poder do Estado.

69Este caso é descrito e estudado pelo historiador e antropólogo Robert Rowland, e o trecho que se destaca de sua obra é o seguinte: "Quando nasce uma criança seriamente anormal os Nuer do Sudão dizem que se trata de um hipopótamo acidentalmente nascido a um ser humano. Consequentemente levam-na ao rio e deitam-na com cuidado nas águas, que é onde deveria estar. Também afirmam que os gêmeos são pássaros e que, quando qualquer deles morre, 'voa para longe'" (Rowland, Antropologia, história e diferença, 1997, p. 23).

- A arte está presente em todas as classes.

- A arte esteve presente em todos os tempos.

- A arte, em todos os povos, culturas e religiões é uma forma de expressão humana.

Trata-se de uma espécie de linguagem universal de expressão do humano, como construtor de cultura, apesar de não poder existir um padrão universal artístico único, pois toda padronização da arte arrefece o espírito criador, e, exatamente por isso, estiola a capacidade de simbolização da arte pela renovação sempre contínua.[70] É ela expressão da mais alta sabedoria, e para muitas culturas ela é considerada até os dias presentes uma sabedoria muito especial das coisas humanas e das coisas divinas. *Vakya paidiya* afirma: "Não há concerto neste mundo que não seja transmitido pelos sons. O som impregna todo o conhecimento. Todo o universo repousa no som".[71] A arte, mais do que representar, exibe o homem a si mesmo; sua função é especular. - Mero adorno? - Mero encantamento? - Mera distração? - Mera dominação?

Em verdade, a estética fala muito do que o próprio homem não pode falar. Fala a linguagem do inconsciente. Faz exprimir o inconsciente. Dá lugar a conteúdos reprimidos e recalcados. A estética ou obedece à lógica, ou rompe com a lógica. A estética confunde as certezas produzidas pela razão e sua função é uma resposta de 'chicote' à pretensão humana de 'controle' da 'realidade'. A estética desfoca o finalismo produtivista em

---

70É exatamente o que ressalta Tercio Sampaio Ferraz Junior, em seu estudo sobre o justo e o belo: "O humanismo, como apanágio do gosto artístico e do senso de justiça, medra na percepção da mesmice do cotidiano e das injustiças da vida. Daí a espontaneidade da criação artística, capaz de revelar-se como originalidade. Daí a espontaneidade do espírito justo, capaz de revelar-se como eqüidade. Em ambos, a irredutibilidade a modelos. Isto não significa a impossibilidade de padrões artísticos nem de regras de justiça. Nem mesmo, da generalização de padrões e regras. Significa apenas que padrões artísticos acabam por ser engolfados pela mesmice, gerando, renovadamente, espontaneidade, e que regras se estiolam, possibilitando injustiças, que pedem, renovadamente, equidade, vista, desde a antiguidade, como a percepção do justo no julgamento do caso concreto" (Ferraz Junior, O justo e o belo – notas sobre o direito e a arte, o senso de justiça e o gosto artístico, *in* Revista da Pós-Graduação da Faculdade de Direito, v. 02, 2000, p. 42).

71Citado por Roland de Candé, História universal da música, 1994, p. 15.

sociedades capitalistas e, ao convidar à experiência estética, incita ao mergulho na fruição de fazer ou perceber a arte. A estética rompe o silêncio da produção; esta, rotineira, imperiosa, necessária, fatigante, extenuante, desgastante, dá lugar a uma forma de prazer que não tem substituto, e, por isso, opera a sublimação de energias eróticas. Por isso, a estética desorganiza e desarranja o imperativo social da razão instrumental, impondo a "pausa" diante do "inquietante". É de Adorno mesmo a afirmação, contida em *Minima moralia*, de que "A missão da arte é, hoje, introduzir o caos na ordem".[72]

É a arte, portanto, um convite a *alterar-se*, a olhar em volta, e a perceber outros rostos, outras formas, outras interpretações, outras visões, outras lógicas. A arte, portanto, ao dizer muito sobre os humanos, que já passaram e que estão entre nós, diz alguma coisa sobre a dissonância dos gostos, das tendências, das vontades... Por isso, o que ela diz, não quer calar: ela diz que somos profundamente diferentes uns dos outros, e diz, também, em voz tonitruante, que há muita beleza no interior das diferenças. - Há quem goste de *soul.* - Há quem goste de *rock.* - Há quem goste de *mornas.* - Há quem goste de *erudita*. - Há quem goste de *funk.* - Há quem goste de *mantras.* - Há quem goste de *eletrônica.*

Ao contrário de Adorno, eu gosto de *jazz*. Mas, porque o jazz? Mas, porque faz sentido o *jazz?* Mas, porque sou tocado pelo *jazz*? Por que Adorno escreve tanto em desfavor do *jazz*? Pelo fato de seu conservadorismo musical passar por um apelo de remissão ao clássico, que se confronta, à sua época, com o vanguardismo dissolutor do *jazz.* Sem dúvida, seu juízo de gosto atravessa a sua teoria estética.[73] Nesse ponto, fica fácil concordar com Herbie Hancock:

"O que acho é que o jazz é muito saudável para a alma humana, algo que realmente liberta a alma. É como se o espírito não obtivesse satisfação suficiente com outras formas musicais, que podem ser maravilhosas, mas, sinceramente, não chegam até

72Adorno, Minima moralia, III, 143, p. 231.

73Martin Jay chega a afirmar que a recusa do jazz por parte de Theodor Adorno faz parte de uma visão de mundo etnocêntrica: "Ao depreciar a contribuição negra para o jazz, pode-se argumentar que Adorno exibiu um típico etnocentrismo europeu" (Jay, *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 2008, p. 244).

onde chega o jazz. Todos os gêneros são válidos, mas há algo de muito especial neste ao qual dediquei minha vida".[74]

Ainda, se poderia dizer mais, ainda mais sobre a experiência da diversidade dos estilos, dos gostos, das vocações, das formas, das tendências, dos mecanismos, dos modos de expressão, dizendo que: - Tem quem goste de *rapp.* - Tem quem goste de *samba-rock*. - Tem quem goste de *metal*. - Tem quem goste de *MPB*. - Tem quem goste do lirismo do *fado* português. - Tem quem goste de tudo isso ao mesmo tempo, e não se importe em ser *eclético*.

Certamente, a estética, como forma de expressão, ao dizer de nós, nos permite contemplar a nós mesmos, ou seja, sua função é nos levar a nós mesmos, a nos conhecermos, a conhecermos emoções internas, padrões de comportamento, traços de personalidade, virtudes e vícios, habilidades e competências, gênio e revolta, romantismo ou idealismo. A profusão de tendências, estilos e gostos nos obriga a ter de reconhecer que não existe um padrão estético. Se não existe um padrão de gosto, ou um padrão obrigatório para medir o belo/feio (o feio pode ser belo e o belo pode ser feio), então, a consciência da estética nos traz a consciência da *diversidade*. Seguindo Pablo Picasso, pode-se dizer que: "A arte é mentira que nos permite conhecer a verdade". Do ponto de vista filosófico, o que ela nos faz conhecer é que não somos iguais. Mais, ainda, deve-se ser enfático neste ponto, não podemos ser *igualizados*, nem pela *planificação social* e nem pela *padronização capitalista* que forja o homem unidimensional, sob pena de nos perdermos de nós mesmos, de nossa auto-identidade, de nossos sentimentos, vocações e perspectivas absolutamente singulares, aquelas que são próprias da condição, existencial e histórica, individual humana.

ESTÉTICA, PLURALISMO E DISSENSO

Como se percebe, é impossível um gosto universal, assim como é impensável um padrão musical universal. Não por outro motivo, a questão da justiça se cruza com a questão do gosto,

---

74Iker Seisdedos, O rei do jazz, Folha de São Paulo, São Paulo, Domingo, 03 de agosto de 2008, 10.

especialmente se pesquisada no interior do pensamento nietzschiano.[75] Da mesma forma, cada subjetividade constitui-se num juízo de gosto absolutamente singular assim como cada cultura guarda sua particularidade incomparável. Fica claro que a melhor forma de respeito à condição humana é a garantia do reconhecimento da *diferença* e da reserva de lugar para a existência, o reconhecimento e a prática do *outro*. Não existe *alteridade* sem *diversidade* (diversidade étnica, cultural, ideológica, estética...),[76] e esta é uma conclusão que nos convida a praticar uma visão de mundo descentrada, único caminho para o trânsito intersubjetivo. A diluição do olhar auto-centrado é um dos efeitos do processo de aproximação do justo, do belo e da diversidade.

A estética, por isso, transborda significações. Estas significações têm de ser interpretadas e reconstruídas, especialmente quando se pretende, a partir de uma teoria estética crítica, revelar proximidades entre as cinco sílabas que compõem o termo *gosto* e as cinco sílabas que compõem o termo *justo,* ao menos em língua portuguesa. Uma destas significações das práticas estéticas é a de que o *dissenso* é um elemento da vida social. O dissenso, que se manifesta também por várias formas,

---

75Sobre este entrelaçamento no pensamento de Nietzsche, a preciosa investigação do estudo *Nietzsche e a justiça*: "Desmascarado o caráter moral da verdade, à qual a justiça tradicionalmente se via ligada, não se trata de reduzi-la agora a assunto de mera opinião. Ela é mais do que isso, a justiça é um assunto de gosto, de avaliação, sem qualquer demérito a ela, pois, para o autor, o gosto é mais importante do que a opinião. Sempre estamos às voltas com maneiras de viver de que os gostos são expressão. Pretende-se impor-nos o modo vigente e universal de viver como um gosto, mas, para Nietzsche, ele não passa de uma máscara popular com pretensão de universalidade: um gosto universal não é gosto, falta-lhe diferenciação, contraste, sutileza. O gosto nos remete à pessoalidade, a um modo singular de viver e, por isso, o que lhe importa é justamente pensarmos a possibilidade de afirmação de um gosto" (Melo, Nietzsche e a justiça, 2004, p. 86).

76A diversidade aqui não é somente a diversidade dos povos, mas a diversidade que se dá também dentro de um mesmo grupo social, de uma sociedade, ou de uma cultura: "Com efeito, o problema da diversidade não é levantado apenas a propósito de culturas encaradas em suas relações recíprocas; ele existe também no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: castas, classes, meios profissionais ou confessionais etc desenvolvem certas diferenças às quais cada grupo atribui uma importância imensa" (Lévi-Strauss, Antropologia estrutural dois, 4. ed., 1993, p. 332).

como pela querença de coisas diversas, como pelo gosto de coisas diversas, como por vontades próprias, por juízos de valor diversos, como formas de perceber as tramas sociais e humanas díspares entre si. O dissenso é um elemento ineliminável da vida social e deve ser absorvido pelas práticas políticas sob pena de se menosprezar o conteúdo das valiosas transformações trazidas pelas lutas recentes e históricas de Maio de 68, em Paris.[77] Este momento histórico, e seus resultados sociais, restauram no ambiente social a possibilidade da releitura de Nietzsche, para quem: "É na posse que a diferença entre os homens se revela com mais vigor. Esta diferença se manifesta na diversidade de seus juízos de valor, no fato de serem diferentes e em que não opinam do mesmo modo sobre certos valores".[78]

Neste sentido, é isto que a estética nos faz perceber: a *diferença* do outro, ainda que no outro queiramos encontrar apenas a *igualdade*, a igualdade que nos faz, por exemplo, comuns por sermos humanos. A própria análise da polifonia africana leva autores como Roland de Candé a afirmarem neste um princípio motriz da estética e da vida em comunidade.[79] A estética gera, por isso, socialização, pois provoca o encontro de olhares no espaço comum do cruzamento de olhares é o espaço da obra de arte – ele e eu nos fazemos um só no momento da fruição da obra estética, seja uma pintura, seja uma canção. Ainda que o fruidor não seja o artista, e ainda que a percepção do artista seja uma, e a percepção do fruidor seja outra, a obra de arte é o caminho do entrecruzamento dos olhares unifocados. Este é o potencial de intersubjetividade da arte, ou seja, de deslocamento de cada

---

77A respeito, *vide* Bittar, O direito na pós-modernidade, 2005, p. 10 e ss.

78Nietzsche, Além do bem e do mal, 2001, p. 129.

79"A convicção de que a polifonia africana é puramente autóctone e a hipótese de que uma polifonia selvagem tenha precedido, no Ocidente, a polifonia erudita se vêem, ambas, fortalecidas por três observações: 1. Estatisticamente, a diferença (princípio da polifonia) é mais provável do que a semelhança. O aumento da entropia se traduz por um deslizar da semelhança à diferença, de uma ordem a uma desordem. Inversamente, é necessário um aporte de informação e de energia, não raro considerável, para transformar uma diferença em semelhança; 2. A amplificação expressiva da linguagem pela música (o canto) incentiva o lirismo individual, logo a variação, a diferença, na comunidade; 3. As diferenças de texturas vocais e instrumentais tornam muitas vezes a semelhança (uníssono ou oitava) impossível" (Candé, História universal da música, 1994, p. 167).

sujeito de sua mera condição de sujeito-solitário, pois provoca a saída do sujeito de dentro de seu assujeitamento auto-centrado, de seu encapsulamento, para fazer dele um sujeito-parceiro da reconstrução do sentido da obra de arte. Sem fruidor, não há obra de arte. Não por outro motivo, na avaliação de Nietzsche, numa percepção do justo a partir do gosto, o justo só é possível enquanto expressão da não-igualdade, da não-semelhança.[80]

As multicoloridas formas de expressão do que é a diversidade humana são fundamentais à condição humana, e, por isso, compõem o leque das vastas afirmações culturais humanas.[81] Democrático, livre a aberto é o mundo onde a dança, o culto, a tradição, o êxtase espiritual, o saber comum, a ciência, as formas culturais, e o folclore popular têm seu lugar. Trata-se de um mundo onde também o amor ao *dissemelhante* é possível, um trânsito que enlaça a alteridade pela pujança da estética e do interlúdio comunicativo proporcionado pela linguagem simbólica da arte. É de Adorno a afirmação segundo a qual: "O amor é a capacidade de perceber o semelhante no *dissemelhante*" (grifo nosso).[82] O amor aos vários estilos como o amor às várias iniciativas culturais, e como amor às várias identidades antropológicas e formas de manifestação da humanidade é um amor à própria condição humana tal qual se mostra aos olhos humanos, nem mais nem menos.

O cuidado com a condição humana expressa a necessidade de cultivarmos um espírito aberto e incentivador do princípio da vida (*éros*), cuidando para que haja respeito para com a

---

80"Se a justificação da existência pelos bons e justos e sua concepção de justiça ligada à vingança fundavam-se no olvido e perda de si, pensar a justiça em outro sentido, um sentido positivo e afirmativo, está intimamente ligado a pensar a afirmação da diferença no homem e entre os homens e que os homens não são iguais, nem devem se tornar iguais: é nessa proposição que Nietzsche define a justiça, a não-igualdade entre os homens" (Melo, Nietzsche e a justiça, 2004, p. 106).

81Sobra a imensa variedade de culturas que forma um grande quadro da diversidade humana, se pronuncia Lévi-Strauss: "Impõe-se uma primeira constatação: a diversidade das culturas humanas é, de fato no presente, de fato e também de direito no passado, muito maior e mais rica do que tudo aquilo que delas pudermos chegar a conhecer" (Lévi-Strauss, Antropologia estrutural dois, 4. ed., 1993, p. 331).

82Adorno, Minima moralia, II, 143, p. 196.

multiplicidade de rostos e gostos, vocações e corações, formas corpóreas e estilos, pensamentos e competências, habilidades e limitações, olhares e perspectivas, vícios e virtudes, atrações e visões, empatias e antipatias, tendências, leituras e vontades. Neste sentido, afirma Nietzsche, em *Além do bem e do mal*: "Viver é querer ser diferente da Natureza, formar juízos de valor, preferir, ser injusto, limitado, querer ser diferente!".[83]

Onde não há espírito tolerante, compreensão e diálogo, há imposição, castração, limitação, restrição, determinação. Os resultados deste processo somente podem ser o ódio, a competição, a rebelião, a eliminação, a opressão, e o totalitarismo. O amor e o afeto se distinguem destas formas de expressão do convívio opressor, exatamente porque possibilitam a existência do outro enquanto outro. E isso porque o amor pelo mesmo é simplesmente amor narcísico, ou seja, não se trata de amor, mas de auto-contemplação de si mesmo. A aceitação da diversidade caminha para a construção do roteiro do amor, como prática de entrega e aconchego no outro enquanto diferente, pois o amor ao outro enquanto o mesmo é simplesmente egoísmo disfarçado de amor. O amor verdadeiro, portanto, não pratica nem o julgamento mordaz, nem a crítica severa, nem a manutenção da tradição pela tradição, nem exercita o olhar ácido e excludente da alteridade, que são os grandes responsáveis germinais por provocar o sofrimento de indeterminação. O amor é a única linguagem capaz de fazer com que os pais heterossexuais consigam lidar com filhos homossexuais, com que *punks* saibam conviver com *emos*, com que a mãe continue amando o filho preso como ré confesso. Não por outro motivo, o pensamento filosófico de Axel Honneth se detém em considerar que as categorias do amor, do direito e da solidariedade são as três fundamentais fases de construção do reconhecimento do outro. Sem estas, o sofrimento aparece como matriz das lutas sociais e das injustiças.[84]

83Nietzsche, Além do bem e do mal, 2001, p. 27.

84Honneth, Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais, 2003, ps. 155-212.

DIVERSIDADE, AUTORITARISMO E DIREITOS HUMANOS

Toda intolerância estética é reveladora de um autoritarismo do olhar, princípio de outras formas de intolerância. O autoritarismo não somente se manifesta de diversas formas, como se revela pela exigência de submissão do gosto do outro. A definição do gosto do outro como um não-gosto, ou seja, a construção da opacidade de uma outra estética, é reveladora do espírito autoritário, o gérmen de um processo de castração libidinal da expressão do outro como forma de negação da própria diversidade. Inclusive, historicamente, de muitos modos, se manifestou um totalitarismo musical, como identifica o historiador Roland de Candé, ao descrever a unificação musical de São Gregório, a forma de proceder com a música da Reforma e da Contra-Reforma, o nazismo e o socialismo e a forma como procedem diante das restrições artísticas, o imperialismo homogeneizante do *show business* e da globalização das marcas e das patentes.[85] Não somente o totalitarismo estético acompanha outras formas de totalitarismo, como também pode ser interpretado como uma forma tão macabra de arranjo e determinação de poder, quanto uma ditadura política, pois produz o apagamento do *desconforme*.

Não raro, e não coincidentemente, os sistemas políticos e os sistemas filosóficos proscrevem as artes como fator de dissidência do inaceito, e, exatamente por isso, como fator de negação da plasticidade do homogêneo controlador e castrador. Não somente Platão, em sua república ideal expulsa o poeta, como também os arautos do nazismo eram amantes de uma única forma clássica de olhar estético, de modo que tudo que discrepasse do modelo institucional era identificado como arte degenerada, como se constata em *Arquitetura da destruição*, filme que descreve como

---

85"Verdadeiras ditaduras artísticas podem exercer-se então sobre o público, bem como sobre os criadores. Desta vez, a liberdade de escolha não é mais orientada apenas por uma propaganda musical ou uma campanha de intimidação doutrinária; ela é simplesmente abolida! A história nos fornece vários exemplos desse totalitarismo musical: a ação purificadora e unificadora de São Gregório e de Carlos Magno, as exigências dos concílios, as da Reforma e da Contra-Reforma, as condenações em nome do nazismo ou do realismo socialista segundo Jdanov, e enfim o império do *show business*" (Candé, História universal da música, 1994, p. 31).

aquilo que escorregava, como categoria, do 'belo' ao 'feio', também se convertia, de 'bem' em 'mal'.

Assim, definir que alguém *tem* de ser o que não *é,* e não *gosta*, é mera expressão de poder opressor e, exatamente por isso, joga contra a liberdade de ser e de fazer o diverso. Assim, mesmo quando a liberdade se propaga como sendo obrigatória, se torna paradoxalmente opressora. Impor a alguém que tenha de ser libertino, como imperativo, não dá a este alguém liberdade sexual. Percebe-se, portanto, que existem similaridades notáveis entre estas frases, todas atravessadas pela questão do poder, e que se analisadas em conjunto, apesar de suas temáticas diferentes, revelam algo em comum:

- "Você tem de ser revolucionário, senão, morre" – Revolução Francesa.
- "Você tem de ser careca, ou morre" – carecas do ABC.
- "Você tem que ser socialista, ou morre" – Stálin.
- "Você tem que ser nacional-socialista, ou morre" - Hitler.
- "Se você for comunista, você morre" – ditadura militar brasileira.

Todas estas frases revelam traços em comum. São somente fórmulas de autoritarismo, estético, ideológico, político, partidário. Assim como não há um gosto estético mais legítimo que o outro, não há uma ideologia mais certa que outra, uma verdade mais verdadeira que a outra, uma ética mais moral que a outra, uma estética mais aceitável que a outra. O que a estética nos ensina é que, segundo vários períodos históricos, costumes e hábitos, povos e culturas, identidades e manifestações sociais, os conceitos de belo e feio variam muito, não existindo uma única referência. Quando Umberto Eco, em *História de feiúra,* cita Xenófanes de Colofão ("se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem, como os homens, desenhar e criar obras com estas mãos, semelhantes ao cavalo, os cavalos desenhariam as formas dos deuses, e os bois semelhantes ao boi, e lhes fariam corpos tais quais eles os têm"),[86] é exatamente para dizer que não existem

---

86"Os conceitos de belo e de feio são relativos aos vários períodos históricos ou às várias culturas e, para citar Xenófanes de Colofão (segundo Clemente de Alexandria, *Tapeçarias,* V, 110), ´se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem, como os homens, desenhar e criar obras com estas mãos, semelhantes ao cavalo, os cavalos desenhariam as formas dos deuses, e os bois semelhantes ao

referências estanques no mundo da beleza e da feiúra, e que estas idéias reproduzem padrões socialmente construídos.

Não se pode afirmar que o barroco de Vivaldi seja melhor que o tropicalismo de Caetano Veloso. Pareceria uma agressão, a um e a outro. Não se pode hierarquizar a bossa nova de Nara Leão, o estilo próprio de Hermeto Paschoal e o jazz de Chet Baker. Não se pode dizer que não é válida a linguagem de Raul Seixas com relação à linguagem de Herbie Hancock. Cítaras gregas, cantos budistas, música gregoriana monástica, tambores africanos, discotecagem e *pop music*, bumbos carnavalescos, ritmos de maracatu, não há melhor e nem pior, todos fazem parte dos gostos e das formas, enfim, das opções e feições, dos sabores e rigores da humanidade; somente há que senti-los e experimentá-los, ao gosto nietzschiano da entrega ao dionisíaco. Em *Além do bem e do mal* é Nietzsche quem afirma: "Deve-se renunciar ao mau gosto de querer estar de acordo com um grande número de pessoas. O que é bom para mim, não é bom para o paladar o vizinho".[87]

Esse convite de entrega fruidora, ao caráter lascivo da musicalidade e do ritmo, à melodia e às formas de expressão da identidade cultural do outro, forçam à apreensão da diferença, e, juntamente com ela, tornam possível a construção do olhar para o plural, para a percepção de deleite a partir do aporte do outro, daquilo que o outro agrega exatamente por ser diferente. A arte é uma força atrativa e que desperta a curiosidade pela particularidade do aporte do outro. Este parece ser um ponto de fundamental importância para a construção de uma cultura social favorável ao espírito democrático pluralista e ao exercício irrestrito da tolerância. Por isso, o folclore da existência tem de ser cultivado como revelação de um espírito político-democrátrico, única base para uma ética pluralista. E isto tudo porque onde está o outro está a diferença, e onde está a diferença, deve estar a tolerância, a intercompreensão e o respeito, categorias estas que devem ser trabalhadas e desenvolvidas na vida social, a partir de iniciativas o Estado, das ONG´s, dos movimentos sociais, das minorias

---

boi, e lhes fariam corpos tais quais eles os têm" (Eco, História da feiúra, 2007, p. 10).

87Nietzsche, Além do bem e do mal, 2001, p. 65.

organizadas, das entidades internacionais, da academia crítica, da mídia e dos partidos políticos democráticos.[88]

No centro de toda esta preocupação está o problema de como se constitui o olhar para enxergar o outro. Isso significa pensar e agir de forma a considerar o outro não como estranho ou estrangeiro, como alheio às práticas de mim, mas como ente autônomo, constituído em meio a práticas que são próprias e únicas, e, por isso, tão válidas quanto as minhas. A questão do olhar sobre o outro e questão da interpretação da cultura do outro se cruzam para desembocar no debate sobre o etnocentrismo e suas formas de expressão. Seguindo Richard Rowland, o etnocentrismo "...a tendência a considerar a cultura de seu próprio povo como a medida de todas as coisas – é uma tentação que deve ser evitada".[89] Tudo fala a favor do estranhamento; a linguagem , o vestuário, as práticas, os saberes, as crenças, as identidades, os gostos, os hábitos alimentares, os padrões morais. As diferenças assustam, pela incompreensão que produzem, e geram, do ponto de vista de reações psico-sociais, medo e exclusão. Mas, ainda com Rowland, "Não se pode considerar inferior aquilo que é apenas diferente".[90] A recusa do etnocentrismo é um esforço da civilização, pois também uma pulsão primitiva nos conduz à inaceitação do outro. Daí o clássico estudo de Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire,* guardar sua atualidade, como esforço de condução do olhar antropológico em favor do cultivo da diferença e do respeito à identidade do outro.[91] A recusa ao etnocentrismo faz parte de um esforço em favor da dignidade da pessoa humana e de sua idéia como valor de encontro entre os povos e entre as diferenças existentes entre as pessoas.

Uma sociedade socializada com estas preocupações cultiva o espírito necessário para o exercício de um pluralismo democrático, superador do homogeneísmo moderno, ordenador, e totalitário, para o qual vale a equação mortífera de Auschwitz

---

88"O respeito pelo outro apenas se poderá fundamentar numa relação que se estabelece entre o eu e esse outro e não na simples substituição do eu pelo outro" (Rowland, Antropologia, história e diferença, 1997, p. 14).

89Rowland, Antropologia, história e diferença, 1997, p. 07.

90*Id.*, p. 08.

91"O *lócus classicus* dessa recusa antropológica do etnocentrismo é o conhecido ensaio de Claude Lévi-Strauss, *Race et históire*" (Rowland, Antropologia, história e diferença, 1997, p. 08).

como lugar de conversão do inconversível – do judeu a não-judeu, ou seja, do judeu a cinzas e pó. E isto porque a disseminação da semente da unilateralidade e do gosto por uma única doutrina somente pode descambar na afirmação de formas políticas de profundo desrespeito para o diverso. No sentido nietzschiano, aqui não está sabedoria, mas acrisolamento da mente.[92] A forma negra de ser, construtora de uma estética específica – e suas expressões, dos ritos afro do *candomblé* ao *jazz*, do *reggae* ao *soul*, do *pop rock* ao *rapp*, têm algo a nos ensinar – somente o embotamento mental, estético e ideológico, de um juízo de gosto que se conduz dentro de uniformidades, pode nos afastar deste interesse. Por isso, a preocupação entrecruzada, no seio da cultura e do debate estético, a respeito do controle repressor do gosto do outro, da determinação estética do outro; trata-se aqui de uma denúncia pontual que abre os olhos para toda forma de imperialismo estético-cultural, que, como ideologia estruturante do agir, compõe e determina, e, ainda mais, colabora para reiterar e aprofundar outras formas de autoritarismo, como o familiar, o sexual, o social, o da indústria cultural, o ideológico e o político.

DIGNIDADE HUMANA, DEMOCRACIA PLURALISTA E DIREITOS HUMANOS

Não se trata de desenvolver um puro alento ao relativismo, mas construir uma visão que possibilita a demonstração e a fundamentação de uma forma de expressão do mais profundo respeito às particularidades de cada ser humano. Por isso, do ponto de vista político, o reconhecimento do pluralismo institui a possibilidade do convívio com a diferença, o que significa a inclusão do outro,[93] a visão holista das práticas do outro, a não-discriminação e a evitação de uma descarga sempre crescente de xenofobismo, autoritarismo social e discriminação. O 'imoralista', na visão de Gianotti, é exatamente aquele que pratica unilateralismo de visão social, é rigorista e assume uma

---

92 "A sabedoria, portanto, consiste em considerar a vida em toda a sua diversidade e número, rejeitando toda preferência unilateral por este ou aquele gênero ou valor" (Melo, Nietzsche e a justiça, 2004, p. 54).

93Cf. Habermas, A inclusão do outro*:* estudos de teoria política, 2002.

perspectiva auto-centrada, e não cosmopolita, da interação com o outro e de construção do espaço público.[94]

Assim, a dissolução do espírito autoritário está diretamente ligada ao exercício democrático e social de construção de uma visão de mundo onde predomina o pluralismo, um conceito que o pensamento pós-moderno vem desenvolvendo lentamente.[95] O pluralismo, quando se afirma, é para, fundamentalmente se exprimir como: pluralismo de idéias; pluralismo de ideologias; pluralismo de frentes políticas; pluralismo de concepções; pluralismo de formações; pluralismo de projetos educacionais; pluralismo de concepções de mundo; pluralismo de religiões; pluralismo de filosofias. Tudo isso, respeitados os limites da

---

94"Desse modo, não fica difícil compreender quais são as formas pelas quais atua hoje em dia o imoralista. Em primeiro lugar, é o intolerante, que imagina ser ele o proprietário de um único critério moral para todas as formas de moralidade, e por isso o aplica a ferro e fogo sem levar em consideração as condições em que o juízo moral deva ser suspenso. Em segundo lugar, é o rigorista, aquele que pratica sua moral automaticamente, sem se dar conta da unilateralidade de seu ponto de vista.

"Para terminar, gostaria de circunscrever melhor o próprio conceito de moralidade pública. Estamos vendo que ela consiste numa esfera de que todos os seres humanos participam, na medida em que cada sistema moral, a fim de revelar sua unilateralidade, precisa ser confrontado por outros. Segue-se a necessidade de que todos os seres humanos sejam incluídos no seu âmbito. Sob este aspecto é uma moral cosmopolita, estabelecendo regras de convivência e direitos que assegurem que os homens possam ser morais. É neste sentido que os direitos do homem, tais como em geral têm sido enunciados a partir do século XVIII, estipulam condições mínimas do exercício da moralidade. Por certo, cada um não deixará de aferrar-se à sua moral; deve, entretanto, aprender a conviver com outras, reconhecer a unilateralidade de seu ponto de vista. E com isto está obedecendo à sua própria moral de uma maneira especialíssima, tomando os imperativos categóricos dela como um momento particular do exercício humano de julgar moralmente. Desse modo, a moral do bandido e a do ladrão tornam-se repreensíveis do ponto de vista da moralidade pública, pois violam o princípio da tolerância e atingem direitos humanos fundamentais" (Gianotti, Moralidade pública e moralidade privada*, in* Ética (Adauto Novaes org.), 1992, ps. 244/ 245).

95"A condição política pós-moderna se baseia na aceitação da pluralidade de culturas e discursos. O pluralismo (de vários tipos) está implícito na pós-modernidade como projeto" (Heller, Fehér, A condição política pós moderna, 1998, p. 16).

legalidade, da cidadania, da solidariedade, da justiça social e da dignidade humana.

A teoria clássica da democracia menospreza na abstração dos termos modernos "povo", "cidadão", "soberania", aspectos importantes da condição humana e reivindicações recentes da visão de mundo pós-moderna. Deve-se superar a idéia de que a boa democracia depende somente do aprimoramento dos recursos políticos institucionais do Estado. Na esteira de Häberle, a democracia política deve estar associada ao desenvolvimento de uma cultura como *humus* favorável ao desenvolvimento da consciência pluralista e favorável aos valores de direitos humanos.[96]

Enquanto os universais filosóficos modernos produzem apagamento, o relativismo antropológico produz exaltação e resgate das diferenças. Trata-se de enfatizar, a partir do colorido multidiversificado humano – que pede um olhar analítico cuidadoso, generoso e condescendente (olhar descentrado), e não rigoroso, discriminatório e exclusivista (olhar egóico) – a defesa irrestrita das diversas maneiras de se afirmar identidade de direitos e diversidade antropológica. O espírito democrático se identifica com o pluralismo de linguagens humanas, como o espírito livre está disposto a compreender a música da alteridade, a identidade do outro. Intenta-se produzir e justificar os fundamentos de uma democracia qualitativa, pluralista, tolerante e voltada para a realização dos ideais e valores contidos nos direitos humanos, em sua complementaridade intergeracional.

Assim, toda democracia deve necessariamente zelar pela transição pacífica da gestão de governo, bem como deve zelar pelo resguardo ao direito às minorias, à dissidência e à discordância. Se todos têm o mesmo direito e o mesmo dever à lei, revelando-se aqui a idéia da igualdade, ao mesmo tempo, todos têm o direito de serem considerados em suas particularidades, revelando-se aqui a

---

96 "Na atualidade, na qual apenas uma minoria de países conseguiu atingir o status de Estado Constitucional com fundamentação nos direitos humanos e legitimação democrática vale o seguinte: no âmbito interno do Estado Constitucional, todo e qualquer Direito Constitucional e Direito em geral tem como premissa de antropologia cultural a dignidade humana, cuja conseqüência organizacional é a democracia" (Häberle, A dignidade humana e a democracia pluralista – seu nexo interno, *in* Direitos fundamentais, informática e comunicação (SARLET, Ingo Wolfgang), 2007, p. 18-19).

idéia parceira, a da diversidade. Estas duas idéias andam lado a lado, e devem se complementar como forças, e, por isso, toda luta emancipatória, deve governar-se a partir destes dois critérios. Assim, como afirma Flávia Piovesan, o direito à igualdade material se acompanha do direito à diferença e do direito ao reconhecimento de identidades, única forma de se evitar a universalização de estereótipos hegemônicos e única forma de se evitar o sofrimento humano.[97]

O espírito democrático deve, portanto, incentivar a tolerância, única forma de manifestação de um olhar não exigente, de um olhar voltado para a compreensão do outro. Por isso, trata-se de construir, no interior das práticas democráticas, um exercício de uma forma política na qual impera o princípio da tolerância (PT), este muito bem identificado por Lévi-Strauss,[98] ao lado do princípio do discurso (PD), este muito bem identificado por Jügen Habermas.[99]

O respeito à dignidade humana, no interior de práticas democráticas, tem a ver com este exercício de respeito integral à diversidade humana, de reconhecimento e integração da diversidade antropológica. Trata-se de uma exigência de que as assimetrias antropológicas não sejam a base de um rebaixamento

---

97"O direito à igualdade material, o direito à diferença e o direito ao reconhecimento de identidades integram a essência dos direitos humanos, em sua dupla vocação em prol da afirmação da dignidade humana e da prevenção do sofrimento humano. Eles são condição e pressuposto para o direito à autodeterminação, bem como para o direito ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, transitando-se da igualdade abstrata e geral para um conceito plural de dignidades concretas" (Piovesan, como fica a dignidade humana diante da opressão pelo mais forte?, *in* MPD Dialógico, Revista do Movimento do Ministério Público Democrático, 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ano V, n. 21, out. 2008, p. 21).

98"A tolerância não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, compreender e promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única reivindicação que podemos fazer a este respeito (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes), é que elas se realize de modo que cada forma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras" (Lévi-Strauss, Antropologia estrutural dois, 4. ed., 1993, p. 366).

99A respeito, *vide* Habermas, A inclusão do outro*:* estudos de teoria política, 2002.

discriminatório da identidade do outro, mas a base para o enaltecimento do espaço do humano como o espaço dos muitos, dos vários.

CONCLUSÕES

Esta investigação, partindo de concepções de arte e estética, empreende um movimento em direção à afirmação e fundamentação filosófica da diversidade humana. Dialogando com fontes da antropologia, também reitera o compromisso de construção política de uma forma não-autoritária do olhar, valor fundamental para a construção do espírito democrático. Uma cultura dos direitos humanos centrada numa ética do pluralismo e da diversidade deve cultivar: abertura democrática, aceitação da alteridade, múltiplas formas de expressão, flexibilidade democrática para com as minorias, proteção da diversidade dos jogos de linguagem social, porosidade ético-antropológica, sensibilidade social e cultural. O ato político de trabalhar o direito à cultura, como garantia da multidiversificada forma de expressão das artes, é um ato de cidadania, uma forma de proteção dos direitos humanos e uma condição para a socialização em sociedades democráticas. Todos têm direito à cultura, como direito de imergir na própria identidade. Essa é uma busca que não pode ser vetada, sob pena de atentar-se contra a dignidade da pessoa humana. A elitização da arte produz isso, a exclusão cultural. A massificação dos produtos da indústria cultural produz isso, a marginalização da arte que é *out,* e não *in.*

A partir desta linha de análise, se torna possível afirmar a cultura dos direitos humanos fundada na diversidade, como forma de garantir que o olhar sobre o humano se desprenda da categoria do universal, e busque o reconhecimento da humanidade tal como se apresenta materialmente e historicamente, como individualidade. Percebe-se o lugar de uma ética que se constrói para fundamentar uma cultura de direitos humanos, que decorre de uma estética. Neste sentido, reforça-se o impacto do pensamento pós-moderno, com a cultura da diversidade e do pluralismo, para falar a respeito da idéia da dignidade da pessoa humana como um fator nuclear de fundamentação e legitimação de uma cultura dos direitos humanos. Por isso, a investigação

sobre o belo toca de perto uma investigação sobre o justo, e, por isso, fornece subsídios e alento para se atrair o debate sobre a defesa do pluralismo e da diversidade, onde as diversas formas de convergências humanas podem se estruturar em práticas fundantes do convívio democrático, pluralista, dialógico, aberto e tolerante.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. Minima moralia. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. Indústria cultural. Tradução de Julia Elisabeth Levy (et al). São paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. Teoria estética. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter. Passagens. Tradução de Irene Aron *et al*. Belo Horizonte: Editora UFMG. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

BITTAR, Eduardo C. B. O direito na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. Filosofia crítica e filosofia do direito: por uma filosofia social do direito, *in* Revista Cult, São Paulo, Dossiê Filosofia do Direito: o que foi, e o que é que será?", ano 10, n. 112, abr. 2007, ps. 53-55.

CANDÉ, Roland de. História universal da música. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1994. v. 01.

_____. História universal da música. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1994. v. 02.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. Brasília: Departamento de Antropologia da Unb, 261, Série Antropologia, 1999.

ECO, Umberto. História da beleza. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

____. História da feiúra. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. O justo e o belo – notas sobre o direito e a arte, o senso de justiça e o gosto artístico, in Revista da

Pós-Graduação da Faculdade de Direito, São Paulo, Síntese, v. 02, ps. 35-45, 2000.
GIANOTTI, José Arthur. Moralidade pública e moralidade privada, *in* Ética (Adauto Novaes org.). São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, ps. 239-245.
HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro: estudos de teoria política. Tradução de George Spencer; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
ÄBERLE, Peter, A dignidade humana e a democracia pluralista – seu nexo interno, *in* Direitos fundamentais, informática e comunicação (SARLET, Ingo Wolfgang), Porto Alegre, Livraria do Advogado, p. 11-28, 2007.
HELLER, Agnes; FÉHER, Ferenc. A condição política pós moderna. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
JAY, Martin. *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
KAHN, Ashley. A love supreme: a criação do álbum clássico de John Coltrane. Tradução de Patrícia de Cia e Marcelo Orozco. São Paulo: Barracuda, 2007.
LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Tradução de Rosa Freire D´Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
_____. Antropologia estrutural dois. 4. ed. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. 2. ed. Tradução de José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.
MARCUSE, Herbert. Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
_____. A dimensão estética. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.
MELO, Eduardo Rezende. Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2004.
NIETZSCHE, Friedrich W. Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução Armando Amado Júnior. São Paulo; WVC, 2001.
PIOVESAN, Flávia, Como fica a dignidade humana diante da opressão pelo mais forte?, *in* MPD Dialógico, Revista do Movimento do Ministério Público Democrático, 60 anos da

Declaração Universal dos Direitos Humanos, ano V, n. 21, p. 21, out. 2008.
ROWLAND, Robert. Antropologia, história e diferença: alguns aspectos. 3. ed. Porto: Afrontamento, 1997.
SEISDEDOS, Iker, O rei do jazz, *in* Folha de São Paulo, Caderno Mais!, São Paulo, Domingo, 03 de agosto de 2008, 10.
WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 2001.

MARIANA PIMENTEL FISCHER PACHECO

Hermenêutica, direito e cultivo da paz

uma crítica ao direito moderno e à pacificação pelo controle normativo[100]

CULTIVO DA PAZ OU PACIFICAÇÃO DE CONFLITOS?

Este trabalho tem por escopo pensar a Cultura de Paz junto com o que nos ensina a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Por este viés tentaremos procurar alguns pontos de abertura para a conversação com o que chamaremos de "modo hegemônico" de pensar o direito na modernidade. Se o desiderato é caminhar para a abertura, pressupõe-se que há fechamento. A dificuldade de diálogo, como veremos, tem suas raízes na maneira pela qual o pensamento jurídico, historicamente, foi estruturado, e pode ser rastreada até o início da modernidade e ao método cartesiano.

A tarefa de propiciar a comunicação remete às origens da palavra hermenêutica: Hermes era o tradutor, intérprete dos deuses. Tradução tem a ver com travessia, capacidade de transitar entre diferentes mundos. Importa, então, compreender a linguagem do direito; mas é necessário também atravessar suas fronteiras, ir além da reprodução da sua fala. Procurar-se-á ouvir as palavras aí pronunciadas através de uma escuta hermenêutica; que evoca o que há de latente no discurso jurisdicional, tons sutis que o cotidiano da tecnologia torna inaudíveis.

A travessia segue a rota da *Destruktion*. Gadamer explica que na época em que foi usado pela primeira vez por Heidegger, o termo *Destruktion* não tinha o sentido de eliminação; aproximava-

---

[100] Doutora em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco e pesquisadora da Associação Nacional de Direitos Humanos - ANDHEP.

se sim daquilo que Derrida chama hoje de desconstrução[101] - por isso não traduzimos a palavra como "destruição", preferimos mantê-la no original em alemão. *Destruktion* é dessedimentação de camadas de sentido, superpostas, enrijecidas por processos históricos; visa trazer à tona o potencial por eles encoberto. Práticas desconstrutivas são capazes de recordar, por exemplo, traços fundamentais do pensamento grego, silenciados pela tradução para o latim. A finalidade do movimento não é eliminar conceitos e substituí-los por outros, mas resgatar a fluidez do acontecimento da linguagem e assim aguçar nossos ouvidos para o que as palavras dizem mais sutilmente.

O desiderato é mover-se, transpassar diferentes contextos; uma boa forma de iniciar o trajeto é expor algumas dissonâncias entre a disposição fundada na hermenêutica (aproximando-o da noção de Cultura de Paz) e o modo de se posicionar que se estabelece na cultura jurídica atual.

O filólogo Gadamer cuida de, nas suas explicações, constantemente, evocar o que as palavras diziam no passado e o que hoje não dizem mais - este tipo de abordagem demonstra zelo pela mobilidade. Sigamos sua lição e lembremos que a palavra *cultura* deriva de agricultura. Remete ao cultivo e a conformação de um ambiente para que alguma coisa cresça por si mesma, por sua força própria. Portanto, cultivar a paz não é impor ou controlá-la, mas preparar uma disponibilidade para que possa crescer por si, imprevisivelmente, em cada um e em um grupo.

Parece que o direito, em tese, também visa à paz (ao menos, este é um jargão bastante repetido em seu discurso); busca-a, no entanto, através de uma orientação bem distinta. O caminho é o da certeza e do planejamento - tal como regem os ditames da técnica. "Pacificação de conflitos" é uma expressão comumente usada pela dogmática para dar conta da teleologia do direito; ao lado da justiça, segurança e certeza (a contradição entre estes fins não se mostra no dia-a-dia das práticas jurídicas). Neste cenário, o desiderato é pacificar; é impor a paz. Não se trata de cultivar, mas de controlar as coisas para estabelecer a ordem – paz e ordem aparecem aqui quase como sinônimos.

---

[101] GADAMER, Hans-Georg: *Hermenêutica em Retrospectiva – Heidegger em Retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2007. P. 62 e s.

Dentro da tradição formalista (esta é a versão do positivismo que tem mais força na atualidade[102] e que será o alvo mais direto de críticas neste trabalho), a paz surgiria pelo controle dos conflitos que seriam, supostamente, resolvidos de modo seguro através da aplicação da norma. O modelo de resolução de problemas típico da dogmática moderna permite construir o seguinte raciocínio: se há crimes em demasia isto se dá por que as leis são excessivamente brandas (a solução seria modificar o código penal e prescrever penas mais severas) ou são ineficazes (a solução seria aparelhar melhor a polícia). Há, de acordo com tal lógica, uma causa única, plenamente detectável, que exige uma resposta simples e unívoca. Basta ir aos jornais e verificar que este é padrão de argumento dos penalistas.

Tal formatação do pensamento carrega marcas fortes do cartesianismo. Já em Descartes estava presente o ímpeto de fixação de um objeto autônomo a ser dominado pela ciência (Gadamer chama isso de objetificação). Para alcançar o ideal de conhecimento certo, supunha-se ser necessário seguir o método analítico, que impunha ideias como a de separação do todo em elementos mais simples (e posterior reconstrução), bem como a necessidade focar o olhar em entidades imóveis.

Escapa, no entanto, ao método cartesiano a força e o papel fundamentalmente constitutivo das relações. A hermenêutica ensina que as coisas não podem ser destacadas da história e da ligação com quem as observa (observação é também participação) e que a imobilidade (que está na base das certezas cartesianas) só se estabelece abstratamente. Na vida, concretamente, tudo está conectado, como textura, texto. Em razão de no enredo legado por Descartes não haver espaço para perguntar pela ligação profunda entre as coisas, não se leva a sério aí questões sobre o lugar em que habitamos ou a respeito de como cultivamos algo.

Ferraz Júnior recorda que os antigos indagavam: "como uma ordem jurídica pode se adaptar a ordem natural?". Com a modernização e o avanço da técnica, a questão passa a ser: "como dominar a natureza ameaçadora?" Para Ferraz Jr., é o temor e a tentativa de proteger-se de agressões de um outro ameaçador que

---

[102] Cf. SALDANHA, Nelson: *Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro, Renovar: 2005. P 12 e ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1989. P. 61

impulsiona as ansiosas e demasiadas exigências contemporâneas de planejamento e organização racional da ordem social.[103] A demanda moderna por controle, ordem, progresso linear está fundada no medo do Outro. Eis o paradoxo da pacificação (como imposição da ordem): a ânsia pela imposição da paz emerge do medo[104]; portanto, o que cultiva, inadvertidamente, é a guerra.

Foram dadas algumas indicações a respeito do problema a ser enfrentado, mas a tarefa de estabelecer espaços de conversação exige refletir, outrossim, sobre vias de mudanças. Estas, para que sejam mais do que uma reedição de vícios antigos, necessitam ser pensadas com cautela. Por isso e como última ressalva faz-se necessário interrogar: "como pode haver, de fato, mudança?", ou, em outros termos, "que é superação?"

Em Hegel, a palavra "superação" indica uma ultrapassagem, pressupõe que algo foi deixado para trás. O conflito entre duas idéias opostas é superado por uma síntese, esta última irá, do mesmo modo, combater o seu oposto, o que dará ensejo a uma nova síntese. O movimento se dirige ao progresso, culmina com o "espírito absoluto" e com a superação de tudo o que é outro em relação àquele.

Diferentemente, para a hermenêutica, o conflito está aí (é a expressão da diferença); mascarar sua força tendo em vista uma reconciliação racional é distanciar-se de sua verdade. A palavra superação adquire, então, um sentido radicalmente distinto. Por exemplo, superar uma dor (como a perda de alguém querido) não é deixar de senti-la. Carregamos marcas de experiências passadas. Aprendemos a elaborá-las não quando as esquecemos (e supomos tê-la deixado para trás), mas quando somos capazes de lembrar e de compreender que dor, conflito e imperfeição fazem parte das nossas vidas.

Vattimo explica a relação da hermenêutica com o passado e com a metafísica através da investigação do sentido da palavra

---

[103] FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação.* São Paulo: Atlas, 1994. P. 67.

[104] PELIZZOLI, Marcelo: "Fundamentos para a restauração da justiça – resolução de conflitos na Justiça Restaurativa e a ética da alteridade e do diálogo" in PELIZZOLI, Marcelo (Org.): *Cultura de Paz – educação do novo tempo.* Recife: ed Universitária da UFPE,2008. P. 64

Verwindung em Heidegger.[105] O vocábulo aparece em *"Identidade e Diferença,"*dentro de um contexto que se refere à superação da metafísica; indica uma ultrapassagem que carrega a aceitação e o aprofundamento. O termo *Verwindung* aponta para uma convalescença (como recuperação de uma doença ou de uma perda) e de distorção ou torção (*winden*). A metafísica não é algo que pode ser deixado para trás através de uma operação intelectual, seus vestígios permanecem na linguagem e em nós[106]. É possível conviver com a metafísica ou lidar melhor com ela se nos aproximarmos de sua essência e nela nos demoramos; assim aprende-se a "torcer", "virar" a direção que estava aí determinada e seguir para uma outra orientação.

Gadamer fala na tomada de consciência do processo em que, nós, seres humanos finitos, estamos situados. A abertura para tal processo é condição para lidar com a vida e a impermanência de uma maneira mais própria. O ser humano aberto tem uma atitude não dogmática, sabe que a tradição é uma grande professora e que é preciso se posicionar com humildade perante as coisas para que possamos aprender. Aprende-se com a experiência, quando se presta atenção ao que ela é; e é acontecimento, é Outro em relação a planos e à consciência. Superação é, portanto, uma forma de seguir adiante carregando a história; é esta tomada de consciência dos próprios limites que a prática do questionamento hermenêutico pode ensinar à tradição jurídica.

A partir destes pressupostos, é importante falar sobre pontos de abertura para uma cultura jurídica que não deixa de lado a norma nem abdica da função de estabelecer limites, mas é capaz também de cultivar a paz.

---

[105] VATTIMO, Gianni: *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna.* São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 179.

[106] VATTIMO, Gianni: *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna.* São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 180.

A CONSTÂNCIA CARTESIANA E A FORMATAÇÃO DO PENSAMENTO MODERNO

A tese é a de que a modernidade jurídica conforma-se junto com uma maneira de lidar com o direito que provém de uma tradição filosófica fundada na constância e que carrega a pretensão de domínio sobre as coisas. Investigaremos o pensamento de Descartes com o objetivo de chamar a atenção para isso. Procurar-se-á apontar os momentos em que o cartesianismo recorre a um apoio "fora do tempo" de modo que cria daí evidências que se tornam obstáculo à mobilidade.

Se, por um lado, o método herdado do iluminismo e de Descartes trouxe progressos e tornou-se um critério importante de legitimidade científica para campos mais complexos como a biologia, a medicina, o direito, a antropologia, a sociologia; por outro lado, sua hegemonia na modernidade instituiu uma maneira de pensar pautada em noções como causalidade simples e imediata (como se para determinado efeito existisse apenas uma única causa próxima), redução das coisas (e da própria condição humana) a objetos fixos, orientação da conduta na correção do raciocínio e, no âmbito epistemológico, no enclausuramento disciplinar[107].

Esquecidos do sentido mais profundo da lição aristotélica de que o todo é diferente da soma das partes, modernidade e cartesianismo distanciam-se do contexto e do lugar em que habitamos ao supor que ao se reduzir uma coisa a seus elementos mais simples é possível reconstruí-la novamente sem perverter sua essência.

Seguir a trajetória de Descartes é um exercício fecundo, pode ajudar a compreender as bases daquilo que se pode chamar de "fuga" para o método. Descartes inicia "*O Discurso do Método*" aludindo à necessidade de buscar a verdade de maneira autônoma; encontra-se, então, desafiado a se libertar de preconceitos (sua época era ainda fortemente dirigida pela teologia medieval) e a negar a fixação de quaisquer pressupostos

---

[107]Para um aprofundamento destas críticas ao cartesianismo cf. SANTOS, Boaventura de Sousa: *Um Discurso Sobre as Ciências.* Porto: Afrontamento, 1999. P. 55 e s.

arbitrários. A idéia era rejeitar toda evidência da qual pudesse duvidar. Descartes escreve:

> *"Depois, examinando atentamente o que eu era e verificando que podia supor que eu não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo ou lugar que eu existisse, contudo, mesmo assim, eu não poderia supor que não existia bastando o fato de duvidar da verdade das outras coisas para demonstrar de modo bastante certo e evidente que eu existia; ao passo que bastaria deixar de pensar, mesmo admitindo que tudo o que imaginasse fosse verdadeiro, para não haver nenhuma razão que me levasse a crer que eu tivesse existido. Por aí compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente no pensar e que, para ser, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material (...) a alma pela qual eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este e, mesmo que o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é."*[108]

O ponto de partida põe o pensamento a caminho e, nesse sentido, determina seu destino. Esse trecho do "*Discurso do Método*" expõe a operação de substituição da pergunta pelo estabelecimento da certeza. Para Descartes é certa a dúvida, mais que isso, é certa uma dúvida que habita o pensamento (a palavra "pensamento" deve ser aqui compreendida dentro da tradição cartesiana, como *cogito*). Há a exclusão explícita da corporeidade e do nexo com qualquer base concreta; por isso, a constância do pensamento é o único espaço em que o cartesianismo transita.

Desse modo de olhar para as coisas surgem alguns mandamentos para o cientista. Este deve estar sempre, intensamente, concentrado no objeto a ser analisado, mas encontra-se desobrigado a olhar para si mesmo como ser humano que tem um corpo, uma história, fala uma língua e vive em uma cultura. O cartesianismo atribui um valor próprio à essência que a tornaria superior à existência e, inclusive, critério de constatação desta última. "*Penso, logo existo*" indica que para existir é

---

[108]DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito.* São Paulo: Martin Claret, 2000. P. 42.

necessário pensar e que as únicas coisas que existem de fato são aquelas que se encaixam no pensamento. Assim, o *cogito*, o eu que nada mais é além de pensar, revela-se como uma construção abstrata e capaz apenas de articular abstrações.

A pergunta da hermenêutica tem um sentido radicalmente diverso da dúvida cartesiana. Aquela surge não de um exercício de abstração, mas de uma perplexidade, de um estado de espanto. A pergunta surge quando nos deparamos com a nulidade das coisas, quando estas deixam de ser funcionais e adequadas. Como Heidegger escreve: *"Devido ao espanto, isto é, à revelação do Nada, o Porquê brota nos nossos lábios."*[109] Instaura-se um combate em que a aquilo que se questiona sempre oferecerá resistência; não há fim pois uma resposta fixa é a perversão da mobilidade do perguntar. A negatividade da verdade hermenêutica, que é desocultação (a própria palavra pressupõe algo oculto[110] e remete a um processo interminável), aponta para um aguardar que não se deixa corromper pelo desejo de dominar as coisas e de dar-lhes um significado certo e constante.

Descartes não duvida de sua dúvida e por ter encontrado sua certeza absoluta, libera-se da questão do Ser do *cogito*[111]; a constância da certeza toma o lugar da mobilidade da verdade. Descartes estava fascinado pela exatidão da matemática, pela segurança garantida por seu método, já que independentemente de casuísmos ou do sujeito que calcula, o cálculo correto leva necessariamente a respostas únicas. A certeza matemática contrapunha-se à diversidade de opiniões na filosofia e nas ciências humanas; multiplicidade esta que representava, para nosso autor, a evidência de erro. Atribuindo a falta de acordo à inadequação do método destas últimas, Descartes fez sua missão trazer exatidão para a filosofia e as outras esferas do conhecimento.

> *"E isso não parecerá, talvez, um excesso inútil, se considerar que, só havendo uma verdade em cada coisa, todo aquele que a encontrar saberá tanto quanto se pode saber a esse respeito. Assim, por exemplo, uma criança que saiba aritmética,*

---

109 HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 53

110 HEIDEGGER, Martin: *Ser e Verdade.* Petrópolis: Vozes, 2007. P. 150 e s

111 HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 55.

tendo feito uma soma de acordo com a regra, pode estar certa de ter encontrado, em relação à questão que examinava, tudo o que o espírito humano poderia encontrar. É que o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar com exatidão todas as circunstâncias daquilo que se procura contém todo quanto dá certeza às regras aritméticas."[112]

No início do "*Discurso do Método*", havia a discussão sobre a confiabilidade ou não de nossas percepções; a distinção entre sonho e realidade estava em questão. Mas, ao final, há a opção pela adequação, que se manifesta na regra:

"As coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo apenas alguma dificuldade em discernir as que concebemos distintamente."[113]

O primeiro pressuposto do método refere-se à intuição dos axiomas e pressupõe uma maior adequação daquilo que é mais simples em uma percepção imediata.[114] No entanto, não há justificativa para a suposição de que o fundamento da filosofia há de ser algo simples e intuitivo[115].

"Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como possibilidade do ser-no-mundo."[116]

A diferença está aí (como não podia deixar de estar, já que é acontecimento), mas fica oculta; o tom racional da modernidade (que chega ao clímax em Hegel)[117] determina o sentido das coisas ao mesmo tempo em que outros tons tornam-se inaudíveis. Impõe-se o caminho do cálculo, enquanto a pergunta pela verdade (acontecimento) aparece como um exercício inútil.

Como pressupõe o dualismo entre corpo e mente, o cartesianismo propõe que o pensamento que se guia pela lógica está livre de qualquer estado afetivo; no entanto, esquece que até

---

[112] DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito.* São Paulo: Martin Claret, 2000. P. 21-40.

[113] [113] DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito.* São Paulo: Martin Claret, 2000. P 20 e s.

[114] HEIDEGGER, Martin: *Ser e Verdade.* Petrópolis: Vozes, 2007. P. 49

[115] HEIDEGGER, Martin: *Ser e Verdade.* Petrópolis: Vozes, 2007. P. 55.

[116] HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000, p.144.

[117] HEIDEGGER, Martin: *Ser e Verdade.* Petrópolis: Vozes, 2007. P. 57.

mesmo a frieza e o distanciamento que exige do cientista são afetos.

"A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o pathos e com isso a archè da filosofia moderna[118].

Sobre a importância de lembrar as raízes da lógica

Pensar, para a hermenêutica, tem um sentido fundamentalmente distinto. Estabelecer que pensar é uma ação determinada pela lógica é restringi-la a atividade de relacionar linearmente conceitos. Por outra via, a pergunta da hermenêutica diz respeito à possibilidade de um pensar que pensa o que está aí. Heidegger escreve que o termo alemão *Denken* (pensar) tem suas origens na palavra *Gedanc*. Esta última remete a memória, recordação, gratidão. Pensar é lembrar e receber com gratidão a diferença entre Ser e ente.[119] Chama, assim, a despertar os sentidos para o que não cabe em abstrações e a acordar para o que é vivo e acontece na linguagem.

Faz-se necessário, então, pensar "contra a lógica", mas isso não implica cair no ilógico. O significado da palavra "lógica" (como também irrazão) é dado negativamente, a partir do que é compreendido a partir da lógica. O ilógico, portanto, é determinado (negativamente) pela lógica. Para compreender a tarefa de pensar "contra a lógica" é preciso, portanto, partir de um outro lugar. O que se busca não é simplesmente deixar-se levar por sentimentos ou aderir à negação niilista de qualquer coisa - o próprio niilismo foi inventado pela lógica[120]-, mas sim meditar sobre os primórdios do pensamento. O desafio é reconectar-se às raízes da lógica e lembrar o que foi esquecido em virtude do apego excessivo a sistemas e ao cálculo. Possibilidades excessivas para a lógica podem se mostrar pelo movimento desconstrutivo de

---

[118] HEIDEGGER, Martin: *Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença.* Petrópolis, Vozes, 2006, p 32-33

[119] HEIDEGGER, Martin: *Que Significa Pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1964. P. 234.

[120] HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre o Humanismo.* São Paulo: Centauro, 2005.P 58-61

retorno às origens. Para Heidegger, é no primeiro perguntar que está a essência do *logos*.[121]

É importante atentar para esta preocupação da hermenêutica, pois, é um ponto de partida frequente no discurso da dogmática jurídica o argumento de que se não nos apegarmos a normas, institutos e, no final das contas, à própria estruturação da lógica jurídica, o resultado será necessariamente o caos da razão, desordem institucional e, por conseguinte, violência. Este pensamento reducionista - que perde a solidez quando investigado com profundidade – está na base do fechamento a outras possibilidades de conformação do fenômeno jurídico.

Ricoeur fala na riqueza do uso de uma lógica que trabalha mais com aproximações e menos com identidades. Compreender o verbo "ser" como o lugar mais próprio da metáfora[122], torna viável fazer uso de definições da linguagem natural (que, por sua própria natureza, dissocia) sem que estas sejam delineadas com o rigor da metafísica clássica – que se pretende desconstruir. Dentro de um universo de metáforas, em que o "é" significa a um só tempo "não é" e "é como", os princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído perdem sua força.

A crítica não retira a importância histórica do pensamento cartesiano: crer na razão e em um método que permite ao ser humano alcançar a verdade de maneira inequívoca foi um passo fundamental para a emancipação em relação ao domínio da Igreja Medieval. Todavia, apesar de ter a pretensão de se libertar do tempo, o racionalismo nascente representa o retrato de uma época que acreditava, acima de tudo, no progresso pela luz da Razão dominadora. De fato, a tarefa de transpor para as ciências humanas a certeza das ciências exatas não foi desafio exclusivo de Descartes, esta se tornou a maior obsessão do pensamento moderno.

É revelador notar que, hodiernamente, o movimento parece acontecer no sentido inverso; dirige-se à humanização das ciências da natureza. As novas descobertas científicas, sobretudo na física e na química, mostram que as tais ciências precisam aprender a lidar com desordem, com imprevisibilidade, com a intervenção do

---

[121] HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre o Humanismo.* São Paulo: Centauro, 2005.P 58-61

[122] RICOEUR, Paul: *A Metáfora Viva.* São Paulo, Loyola: 2000. P. 10 e s.

observador no resultado da experiência e na atribuição de um sentido para suas observações[123]; dimensões que o método científico buscava expulsar ao extrair da experiência apenas o que pode ser medido, contado e pesado. Isto aparece com clareza nas investigações da "nova física"[124], que revelam a incerteza quanto à possibilidade de determinar o movimento e a posição de uma partícula e contradição no que diz respeito a sua identidade. O pacote "onda-partícula" pode mostrar-se tanto como energia quanto como matéria - um elétron "E" é ao mesmo tempo igual a "A" e a "não A" -; não se está pois diante de objetos que podem ser concebidos separadamente; eles apenas se manifestam na sua individualidade por um curto período de tempo.

> *"Uma onda de matéria (ou onda de probabilidades) pode se comportar como se estivesse espalhada por todo espaço e tempo. Mas se todas as coisas potenciais se estendem indefinidamente em todas as direções, como se poderá falar em alguma distância entre elas ou conceber alguma separação? Todas as coisas em todos os momentos tocam uns nos outros em todos os pontos; a unidade do sistema completo é suprema."125*

O FORMALISMO JURÍDICO SEGUE O TOM CARTESIANO

Dissemos que a disposição moderna de lidar com o direito configura uma forma de trato que tende impor soluções por decreto (positivismo formalista pode ser definido como uma corrente de pensamento jurídico que concebe o direito como uma ordem que surge por força de decisão). Argumentamos também que tal disposição envolve uma lógica excludente, que pensa problemas a partir de um único referencial e fornece respostas unilaterais, fundadas, unicamente, na norma (ou em possíveis interpretações da norma).

---

[123] ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma Visão Revolucionária da Natureza Humana e da Consciência Baseada na Nova Física.* São Paulo: Best Seller, 1990. 20 e s.
[124] ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma Visão Revolucionária da Natureza Humana e da Consciência Baseada na Nova Física.* São Paulo: Best Seller, 1990. P. 35.
[125] ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma Visão Revolucionária da Natureza Humana e da Consciência Baseada na Nova Física.* São Paulo: Best Seller, 1990. P. 35.

Por exemplo, de maneira redutora, argumenta-se que para evitar crimes deve-se, simplesmente, punir criminosos. Surge um novo problema: presídios ficam superlotados. No outro extremo, mas seguindo os mesmos referenciais, há o discurso formalista sobre direitos humanos (veremos, mais a frente, que há iniciativas importantes que pensam os direitos humanos de outra maneira). Este propõe a efetivação dos direitos fundamentais (direitos humanos positivados) somente pela força da norma e, igualmente, funda-se em um raciocínio linear e imediatista, como, por exemplo, a idéia de que, se direitos processuais penais estão sendo violados com a superlotação de presídios, a solução deve ser garantir que os presos sejam soltos. Novas dificuldades manifestam-se, dentre elas, a falta de legitimação popular de um discurso humanista que aparece como tentativa de libertar "bandidos". São pólos distintos que, a primeira vista, aparentam estar em oposição, no entanto, mais profundamente, reúnem-se e participam do mesmo padrão.

Para dar conta da estrutura que se presenteia nestas práticas, importa aproximar-se deste lugar de reunião entre cartesianismo e formalismo, bem como atentar para o impulso de domínio aí presente. De acordo com Adeodato, não obstante a força da visão sociológica, o positivismo jurídico sedimentou-se muito mais sobre as bases do formalismo, tanto que a expressão "dogmática jurídica" – que historicamente referia-se a escolas de tendências legalistas - é, hoje, usada como sinônimo de ciência do direito[126].

Exemplo emblemático de formalismo é a "Teoria Pura do Direito" de Hans Kelsen. Trata-se um modelo que, até os dias de hoje, é um poderoso referencial de decisão judicial. Um detalhe fundamental é que a lógica kelseniana está fortemente presente no dia-a-dia do operador do direito, mas isso ocorre apesar de, muitas vezes, não haver uma evocação explicita de Kelsen. O motivo do silêncio é que a prática do direito, na modernidade, se dá autonomamente, com poucos momentos de abertura a uma discussão epistemológica. A "*Teoria Pura do Direito*" de Hans Kelsen, publicada em 1934, foi escrita com o escopo de tornar o estudo científico do direito livre de contaminações políticas,

---

[126] ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1989. P.61.

ideológicas, morais, etc; para tanto, de acordo com os ditames da metodologia moderna (de base cartesiana), era necessário definir um método e identificar um objeto de estudo com precisão.

Tendo em vista tal empresa, Kelsen procura, em primeiro lugar, separar direito e ciência. Segundo ele, esta pretende explicar as coisas como se dão na natureza e utiliza enunciados descritivos; as leis naturais são aquelas que ligam uma situação factual a outra, a partir da relação causa-efeito[127]. O direito, por seu turno, ordena um comportamento, impõe como este deve ser; para tanto, utiliza enunciados prescritivos, que imputam uma consequência a determinada hipótese. O "dever ser" representa uma espécie de relação que não ocorre no reino da natureza, está ligada ao ser humano e à liberdade[128]. Tem origens kantianas a separação[129] proposta por Kelsen, de acordo com a qual, da observação do mundo empírico (ser) não se pode concluir uma norma (dever ser)[130]- este tipo de cisão é marcante na argumentação judicial.

O processo de purificação do objeto requer também que se diferencie direito e normas morais, sociais, religiosas, de etiqueta, etc. Normas jurídicas distinguir-se-iam de outras normas de conduta por prescreverem uma sanção organizada, imposta por uma ordem de coação eficaz dentro de um determinado espaço territorial ao ponto de excluir outras ordens de coação (como, por exemplo, um bando de salteadores[131]). Segundo Bobbio, semelhante pressuposto permite propor que o fundamento último de validade das normas são relações de poder[132]. No entanto, a *Teoria Pura do Direito* interdita o questionamento pelo poder por trás da norma através da teoria da norma fundamental[133], cuja

---

127 KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 86 e s.

128 KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 100 e s.

129 KANT, Immanuel: Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966 (prefácio).

130 ADEODATO, João Maurício*: Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica.*São Paulo: Saraiva, 2002. P. 188.

131 KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 53.

132 BOBBIO, Norberto: *Teoria do Ordenamento Jurídico*. São Paulo: Polis; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.P. 51 e s.

133 KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 115 e s

estruturação hipotética é hábil para determinar o foco dos estudos do cientista do direito - problemas de validade - e deixar questões referentes ao poder para cientistas políticos ou filósofos. Estas ideias, no final das contas, dão ensejo à proposição da equivalência entre direito e Estado.

De toda sorte, para Kelsen é jurídica a norma que liga um fato condicionante a uma consequência coativa. A possibilidade de coação refere-se a um uso potencial da força por um órgão do Estado. A consequência recebe o nome de sanção. O fato de um ato de coação ser estatuído pela ordem jurídica como consequência de uma ação ou omissão faz com que este ato de coação tenha o caráter de sanção e o ato antecedente de ilícito. Não há um ato em si mesmo ilícito, sem que uma norma jurídica lhe forneça esse "sentido objetivo".[134] Isso quer dizer que o conteúdo da norma não é um critério definidor de jurisdicidade – eis porque diz-se ser esta uma teoria formalista.

Sublinhe-se uma repercussão fundamental de tal ideia. O direito é definido por seu caráter sancionatório. Está aí para punir. Tal compreensão do fenômeno jurídico e da função essencialmente punitivo-repressiva do Estado tem por base uma antropologia pessimista. O ser humano é caracterizado por Kelsen, acima de tudo, por seu egoísmo; daí a função do direito de frear estes impulsos.

Marcelo Pelizzoli anota:

> *"se temos uma noção de humano como primordialmente agressividade-raiva, e então de justiça como algo punitivo-repressivo, dificilmente vamos entender a procedência de processos de mediação baseada em visões sociais da cultura de paz".* [135]

Perceba-se que, ao atrelar a ilicitude de um ato exclusivamente ao sentido objetivo atribuído a este pela norma jurídica, Kelsen realiza um corte de conseqüências profundas.

---

[134] KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 121 e s.

[135] PELIZZOLI, Marcelo: Fundamentos para a restauração da justiça - resolução de conflitos na Justiça Restaurativa e a ética da alteridade e diálogo. Disponível em http://espacofamiliajr.blogspot.com

Interdita a conversação sobre ética a partir da justificativa de que não configura um tema relevante para o cientista do direito, que, caso pretenda descrever seu objeto sem contaminar-se ideologicamente, deve limitar sua atividade à análise de normas compreendidas como entidades com existência independente.

Do mesmo modo, de acordo com o enredo da purificação, não é a eficácia de uma norma que a tornará jurídica. Validade e eficácia, coação em potência e coação de fato, não devem ser confundidas. A coercitividade - atributo essencial ao direito - não é afetada pela circunstância de que, com frequência, delitos são cometidos e muitos deles ficam impunes – isto com a ressalva de que Kelsen não deixa de falar em um mínimo necessário de eficácia.[136]

A "Teoria Pura do Direito" quer expor estruturas constantes no fenômeno jurídico - independentemente do tempo e do lugar em que se conforma - e encontra-as na forma. Constitui uma concepção monista, segundo a qual o direito só pode vir do Estado - a relação entre direito e Estado em Kelsen estabelece-se quase como uma tautologia, já que Estado não é outra coisa senão a expressão da unidade do ordenamento jurídico[137]. Kelsen constrói um mundo puro, dirigido por relações sintáticas de validade. O cientista do direito necessita ter apenas um contato mínimo com o mundo concreto, já que a partir da norma, por dedução, é capaz de fornecer as possibilidades de resposta (que precisam ser complementadas pelo ato interpretativo voluntário do órgão decisor) para casos particulares.

Quer-se chamar atenção para o fato de que este modelo dá ensejo a uma prática autorreferente e ensimesmada. No âmbito epistemológico, salta aos olhos o problema do enclausuramento disciplinar: ao cientista do direito cabe estudar apenas a lógica das normas, não há exigência de conversação com outras formas de saber. Kelsen responderia a esta objeção afirmando que a história do direito e as bases filosóficas que o determinam devem sim ser investigadas, mas não pelo cientista do direito. Acontece que,

---

[136] KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 235-238. Sobre a separação entre direito e moral ver também AFTALION, Enrique e VILANOVA, José: *Introducción al Derecho.* Buenos Aires: Abelerdo-Perrot,1994. P. 337-341.

[137] KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes. P. 48 e s.

seguir tal orientação implica em relegar a comunicação interdisciplinar a um estatuto acessório e estimular uma prática que funciona perfeitamente sem que haja porosidade ao diálogo.

O direito assim formatado vem se estabelecendo como um saber técnico, que prescinde de um pensamento que põe em jogo suas raízes. Tal estruturação gera uma forma de desencargo; as decisões devem ser pautadas em critérios impessoais e estão atreladas a um modo burocrático e banal de agir. O "treinamento" jurídico ensina a repetir uma maneira de operar fixada no mundo das normas e que negligencia o movimento histórico.

Um perigo surge desta atitude descuidada em relação à mobilidade. Estar distante da história é estar distante do lugar e da situação em que nos encontramos, do modo de vida atual, isto é, daquilo que os gregos chamavam de *ethos*. Abertura, para a hermenêutica, tem o sentido de aprender a habitar a terra e deixar-se atingir pela situação; por isso Gadamer solicita prestar atenção às práticas vitais tais como acontecem, na sua diferença. Fica evidente a discrepância em relação ao cartesianismo e à teoria kelseniana, cuja busca por certeza, supostamente garantida pelo método, ordena tirar os olhos da vida e focar a atenção exclusivamente em objetos isolados (como as normas).

O perigo ao qual nos referimos está conectado à rudeza[138] da atitude racionalista, ordenadora, progressista, literalizante e pacificadora. Referencias mais sutis que estão presentes nas práticas da vida, mas que exigem sensibilidade para que possam se mostrar, são expulsos pela abordagem reducionista (cartesianismo). São "jogados fora" como "resto" impertinente, pois não são controláveis. Acontece que, o que é violentamente excluído não desaparece simplesmente; como a psicanálise já ensinara, o conteúdo recalcado retorna, inadvertidamente, violentamente.

---

[138] É o que argumenta Bittar, cf BITTAR, Eduardo C. B. :"Filosofia, Sensibilidade e Educação em Direitos Humanos: Resistência contra a Insensibilidade do Quotidiano". In: Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo. Ano 12, n. 14. São Bernardo do Campo: Faculdade de São Bernardo do Campo, 2008. P. 113 e 114

HUMANISMO E JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO LUGARES DE ABERTURA

A proposta em pauta é mostrar alguns traços do pensamento jurídico moderno que marcam sua estrutura de funcionamento ensimesmada e pouco propensa ao diálogo. Trata-se de desconstruir a lógica que visa ao controle pela imposição da ordem, para procurar falar sobre lugares de abertura à Cultura de Paz. Foram apresentadas algumas questões que remetem a bases teóricas das razões jurídicas. Mas as dificuldades não são apenas teóricas, estão ligadas a uma rudeza afetiva que é alimentada e alimenta (recursivamente) o pensamento moderno (que separa razão e emoção e exclui esta última de uma conversa séria sobre o direito).

Parece-nos que a crítica teórica tem uma função importante: pode pôr em movimento crenças enrijecidas sobre como deve funcionar o direito. Chamar a atenção para a fragilidade de pressupostos tão arraigados às práticas tem o potencial de propiciar solicitude; operadores do direito podem se dar conta de que a maneira pela qual a dogmática moderna se impõe não é a única possibilidade que há. O direito pode vir a conformar-se diferentemente.

Ressalte-se que o que se ganha com a desconstrução deve ser compreendido em termos de abertura. Isto quer dizer que não se trata de controlar ou prever como serão estes "outros modos de configuração" do fenômeno jurídico, ao invés disso, simplesmente solicita-se o cultivo da paz, o cuidado, a responsabilização, bem como uma maneira de pensar que leva a sério a complexidade do fenômeno jurídico. O direito que vai surgir daí deverá emergir nas relações concretas, por sua força própria, imprevisivelmente.

A lógica da exclusão é radicalizada em cidades como o Rio de Janeiro e converte-se em uma lógica do extermínio de "bandidos" pela polícia. Combate que, de fato, oculta o lugar de reunião dos inimigos – como nos pactos entre policiais e traficantes. Exclusões, execuções, chacinas se dão em um ambiente social até certo ponto permissivo; já que a forma de pensar do senso comum tende também a recusar e desumanizar quem é rotulado como bandido.

Algumas mudanças são ensaiadas em projetos e no discurso atual sobre direitos humanos. Há iniciativas que pensam

os direitos humanos além do formalismo, a partir de uma perspectiva que parece ter aprendido a lidar melhor com a complexidade. A instauração de práticas em que o Poder Público atua junto com a sociedade civil demonstra um posicionamento que ultrapassa o referencial paternalista e infantilizador de um direito exclusivamente repressivo, imposto unilateralmente. Há o ensaio da formação de redes da qual participam ONGs, Movimentos Sociais e Estado. Neste, o trabalho conjunto em questões ligadas à educação e a resolução integrada de conflitos ganham atenção. Atribui-se aí mais relevância a relações (entre Estado e entidades privadas, entidades privadas entre si, entre transgressor, vítima e o lugar que habitam), ao invés de manter o foco apenas na figura do agressor e na norma. Espera-se que em tais práticas surja uma forma diferente de engajamento e discurso.

Um caminho interessante remete ao que se tem chamado de Justiça Restaurativa. Sobre o tema é elucidativo expor o que enuncia o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, de 2002:

> *"Processo restaurativo significa qualquer processo no qual a vítima e o ofensor, e, quando apropriado, quaisquer outros indivíduos ou membros da comunidade afetados por um crime, participam ativamente na resolução das questões oriundas do crime, geralmente com a ajuda de um facilitador. Os processos restaurativos podem incluir a mediação, a conciliação, a reunião familiar ou comunitária (conferencing) e círculos decisórios (sentencing circles) (...) Resultado restaurativo significa um acordo construído no processo restaurativo. Incluem respostas e programas tais como reparação, restituição e serviço comunitário, objetivando atender as necessidades individuais e coletivas e responsabilidades das partes, bem assim promover a reintegração da vítima e do ofensor.*

O marco inicial para as práticas restaurativas foram ações de mediação entre réus condenados e as vítimas de seus crimes, realizadas por movimentos de assistência religiosa em presídios norte-americanos a partir dos anos 70. Daí tem se tentado estabelecer dinâmicas em que vítima, infrator, e, quando apropriado, outras pessoas afetadas, participam coletiva e

ativamente no processo de elaboração de danos causados por uma agressão[139].Trata-se de ressignificar violência e justiça, tendo em conta a necessidade de carregar a responsabilidade e aprender a lidar melhor com perdas. A Justiça Restaurativa está fundada em uma forma complexa de pensar, que combina elementos aparentemente contraditórios como assistência e controle, afeto e imposição de limites; não pretende excluir as instituições jurídicas tradicionais, mas conviver com elas.

É importante que o processo seja voluntário e que, inclusive, seja aceito pelo agressor. Isto porque, responsabilização não é concebida exclusivamente como punição, impessoalmente decidida e unilateralmente imposta (como na noção clássica da dogmática jurídica, que, sublinearmente, carrega uma forma de desencargo ligado a impessoalidade); trata-se de um movimento também afetivo, que passa pela aceitação de um encargo. A prática exige a intenção de resolver o conflito e disposição emocional das partes para efetivamente fazer isso, posto que requer trazer de volta a força do ocorrido de modo a desencadear novamente emoções e vivências.

O procedimento é relativamente informal, os envolvidos reúnem-se em um cenário adequado, com a participação de um mediador, para dialogar sobre as origens e conseqüências do conflito, tendo em vista a construção de um acordo e um plano restaurativo. Um elemento de grande importância que aí está inserido é o fato de que ao invés do recurso a um terceiro, em posição superior, capaz de decidir o conflito, as pessoas envolvidas – réus, vítimas e comunidade - assumem pessoalmente a responsabilidade de produzir uma solução consensual e daí buscar a construção de um plano restaurativo. Visa-se ao "empoderamento" das partes e uma conexão com a comunidade.

É possível pensar esse tipo de prática como uma forma de radicalizar (a palavra radical evoca raiz) a democracia. Os princípios éticos da Justiça Restaurativa permitem compreender que a desconstrução dos mecanismos tradicionais da justiça não é um processo que leva ao caos normativo e à violência (como a dogmática tradicional argumenta, como vimos, a partir de uma

---

[139] PINTO: Renato Sócrates Gomes: "A Construção da Justiça Restaurativa no Brasil – impacto no sistema de Justiça criminal. Disponível em http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9878. Acesso em 10/04/2009.

lógica cartesiana), mas sim abre outros horizontes para as instituições democráticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEODATO, João Maurício: *O Problema da Legitimidade – no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1989.

___: *Ética e Retórica – Para uma Teoria da Dogmática Jurídica.*São Paulo: Saraiva, 2002.

AFTALION, Enrique e VILANOVA, José: *Introducción al Derecho.* Buenos Aires: Abelerdo-Perrot,1994.

BITTAR, Eduardo C. B. :"Filosofia, Sensibilidade e Educação em Direitos Humanos: Resistência contra a Insensibilidade do Quotidiano". In: Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo. Ano 12, n. 14. São Bernardo do Campo: Faculdade de São Bernardo do Campo, 2008.

BOBBIO, Norberto: *Teoria do Ordenamento Jurídico*. São Paulo: Polis; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

DESCARTES, René: *Discurso do Método – Regras para a Direção do Espírito.* São Paulo: Martin Claret, 2000.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio: *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão,*
Dominação. São Paulo: Atlas, 1994.

GADAMER, Hans-Georg: *Hermenêutica em Retrospectiva – Heidegger em Retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin: *Que Significa Pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

___: *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2000.

___: *Carta sobre o Humanismo.* São Paulo: Centauro, 2005.

___: *Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença.* Petrópolis, Vozes, 2006.

___: *Ser e Verdade.* Petrópolis: Vozes, 2007.

KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PELIZZOLI, Marcelo: "Fundamentos para a restauração da justiça – resolução de conflitos na Justiça Restaurativa e a ética da alteridade e do diálogo" in PELIZZOLI, Marcelo (Org.): *Cultura de*

Paz – educação do novo tempo. Recife: ed Universitária da UFPE,2008.
____: Fundamentos para a restauração da justiça - resolução de conflitos na Justiça Restaurativa e a ética da alteridade e diálogo. Disponível em http://espacofamiliajr.blogspot.com/2007/05/fundamentos-para-restaurao-da-justia-i.html.
PINTO: Renato Sócrates Gomes: "A Construção da Justiça Restaurativa no Brasil – impacto no sistema de Justiça criminal. Disponível em http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9878. Acesso em 10/04/2009.
RICOEUR, Paul: *A Metáfora Viva.* São Paulo, Loyola: 2000.
SALDANHA, Nelson: *Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro, Renovar: 2005.
SANTOS, Boaventura de Sousa: *Um Discurso Sobre as Ciências.* Porto: Afrontamento, 1999.
VATTIMO, Gianni: *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.
ZOHAR, Danah: *O Ser Quântico – Uma Visão Revolucionária da Natureza Humana e da Consciência Baseada na Nova Física.* São Paulo: Best Seller, 1990. 20 e s.

ALEXANDRE SIMÃO DE FREITAS

O Cuidado de si como articulador pedagógico da cultura de paz[140]

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nas últimas décadas, componentes fundamentais do discurso progressista em educação estão sendo contestados, deixando de fornecer uma orientação político-pedagógica capaz de responder aos objetivos de democratização e eqüidade na distribuição dos conhecimentos. Como afirmam Berger & Luckmann (2004), os processos de modernização, pluralização e secularização têm produzido uma crise de sentido, que vem afetando diretamente as instituições encarregadas de fornecer os padrões de experiência dos indivíduos, bem como a coesão intersubjetiva.

Nessa perspectiva, a crise dos sistemas de ensino provém do fato de não se saber que finalidades a escola deve cumprir e para onde deve orientar suas ações. A origem dessa crise não pode ser pensada em desarticulação com os valores, crenças e práticas derivadas do Esclarecimento, os quais constituíram historicamente o cerne de nosso imaginário social (CASTORIADIS, 1995). Dilacerada entre o projeto do Esclarecimento e as demandas atuais de instrução e competências para a produção social, a escola não consegue cumprir suas promessas de integração social, deflagrando uma ruptura não "somente no sistema de ensino, mas também na concepção de educação entendida como formação do homem" (LEFORT, 1999: 207).

Paradoxalmente, esse cenário instala certo contentamento em se falar de uma crise da educação, imputando suas causas a

---

[140] Doutor em Sociologia e prof. do Centro de Educação da UFPE.

fatores sociais, políticos e econômicos diversos. Uma linguagem, no melhor dos casos, meramente descritiva, tornando as interrogações educativas cada vez mais intransparentes (REVUE DU MAUSS, 2006). Entretanto, mesmo que não seja possível esboçar uma resposta unívoca a essas questões, certamente não estamos liberados de produzir reflexões que permitam ir além dos condicionamentos gerados nos extremos da sociedade em que nos movimentamos [141].

Como pretendemos evidenciar, ao longo desse trabalho, uma das razões para esse estado de coisas deve-se ao fato de permanecermos atrelados a "antigos esquemas antropológicos" (VALLE, 2005: 01), em função dos quais os próprios educadores deixam de problematizar os fundamentos sobre os quais se ancoram os processos formativos. Tudo se passa como se o "humano" sobre o qual se organiza a atividade educacional fosse um *dado* evidente. Com base nesse pressuposto, admitimos que o modelo de racionalidade vigente tem produzido um estreitamento no modo como a formação humana é discutida (FREITAS, 2005). Faz parte, portanto, do horizonte de questionamento desse texto perguntas como: em que consiste propriamente a ação pedagógica? Como se pode fundamentá-la? Qual é o conteúdo desta fundamentação?

O modo de enfrentamento dessas questões privilegia o uso das ferramentas teóricas do chamado "último Foucault". Seguindo essas análises, nos propomos: 1) analisar o modo como o curso *Hermenêutica do Sujeito* percebe a relação entre subjetividade e verdade, evidenciando que a experiência que o sujeito faz de si mesmo é inseparável do processo de sua formação; 2) apresentar a noção de *cuidado de si* como ponto de partida para expressar uma nova articulação entre filosofia e espiritualidade, defendendo a idéia de que a própria filosofia realiza-se como um exercício espiritual.

Mas por que Foucault? Apesar dos problemas e paradoxos relativos à recepção do pensamento foucaultiano, a escolha deve-se à própria descrição que Foucault oferece de si e de seu trabalho como a busca dos modos pelos quais os seres humanos se

---

[141] O argumento central aqui exposto foi apresentado inicialmente na nossa Tese de Doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE (ver FREITAS, 2005).

constituem como sujeitos. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da sua obra ainda não foi completamente estabelecido na pesquisa educacional (PETERS & BESLEY, 2008). Seu legado teórico continua instigando a formação de novos problemas, o que é particularmente verdadeiro para suas análises dos anos 1980 no *Collège de France* [142].

A partir dos seus últimos cursos, Foucault (2004) enfatiza o fato da experiência filosófica poder ser tematizada fundamentalmente como uma prática etopoiética, ou seja, como um exercício do pensamento e da vontade capaz de comprometer o ser (do indivíduo) na sua totalidade. A filosofia constitui-se, então, como um caminho de progresso espiritual que exige uma conversão radical (*metanóia*), uma transformação na maneira mesma de ser do sujeito por meio de um conjunto de *práticas de si*.

A filosofia como exercício espiritual, reabilitada através da noção de *cuidado de si*, sugere que a distinção entre o exercício de transformação de si e o esclarecimento filosófico configura-se como uma diferenciação recente na história de nossa cultura. Curiosamente, essa compreensão permite tematizar a experiência filosófica com novas cifras, em detrimento de uma visão que insiste nas clássicas divisões que separam os sujeitos dos objetos, o eu do mundo e a natureza da cultura. Divisões essas que há muito são questionadas por outras tradições de pensamento. Segundo David Loy (2003), é possível entrever uma relação entre o princípio do cuidado de si e as éticas não dualistas do *self* e do mundo presentes no taoísmo, no budismo e na ecologia profunda. O pensamento budista, em particular, evidencia como a dualidade sujeito-objeto contribui para alimentar formas de ação ancoradas na manipulação técnica do mundo (natural e social), reforçando o sentido de alienação derivado da percepção dualista. Mas como ressalta Loy, tanto no budismo como na ética do cuidado de si, a

---

[142] Por essa razão, há três anos constituímos, no âmbito da Pós-Graduação em Educação (UFPE), um grupo de estudos e pesquisas que vem se debruçando sobre o legado foucaultiano no *Collège de France*, sistematizando suas contribuições, por um lado, para a análise das políticas de educação numa sociedade de normalizando, focalizando especificamente o tratamento político das juventudes das periferias urbanas. E, por outro lado, investigando suas discussões sobre filosofia e espiritualidade com a finalidade de fornecer visibilidade a paradigmas alternativos para a formação humana na contemporaneidade.

solução para os problemas derivados do dualismo envolve a compreensão de que os modos de pensar, perceber e agir são formas de condicionamentos que podem ser alterados (p. 197).

Em contraste com muitas teorias sociais e filosóficas contemporâneas, a genealogia das práticas de si, levada a cabo nas últimas pesquisas de Michel Foucault, mantém uma proximidade com formas de pensamento não ocidentais, enfatizando a necessidade de uma transformação pessoal como parte das estratégias de mudança coletiva. Essa aproximação deriva de uma crítica radical ao reducionismo que localiza a dimensão espiritual seja como uma projeção alienada da psique seja como a irrupção de algo transcendente ao mundo. Ao contrário, a natureza da espiritualidade, nessas tradições de pensamento, compreende uma transformação do modo de experienciar e viver no mundo, mediante práticas concretas de investigação de nós mesmos [143].

Do ponto de vista mais estrito desse trabalho, essa compreensão permite, por um lado, evidenciar "o papel limitador da educação tradicional, que nos treina para nos isolarmos uns dos outros", ao mesmo tempo em que bloqueia a introdução de temáticas como "sustentabilidade, inclusão social, equilíbrio interno, felicidade, compaixão, amor, afeto" (SAMTEN, 2007: 01). E, por outro lado, torna possível indicar caminhos pedagógicos efetivos para a construção de uma cultura de paz (CHAPPELL, 1999; SIVARAKSA, 2005; MILLER, 2007).

O ESGOTAMENTO DA EXPERIÊNCIA FORMATIVA NO PROJETO DA MODERNIDADE: *A EDUCAÇÃO COMO ARTE LIBERAL DE GOVERNAR*

Inicialmente, no contexto do projeto iluminista, educação e formação não se confundem. A educação (seja ela técnica ou profissional) refere-se à preparação do indivíduo para uma determinada função social, o que implica um processo de adaptação às normas, valores e símbolos de uma sociedade. Por

---

[143] Por razões óbvias, não será possível abordar, aqui, a relação entre os últimos trabalhos de Foucault e a filosofia budista, e suas contribuições para uma prática educacional transformadora. Para uma abordagem introdutória ver FREITAS (2009).

essa via, a educação refere-se ao ensino como uma instituição social [144]. A idéia de formação, por sua vez, remete à tradição da *Bildung* [145], a qual deriva de todo um legado teórico que vai de Winckelmann e Herder, de Schiller e Goethe, de Hegel aos irmãos Humboldt, apresentando-se como um conceito altamente complexo (SOUZA, 2000).

Nesse âmbito, autores como Gadamer, Adorno e Habermas vão alertar, sob diferentes perspectivas, quanto aos riscos do esquecimento dessa noção fundamental para a compreensão da identidade social dos sujeitos no contexto da pluralidade social, política e cultural da modernidade. Temos, então, que a noção de formação não pode ser identificada univocamente com o conceito mais estrito de educação. De acordo com Bolle (1997), o francês *formation* e o inglês *formation* seriam apenas reproduções mecânicas do termo às quais não corresponderia nenhum uso social efetivo [146].

Na introdução da obra *Verdade e Método*, Gadamer considera a *Bildung* como a última elaboração literária, filosófica e pedagógica do que hoje entendemos simplesmente por educação.

---

[144] Para Mauss (2001), pode-se chamar educação toda ação específica que visa modelar o sujeito, ao mesmo tempo em que realiza sua adaptação ao meio social. Mas, diferentemente das sociedades arcaicas, na modernidade, a educação ocorre em um único meio: a escola. Assim, ela passa a designar uma atividade intencional explícita materializada em programas, métodos e profissionais especializados.

[145] Assim como a Paidéia grega, o termo *Bildung* só pode ser apreendido efetivamente através de sua reconstituição social e histórica. Para os antigos, educação e cultura não deveriam ser compreendidas em dissociação com a estrutura social objetiva de uma determinada nação (JAEGER, 2001).

[146] Em língua portuguesa, a expressão fornece um apoio parcial para o seu entendimento tal como ela aparece em obras clássicas como *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr., *Formação Econômica do Brasil*, de Celso Furtado, *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido e *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*, de Darcy Ribeiro. Assim, "salvo em casos flagrantes de auto-engano deliberado, todo intelectual brasileiro minimamente atento às singularidades de um quadro social que lhe rouba o fôlego especulativo sabe o quanto pesa a ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação* (...). Tamanha proliferação de expressões, títulos e subtítulos não se pode deixar de encarar como a cifra de uma experiência intelectual básica" (ARANTES & ARANTES, 1997: 12).

Desse modo, a formação (*Bildung*) não é algo que possa ser obtido por meio de uma atividade de ensino-aprendizagem convencional, efetuando-se como um autodesenvolver-se (GADAMER, 2000: 11). Ela visa, na verdade, a uma correção das próprias pressões derivadas da educação.

Vale esclarecer que, no contexto do romantismo alemão, o conceito recebeu uma valoração específica, colocando-se ao lado de noções como "espírito" e "humanidade", ao mesmo tempo em que apontava para um processo de desenvolvimento, simultaneamente, físico, psíquico e intelectual do ser humano. A noção carregava, sobretudo, o sentido de "saber viver" e "domínio de si", sendo apreendida como o princípio pedagógico por excelência da *formação de si* pelo cultivo de "bens seculares" (liberdade, autonomia, responsabilidade). Por essa via,

> *o conceito de Bildung começou a adquirir maior peso e vida própria em relação à educação, sempre que entraram em jogo o cuidado, o desenvolvimento e o desabrochar das forças psíquicas e as energias do coração e do bom gosto (BOLLE, 1997: 17).*

O termo acabou por se enraizar na linguagem cotidiana, tendo sua construção semântica ocorrido por intermédio do próprio imaginário social do Iluminismo. De acordo com Souza (2000), Hegel teria "desenvolvido esse aspecto do conceito à perfeição" (p. 50). A própria descentração cognitiva em relação aos objetos do mundo seria descrita como uma dinâmica formativa, ou seja, um processo de auto-estranhamento capaz de levar o sujeito a si mesmo, mediante uma espécie de abertura ontológica à alteridade. Ao sair de sua indeterminação inicial e exteriorizar-se, a razão passaria a se expressar no sujeito auto-reflexivo que, ao reconhecer e representar os objetos culturais seria capaz de inserir a particularidade de suas experiências na universalidade do saber e da ética.

Esse tipo de compreensão produziu uma nova forma de reflexão política que incluía, simultaneamente, a questão da formação subjetiva e a questão da reforma do Estado. Por essa razão, homens tão diferentes como o materialista Helvetius e o romântico Rousseau, vão creditar à *Bildung* um papel central na produção de bons cidadãos, ou seja, na fabricação de sujeitos

capazes de subordinarem seus interesses particulares ao bem público. Todavia, a racionalidade subjacente ao projeto formativo das Luzes não esteve imune a alguns dilemas. O principal deles refere-se à tendência de opor o racionalismo ao sentimentalismo romântico, resultando no primado de uma razão esclarecida supostamente soberana e absoluta, expressão da configuração do utilitarismo na forma de um novo modelo de sociabilidade (CAILLÉ, LAZZERI e SENELLART, 2004). Isso fez com que a questão da formação passasse a ser gradativamente associada à condição social dos sujeitos, tanto mais que a idéia passou a ganhar prestígio, fazendo com que diferentes grupos procurassem apoderar-se dela. Em primeiro lugar, as "*die Gebildeten*, como se auto-intitulam, desde aquela época, as pessoas 'bem formadas'" (BOLLE, 1997: 18). Em segundo lugar, os operários que, ao longo do século XIX, buscam uma formação capaz de fazer frente aos imperativos da educação burguesa.

É nesse contexto que a estruturação dos sistemas educacionais passa a oscilar entre a necessidade de formação para a unidade nacional e as exigências de preparação da mão-de-obra disciplinada que o capitalismo industrial reclamava (MARKERT, 1996: 73). A noção de formação, pouco a pouco, ganha foros de ação pública especializada, estruturada pelo sistema burocrático-legal dos Estados "para que o equilíbrio social seja mantido em torno de certos valores de disciplina, de ordem e de confiança no progresso" (VALLE, 2002: 292), configurando a noção de "Estado educador". Daí a distinção que se estabelece, nesse momento, entre educação e instrução pública. A primeira localizada no domínio privado, objeto das escolhas individuais compatíveis com as visões de mundo particulares, e a instrução pública abarcando a esfera política.

O ideário da instrução pública privilegia a transmissão do saber científico na sua dimensão de objetividade. O resultado é uma visão triunfalista da instrução como agente da modernização social. Nesse percurso, a idéia mesma de formação dilui-se subsumida pelas práticas educativas (instrucionais) alimentadas pelos ideais do liberalismo. Como lembra FOUCAULT (2008), o *liberalismo* constitui uma das práticas possíveis de governabilidade dos estados modernos, mediante uma rede intricada de relações que se materializa nas instituições fundadas com o objetivo de regulamentar as populações.

A racionalidade governamental liberal faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos. O ser humano é apreendido como corpo-espécie, fazendo com que os fenômenos da "vida natural" (os nascimentos, a mortalidade) sejam inclusos nos mecanismos de gestão do Estado. O próprio Foucault se interroga:

> *Qual é a base para esta transformação? Genericamente, pode-se dizer que ela se relaciona com a preservação e conservação da 'força de trabalho'. Mas, indubitavelmente, o problema é mais amplo. (...) O grande crescimento demográfico do século XVIII, na Europa Ocidental, a necessidade de coordenação e de integração ao aparato de produção e a urgência de controlá-lo, com mecanismos de poder mais sofisticados e adequados, possibilitaram a emergência da 'população', emergisse não só como problema, mas como um objeto de observação, análise, intervenção, modificação, etc. Um projeto de tecnologia da população começa a ser desenhado: estimativas demográficas, o cálculo de pirâmides etárias (...), desenvolvimento de formas de educação e treinamento profissional (FOUCAULT: 2008: 171).*

Os governos percebem que estão diante de uma população, com seus fenômenos específicos, os quais devem ser delimitados a partir de um conjunto multifacetado de discursos (demográfico, médico, psicológico, jurídico, etc.). A escola, tal como a conhecemos hoje é uma das instituições encarregadas de produzir e disseminar esses discursos, cuja materialidade se faz sentir na forma como experienciamos nosso *self*.

Por isso, as formas pelas quais os sujeitos se constituem não são alguma coisa que o indivíduo "invente", mas "esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos" (FOUCAULT, 2008: 276). Dessa ótica, uma *analítica da subjetividade* implica o desafio de verificar de que modo o discurso filosófico pode ainda manter uma relação com as formas de vida dos sujeitos envolvidos em uma dinâmica educativa orientada pela busca da liberdade, para além dos saberes institucionais que delimitam e fabricam indivíduos no âmbito das sociedades reguladas.

FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E CUIDADO DE SI

Cerca de vinte anos após sua morte, ressurge mais um "último Foucault": um Foucault surpreendente! É com essa caracterização que o *Lê Monde Diplomatique*, de agosto de 2001, apresenta a publicação de *L'Herméneutique du sujet*, na Coleção Hautes Études das Edições Gallinard-Seuil. A obra reúne as aulas proferidas no *Collège de France*, em 1982, sobre a relação verdade-sujeito [147]. Frédéric Gros (2004), que estabeleceu a edição do curso de 1982, afirmou de modo incisivo: "o curso que Michel Foucault pronuncia em 1982 no *Collège de France* tem um estatuto ambíguo, quase paradoxal" (p. 613). Se no curso anterior, ele descrevera os resultados de suas pesquisas sobre a Antiguidade greco-romana, cuja elaboração pode ser vislumbrada no último volume da *História da Sexualidade*, o curso intitulado *Hermenêutica do Sujeito* apresenta um novo quadro categorial articulado à noção das *práticas de si*. Delimita-se uma face ignorada, ou pouco abordada, da mutação de problemática vivida pelo pensamento tardio de Foucault. Em primeiro lugar, vale ressaltar que

> *o estudo histórico da relação com os prazeres na Antiguidade clássica e tardia não se constrói mais como a demonstração-denúncia de uma vasta empresa de normalização conduzida pelo Estado e seus agentes laicizados, e Foucault inesperadamente declara: 'não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema de minhas pesquisas', e ainda: 'não sou de modo algum um teórico do poder' (GROS, 2004: 619).*

Em segundo lugar, o eixo geral de suas pesquisas passa a se ancorar na relação do sujeito com a verdade. Foucault procura agora a emergência do sujeito nas chamadas *práticas de si*. Ele procura o sujeito se auto-constituindo com a ajuda de técnicas de si, distintas das técnicas de dominação e das técnicas discursivas, investigando como se dá a constituição do sujeito a partir da

---

[147] De fato, os rostos tardios de Foucault não cessam de se multiplicar. Como assinala Peters (2004), esse fenômeno faz parte do "efeito Foucault" e provavelmente articula-se com sua confissão, um ano antes de sua morte, de que o verdadeiro eixo de suas pesquisas não era a questão do poder, mas a história dos modos pelos quais os seres humanos se constituem como sujeitos.

relação deste consigo mesmo. A estranheza decorre do fato de Foucault, nesse percurso, recorrer a antigos filósofos, ou melhor, a modos antigos de se praticar a filosofia. Uma filosofia que se exerce mediante práticas, não uma filosofia prática, mas uma filosofia que se faz com práticas precisas. Foucault se afasta das margens da filosofia moderna para, ele mesmo, e esse é o movimento que surpreende se tornar um filósofo espiritual. Como ressaltar Redeker (2001),

> *esse último Foucault é o mais surpreendente e o mais inesperado: é o de uma prodigiosa mutação de seu pensamento (...). Foucault se desfaz de sua pele moderna de filósofo não espiritual, aproximando-se dos filósofos da Antiguidade, dos quais nos fala como se seu estudo já fosse uma prática de si (p. 02).*

A questão mobilizadora de suas pesquisas é a seguinte: por meio de quais procedimentos os seres humanos se afirmam como sujeitos? A busca que Foucault realizou para se acercar dessa questão constitui precisamente o conteúdo da *Hermenêutica do Sujeito*. Para GROS (2004), esse curso é como o "substituto de um livro projetado, refletido, (mas) nunca publicado" (p.624). Um livro que seria inteiramente consagrado às técnicas de si, apreendidas como procedimentos propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la.

> *Técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, algumas operações sobre o seu corpo e a sua alma, os seus pensamentos, as suas condutas e o seu modo de ser, assim como se transformar, a fim de alcançar um certo estado de felicidade, de força, de sabedoria, de perfeição, ou de imortalidade (FOUCAULT, 1999: 445).*

Com isso, o sujeito deixa de ser pensado apenas como o produto objetivo dos sistemas de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair uma identidade imposta, fora da qual não haveria singularidade a não ser nas experiências da loucura ou do crime.

O ECLIPSE DA ESPIRITUALIDADE NO DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE

A reflexão sobre os processos de subjetivação, mediados pelas técnicas de si, permite uma investigação original dos processos de formação humana. Por meio das técnicas de si, Foucault localiza uma experiência formativa diversa daquela em que a subjetividade aparece como derivando das relações de saber/poder. Um outro modo de exercer o governo da razão educativa pelo exercício refletido da liberdade, o que é possível pela emergência de um sujeito que baliza suas ações pelo cuidado de si. Isso explica o interesse de Foucault por pensadores tão distintos como Sócrates, Platão, Marco Aurélio e Sêneca, uma vez que parece haver em suas doutrinas a prevalência de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnando suas formas de viver.

Através da análise de seus textos, Foucault vê configurar-se um principio preciso, o cuidado de si, como uma prática social fortemente disseminada por toda a antiguidade greco-romana. Sugestivamente, os ouvintes do curso tinham a certeza de estarem assistindo a algo distinto de uma apresentação de filosofia antiga. O próprio "especialista das filosofias helenística e romana só poderia ficar aqui surpreso, senão irritado" (GROS, 2004: 630). Reação comum também aos filósofos intérpretes da modernidade já que Foucault, nesse mesmo curso, aponta a subordinação do preceito délfico do cuidado de si (*epimeleia heatou*) ao princípio do conhecimento de si (*gnothi seautou*) como o gesto que inaugura a nossa modernidade filosófica.

Denominando essa inversão como o "momento cartesiano", Foucault imputa ao processo de desqualificação do cuidado de si a responsabilidade pela desarticulação entre filosofia e espiritualidade. Uma distinção que não existira na Antiguidade, já que naquele momento (HADOT, 1999; 2005), o preceito do cuidado de si, configurava-se como a própria natureza espiritual da filosofia. Para Foucault, na filosofia moderna, a articulação entre subjetividade e verdade passou a prescindir dessa exigência ética, privilegiando as regras de formação do método ou a estrutura do objeto a ser conhecido.

Na modernidade, a verdade não transforma o sujeito, na medida em que o sujeito, tal como é, já é capaz de verdade. Isso

muda "quando a subjetivação é adquirida mediante a ascese", pois, nesse momento, constitui-se como "objetivo maior da filosofia a transformação do modo de ser do sujeito" (CANDIOTTO, 2008: 04). Mais diretamente: a modificação de si por si mesmo constitui uma exigência para a subjetivação dos discursos reconhecidos como verdadeiros.

Os discursos filosóficos são qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação, de modo a formar no indivíduo determinadas atitudes ou disposições consideradas necessárias para enfrentar os acontecimentos da existência. É importante, portanto, esclarecer o que Foucault está nomeando de filosofia e espiritualidade.

> *Chamemos 'filosofia', a forma de pensamento que se interrroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos 'filosofia', creio que poderíamos chamar de 'espiritualidade' o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2004: 19).*

Assim, se a filosofia é a interrogação sobre os caminhos que permitem ao sujeito ter acesso à verdade, a espiritualidade é a experiência concreta pela qual o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso a essa verdade. Para alcançar a verdade é necessário um trabalho ético, um esforço. Como enfatiza YASBEK (2007), o sujeito deve se modificar para se tornar, por meio de práticas precisas. Essas práticas, Foucault define como um exercício de transfiguração do sujeito. Com isso,

> *engana-se quem pensa ser o sujeito constituído nas escolas filosóficas antigas somente pelo conhecimento de si. Tal percepção, corriqueira na filosofia e na psicologia contemporâneas, é alimentada de uma ilusão retrospectiva. Enfatiza Foucault que o conhecimento de si jamais é referência fundamental entre os antigos; ele é sempre referido ao princípio*

> *basilar do cuidado de si (epiméleia heautoû). Em que pese a conhecida afirmação de Epicteto de que o conhecimento de si está no centro da comunidade humana, ela deve ser minimizada porquanto é pronunciada numa época na qual a cidade de Delfos, onde se encontrava o templo de Apolo com a inscrição do gnôthi seautoû, é considerada o centro geográfico do mundo (CANDIOTTO, 2008: 04).*

A oposição entre a Antiguidade e a idade moderna é cunhada mediante duas alternativas conceituais: cuidado de si e conhecimento de si (GROS, 2004: 632). Essa oposição demarca o fato de que a filosofia moderna teria elaborado uma figura do sujeito que seria *a priori* capaz de verdade. O acesso à verdade não estaria na dependência de uma ascese compreendida como um processo de auto-formação.

Como conseqüência, a verdade não é capaz de "salvar o sujeito", fazendo com que no modo de praticar a experiência filosófica na modernidade o sujeito possa "ser imoral e conhecer a verdade" (FOUCAULT, 2001: 1230). Em contraposição, para os antigos, a experiência filosófica estaria ordenada pelo ideal de produzir no *eu* uma relação de retidão entre ações e pensamentos, ressaltando que o cuidado comporta, sim, uma parte de conhecimento, mas tão somente na medida em que o sujeito precisa medir seus progressos na constituição do eu da ação ética.

Na modernidade o sujeito se constitui pela submissão a uma identidade definida pelo seu ser cognoscente, enquanto condição para que se eleve ao plano dos valores universais que definem a verdade. Os modernos são arremessados para dentro de si mesmos, fechando-se na interioridade de sua própria consciência e expandindo uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna: o cultivo de uma preocupação com o *cogito*, fazendo com que o mundo seja apreendido pelo filtro do eu. Na antiga cultura greco-romana, por sua vez, a forma da subjetividade assume o *ethos* da edificação de um modo de existência, pela qual o individuo aprende a ocupar-se de si mesmo. O cuidado de si faz do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade não mais vinculada, de forma restritiva, aos condicionamentos sociais. Assim a formação humana não poderia proceder de uma prescrição externa, uma vez que se trata de uma

escolha de vida. Uma escolha implicada pela presença do Outro, já que Foucault não identifica o cuidado de si a uma busca narcísica, fascinada pela busca incessante de uma verdade perdida do eu.

O cuidado de si designaria uma tensão agonística, um princípio de inquietação capaz de perturbar, ou seja, de por o sujeito em movimento, apontando o sentido preciso do título do curso *Hermenêutica do Sujeito*. O que está em questão não é revelar/decifrar a verdade do sujeito, mas decidir o que fazer com o que se é e como realizar o que se é. A finalidade última consiste em evidenciar formas de exercício prático da liberdade. Saber, simplesmente, que podemos estranhar nossas figuras atuais. Esse estranhamento de si constitui uma alternativa potente ao modo hegemônico de subjetivação marcado pela hermenêutica de si, que persiste, entre nós.

As práticas de si, diz Foucault, têm o objetivo de liberar o eu, fazendo-o coincidir com uma natureza que nunca teve a ocasião de nele manifestar-se em função dos condicionamentos sociais diversos. Essa, inclusive, é a razão de um mestre, de um outro como diretor de existência, como um amigo espiritual diante de quem nos medimos e que nos permite situar corretamente no mundo.

A posição do mestre define claramente um papel: o de despertar para inquietar. Sob seu impulso, o sujeito trava um trabalho consigo mesmo, sobre os próprios pensamentos, sentimentos e desejos. Ao mesmo tempo, o cuidado de si não nos afasta do mundo, nem mesmo constitui uma interrupção de nossas atividades [148]. Ao dirigir a atenção para si, o que se busca é avaliar o lugar que se ocupa no mundo e o sistema de necessidades no qual o sujeito se encontra vinculado. Longe de nos isolar da comunidade humana, ele aparece como aquilo que mais exatamente nos articula a ela.

---

[148] A prática do retiro, por exemplo, não consiste em retirar-se do mundo dos homens para estabelecer-se em uma solidão soberana. O autêntico retiro, exigido pelo cuidado de si, consiste em ter recuo em relação às atividades nas quais estamos empenhados, prosseguindo-as, todavia, para manter entre nós e nossas ações uma distância constitutiva (GROS, 2004: 650-651).

A FORMAÇÃO HUMANA COMO ASCESE

Nesses termos, Foucault expõe o princípio de uma nova governamentalidade: a *governamentalidade da distância ética*, enquanto base dos processos formativos, apontando os sentidos de uma formação humana não reduzida à aprendizagem específica de papéis sociais. A formação, ativada pelo princípio do cuidado de si, trata inicialmente de um limite ético: não se deixar ocupar inteiramente pelas próprias atividades, possibilitando assim a expressão de capacidades humanas cruciais de transcendência, ou seja, capacidade de assumir compromissos que superem os automatismos cognitivos, emocionais e sócio-culturais. Nas palavras de Foucault: "não se tomar por César, mas saber que se é o titular de uma missão precisa e provisória". Enfim, não identificar a própria vida com as funções que se ocupa.

Ao contrário, o sujeito do cuidado de si precisa interrogar-se sobre o que *é* para daí inferir o que é necessário fazer, o que exige instalar um intervalo entre as atividades que se executa e o que nos constitui como sujeitos dessas atividades. Esta distância ética é o que permite legitimar os atos que estão implicados na definição de um papel social, político ou familiar, já que esse papel é vivido no intervalo assegurado pelo caráter fundamental da relação consigo. Trata-se, de fato, de exercitar um governo de si instaurado pelo cuidado ético do eu com sua própria verdade. Esse exercício, nunca é demais ressaltar, não conduz a uma recusa dos encargos sociais, mas a uma aceitação definida, pois o que se assume em um cargo específico não é uma identidade social tendo em vista que o sujeito ético jamais deve coincidir com seu papel.

Essa forma de desprendimento é o que permite cumprir a função política a partir de um *ethos*, limitando as ambições e a absorção do eu em tarefas exteriores. A pedagogia socrática expressa bem essa exigência. Sua atividade educativa articula a ética do cuidado de si e a formação de si para a ação de governar. O próprio Sócrates é reconhecido, por Foucault (2004), como aquele que faz esse apelo ao governo de si, apreendendo sua missão pedagógica como o ato de ensinar às pessoas a se ocuparem de si mesmas, pois essa é a única forma legítima de se ocuparem da cidade. Além disso, a formação mediante o cuidado

de si é também uma terapêutica da verdade [149], cuja finalidade última é a *periagogé*, a conversão da alma.

A formação humana, vivida como princípio do cuidado de si, articula-se diretamente a determinados exercícios ou técnicas que devem alterar nossa visão de mundo e, ligado a isso, nosso próprio ser [150]. Esses exercícios são entendidos menos como meios de regulação externa das condutas do que uma forma prática de relação com a verdade apreendida como uma fidelidade para consigo mesmo. Foucault (2004) define essas práticas como exercícios espirituais que têm

> *por papel e função manter sempre no espírito as coisas que devemos ter no espírito, a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real, e ao mesmo tempo em que este exercício deve sempre no-lo lembrar e reatualizar, deve nos permitir vinculá-los entre si, e, por conseguinte, definir aquilo que, em função da liberdade do sujeito, deve, por liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento a realidade, a saber, o presente (p. 354)*

Nessa mesma direção, Hadot (1999) delimita os exercícios espirituais como as práticas de ordem física (como o regime alimentar), de ordem discursiva (como o diálogo e a meditação) e de ordem intuitiva (como a contemplação), cujo elemento em comum é o de serem "destinadas a operar modificação e transformação no sujeito" (p. 21). Os exercícios indicam que não é suficiente que determinados *logoi* sejam adquiridos, mas que permaneçam como uma presença permanente capaz de orientar e socorrer o sujeito como princípio de orientação da sua conduta, maneira de ser e de agir. Essa é a razão porque a ascese aparece como um problema pedagógico vital.

---

[149] Os epicuristas quando se referem ao termo therapéuein apontam, dentre outros sentidos, para a idéia de ocupar-se. A referência também ocorre entre os cínicos indicando a utilidade de dirigir o olhar para nós mesmos e as regras que permitem ao individuo conduzir-se e controlar o que faz.

[150] Fílon de Alexandria nos legou uma lista desses exercícios: a *prosoché*, um constante estar atento ao próprio agir e pensar; a meditação; o estudo assistido e a audição de determinados textos; a filtragem dos pensamentos; o domínio da linguagem interior; a contemplação.

A ascese é o que permite ao sujeito adquirir, de um lado, discursos verdadeiros, de que se tem necessidade em determinadas circunstâncias da vida e, por outro, é o que possibilita fazer de si mesmo sujeito ético desses discursos. Ela possibilita uma mestria de si obtida pela incorporação da verdade (FOUCAULT, 2004: 400). O termo grego que descreve essa ação é *paraskeuazô*, que significa preparar-se. Assim, a ascese constitui um conjunto de exercícios nos quais o sujeito prepara-se para adquirir, assimilar e tornar a verdade um princípio de ação. O trabalho filosófico-pedagógico a ser realizado não é mais o de simples transmissão de conhecimento, mas de correção e modificação de hábitos enraizados na alma.

O princípio do cuidado de si exige uma apropriação diferente do conhecimento. Nas suas relações com o mundo, com os outros e consigo o sujeito precisa privilegiar a modalidade de conhecimento que ajude na modificação de sua maneira de ser. Logo, distingue-se entre conhecimentos inúteis que pertencem ao mundo exterior e conhecimentos úteis que concernem à existência humana.

> *Entre os conhecimentos úteis ao homem, jamais é feita referência aos segredos da consciência e à busca da identidade do sujeito ou da natureza humana. Os segredos da natureza não dão lugar aos segredos da consciência. Trata-se sempre do mundo, dos outros, daquilo que os envolve. Possibilitar que o sujeito surja como elemento recorrente das relações é condição para olhar as coisas do mundo, os deuses e outros homens. Por conseguinte, a primeira modalidade de conhecimento útil é o saber relacional... Trata-se ainda de conhecimento que, uma vez adquirido, transforma o modo de ser do sujeito. Opõe-se ao conhecimento ornamental que, embora culturalmente considerado verdadeiro, não possui força prescritiva e conseqüentemente não modifica a maneira de ser de alguém (CANDIOTTO, 2008: 05-06).*

É importante lembrar que essa diferenciação diz respeito ao modo de ser do conhecimento e não ao seu conteúdo. O conhecimento das causas e o ornamento da cultura são designados de inúteis na medida em que são destituídos de pertinência prescritiva e não modificam a natureza do sujeito, ou melhor, a

sua maneira de agir, o seu *êthos* (FOUCAULT, 2004: 227). Em nenhum momento se trata de um saber relativo à decifração pela consciência. Mas realizar um trabalho de transformação de si. Nesse processo específico emerge o papel pedagógico do filósofo enquanto sujeito

> *capaz de governar os homens, de governar os que governam os homens e de constituir assim uma prática geral do governo em todos os graus possíveis: governo de si e governo dos outros. É quem governa os que querem governar a si mesmos e é quem governa os que querem governar os outros (FOUCAULT, 2004: 167).*

Visualiza-se, aqui, a genealogia de um modelo de direção (educação) espiritual, em função de uma certa institucionalização histórica do cuidado de si [151]. Ao mesmo tempo, ao estudar a subjetivação histórica do cuidado de si na filosofia helenística e romana, Foucault aponta para um deslocamento na própria filosofia socrática onde o princípio aparece delimitado inicialmente.

A razão de ser do cuidado mostra-se irredutível ao *déficit* da pedagogia grega direcionada aos jovens e passa a se referir à arte de viver (*tékhne toû bíou*) desenvolvida ao longo da existência, desdobrando-se nas funções de luta, de crítica e de terapia. Função de luta, porque o cuidado de si define-se como enfrentamento permanente diante dos acontecimentos e provações existenciais. Ao invés de inculcar no sujeito habilidades técnicas ou profissionais, trata-se de prepará-lo de modo a suportar eventuais acidentes e infelicidades que lhe possam ocorrer. Função de crítica, pois o cuidado de si exerce papel de correção. Em vez de "formação-saber", trata-se de "correção-libertação" (FOUCAULT, 2004: 91). Função terapêutica posto que o cuidado de si assemelha-se à dietética, saber que conjuga cuidado do corpo e da alma.

---

[151] Como exemplos paradigmáticos têm-se o modelo escolar coletivo de Epicteto, e o modelo de direção de alma mais individualizado como o de Sêneca (INCERTI, 2008: 08).

O CUIDADO DE SI COMO PARADIGMA EDUCATIVO DA CULTURA DE PAZ

A análise dos deslocamentos sofridos pelo princípio do cuidado de si entre a cultura grega clássica e a cultura greco-romana tardia, constitui o eixo da leitura realizada, por Foucault, no Curso de 1982, do diálogo platônico *Alcibíades*. O personagem que empresta seu nome ao diálogo platônico é um sujeito histórico que pertence a uma geração anterior à de Platão. Descendente de famílias aristocráticas (os Alcemeônidas e os Eupátridas) perdeu precocemente os pais, tendo como tutor Péricles. Sua celebridade deveu-se tanto ao seu papel político, incluindo traições e fracassos pelos quais foi culpabilizado, quanto à sua personalidade bastante incomum: elegante e debochado,de uma beleza excepcional, ambicioso e desmedido (ROMILLY, 1996). Alcibíades aparece no cenário de três diálogos platônicos.

No Protágoras, ele tem a idade aproximada de 15 anos. No Banquete, tem mais ou menos 35 anos. E no diálogo que leva seu nome, a cena se passa às vésperas da Guerra do Peloponeso, e ele está com a idade entre 18 e 20 anos. Nesse momento, está na chamada "idade crítica", ou seja, quando sai das mãos do pedagogo e está prestes a entrar na atividade política. Nessa fase, o jovem deixa de ser objeto de desejo erótico, devendo exercer seu poder na cidade, um poder ativo. É justamente nessa ocasião que Sócrates lhe dirige a palavra na condição de mestre do cuidado de si.

> *Tu, sem dúvidas, te surpreendes, filho de Clínias, que após ter sido o primeiro que te amou seja também o último; de que seja eu o único a não me desligar de ti enquanto os outros te abandonaram; e que, no lugar de, como eles, ter-te importunado com conversas, só depois de tantos anos em que te amo, eu te dirija a palavra. O motivo não foi humano, mas divino e agora que o deus que me guia me permite, vou te explicar, embora seja difícil explicar o que se pensa a uma pessoa amada que não ama (PLATÃO, Alcibíades, 103a).*

O diálogo está organizado em duas metades, sendo a segunda desdobrada em mais duas partes. Na primeira metade, Sócrates evidencia os privilégios do jovem Alcibíades: bem

nascido, belo, rico, desejoso de atuar na política, ou seja, disposto a governar os outros. Ainda nesse momento, Sócrates faz aparecer suas deficiências, ao compará-lo com os seus rivais (os espartanos e os persas), cuja riqueza é bem maior e a educação mais consistente. Mais grave, entretanto, é o fato de Alcibíades reconhecer não dispor de uma certa *tekné*. Pior, apesar de instigado por Sócrates, ele não sabe que não sabe. Alcibíades padece de uma "ignorância vergonhosa".

> *Alcibíades – Pelos deuses, Sócrates, eu mesmo nem sei mais o que digo; e é bem possível que eu tenha vivido há muito tempo despercebido e na vergonha de não sabê-lo.*
>
> *Sócrates – Mas é preciso ter coragem. Se isso tivesse acontecido nos teus cinqüenta anos, seria difícil que cuidasses de ti. Mas agora tens tempo de vida, e é o momento de te aperceberes.*
>
> *Alcibíades – E quando nos apercebemos, o que é preciso fazer, Sócrates?*
>
> *Sócrates – Responder às questões, Alcibíades. Se fizeres isto, se o deus o quiser, e se for para se acreditar em minha adivinhação, tu e eu encontraremos o melhor (PLATÃO, Alcibíades, 110d-e).*

A conclusão de Sócrates é incisiva: Alcibíades precisa cuidar de si mesmo, pois se propõe dirigir a cidade. Antes, porém, precisa ocupar-se consigo mesmo como condição para governar os outros como convém.

Começa, então, a outra metade do texto, estruturado ao redor de duas questões. A primeira refere-se ao eu que se deve cuidar. O que é este elemento idêntico, posto que é o mesmo enquanto sujeito e enquanto objeto do cuidado? A segunda questão, ainda, mais provocadora: Em que consiste este cuidar? A partir dessas questões o texto desdobra-se em uma velocidade vertiginosa: do cuidado de si ao conhecimento de si; do conhecimento de si ao conhecimento do divino; do conhecimento divino à sabedoria. Ao final do argumento, conclui-se que a alma, dotada de sabedoria, saberá conduzir-se como se deve, ou seja, saberá governar a cidade, o que pressupõe ocupar-se consigo. No final do diálogo, Alcibíades promete e se compromete. Promete ocupar-se com a justiça, com o bom governo da cidade. E

compromete-se a cuidar de si mesmo para bem exercer essa função. Os conhecedores dessa história sabem do fracasso dessas promessas já que no Banquete, Alcibíades retorna e confessa os compromissos desfeitos:

> *"Pois me força ele (Sócrates) a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido e trato dos negócios de Atenas"* [152].

Mas do ponto de vista mais estrito da nossa reflexão interessa, antes, problematizar o modelo mesmo da formação que Sócrates tenta incutir em Alcibíades, ou seja, o sentido dessa influência. No diálogo, o objeto da formação é o cuidado de si, enquanto o fim, a meta, é o bom governo da cidade. Existe, portanto, a necessidade de que o indivíduo se constitua como sujeito moral enquanto pré-requisito de uma relação adequada entre o individuo e a cidade. Em outros termos, o cuidado que Sócrates incita é referente a valores, o que aponta uma exigência fundamental do cuidado de si: a *epistrophê* – conhecer o verdadeiro para liberar-se.

Nesse contexto, o cuidado de si configura-se como uma prática formativa de caráter intrinsecamente espiritual, evidenciando um ponto crítico para o desdobramento posterior do cuidado de si em nossa cultura. O cuidado de si pode apresentar-se como uma atividade permanente e contínua do sujeito, pois nunca é muito cedo ou muito tarde para cuidar de sua própria alma. O cuidado de si passa a ser situado "no vácuo nebuloso entre o eu ético e o sujeito inacabado" (CANDIOTTO, 2008: 08).

Trata-se do intervalo ético, já mencionado anteriormente, atravessado de inquietações e hesitações em que o sujeito deve procurar um eixo no qual fixar-se. Logo, "o que separa o eu ético do seu eu jamais completamente outro não deve ser medido em

---

[152] Nesse momento, o próprio Alcibíades parece tornar-se um "agravo contra Sócrates" (ROMILLY, 1996: 234) na medida em que se questiona sua influência na formação dos jovens atenienses, alguns dos quais, teriam contribuído para a ruína política da cidade. Nesse intervalo, entre a promessa e a embriagues, estão desenhados, a um só tempo, as catástrofes que atingiram Alcibíades e sua cidade. Como Atenas, ele é acusado "de todos os excessos, de uma ambição desmedida e costumes deploráveis" (Idem, p. 234).

termos de conhecimento, mas de exercícios, de práticas, de ascese concreta. Do eu para o eu, separa-os apenas a tênue distância de uma obra a realizar, mas sempre inacabada" (GROS, 2003: 163). Daí a percepção de que filosofar é cuidar de si e cuidar de si é uma forma de alcançar a felicidade. Compreensão que investe o cuidado de si como o princípio formativo por excelência das nossas práticas educativas.

Mais ainda. A educação mobilizada pelo princípio do cuidado de si configura-se como um referencial ativo na experiência de uma cultura de paz apreendida não como algo externo a ser criado, mediante processos artificiais. Como Sócrates procurou fazer Alcibíades recordar não se tratava de prepará-lo para "criar" uma nova cidade. Tratava-se, sobretudo, de fazê-lo ver (quer dizer: compreender, perceber e agir) a inter-relação entre o seu modo de ser e o modo de conduzir-se no governo da cidade. Em outras palavras, estava em jogo a formação ética de Alcibíades, como condição para uma ação social e política concernente a valores efetivamente democráticos.

Essa compreensão é fundamental para o entendimento do que, atualmente, entende-se por *educação para a cultura de paz*. As análises foucaultianas sobre o cuidado de si apontam um eixo central para essa discussão: as conexões entre as nossas identidades e as nossas relações no mundo. Uma noção sensível já que uma dinâmica educativa voltada para processos experienciais de pacificação (individual e coletiva) pressupõem um tratamento específico de nossas formações identitárias. As identidades não podem ser abordadas como se fossem coisas separadas. A formação das identidades é um processo relacional, logo as formas de educação para a cultura de paz só podem fazer sentido "através dos processos de relação" (SAMTEN, 2007: 02).

Como enfatizamos, na introdução desse trabalho, é possível identificar uma conexão importante entre o pensamento tardio de Michel Foucault e as matrizes de pensamento não ocidentais, em geral, e do budismo, em particular. Um bom exemplo dessa interconexão pode ser apreciada no argumento da Lama Padma Samten (2007) de que, numa perspectiva budista, "a cultura de paz surge como prática de liberdade em contraste com a prisão da visão quem da ausência da lucidez e submissão automática aos condicionamentos" (p. 03). Nos termos de Foucault (2004), a via de um saber só atingirá o objetivo de formação

espiritual, na medida em que se articule a uma prática de si que se efetiva mediante a ascese, ou seja, enquanto prática de liberdade.

Obviamente não se está postulando a redução de um pensamento ao outro [153]. Todavia a genealogia das práticas de si, na Antiguidade, realizada por Foucault, caminha na mesma direção de uma "re-elaboração da nova práxis cientifica, de modo a incorporar técnicas de reflexão atenciosa-consciente típicas das *epistemes* orientais" (BOUYER, 2006: 01). Suas análises permitem desbloquear, no âmbito científico e filosófico, o desenvolvimento das *ciências e técnicas de si* em um diálogo potente com tradições de pensamento que há milênios vem configurando formas de transmissão e de aprendizagem (CASTRO, 2005), permitindo aos educadores o acesso a meios hábeis capazes de mobilizar processos pedagógicos propiciadores de uma transformação da experiência existencial movida por valores espirituais.

Trata-se, portanto, de uma aproximação fundamental. Pois, vivemos em uma época em que a humanidade sofre uma crescente degradação dos laços sociais, caracterizada pelo aumento das diferentes formas de violência e de exclusão. As relações humanas estão cada vez mais complexas e conflituosas. Uma realidade que demanda novas abordagens e referenciais práticos à altura dos desafios que atravessam nossa cultura. Nessa perspectiva o cuidado de si, mediado pedagogicamente, configura-se como um vetor importante para a consolidação da cultura de paz, ao levar em consideração os aspectos subjetivos que a constituem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No chamado "último Foucault" o cuidado de si configura-se, portanto, como o imperativo categórico da educação espiritual

---

[153] Como recorda o Lama Samten (2007), a visão da cultura de paz no Budismo pressupõe uma noção como a de vacuidade dos fenômenos. Categoria que não se encontra presente nos trabalhos de Foucault. O que não invalida a tentativa de aproximações heurísticas entre as duas tradições de pensamento, com a finalidade de fertilizar o campo pedagógico contemporâneo, até porque pesquisas recentes vêm buscando localizar pontos de similitude entre as concepções de realidade e subjetividade nesses dois campos (BARROS, 2002; CASTRO, 2005; BOUYER, 2006).

do ser. Um imperativo coextensivo à própria idéia de uma cultura de vida e de paz, salientando que para o indivíduo tornar-se sujeito e alcançar sua felicidade há um pré-requisito: a liberdade. Pois, não é suficiente ao sujeito não ser intemperante, ele precisa ser livre. Foucault (1984) é bastante claro:

> *a sophrosune, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade (p. 35).*

Ser livre aqui não significa a independência de um livre-arbítrio, nem apenas ser independente de qualquer tipo de coação interior ou exterior, mas sim o modo pelo qual o sujeito se relaciona consigo mesmo. Essa liberdade não pode conceber-se sem uma relação com a verdade, cuja conquista se processa no continuum da existência. Seus efeitos são sentidos num certo modo de ser que vale como realização de si, na justa medida em que agindo sobre si, procura conhecer-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se.

Estamos, sem dúvidas, no centro de uma governamentalidade pedagógica *sui generis*. A educação, pensada no registro do cuidado de si, é apreendida como a disposição de manter ou modificar a si mesmo enquanto sujeito de suas próprias ações e realizações. Não se trata de tarefas e atividades em que se medem simplesmente a quantidade dos saberes aprendidos. A educação é, antes, o que produzindo formas de experiência de si conduz o indivíduo a tornar-se sujeito.

Nesse aspecto, o modo de problematização da formação da subjetividade distancia-se largamente das chamadas *filosofias do sujeito*. Nessas filosofias a identidade subjetiva funciona como fundamento, o que significa dizer que, em que pese as alterações de suas qualidades acidentais, o sujeito permanece sempre o mesmo. Assim é que, "desde Descartes, o *ego,* do *ego cogito*, é o mais subjetivo dos sujeitos ao estar plenamente seguro de sua identidade" (CANDIOTTO, 2008: 13). Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault faz uso da expressão "quase-sujeito" para tomar distância dessa perspectiva. Noção que deve ser compreendida como "alma-sujeito", tal como aparece no diálogo *Alcibíades*. No texto platônico, a *psyché* designa o *eu* objeto de cuidado, protótipo para o justo governo. Assim, dizer que o sujeito seja sua alma significa postulá-

lo pragmaticamente como "sujeito de ação" (FOUCAULT, 2004: 55).

Mais diretamente: *servir-se (khrêstai)* do eu (*heautoû*) designa a posição singular ocupada pela alma-sujeito (diferente da alma-substância) em relação com o mundo, com os outros e consigo. Ocupar-se de *si* só pode significar, portanto, ser "sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes" (p.56-57). Esse é o conteúdo da tarefa que deve enfrentar Alcibíades, e de resto todos nós, caso queiramos levar adiante algum projeto existencial orientado por valores espirituais.

Por essa via, Michel Foucault nos mostra que é possível encontrar na história da própria cultura ocidental processos alternativos de formação do sujeito. Ao revisitar a problematização da filosofia como espiritualidade, o cuidado de si constitui um preceito fundamental não somente para a prática filosófica, mas para toda conduta pedagógica.

Nas circunstâncias de um cotidiano carregado de ambivalências, onde a crença na possibilidade caminha lado a lado com a frustração e o descontentamento, o cuidado de si permite repensar as regras que têm governado as relações entre os sujeitos da educação. Indicando-se que a luta e a reivindicação pela concretização do direito à educação também implica preocupação e cuidado de si. Essa, talvez, seja a última provocação advinda das lições de Michel Foucault nos cursos tardios proferidos no *Collège de France*. Que significado pode ter, hoje em dia, uma compreensão da filosofia como espiritualidade, em um tempo em que constantemente os poderes instituídos apregoam que vivemos no melhor dos mundos e somos livres de fazer o que queremos. Parece-nos que a resposta a esta questão supõe um questionamento da redução da filosofia e da própria pedagogia a um *discurso sobre*; na atualidade, elas têm deixado de ser experiências formativas para se tornarem discursos de legitimação e de segurança psicológica, cristalizando na certeza do intelecto, coisas a que se dá o nome pomposo de exigência e rigor do trabalho científico ou do pensamento crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, O.; ARANTES, P. Sentido da Formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
BARROS, MT.C. O despertar do Budismo no Ocidente no século XXI: contribuição ao debate. Rio de Janeiro, UERJ, 2002. Tese de Doutoramento.
BENOIT, H. Sócrates: O nascimento da Razão negativa/ 2 ed.- São Paulo: Moderna, 2006. (Coleção Logos).
BERNAUER J.; RASMUSSEN, D.(ed.). The Final Foucault. London: Mit Press, 1987.
BHASKAR, R. Reflections on Meta-Reality. Transcendence, emancipation and everyday life. London, Sage Publication, 2002.
BOLLE, W. A idéia de formação na modernidade. In: GUIRALDHELI JR. P. Infância, escola e modernidade. São Paulo: Cortez, 1997.
BOUYER, G.C. A "nova" ciência da cognição e a fenomenologia: conexões e emergências no pensamento de Francisco Varela. Ciência e Cognição, Ano 03, v.07, mar/2006. Disponível em www.cienciasecognicao.org
BURCHELL, G.; GORDON; C.; MILLER; P. The Foucault effect: studies in governmentality. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Orgs.). História Argumentada da Filosofia moral e Política: A felicidade e o útil. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2001.
CASTRO, A.S. O Budismo como prática educacional transformadora. Rio de Janeiro: UFF, 2005. Tese de Doutoramento.
CHAPPELL, D. (ed.). Buddhist peacework. Creating cultures of peace. Boston: Wisdom Publications, 1999.
DALBOSCO, C. A.; TROMBETA, G. L.; LONGHI, S.M.(orgs.). Sobre filosofia e educação: Subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica,- Passo Fundo: UPF, 2004.
DALBOSCO, C.A. "O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia" In: Revista Educação & Sociedade. Vol. 27, n. 97. set/dez. Campinas, 2006.
DEAN, M. Governamentality Power and Rule in Modern Society. London: Sage Publications, 2008.
DeJEAN, J. Antigos contra modernos. As guerras culturais e a construção de um fin de siècle. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

DOMINGUES, J. M. Interpretando a modernidade: imaginários e instituições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
DUARTE, A. Sobre a Biopolítica: de Foucault ao SéculoXXI. Sem local: sem data (mimeo).
ÉVRARD, F. Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.
FIGUEIREDO, L. C. Foucault e Heidegger: a ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar). São Paulo, sem data (mimeo).
FAVARETTO, A.C. A noção de "conversão de si": uma leitura da abordagem de Michel Foucault a respeito da relação subjetividade e verdade na filosofia antiga. Campinas, UNICAMP, 2004. (Dissertação de Mestrado).
FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
FOUCAULT, M. Historia da sexualidade: O cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
FOUCAULT, M. Historia da sexualidade: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
FOUCAULT, M. Le Gouvernement de soi et des autores: Cours au Collége de France, 1982-1983. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
FOUCAULT, M. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1986.
FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
_____. Power and Knowledge. New York: Pantheon Books, 1980.
_____. "Subject and Power". In: DREYFUSS, H. & HABINOW, P. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton: The Harvester Press, 1982.
_____. História da Sexualidade I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 13ª edição.
_____. Naissance de la Biopolitique. Paris: Seuil/Galimard, 1994.
FREITAS, A.S. Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana. Recife: UFPE, 2005. (Tese de doutoramento).
GADAMER, H-G. La Educación es Educarse. Buenos Aires, Paidós, 2000.
GONDRA, J.; KOHAN, W. O. (orgs). Foucault 80 anos. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GROS, F. Situação do Curso. In: Hermenêutica do sujeito. SP: Martins Fontes, 2004.
GROS, F.; LÉVY, C. Foucault y la filosofia antigua. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
HADOT, P. Ejercicios espirituales y filosofia antigua. Madrid, Siruela, 2006.
HADOT, P. O que é a filosofia Antiga? 2ª ed.- São Paulo: Loyola, 2004.
HADOT, P. Refléxions sur la notion de "culture de soi". In: HADOT, P. Michel Foucault – Philosophe. Paris: Seuil, 1999.
HUISMAN, D. Sócrates. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
INCERTI, F. "A escuta e a cultura de si: a subjetivação da verdade" *Controvérsia vol. 4 (1)*, jan-jun, 2008.
JAEGER, W. Paidéia: A formação do homem grego. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
KOHAN, W. O. Infância, estrangeiridade e ignorância. Ensaios de Filosofia e educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
LARROSA, J. Tecnologias do eu educação. In: SILVA, T.T. (org.). O sujeito da educação: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1999.
LEFORT, C. Desafios da escrita política. Tradução por Eliana de Melo Sousa. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
LOY, D. The great awakening. A Buddhist social theory. Bostos: Widom Publications, 2003.
MAUSS, M. Ensaios de sociologia. São Paulo: Perspectiva, 2000.
MILLER, P.A. Postmodern spiritual practices. Columbia: Ohio State University Press, 2007.
PEREIRA, B.C.V. Exercícios espirituais: Pierre Hadot, Michel Foucault e a filosofia como modo de vida. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.
PETERS, M.A. Educational research: "games of truth" and the ethics of subjectivity. Journal of Educational Enquiry. Vol. 5, n. 2. Scotland, 2004.
PLATÃO. Alcibiade. 2 ed. Paris: GF Flammarios, 2000.
PETERS, M. A. & BESLEY, T. "Introdução" In: PETERS, M. A. & BESLEY, T. Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional. Porto Alegre: Artmed, 2008. pp. 12-24.
REVUE DU MAUSS. Penser laCrise de l'école. Paris: La Découverte/MAUSS, 2006.

PRADO FILHO, K. Michel Foucault: Uma historia política da verdade. Rio de Janeiro: Editora Insular Achiamé, 2006.
RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (orgs).- Figuras de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
REDEKER, R. Um Foucault surpreendente. Lê Monde Diplomatique. Agosto, 2001.
ROMILLY, J. Alcibíades. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
SAMTEN, L.P. Aspectos diferenciais da cultura de paz na perspectiva budista. Porto Alegre, 2007. (mimeo)
SIVARAKSA, S. Conflict, culture, change. Engaged Buddhism in a globalizing world. Boston: Wisdom Publications, 2005.
SOUZA, J. (Org.). Atualidade de Max Weber. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
TAYLOR, C. Una antropología de la identidad. Barcelona, EUNSA, 2001.
VALLE, L. "Modelos de Cidadania e discursos sobre a educação" In: VALLE, L. Os enigmas da educação. A paidéia democrática entre Platão e Castoriadis. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
_____. Teorias da formação humana. 2005. Disponível em: www.ppfh.uerj.br/currículodoutorado.htm. Página consultada em 28/08/2007.
VEYNE, P. O último Foucault e sua moral. Critique. Vol. XLIL, n. 471-472. Paris, 1985.

AURINO LIMA FERREIRA[154]
SILAS CARLOS ROCHA DA SILVA[155]

Sociedade e cultura de paz:
uma experiência seminal na comunidade do Coque

INTRODUÇÃO

Em tempos sombrios, regidos pela lógica do consumo e pela moral do espetáculo, pensar uma sociedade movida por um ideal de Cultura de Paz soa, para muitos, como um convite para escutar contos de fadas, que, mesmo sendo muito interessantes, não alteram a realidade. E os ideais de respeito à vida e à diversidade, de rejeitar a violência, ouvir o outro para compreendê-lo, de preservar o planeta, redescobrir a solidariedade, buscar equilíbrio nas relações de gênero e étnicas, fortalecer a democracia e os direitos humanos, que compõem uma cultura de paz, são postos cinicamente no lugar do "viveram felizes para sempre", numa tentativa de desqualificar os empreendimentos que buscam repensar uma paz possível em uma sociedade que precisa urgentemente se reconfigurar, com o objetivo de, no mínimo, preservar o planeta para as próximas gerações.

Pensar uma sociedade de cultura de paz não significa atrelarmo-nos ao ideal ilusório do "viveram felizes para sempre", mas deslocar o nosso olhar para as possibilidades de que é possível solucionar os conflitos através do diálogo, do

---

[154] Doutor em Educação, psicoterapeuta transpessoal, conselheiro da organização social NEIMFA. Prof. do Centro de Educação da UFPE.
[155] Educador holístico, professor de yoga e aluno do 7º período de psicologia da Universidade Federal de Pernambuco.

entendimento e do respeito à diferença. Implica rompermos uma lógica que nos põe como adversários irremediavelmente presos pelo utilitarismo e relativismo do *ter* em detrimento de toda forma de *ser*.

Neste texto buscaremos, inicialmente, situar a cultura de paz atrelada à responsabilidade universal e ao surgimento do sujeito da "natalidade"; em seguida apresentaremos uma experiência de aproximadamente 22 (vinte e dois) anos que materializa o sonho da possibilidade de uma cultura de paz. Uma experiência que emerge da percepção de que somos co-responsáveis uns pelos outros, que habitamos a mesma casa, o planeta Terra, e que as nossas diferenças são frutos da diversidade de nossa riqueza.

CULTURA DE PAZ E RESPONSABILIDADE UNIVERSAL: *A EMERGÊNCIA DO SUJEITO DA "NATALIDADE"*

Há um mal-estar instalado na atualidade. Analisando genealogicamente a teoria freudiana do mal-estar na civilização, Birman (2002) revela uma crítica à modernidade que está latente no discurso freudiano. É nesse sentido que o discurso freudiano sobre o mal-estar na civilização aponta sempre para a existência de um mal-estar na modernidade. Ora, isto revela-se verdadeiro quando trazemos para o centro da discussão a "moral" axial que estrutura a modernidade. Moral esta que recai diretamente sobre a lógica do mercado que, fazendo exigências tidas muitas vezes como insuportáveis, norteia-nos a variadas "perturbações do espírito".

> *Revela-se, assim, no discurso freudiano, uma crítica da modernidade e de seus pressupostos, pelo mal-estar subjetivo que essa seria capaz de engendrar. Com efeito, as perturbações do espírito seriam disso resultantes, em decorrência das interdições eróticas que a modernidade constituiu para se fundar enquanto tal. (BIRMAN, 2002, p.63).*

Mais especificamente à modernidade, o dito mal-estar pode ser condensado em torno da experiência do desamparo. O sujeito do nosso tempo é, portanto, o sujeito do desamparo. Desamparo aqui não como entrega, como pretende Winnicott; mas desamparo enquanto abandono. Este sujeito, marcado pelo abandono e pela

individualização, no entanto, ao invés de indagar o sentido dos efeitos do referido mal-estar, termina por delegar tudo a uma entidade externa, como a competência médica, dotada que é dos aparatos científicos. Não é difícil de entender, portanto, o motivo pelo qual o desamparo ou a depressão sejam as expressões marcantes do mal-estar na modernidade, uma vez que o sujeito do desamparo quer se ver livre não apenas de toda esta angústia e conflito, mas, principalmente, livre da responsabilidade de dar conta de seu próprio mal-estar.

Não é de se estranhar, a partir deste cenário, que os discursos sobre como dar sentido à vida ou torna-la mais satisfatória têm se empobrecido paulatinamente. Pois, marcados estamos por uma "recusa em enfrentar a complexidade" (MORIN, 2003), marginalizamos cada vez mais as razões filosóficas para dar conta destes discursos, colocando na centralidade destes as razões de mercado.

> *Nenhuma lógica se sobrepõe à lógica do capital (ou, como escreveu Balzac há 150 anos, nenhum deus fala mais alto do que o deus do dinheiro...), que hoje depende de um mercado movido por um apelo não à renúncia, mas ao próprio gozo (KEHL, 2002, p.14).*

O apelo ao gozo, assim, nos orienta para o consumo desenfreado que termina por gerar graves conseqüências. Pois o que parece estar implícito no explícito apelo ao consumo é a autorização da violência e opressão latente na moral presente da modernidade, uma vez que termina por confirmar os ideais de *objetificação de si* para dar conta das exigências do sujeito narcísico da sociedade contemporânea e de *instrumentalização do outro* materializada nas "afirmações de onipotência daqueles que se dão o direito de extrair do corpo alheio uma parcela do gozo que acreditam lhes ser devida" (KEHL, 2002, p.16).

Como destaca Birman (2002, p. 71),

> *Com efeito, povos, nações e etnias se confrontavam brutalmente em nome da preservação e da expansão do gozo próprio, procurando apropriar-se ostensivamente do gozo do outro.*

Podemos situar neste momento a ausência de um Estado capaz de distribuir minimamente e de forma justa os bens disponíveis como um dos principais eixos estruturadores do mal-estar disseminado no tecido social. É exatamente a expansão desta ostensiva desigualdade social e a ausência correlata deste Estado – que se concretiza na ausência de formulações de políticas públicas consistentes – o que justifica e estrutura o mal-estar presente em nosso tempo. Justificativas estas que terminam incrementando o narcisismo e disseminando a violência.

Não podemos desconsiderar, entretanto, que estas acabam sendo as formas de as subjetividades lidarem com a experiência psíquica do desamparo. Não obstante, foi pela incrementação destes signos do narcisismo e da violência que "a destruição humana e a crueldade passaram a ganhar cada vez mais corpo e espaço na subjetividade" (BIRMAN, 2002, p. 71), sendo permanentemente confirmados e legitimados pela lógica do mercado. Os discursos, desta forma, passam a ser: *se parece impossível dar conta da distribuição justa dos bens, é preciso tomá-los não importando os meios; é preciso tomá-los custe o que custar*.

Neste cenário, se por um lado somos avessos à idéia de um Eu Transcendente que dê sentido a nossa existência, por outro, parafraseando Birman (2002, p. 75), somos abandonados pela "incapacidade das instâncias terrenas promoverem minimamente nossa segurança", mesmo que seja num nível mais básico. Em decorrência disto, os sujeitos, afirma Costa (2007, p.10), "passaram a se conduzir como átomos erráticos que giram em torno de nada e deslizam para lugar nenhum".

Nossa sugestão é a de que podemos dar sentido ao que parece sem sentido quando recuamos ao "ponto de liberdade".

> *Na perspectiva budista, nós recuamos para o ponto de liberdade, quando construímos as configurações atuais. Ao recuar para essa região de liberdade, podemos definir como queremos construir os jogos e avaliar se a forma como os estamos construindo agora é favorável ou não. (SAMTEN, 2008, p.27).*

Nesse sentido, percebemos que não há um *desde sempre aí* que não pode ser alterado. Percebemos que as coisas não precisam ser assim, pois não há, como pensávamos, uma verdade última

que as estruture. O que parece haver, na verdade, são circunstâncias humanas produzidas historicamente e decorrentes de determinadas formas de poder/saber que prevaleceram em determinado tempo. Assim, começamos a expor a fragilidade latente sob a aparência das certezas fundadas.

Recuar a esta região de liberdade é, portanto, perceber o mundo como uma construção; como efeito de uma construção discursiva. Em última instância, é dar-se conta de que somos mais livres do que aparentamos ser. Há uma liberdade original. Esta liberdade é o ponto de partida.

S.S. Dalai Lama (apud. SAMTEN, 2008, p.32) condensa afirmando que:

> *Nossa natureza é livre, nossa mente é livre. O exercício dessa liberdade nos permite construir coisas favoráveis, positivas, que resultam em felicidade e que, ao resultarem em felicidade, produzem ainda mais felicidade. Se usarmos essa liberdade para construir sofrimento, estaremos produzindo sofrimento, que produzirá mais sofrimento. É assim. Mas, seja como for, sempre temos liberdade.*

Como esta visão reflete na questão da cultura de paz e responsabilidade universal, tendo como ponto de ancoragem o sujeito da natalidade? A contribuição desta visão está no fato de que começamos a desbancar a perspectiva convencional que vê o mundo como fixo, sólido e impossível de ser transformado. Começamos a nos enxergar como construtores de mundos. Percebemos que construímos a realidade assim como ela nos constrói. A realidade, portanto, não está dissociada de nossa forma de acessá-la. Perceber esta co-emergência e interdependência que esta visão nos possibilita compromete-nos com nossas próprias ações. Somos, dentro desta perspectiva, os únicos responsáveis pelo mundo que habitamos. Assumir este compromisso faz com que sejamos responsáveis em adotar posturas mais éticas conosco mesmos, com os outros, com a natureza e com nossa sociedade. Pois, nesse momento, não delegamos a um ente externo a responsabilidade pela nossa situação e a situação do mundo em que vivemos.

Começamos a perceber, portanto, que as alternativas possíveis não estão contidas apenas nos termos em que a imagem

televisiva ou jornalística abarca. "A visão pela qual as liberdades são possíveis é essencial para o processo de cultura de paz" (SAMTEN, 2008, p.22), permitindo o surgimento do sujeito da *natalidade*.

Nesse sentido, não cristalizamos o mundo em uma única configuração que abarca todas as alternativas possíveis. O recuo ao ponto de liberdade, evidenciado aqui pelo Lama Padma Samten (2008), nos doa o necessário à práxis da criatividade, ou, como prefere Winnicott, da *espontaneidade*. Esta região de liberdade abre as portas para que possamos exercer nossa ação criativa no ambiente. Ambiente este que aponta para o terreno cultural. Costa (2007, p.11), fazendo uma leitura da cultura em Winnicott, afirma que esta

> *Não é primordialmente uma engrenagem protetora contra a culpa ou a impotência diante de impulsos assassinos auto ou heterodirigidos; é o terreno privilegiado de manifestação da espontaneidade criadora.*

Esta cultura que aqui designamos "*cultura* de paz" é exatamente, como bem evidencia Winnicott, um fenômeno aberto a múltiplas possibilidades de nascimentos e novas identificações; avessa, portanto, ao congelamento de configurações que não toleram o diferente e que se fecham em si mesmas.

Esta espontaneidade criadora, no entanto, só se realiza na presença ativa do outro – a que Winnicott chamou de *confiança*. "O sujeito só manifesta sua espontaneidade, diz Winnicott, porque o outro – a mãe-ambiente, em sua terminologia – apresenta-lhes objetos e situações passíveis de intervenção criativa" (COSTA, 2007, p. 12). Os sujeitos aqui, em contrapartida aos sujeitos sustentados pelas razões de mercado, não são vistos como inimigos potenciais uns dos outros. Mas, assumindo o risco de confiar no outro, se entregam, "assim como o bebê se abandona aos cuidados da mãe suficientemente boa" (Ibid, p.13).

É neste sentido que podemos ressignificar as circunstâncias ao que nos parece mais favorável. Ressignificar, a ponto de trazer à tona este outro que agora, destituído dos ideais de *objetificação de si* e *instrumentalização do outro*, nos doa o necessário para que possamos, dentro deste terreno privilegiado que é a cultura – cultura de paz –, manifestar nossa espontaneidade. Ou seja, que

possamos, na presença ativa do outro, ser capazes de encarar nossas limitações e angústias "sem ceder à sedução da vitimização impotente ou da acusação paranóica ao próximo" (Ibid, p.15).

Assim, podemos experimentar viver uma vida que vale a pena ser vivida. E é com esta motivação que passamos a apresentar a comunidade do Coque, um lugar no qual a cultura de paz está sendo tecida em uma parceria de confiança que se desdobra ao longo do tempo.

COQUE: *UM LUGAR DE LUTAS, LUTOS E LÓTUS*

O Coque é uma favela do município do Recife, situada entre os bairros de São José e Afogados, no Estado de Pernambuco. A comunidade localiza-se a cerca de 2,5 Km do centro do município do Recife e a 3,5 Km do bairro da Boa Viagem, entre os ambientes da planície e o litoral. A região é caracterizada como "baixo estuário" em função das marés que lhe circunscrevem. Trata-se, na verdade, de uma ilha. A chamada "Ilha Joana Bezerra" ou antiga "Ilha de Anna Bezerra"[156]. A região começou a ser povoada no final do século XIX, tendo o processo se acelerado, em dois períodos distintos, no início dos anos 1940-50 e nas décadas de 1970-80. A maioria das famílias é constituída por antigos moradores de municípios do Agreste e da Zona da Mata do Estado de Pernambuco, que chegaram à região metropolitana do Recife há cerca de 50 anos.

A comunidade do Coque é reconhecida, no imaginário social local, como uma das favelas mais violentas do Recife. Na década de 1990, o bairro tornou-se um "problema" para o sistema público de segurança. Em 1996, 56 pessoas foram assassinadas. Dessas, 26 morreram por envolvimento com grupos criminosos da comunidade e 50% dos mortos tinham menos de 21 anos, de forma que a comunidade passou a figurar com a insígnia: "morada da morte" (Diário de Pernambuco, 12/01/1997). Insígnia que marca a carne dos seus moradores, servindo de ponto de ancoragem para os preconceitos e exclusões.

Ao longo dos últimos anos, o Coque vem refletindo o aumento de violência entre os jovens presente no cenário nacional.

---

[156] Nome de uma antiga moradora da área.

A intensificação da luta pelos pontos de tráfico de drogas, assim como o aumento do consumo de drogas e porte de armas, aparece apenas como uma das causas dos crimes de morte. A escolha de uma experiência formativa de cultura de paz realizada no bairro do Coque como fonte de reflexão neste texto não foi, portanto, uma decisão arbitrária, pois mesmo guardando sua singularidade, ela reflete os processos sociais e educacionais vividos pelas grandes massas urbanas excluídas.

A comunidade vivenciou um processo complexo de expansão, crise e reconfiguração de suas práticas associativas, o que nos permitirá perceber a situação local como um exemplo do processo de desenvolvimento dos movimentos sociais urbanos vivido nas últimas décadas, principalmente no que diz respeito aos movimentos associativos que usam da educação para cultura de paz como estratégia de resistência.

Do ponto de vista histórico, Freitas (2005) destaca que:

> *a região em que se insere a comunidade foi palco de eventos significativos na vida política do país, pois foi na área do aterro de Afogados, que compreende desde a Rua Imperial até o Largo da Paz, que as tropas republicanas e as forças da corte travaram combates durante a Confederação do Equador em 1824 e também na Intentona Comunista de 1935.*

Apesar de estar praticamente localizado no centro do Recife, o Coque não está integrado à vida da cidade. Há uma espécie de "barreira invisível" que funciona como um bloqueio dos projetos de desenvolvimento na área. Um dos motivos apontados pelos moradores para essa situação deve-se justamente à fama de ser uma comunidade violenta. Representada dessa forma, os moradores encontram-se enredados em um ciclo vicioso. Ninguém colabora porque a região é violenta, e a comunidade é violenta porque ninguém contribui com o desenvolvimento da localidade. A sensação de ser discriminado é comum entre os moradores da região:

> *Viver no Coque é como tá numa área de guerra; é risco de todo lado. Você morre mesmo antes de viver, a gente se sente discriminado pela fama que a comunidade carrega. Assim somos colocados de lado por todos, se vai buscar emprego ninguém dá*

por que somos daqui, se vamos pedir apoio do governo somos tratados como um voto apenas. (J.R., líder comunitário).

Esta imagem é continuadamente consolidada pela ausência de investimentos públicos. A partir do final dos anos de 1990, no entanto, essa situação passou a ser parcialmente modificada. A comunidade está no eixo das rotas que ligam o centro do Recife ao bairro de Boa Viagem. Uma área que vem sendo considerada prioritária para o governo local. O chamado "Complexo Joana Bezerra" tem obtido uma atenção especial dos governos que investiram R$ 40 milhões na construção de um Fórum, R$ 27 milhões em obras de expansão do metrô e R$ 20 milhões na construção de um novo sistema viário. Recursos privados também foram alocados alterando, radicalmente, a paisagem da região. Em 1999 foram investidos cerca de 100 milhões de reais na consolidação do Pólo Médico do Recife, hoje referência para todo o Nordeste. Mais recentemente foi inaugurado o Hospital da Associação da Criança Deficiente (AACD).

Essas ações, ao mesmo tempo em que contribuíram para melhorar a oferta de serviços públicos no bairro, acabaram por fornecer uma visibilidade a problemas antigos enfrentados pelos moradores locais. O principal deles, sem dúvida, refere-se ao aumento significativo da violência motivada pela expansão do narcotráfico na localidade. Nos primeiros três meses do ano de 2003, a Delegacia de Afogados, que investiga os crimes na área, registrou 107 assaltos à mão armada, com 127 vítimas.

A história da comunidade do Coque esteve ligada a uma rede de mobilização político-participativa que data das primeiras tentativas de associações entre os mocambos que povoavam a região. Contudo é tão somente a partir das décadas de 1970/1980 que a comunidade começa a criar um modelo próprio de identidade coletiva, como forma de obter o reconhecimento e a legitimidade de suas reivindicações junto aos poderes públicos. Nesse período, organizam-se as principais associações da comunidade, assessoradas por ONGs externas. Percebe-se, em relação às ONGs, que mesmo com suas rupturas e ambivalências (GOHN, 2001a), elas conseguiram desenvolver um trabalho de legitimação, fortalecendo os sujeitos locais.

A luta pela terra marca concretamente a idéia de resistência por parte dos habitantes do Coque. A ênfase na luta pelo acesso à

moradia não era casual. Basta considerar o histórico *déficit* habitacional brasileiro para se perceber a importância que essa questão representou para os habitantes do Coque. Estimativas governamentais baseadas em dados do Censo 2000 revelam que existem na Região Metropolitana do Recife mais de trezentas mil famílias em condições de habitação inadequadas.

Ao longo do século XX, a região foi sendo gradativamente aterrada por migrantes e moradores de outros bairros do Recife, o que acabava por fazer surgir "novos donos", reclamando a posse da terra. Pressionado pela mobilização constante da comunidade, ainda em 1979, o Prefeito editou um Projeto Lei no Diário Oficial da União, no qual constava o prazo de cinco anos para a total urbanização do Coque. Nesse momento,

> *a Prefeitura montou barracões na área, fazendo com que técnicos, engenheiros, assistentes sociais, sociólogos e economistas, discutissem com a população o conjunto de ações que deveriam ser desenvolvidas, tendo em vista a realização de obras de drenagem e a implantação de equipamentos comunitários (Diário de Pernambuco, 26/08/1980).*

Nos anos de 1990, o compartilhamento de ações exigiu uma aprendizagem nova para os dois lados. Uma aprendizagem que não esteve isenta de dificuldades, pois essas novas organizações comunitárias funcionavam segundo um outro desenho associativo. Em primeiro lugar, elas não demandavam dos seus integrantes obrigações e deveres permanentes, pois o processo de mobilização, além de estar focado em questões bem pontuais (como o direitos das crianças e adolescentes em situação de risco), se efetuava independentemente dos laços de pertencimento anteriores.

Em segundo lugar, a questão da "identidade de classe" é deslocada para abranger uma identidade coletiva mais complexa em que se articulam questões como idade, herança cultura, religião (Gohn, 2005). Trata-se, então, de organizações híbridas que abrangem o universo das associações conhecidas como "filantrópicas", as quais concretizam suas ações (voluntárias) por meio da agenda dos movimentos de interesse humanitário. São associações nascidas no próprio bairro e que prestam serviços à população local, mas que têm como membros da direção de seus associados, voluntários, técnicos especializados (psicólogos,

pedagogos, advogados, médicos) e membros da comunidade, gerindo projetos sociais específicos, realizados, em grande medida, com o apoio das agências de cooperação nacional e internacional.

No caso específico da comunidade do Coque, essas organizações vêm promovendo uma alquimia complexa no tratamento das questões sociais, fazendo confluir ações de combate à violência e de educação não-formal (GOHN, 2001b), na busca de uma formação do ser humano em sua integralidade.

Conferir uma dimensão pública à discriminação sofrida pelos moradores em função da imagem histórica segundo a qual o Coque seria "um esconderijo de marginais" (Correio de Pernambuco, 10/04/1980), tornou-se um ponto de honra para esses novos grupos sociais. Nesse sentido, eles resolveram aglutinar esforços com as antigas lideranças comunitárias, na perspectiva de fazer com que a comunidade deixe de ser "uma área que o povo olha de soslaio, ri pelo canto da boca e se benze quando é obrigado a cruzá-lo" (R.G., 47 anos, líder comunitário). Os discursos dos atores locais, nesse momento, passaram a afirmar que "o marginal pode estar dentro da comunidade, mas ele não é a comunidade" (R.C., 23 anos).

É relevante pontuar que, na perspectiva dos atores locais, não se tratava mais de legitimar as práticas sociais desenvolvidas por meio de agentes externos à comunidade, os quais passaram inclusive a ser rejeitados. Havia uma busca por parte desses novos grupos de se colocarem como sujeitos-agentes de sua própria situação, apesar das dificuldades que tal empreendimento implica e supõe.

> *Nós estamos, no Coque, vivendo um novo momento na história das nossas lutas. Durante muito tempo nossas associações viveram na sombra dessas ONGs que vinham aqui para a comunidade, muitas vezes, com seus projetos prontos, com objetivo de utilizar os moradores como 'experiência'. Eles vinham, faziam as reuniões, acertavam conosco as ações, realizavam e depois iam simplesmente embora, e nós ficávamos aqui, como antes, na mesma situação (R. G., 47 anos, líder comunitário).*
>
> *Se teve algo que nós aprendemos, na organização das lutas aqui do Coque, é que nós não podemos mais ficar dependendo do apoio de organizações de fora. Elas têm seus*

técnicos, seu pessoal, aprovam seus projetos, vem pra cá aplicar, depois vão embora e nós ficamos de cara pro ar. Agora não; nós queremos nos unir entre nós mesmos. Ver quais são as organizações que são daqui de dentro que ainda tão fazendo algum trabalho e nos juntarmos para fazer algo em comum, principalmente para combater a violência (L. M. S., 39 anos, líder comunitário).

A busca por autonomia não tem sido uma tarefa simples, haja vista a própria "crise" vivida pelos movimentos sociais nesse período. A proliferação das ONGs e a mudança nas pautas de financiamento das agências de cooperação produziram uma escassez de recursos que vem obrigando as diversas organizações sociais a realizar "reengenharias internas e externas para sobreviver" (GOHN, 2001b, p. 77), seja repensando seus planos de ação, seja alterando suas estratégias de intervenção. As organizações comunitárias foram levadas a disputar o financiamento de seus projetos em um contexto de extrema limitação de recursos.

Isso significou, dentre outras coisas, a necessidade de manter, nos quadros das organizações, profissionais qualificados na área de captação de recursos e no âmbito da elaboração e gestão de projetos – atividades sofisticadas que exigem um alto nível de investimento para as associações comunitárias locais. (FREITAS, 2005, p. 220)

Nesse contexto, as antigas lideranças passaram a contatar as organizações sociais presentes no Coque. Criadas no final da década de 1980, elas não chegaram a participar do processo de luta pela regularização da posse de terras, permanecendo à margem das formas anteriores de participação popular. Não obstante, várias delas foram fundadas por pessoas externas à comunidade, e que, por isso mesmo, mantinham relações com outros grupos e instituições, o que lhes possibilitava captar recursos para além dos aparelhos do Estado.

Essas instituições surgem como os "lótus"[157], espaços de convívio solidário e de resistência aos mecanismos selvagens de opressão, buscando, no estabelecimento de parcerias, criar redes cada vez mais inclusivas, capazes de oferecer suporte para a construção de sonhos, realização de desejos comunitários e implantação de uma cultura de paz. Entre estas instituições encontra-se o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, mais conhecido na comunidade pela sigla NEIMFA. Esta associação será apresentada de forma mais detalhada a seguir.

NÚCLEO EDUCACIONAL IRMÃOS MENORES DE FRANCISCO DE ASSIS (NEIMFA): *UM ESPAÇO DE CULTIVO DA PAZ*

O Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA) foi fundado com base na parceria entre moradores da comunidade do Coque e um grupo de jovens espíritas em 26 de setembro de 1986; formalizado juridicamente em 26 de setembro de 1994, com foro na cidade do Recife, Estado de Pernambuco, e sede atual à Rua Jacaraú, nº 31, bairro do Coque, Recife-PE. O projeto do NEIMFA consiste no desenvolvimento de programas inter-articulados que visam promover educação, saúde, trabalho e arte aos participantes da instituição, por meio de vários programas que trabalham a auto-estima pessoal e social, a educação geral e específica e o desenvolvimento de atividades produtivas de base comunitária, sustentados nos seguintes princípios:

- Direito a Meios de Vida Dignos
- Direito de Acesso aos Serviços Sociais de Educação
- Direito a Viver em uma Cultura de Paz

Tendo em vista o eixo central da proposta, baseado na "compaixão e no vínculo afetuoso com todos os membros da organização", a relação com os participantes é bastante positiva e criativa, pois busca romper com os padrões de opressão com base no fortalecimento dos vínculos de solidariedade entre todos. A

---

[157] A flor de lótus é um dos grandes símbolos utilizados pelas tradições budistas. Ela surge e se ergue com base na própria lama e lodo em que se encontra; daí o simbolismo de algo que utiliza o próprio contexto de dificuldade para trazer beleza e bem-estar aos outros.

amizade e a "cumplicidade" despontam como um movimento espontâneo que se expande para abraçar todas as atividades, não se percebendo os entraves burocráticos como formas de distanciamento entre as pessoas.

> *Nossa meta principal é instigar a capacidade de Vínculo: paixão de viver e deixar viver. Por isso, no NEIMFA, a "utopia social" é atingida através do riso, da festa, da dança, da fantasia, da criatividade e da união. (A. S. F., Sócio fundador).*

Em 1998, o NEIMFA elabora o seu primeiro planejamento de ações que se estenderiam no período de 1998 a 2002. A construção do Planejamento de Ações visava instituir um novo modo de trabalho institucional que demarcava, simultaneamente, uma tentativa de ruptura e busca de novos rumos para os sonhos e práticas junto à comunidade do Coque.

Consolidou-se, assim, o lema norteador das práticas pedagógicas e formativas do *NEIMFA*: "*Educação e Cidadania com Espiritualidade*", tornando-se uma organização que, sob o signo da espiritualidade franciscana, mantém um diálogo *sui generis* com diferentes tradições espirituais.

> *Uma espiritualidade grávida de sonhos possíveis de inclusão social; grávida de sonhos para não continuar repetindo a história de marginalização experienciada pelos sujeitos que vivem na comunidade. Francisco de Assis introduz na organização, deliberada e permanentemente, uma forma de experienciar a liberdade que consiste na construção do laço social para que a confiança se manifeste. (A. S. F. , sócio fundador).*

A "dádiva franciscana", dentro desta perspectiva, pretende instituir:

> *Um movimento na alma, criar um estado de espírito que seja capaz de nos fazer perceber que não são os sujeitos que doam; os sujeitos são levados, eles mesmos, pelo dom franciscano, reconciliando os destinos com as práticas da generosidade e da compaixão. (A. S. F., sócio fundador).*

Desse modo, educar para a cidadania, mantendo um diálogo *sui generis* com as diferentes tradições espirituais, tornou-se um caminho para materializar uma intervenção complexa capaz de desencadear aprendizagens solidárias e participativas no interior da comunidade. A espiritualidade se refere, aqui, à força vital que existe dentro de cada ser humano "nossa natureza mais profunda e fundamental. Exatamente a natureza que nos permite continuar acreditando na possibilidade real de instituir uma sociedade mais fraterna, justa e solidária" (A. S. F., sócio fundador). O uso da idéia do "contrato social" como objeto de uma reinvenção solidária emergiu como uma metáfora da busca daquilo que move esse momento institucional: "a fundamentação do 'estar juntos', do vínculo social, ou seja, da relação propriamente social entre os indivíduos e os grupos" (A. S. F., sócio fundador).

Em 2003, surge o segundo planejamento de ações da instituição, denominado de *"Rumo a uma Reinvenção Solidária do Contrato Social"*, o qual, segundo um dos gestores, era:

> *Um convite às pessoas, grupos e organizações que colaboram com o Neimfa para que compartilhem conosco o ideal de construção de uma Rede de Solidariedade e Proteção da Vida capaz de reverter as causas estruturais geradoras da exclusão, desigualdades e injustiças sociais na comunidade do Coque. (A. S. F., sócio fundador).*

Nesse contexto, destacamos dois temas que nos parecem de fundamental importância para pensarmos a cultura de paz em sua relação com a sociedade:

A perseverança em tempos em que cresce a rejeição por compromissos sociais duradouros; e

A hospitalidade em um mundo onde o medo e a insegurança parecem nos tornar cada vez mais distantes uns dos outros.

É em torno desses temas que o NEIMFA se organiza como uma instituição da sociedade civil, sem fins lucrativos, discriminação de raça, cor, gênero ou religião e com as seguintes finalidades:

> *Promoção e a defesa dos direitos das crianças, adolescentes, jovens, mulheres e moradores em situação de vulnerabilidade das periferias urbanas da Região Metropolitana do Recife; [...] desenvolvimento de ações educacionais, em todos os seus aspectos, áreas e dimensões, através de projetos de desenvolvimento comunitário sustentável voltados à reversão das causas geradoras de exclusão e miséria; [...] promoção dos direitos humanos, do voluntariado e do associacionismo como dever social, exercício da solidariedade e formação para a cidadania; [...] estudo, a prática e a divulgação dos valores humanos e das tradições espirituais que estimulem a cultura de paz; [...] realização de estudos, pesquisas e assessorias no campo psicopedagógico e didático-metodológico, voltadas à educação infantil e ensino fundamental das camadas populares. (ESTATUTO DO NEIMFA, p. 1).*

Como podemos perceber, a instituição atua prioritariamente nas ações de promoção e defesa dos direitos das crianças, adolescentes e mulheres, dando-se ênfase principalmente ao direito à educação.

Segundo o planejamento da instituição, sua missão – "os motivos pelos quais existimos, nossa 'razão de ser'", ou o "caminho por onde flui a busca e a contemplação do nosso Ser" (Planejamento Estratégico, 2003-2007) – é descrita nos seguintes termos:

> *Promover o atendimento das necessidades básicas de aprendizagem e o desenvolvimento integral das crianças, adolescentes e mulheres empobrecidas e marginalizadas da comunidade do Coque.*

A visão, ou seja, "o sonho dos que fazem e vivem a organização, o ideal que pretendemos materializar no espaço e no tempo" é assim apresentado:

> *Idealizamos o Neimfa reconhecido por seus esforços em disseminar a paz na Comunidade do Coque, produzindo saberes e práticas que apóiem o desenvolvimento integral das pessoas que nela habitam. (Planejamento Estratégico NEIMFA –2003-2007).*

Os valores éticos, na condição de princípios norteadores dos atos e relacionamentos internos e externos, da instituição são:

> *Sustentação contínua da Vida com base nos princípios do Amor, da Liberdade e da Compaixão Defesa e vivência permanente dos princípios da solidariedade, da amizade, da fraternidade e da justiça social. Opção e valorização dos mais pobres e excluídos dos projetos sociais. (PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO NEIMFA –2003-2007).*

O público envolvido nas ações do NEIMFA se divide em dois grupos: aqueles que esporadicamente participam de alguma intervenção mais ampla desencadeada na comunidade, como por exemplo, feiras de conhecimento e de promoção da qualidade de vida, trabalhos de conscientização nas áreas de políticas públicas e cultura de paz. As intervenções nesse nível chegam a congregar uma média de 1500 a 2000 mil participantes. O segundo grupo é formado por participantes diretos das atividades do NEIMFA, ou seja aqueles que freqüentam a instituição no mínimo uma vez por semana.

No ano de 2008, a organização atendia diretamente um total de 778 pessoas, sendo 255 crianças, entre 05 e 12 anos; 168 pré-adolescentes, adolescentes e jovens, entre 13 e 21 anos, de ambos os sexos, e; 355 adultos entre 21 e 80 anos, sendo a sua grande maioria mulheres. Quase a totalidade desse grupo pertence a famílias compostas por no mínimo 5 pessoas e que dividem uma renda mensal de até R$ 240,00 (duzentos e quarenta reais). A definição desse perfil não é aleatória, pois reflete a forma de distribuição da população da comunidade. Em levantamento realizado pelo Ferreira (2007), constatou-se que as crianças e jovens da organização estão matriculados no ensino regular formal, sendo que 85% estudam nas escolas públicas da região; 67% dos jovens residem em famílias com até 07 pessoas, sendo que 55% dessas famílias têm apenas 01 pessoa inserida no mercado de trabalho; 68% dos jovens beneficiados não tinham participação anterior em projetos sociais. O alto nível de demanda obriga, dependendo do programa, à realização de um processo seletivo que inclui entrevistas com as famílias para detectar o nível de interesse e as expectativas em relação às atividades propostas.

Essa seleção, combinada aos critérios estabelecidos, tem se constituído em um momento importante de entrada na organização. Em primeiro lugar, porque esclarece, previamente, as famílias quanto às características do projeto. Em segundo lugar, porque permite diminuir as dúvidas quanto ao próprio processo de participação dos adolescentes e jovens, uma vez que muitos deles também provêm de outras ações sociais e educativas, cuja lógica nem sempre corresponde aos princípios e valores definidos pela organização.

Gerido de forma colegiada, o NEIMFA é composto pelos seguintes órgãos: Assembléia Geral dos Sócios; Conselho Gestor; Coordenação de Projetos, Administração e Finanças e um Conselho Fiscal, sendo o preenchimento destes realizado por eleição. O sistema de eleição procura garantir que metade dos eleitos para as funções sejam moradores da comunidade, de forma a intensificar o processo de aquisição de autonomia no gerenciamento das ações. Todos os cargos da equipe gestora são exercidos dentro da perspectiva do voluntariado. Faz parte do plano institucional que até o ano de 2012 os projetos de intervenção social e o gerenciamento das atividades sejam realizados pelos próprios moradores, sendo os agentes externos apenas consultores.

A equipe gestora é constituída por um grupo de doze participantes que trabalham de forma voluntária na administração mais direta e formal da instituição. O grupo de formadores é composto por uma equipe multidisciplinar de 85 (oitenta e cinco) participantes, sendo 81 (oitenta e um) voluntários e 02 (dois) membros prestadores de serviços com carteira assinada. Não havendo uma estrutura hierárquica rígida, o trabalho é distribuído em cinco núcleos que articulam as ações e objetivos da instituição, sendo assim denominados: Núcleo de Articulação e Desenvolvimento Comunitário; Núcleo de Educação e Cidadania; Núcleo de Gênero e Saúde; Núcleo de Arte e Cultura e o Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz.

Para atingir a meta desses núcleos, os grupos de gestores e formadores elaboraram uma agenda que compreende três ações articuladas. A primeira consistiu em montar um grupo de estudos sobre "formação humana" com representantes de cada núcleo e demais participantes da instituição. A segunda ação foi elaborar um desenho funcional para a instituição, decidindo as conexões

entre os atores, os processos decisórios e os campos de atuação, objetivando favorecer processos produtivos de auto-sustentabilidade. A terceira linha de ação tinha por alvo construir uma rede entre os parceiros potenciais, integrando as organizações da comunidade e agentes externos (Conselho Gestor, 2003, p. 3-4). O conselho gestor da organização entendia que o processo histórico de discriminação vivido pela comunidade do Coque constitui um impeditivo para o reconhecimento dos direitos específicos dos habitantes da região, sendo necessário construir uma rede mais ampla de ação para reverter esse processo.

Nesse sentido, um dos princípios incorporados pela instituição foi a idéia de que a educação constitui um bem social que, para ser garantido a todos, requer a definição da solidariedade como princípio de construção para uma sociedade justa e democrática (Conselho Gestor, 2003, p. 05). Para materializar essa idéia, foi delimitado um campo específico para a atuação da instituição e um modelo próprio de gestão.

Ao analisar o funcionamento dessa organização e sua tentativa de implantar uma rede associacionista específica, foi possível concordar com Gohn (2005), quando esta afirma que a tendência dos movimentos sociais de formalizar redes, na segunda metade da década de 1990, expressa um novo paradigma de articulação das práticas dos movimentos sociais (p. 93). No caso da comunidade do Coque, esse movimento compreendeu uma mutação na agenda e na forma de resistência presentes nas organizações sociais da região. Essa transformação pode ser apreendida nas práticas pedagógicas desencadeadas pela instituição. Ela própria concebida como uma "escola de cidadania", uma escola de ética e formação humana.

O seu "caráter formativo" é fornecido pela forma diferenciada com que os seus serviços são realizados. A noção de solidariedade é um eixo fundamental de suas práticas, estando referida às relações que os indivíduos estabelecem na busca do acesso ou resgate de seus direitos. Além disso, a instituição se diferencia das práticas assistencialistas de sua origem, pois recoloca o tema da igualdade na prestação mesma do serviço. Na organização são articuladas, simultaneamente, *ações formativas*, mediante estratégias de desenvolvimento pessoal e coletivo, cujo alvo central é a redução dos índices de violência entre as crianças, os adolescentes, jovens e mulheres; *ações produtivas*, por meio de

atividades de qualificação profissional, cujo foco é a melhoria da qualidade de vida e a geração alternativa de renda, por meio da inclusão em empreendimentos solidários; e *ações em rede*, mediante ações de articulação e desenvolvimento de programas conjuntos, cujo alvo é o aprimoramento organizacional e a inserção de outras organizações locais em um processo de mobilização mais amplo.

Em cada um desses âmbitos são oferecidas atividades específicas para as crianças, adolescentes, jovens e adultos. A participação é completamente voluntária, não havendo nenhum tipo de retribuição financeira. A seguir apresentaremos as três linhas de ações desenvolvidas pela associação.

A primeira linha de ação da instituição objetiva desenvolver estratégias dinâmicas, críticas, ativas e pacíficas de formação, individual e coletiva, que favoreçam o crescimento bio-psico-sócio-espiritual, por intermédio da mudança de mentalidades e práticas, cujo alvo central consiste na redução dos índices de violência na comunidade e promoção de uma cultura de paz. O conjunto destas atividades atende a maior parte do público que freqüenta o NEIMFA, sendo sua influência assim percebida pelos participantes:

> *O curso ajuda no reconhecimento das ações norteadoras da violência, das políticas públicas e do desenvolvimento social na comunidade. Desenvolvendo junto às lideranças comunitárias e organizações, intervenções para melhoria da comunidade do Coque. Assim dando uma maior visibilidade dos fatos que norteiam o processo interno e externo que influencia a comunidade (R. V. C., 23 anos, Grupo de Pesquisadores Sociais).*
>
> *Favoreceu uma formação qualificada na área de arte, possibilitando o contato com informações e experiências que ajudam no momento do contato com os alunos. A minha experiência foi na área de teatro, isto ajudou a ver as diferentes formas de ver o outro. Ajudou para que eu me expressasse melhor, na fala, na postura e na vida. (M. P. F., 20 anos, Formação de Arte-Educadores).*

Ainda dentro desta linha de ação, é meta da instituição realizar a construção de um "Templo Escola", cujo objetivo seria "Desenvolver estratégias formativas para despertar a paz do

corpo, a paz do coração e a paz de espírito, contribuindo para materializar ações que garantam o direito a viver sem violência" (Plano de ações do NEIMFA). Estas atividades, no momento, são desenvolvidas pela instituição por meio dos "Grupos de Práticas Espirituais".

Nos "grupos de práticas espirituais" participam em torno de 90 pessoas que estão diretamente envolvidas com um processo de crescimento humano. Sobre suas experiências formativas, assim elas se expressam:

> *[...] Um processo de crescimento pessoal, coletivo de forma a viver de forma mais harmônica com os outros e consigo. [...] Participo do grupo de meditação budista para ver as coisas com maior clareza, tentando caminhos para resolver os problemas sem precisar ter que fugir deles ou ter que encarar como a maioria das pessoas da comunidade encara, através da violência ou coisas deste tipo (S. C. R., 18 anos, participante do Grupo de Meditação Budista).*
>
> *[...] Busca de um processo de espiritualização com as raízes africanas, com as entidades espirituais. Buscando conhecimentos, aperfeiçoamento pessoal e tentar ajudar o próximo com os conhecimentos adquiridos. (R. A. P., 19 anos participante do Grupo da Jurema Sagrada).*

A segunda linha de ações busca implementar as "Atividades Produtivas" que têm por objetivo central empreender esforços materiais, técnicos e humanos no sentido de incrementar ações e projetos ligados à "qualificação sócio-profissional, que melhore a qualidade de vida pessoal e comunitária, principalmente nos aspectos de segurança alimentar e geração alternativa de renda" (plano de ações do NEIMFA).

A terceira linha de ações do NEIMFA diz respeito à tentativa de ampliar a rede de colaboradores dos seus projetos e ações, participando de espaços de socialização de saberes e práticas, articulando ações conjuntas com instituições-afins e atraindo novos parceiros, com vistas ao aprimoramento permanente da organização.

A questão da superação da violência e promoção de uma cultura de paz é o eixo articulador das propostas de intervenção. As ações visam estimular atividades de base comunitária capazes

de apontar para a construção de novos projetos de vida e de futuro junto ao público participante.

> *Muitos estão envolvidos em atividades criminosas, mas tem muita gente fora disso. Precisamos de algo direto que atue contra a violência. Um trabalho que envolva a família, as crianças e os jovens. A maioria das famílias tem alguém já envolvido, ninguém quer ver seus filhos morrendo de graça, assim, a toa como bicho. Até bicho tem direito de vida (P.L.S., 58 anos, liderança comunitária).*
>
> *Veja, nós constatamos que quando o adolescente tem uma oportunidade concreta de se qualificar, inclusive participando de experiências práticas no mercado de trabalho, isso contribui para alterar sua visão do mundo e de si mesmo. Ele começa a elaborar uma visão de mundo mais complexa, que tem desdobramento na orientação dos seus projetos de vida e de identidade, percebendo uma possibilidade real de mudança nas suas vidas (A. L. F., 34 anos, líder comunitário).*

As diretrizes pedagógicas do NEIMFA enfatizam o papel da educação como um caminho de mobilização comunitária e uma estratégia de empoderamento da formação cidadã, ética e integral das crianças, adolescentes e jovens. Compreende-se que a educação, por si só, não constitui o fator que irá reverter todos os problemas da comunidade. Mas, entende-se que a luta contra as desigualdades tem sido um dos objetivos centrais da educação (CONSELHO GESTOR, 2003, p. 05). O NEIMFA subscreve, portanto, um pacto social pela educação como uma prioridade no fortalecimento das relações de sociabilidade e formação humana. Para atender a essa expectativa, os gestores e formadores conceberam um projeto educativo de longo alcance ancorado nos princípios da solidariedade, da igualdade, da justiça social, liberdade, amor e compaixão.

Educar nesse projeto envolve dois aspectos inter-relacionados. Por um lado, significa tornar possível uma mudança de mentalidade com base em uma tomada de consciência dos problemas que afligem a comunidade local. Por outro, a aprendizagem do uso compartilhado e responsável dos recursos que estão ao alcance do bairro (CONSELHO GESTOR, 2003, p. 05).

Os conceitos-chaves presentes na proposta pedagógica são: a identidade, os recursos-competências e o empoderamento.

A identidade está relacionada com "ter uma história", ou seja, com poder colocar a própria realidade vivida entre o passado e o futuro, buscando relacionar a identidade individual e o sentido de pertencimento comunitário. Os recursos-competências, por sua vez, referem-se ao reconhecimento das próprias necessidades pelos sujeitos que integram a instituição, bem como a capacidade para satisfazê-las. Para isso, faz-se necessário desenvolver determinadas competências. Competências "significando capacidade de conhecer os problemas, priorizar ações, escolher alternativas e administrar os recursos para superá-los" (Conselho gestor, 2003, p. 8). A questão do empoderamento aponta para o "poder-fazer" com que as coisas aconteçam. Poder, nesse sentido, significando "capacidade de realizar mudanças, as quais resultam da participação social" (Ibid, p. 9).

Um outro aspecto ressaltado nas diretrizes pedagógicas é a auto-estima. Essa noção é tratada como um conceito operatório que sintetiza as outras dimensões especificadas. Acredita-se que as imagens negativas sobre a comunidade contribuem para gerar uma auto-estima baixa entre as crianças e os jovens. A consciência desse fato é percebida como importante no momento de pensar as formas de intervenção.

> *Muitos jovens deixaram de sonhar, de acreditar que é possível uma comunidade diferente. Eles começam a acreditar que não conseguirão ter uma oportunidade melhor na vida. Muitos ficam esperando que as soluções venham de fora, o que dificulta a mudança que eles mesmos dizem querer (A. C. F, 34 anos, professor do NEIMFA).*

Um dos maiores desafios da rede tem sido lidar com a questão da imagem, que a comunidade adquiriu ao longo do tempo. Pois, sem pensar essa situação fica difícil convencer o jovem que investir na educação, por exemplo, pode ser mais interessante do que participar das gangues. Isso significa que a rede precisa, o tempo todo, trabalhar com os valores, com as crenças, com as formas de conviver e de se relacionar pra poder produzir algo diferente (L. M. S., 39 anos, Professor do NEIMFA).

Na perspectiva dos gestores, o principal motivo da capacidade de atração dos adolescentes e jovens, para os programas educativos da instituição, é precisamente a definição de seu projeto formativo, expresso da seguinte forma: "Educação e Cidadania com espiritualidade". A noção de espiritualidade está intimamente associada à dimensão da solidariedade e visa introduzir na comunidade uma forma de experimentar a liberdade que consiste na manutenção contínua do laço social para que a confiança entre os sujeitos se manifeste.

Busca-se criar um *estado de espírito* capaz de nutrir as práticas de generosidade e compaixão. Ao assumir como princípio base da sua ação à *liberdade de associação* (CONSELHO GESTOR, 2003, p. 08), a pretensão da organização social é resgatar o papel dos sujeitos que participam nos projetos sociais. Assim, aposta-se que a defesa irrestrita dos laços de solidariedade (a única regra contratual vigente no projeto político-pedagógico da instituição), permite o mais alto nível possível de reconhecimento dos potenciais de cada sujeito.

CONCLUSÃO

A materialização de uma sociedade de cultura de paz tem início na percepção de que fazemos parte de uma intricada rede de relações que nos convida a *ser*, e que por mais que busquemos operar a partir de um referencial limitado e auto-centrado, estaremos constantemente sendo apoiados por esta teia de solidariedade que nos inclui incessantemente. Uma teia de vida que se desdobra do fato de sermos seres de relação e que nascemos irremediavelmente ligados aos cuidados e a confiança dos outros, como seres de natalidade.

A visão de que o respeito à vida e à diversidade, de que rejeitar a violência, aprender a ouvir o outro para compreendê-lo, preservar o planeta, redescobrir a solidariedade, buscar equilíbrio nas relações de gênero e étnicas, fortalecer a democracia e os direitos humanos são pontos fundamentais para nos preservarmos enquanto espécie, aponta para importância de cultivarmos uma sociedade de cultura de paz e que isto é uma necessidade urgente

e não mais um apelo de sonhadores que acreditam em contos de fadas.

Assumirmos o compromisso de cultivarmos a cultura de paz implica responsabilizarmo-nos pelo futuro e destino das próximas gerações, implica a percepção de que, para os nossos filhos poderem ter a oportunidade de ouvirem os contos e cantos dos povos da terra, será necessário que esta sobreviva a nossa ação destrutiva presente.

A experiência do NEIMFA aponta para possibilidade e responsabilidade da sociedade civil pôr-se como construtora primeira de uma sociedade de cultura de paz. O exercício da solidariedade nos espaços de exclusão social indica o quanto precisamos alargar nossos horizontes de inclusão, mas também pontua que no exercício do encontro com o outro, somos capazes de desvelar/construir caminhos de resolução de conflitos de forma pacífica.

A possibilidade de sustentar "a perseverança em tempos em que cresce a rejeição por compromissos sociais duradouros" e a vivência da "hospitalidade em um mundo onde o medo e a insegurança parecem nos tornar cada vez mais distantes uns dos outros" são as contribuições fundamentais do NEIMFA aos projetos de cultura de paz inseridos no seio da sociedade. Pois perseverar e manter um coração aberto e hospitaleiro frente às inúmeras adversidades de nossa cultura parece-nos um dos primeiros exercícios para aqueles envolvidos em ações de cultura de paz.

Nesta conclusão, gostaríamos de destacar alguns textos e eventos que foram contribuições significativas à gestão da Cultura de Paz no NEIMFA, e que podem ser úteis para pensar a relação entre sociedade e cultura de paz; são eles:

• Declaração de Sevilha sobre a Violência (1986), • Congresso Internacional sobre a Paz na Mente dos Homens, em Yamoussoukro, África (1989), • Primeiro Fórum Internacional sobre a Cultura de Paz, realizado em São Salvador, El Salvador (1994), • Ano 2000 como Ano Internacional da Cultura de Paz, proclamado pela Assembléia Geral das Nações Unidas (1997), • Conferência do Apelo de Haia pela Paz, que elaborou o Programa do Século XXI pela Paz e a Justiça (1999), • A criação do Manifesto 2000 da UNESCO, que envolveu 75 milhões de pessoas no mundo

todo e • Década Internacional por uma Cultura de Paz e Não-violência para as Crianças do Mundo (2001 – 2010).

O conjunto destes textos e eventos aponta bons indicadores para começar o exercício de transformar sonhos em realidade, corporificando a paz em ações que se expressam no cuidado com a diversidade presente em nosso planeta. Cuidando para que os futuros filhos da Terra tenham seu espaço preservado e garantido no seio desta mãe generosa, promovedora de natalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIRMAN, J. Sobre o mal-estar, na modernidade e na brasilidade. In: *Política e Cultura: século XXI*. FRIDMAN, L. C. (org.). Rio de Janeiro, Relume Dumará: ALERJ, 2002.

CONSELHO GESTOR. *Planejamento Estratégico (2003-2007)*. Rumo a uma reinvenção solidária do contrato social. Recife, nov. 2001 (mimeo).

COSTA, J. F. *O risco de cada um*: e outros ensaios de psicanálise e cultura. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

COQUE: a morada da morte. Bairro teve 58 homicídios no ano passado. Jornal do Commercio, Recife, 12 de jan. 1997.

COQUE: cai por terra doação de terrenos. Diário de Pernambuco, Recife, 26 de ago. 1980.

FREITAS, A. S. de. *Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana*: um estudo sobre o papel das redes associacionistas. Recife, PE. 398p. Tese (Doutorado Sociologia), Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

GOHN, M. da G. *Educação não-formal e cultura política*: impactos sobre o associativo do terceiro setor. São Paulo: Cortez, 2001a, Coleção Questões da Nossa Época; v. 71.

_____. *Movimentos Sociais e educação*. São Paulo: Cortez, 2001b. 116p. v. 5. (Coleção Questões da Nossa Época).

_____. *O protagonismo da sociedade civil*: Movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. São Paulo: Cortez, 2005. 116p. v. 123. (Coleção Questões da Nossa Época).

_____. *Perfil Institucional*. Recife, 2001.

KEHL, M. R. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MORIN, E. *A Cabeça Bem Feita* – Repensar a Reforma – Reformar o Pensamento. 8ª Edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
NEIMFA. *Estatuto*. Recife, 2005.
PREFEITURA muda aspecto do Coque. Correio de Pernambuco, Recife, 16 de abr. 1980.
SAMTEN, L. P. Ciência, budismo e paz. In: PELIZZOLI, M. (org.) *Cultura de paz*: educação do novo tempo. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008, p.19-33.

THOMAS ENLAZADOR[1]

Ecovilas e comunidades alternativas:
um paradigma sustentável, comunitário e solidário

O HISTÓRICO DA EXPANSÃO DAS ECOVILAS

A partir de 1995, no mundo inteiro, cresce sensivelmente o movimento das ecovilas, um novo modelo de comunidade rural e urbana que busca colocar em prática inúmeros conceitos de sustentabilidade, da cultura de paz e da cidadania planetária[2]. Segundo dados da Rede Global de Ecovilas (GEN), organização que, além de reunir a categoria, presta consultoria para o Conselho Econômico e Social (Ecosoc) da Organização das Nações Unidas (ONU), existem hoje cerca de 15 mil comunidades (entende-se ecovilas e comunidades alternativas) no mundo. Porém, isso não significa que essa utopia ecossocialista já esteja concretizada; ao contrário, ainda existe um longo caminho para levar esse conceito à sociedade. Apesar de seus princípios, a realidade das ecovilas ainda está distante do ideal, inclusive no Brasil.

Um grande marco no início dessa cultura ecovilênia[3] foi a Conferência sobre as Ecovilas e Comunidades Sustentáveis - Modelos para o Século XXI, realizada em outubro de 1995 na

---

[1] Advogado ambiental, Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPE), Coordenador do Centro Ecopedagógico Bicho do Mato (PE), Educador Ambiental Popular, Escritor, Articulador de Redes Solidárias e Consultor socioambiental. contato: ecopedagogia@gmail.com

[2] Termo relacionado à Ecopedagogia. Refere-se à cidadania plena enxergada através do hólos – o todo, onde cada cidadão é co -responsável pelas presentes e futuras gerações, buscando impregnar sua práxis diária de ações ecopedagógicas.

[3] Refere-se à modalidade de práticas culturais inerentes à ecovila.

Fundação Findhorn na Escócia, entidade que há mais de 30 anos foca seus projetos na sustentabilidade ecológica, econômica, cultural e espiritual. Foi o princípio da articulação em rede do movimento das Ecoaldeias. Nela participaram 400 pessoas pertencentes a projetos de Ecoaldeias, ao redor do mundo.

Com o objetivo de criar e apresentar ao mundo exemplos do que significa viver em harmonia com a natureza de uma maneira sustentável, a Rede GEN tenta promover o desenvolvimento de comunidades rurais e urbanas para a implementação de atividades que integrem o ser humano ao meio natural, favorecendo um EHS -ENVOLVIMENTO HUMANO SUSTENTÁVEL[4], perpetuando assim, através de gerações, uma nova cultura de ocupação humana - ecologizada, pacifista e solidária. Um desafio grande que necessita de maior inserção dos articuladores e representantes de comunidades nas bases sociais das comunidades.

A EXPANSÃO LATINA DAS ECOVILAS

No continente Americano foi criada a ENA - *Ecovillage Network of the Americas* - Rede de Ecovilas das Américas. O ENA é uma organização sem fins lucrativos, que congrega e busca articular as iniciativas do Continente, fomentando cursos, encontros e projetos para a capacitação, visando a sustentabilidade das comunidades. Hoje, os elos dessa rede se reúnem esporadicamente e têm representantes institucionais no Brasil. Tem pouca inserção com o movimento de Comunidades Alternativas no Brasil e atualmente possui um portal na Internet desatualizado.

O MOVIMENTO DE COMUNIDADES ALTERNATIVAS NO BRASIL

No Brasil o conceito mais usual é o de Comunidade Alternativa. Desde 1978, todos os anos, sempre no mês de julho,

---

[4] EHS é um novo conceito que se contrapõem ao desenvolvimento sustentável, buscando envolver com valores e princípios humanísticos, tendo sua sustentabilidade baseada no crescimento endógeno – de dentro para fora.

acompanhando o início da lua crescente até a lua cheia, acontece o ENCA – Encontro Nacional de Comunidades Alternativas/Arco Íris[5], que é a grande referência nacional na busca por um estilo de vida rural e urbano alternativo e sustentável. Com uma rotatividade em distintos estados do Brasil, os encontros seguintes, são definidos sempre no último dia, através de práticas de comunicação não-violenta, como o consenso - sempre em círculo, em um espírito tribal encantado, alegre, fraternal e solidário.

Quem organiza os ENCAs[6] é a ABRASCA - Associação Brasileira de Comunidades Alternativas, entidade sem fins lucrativos (ONG) que se tornou uma aglutinadora de jovens e anciãos, atraindo milhares de pessoas em mais de 30 anos de estrada. O ENCA que nasceu no auge do hyppismo[8], solidificou-se e tem a missão de zelar por um encontro que hoje é referência mundial no meio, um espaço já tradicional para compartilhar experiências das comunidades.

DEFINIÇÕES DISTINTAS

A complexidade para definirmos um modelo de Ecovilas brasileiro deve-se, entre tantos motivos, à diversidade sociocultural e as distintas formas de se pensar a criação e gestão dos espaços comuns. As Ecovilas têm linhas distintas que passam pela espiritualidade, arte, permacultura, saúde, naturismo, agroecologia... No Brasil, as aldeias indígenas, o MST – Movimento dos Sem Terra, as comunidades alternativas remanescentes do movimento *hyppie*, aldeias quilombolas e as comunidades tradicionais são espelhos, e têm um importante papel na construção de um modelo de Ecovilas brasileiro. Não obstante, em futuras políticas públicas que contemplem e incentivem essas iniciativas. Grande parte dos projetos e modelos

---

[5]Refere-se ao movimento Arco-Íris que remete a várias profecias indígenas, onde após um período de caos social e ambiental, surgiria uma nova raça denominada os Guerreiros do Arco-Íris.

[6]O primeiro Encontro Nacional de Comunidades Alternativas foi em 1976

[8]Proveniente do movimento hyppie que pregava a paz e o amor livre em um mundo livre de guerras.

de ecovilas vem da escola européia, não incorporando a miríade da biodiversidade existente em solo brasileiro.

Em 1998, as ecovilas foram nomeadas oficialmente na lista da ONU das 100 melhores práticas para o desenvolvimento sustentável, como modelos excelentes de vida sustentável. Elas surgem de acordo com as características de suas próprias bio-regiões e englobam tipicamente quatro dimensões: a social, a ecológica, a cultural e a espiritual, combinadas numa abordagem que estimula o desenvolvimento comunitário e pessoal.

O conceito de ecovilas oferece um único modelo, embora com múltiplas manifestações locais. No núcleo do modelo está a celebração da diversidade cultural, espiritual e ecológica e o impulso para se recriar comunidades humanas em que as pessoas possam redescobrir as relações saudáveis e sustentáveis consigo mesmas, a sociedade e a Terra. O modelo de ecovila tem proposto soluções viáveis para erradicação da pobreza e da degradação do meio ambiente e combina um contexto de apoio sócio-cultural com um estilo de vida de baixo impacto.

DEFINIÇÃO DA REDE DE ECOVILAS DAS AMÉRICAS:

> *Ecovilas são agrupamentos humanos, que buscam a auto-sustentabilidade e o baixo impacto ambiental. O planejamento é realizado em local de área rural ou urbana, agrupando em um espaço comum famílias que trabalham dentro dos preceitos da sustentabilidade, em convivência social harmoniosa e exercendo trabalhos comunitários que levem a autonomia econômica e alimentar da comunidade envolvida (Site do ENA).*

A DEFINIÇÃO CONSTRUÍDA PARTICIPATIVAMENTE:

Ecovila é um modelo de assentamento humano sustentável. São comunidades urbanas ou rurais de pessoas que tem a intenção de integrar uma vida social harmônica a um estilo de vida sustentável. Para alcançar este objetivo, as ecovilas incluem em sua organização muitas práticas como:

1. Produção local e orgânica de alimentos;

2. Utilização de sistemas de energias renováveis;
3. Utilização de material de baixo impacto ambiental nas construções (Bioconstrução ou Arquitetura sustentável);
4. Criação de esquemas de apoio social e familiar;
5. Diversidade cultural e espiritual;
6. Governança circular e empoderamento mútuo, incluindo experiência com novos processos de tomada de decisão e consenso;
7. Economia solidária, cooperativismo e rede de trocas;
8. Educação transdisciplinar e holística;
9. Sistema de Saúde integral e preventivo;
10. Preservação e manejo de ecossistemas locais;
11. Comunicação e ativismo global e local.

AS CONSTRUÇÕES SUSTENTÁVEIS

Alicerces fundamentais das Ecovilas são as casas ou habitações auto-sustentáveis. As técnicas para a construção englobam a construção sustentável ou bioconstrução. A cultura arquitetônica da alvenaria padronizada e desencantada não tem espaço nas ecovilas. As construções procuram utilizar os materiais e recursos locais, abusando de cores e formas orgânicas, resgatando técnicas antigas como o pau-a-pique, adobe e taipa-pilão. Comumente, as construções são realizadas em mutirões e o custo da obra é relativamente baixo. As casas e o seu entorno buscam a otimização da energia utilizada. Os dejetos são reciclados e a água é reaproveitada com técnicas de filtragem das águas cinzas[9] e negras[10], além de inúmeras formas para captação e armazenamento da água da chuva.

---

[9]Águas cinzas são as águas provenientes da pia da cozinha e do banheiro e chuveiros, direcionadas para hortas ou filtros biológicos.

[10]Negras são as águas provenientes da descarga. Existem métodos conhecidos como biorremediação, onde são utilizadas plantas aquáticas para a sua filtragem.

ÁREAS E TRABALHOS COMUNITÁRIOS

As áreas comuns e os trabalhos comunitários são fundamentais para a descentralização das atividades cotidianas, como a educação dos filhos, lazer, hortas agroecológicas, transporte, economia solidária, agrofloresta, energia, o cuidado com a água e a triagem dos resíduos sólidos e orgânicos (compostagem). Para a manutenção e crescimento sustentável, as áreas comuns são geridas coletivamente e devem contar com o apoio e dedicação de todos os integrantes da Ecovila.

O espaço individual de famílias e indivíduos deve ser respeitado, integrando dois aspectos importantes – sociabilização e espaços para o desenvolvimento do indivíduo. Relatos comuns do desaparecimento de comunidades esbarram na maioria dos casos, nas delicadas relações interpessoais dentro de uma vida comunitária democrática e consensual, como se propõem a ser as ecovilas.

ÍNDICES DE SUSTENTABILIDADE

A Rede Global de Ecoaldeias desenvolveu um conceito de auditoria e avaliação de sustentabilidade, buscando proporcionar indicadores para indivíduos e comunidades, com a finalidade de comparar seu estado atual com metas ideais de sustentabilidade ecológica, social e espiritual. Estas ferramentas se caracterizam como instrumentos ecopedagógicos, ao indicar ações que indivíduos e comunidades podem realizar para fomentar a cultura da sustentabilidade local.[11]

O ASPECTO BIORREGIONAL DAS ECOVILAS

Segundo o Manifesto Biorregionalista[12], o Biorregionalismo é a dedicação de tempo para aprendizagem das possibilidades que o lugar onde vivemos oferece. É prestar atenção plena ao entorno

---

[11]As informações e o download do índice de sustentabilidade estão no portal da rede global de ecovilas: www.ecovillage.org

[12]O manifesto biorregionalista foi criado em 1984.

local, à história e às aspirações da comunidade que apontam para um futuro sustentável; sustenta-se em recursos seguros e renováveis para a produção de alimentos e energia; garante trabalho e renda justa e solidária, ao promover uma rica diversidade de serviços gerados dentro da comunidade, reciclando os recursos e trocando com equilíbrio os excedentes com outras regiões. Biorregionalismo é o trabalho para satisfazer localmente as necessidades básicas de educação, saúde e autogestão.

ECOVILAS, COMUNIDADES ALTERNATIVAS E CONDOMÍNIOS ECOLÓGICOS

Devido ao emergente paradigma ambiental, inúmeras ocupações humanas estão surgindo e, muitas vezes, para atrair "adeptos" elas se mascaram de *eco* mas não necessariamente praticam o que está apregoado na sua denominação. Para tratar dessa diferenciação que, nesse caso, não obedece a um termômetro de qualidade mas sim de finalidade em relação ao que está proposto, aborda-se as principais características entre diferentes tipos de ocupação humana.

Começaremos pelas Comunidades Alternativas que é, das três categorias, a mais antiga e tradicional no país. A principal característica aí, são as áreas e tarefas em comum. O coração de uma C.A. está localizado na cozinha comunitária. É o espaço de convergência diária, onde tod@s reúnem-se para celebrar o alimento, para troca de ideias, planejamentos e outras atividades que envolvem a decisão compartilhada. E na hora do alimento, comunga-se a visão, que se estabelece a troca, o olhar afetuoso, o sorriso, as lágrimas das frustrações e felicidades da vida social comunitária.

As sobras dos alimentos vão para a compostagem. A compostagem é um processo natural, impulsionado por bactérias aeróbicas (que precisam de oxigênio) e micro organismos geradores da vida, aproveitando restos de vegetais (frutas, cascas, pedaços e legumes e verduras, sobras, etc) e animais (para quem ainda come eles), chamado de matéria orgânica.

É só seguir o exemplo da floresta, onde observamos que cada resíduo, seja ele de origem animal ou vegetal, é reaproveitado pelo ecossistema como fonte de alimento para as plantas e micro

organismos que sustentam a vida no Planeta Terra. Seguindo o fluxo da natureza, "compostam-se" sobras, dando continuidade à formação da vida, destinando adequadamente os resíduos orgânicos. O fechamento desse ciclo integra o consumo de alimentos, destinação e transformação em adubo para alimentar as hortas comunitárias.

Já os Condomínios auto-denominados ecológicos desenvolvem metas de menor impacto ambiental na gestão dos resíduos sólidos (com sistema de triagem do lixo), o sistema de esgoto é autônomo e possui tratamento das águas negras, as águas cinzas (provenientes da cozinha ou torneiras comuns) são reaproveitadas para aguarem jardins e limpezas gerais e em alguns casos são adotados energias renováveis como captação de energia solar, compostagem dos resíduos orgânicos e hortas que abastecem os moradores. *Os condôminos se comprometam a preservar seus lotes dentro de parâmetros ecológicos, por eles consensuados, desenvolvendo ações que promovam impactos ambientais positivos ao meio ambiente.*

O grande diferencial de um condomínio, para comunidades e ecovilas é o Sistema de Produção Social, que nas Comunidades e em algumas Ecovilas, são compartilhados. Outro ponto é que nos Condomínios, a terra é loteada e que cada família é proprietária de um lote, pagando mensalmente uma taxa de manutenção e pagamento de funcionários, estabelecendo uma relação empregatícia, hierárquica e muitas vezes, insustentável socialmente.

O paradigma (...) e o entendimento que a Terra pertence a todos, sendo assim somos todos co-responsáveis e co-criadores pela manutenção da beleza e harmonia de onde vivemos e onde vivemos é uma casa abundante sem fronteiras onde o Sol nasce para todos e as estrelas brilham e cintilam do Norte a Sul, comungando do sentimento de pertencimento, doação, desapego a propriedade privada, entendo, aprendendo, trocando e vivendo como Cidadãs e Cidadãos Planetários, curados de Gaia, nossa Mãe.

A PERMACULTURA COMO PRÁXIS ECOLÓGICA NA ECOVILA

A permacultura é uma técnica holística para planejar, atualizar e manter sistemas de escala humana (jardins, vilas, aldeias e comunidades) ambientalmente sustentáveis, socialmente

justos e financeiramente viáveis. Foi criada pelos ecologistas australianos Bill Mollison e David Holmgren na década de 1970. O termo, cunhado na Austrália, veio de *permanent agriculture*, e mais tarde se estendeu para significar *permanent culture*. A sustentabilidade ecológica, idéia inicial, estendeu-se para a sustentabilidade dos assentamentos humanos.

Os princípios da Permacultura vem da posição de Mollison de que "a única decisão verdadeiramente ética é cada um tomar para si a responsabilidade de sua própria existência e da de seus filhos" (Mollison, 1990). A ênfase está na aplicação criativa dos princípios básicos da natureza, integrando plantas, animais, construções, e pessoas em um ambiente produtivo e com estética e harmonia Permacultura é uma síntese das práticas agrícolas tradicionais com idéias inovadoras. Unindo o conhecimento secular às descobertas da ciência moderna, proporcionando o desenvolvimento integrado da propriedade rural de forma viável e segura para o agricultor familiar.

Permacultura é a utilização de uma forma sistêmica de pensar e conceber princípios ecológicos que podem ser usados para projetar, criar, gerir e melhorar todos os esforços realizados por indivíduos, famílias e comunidades no sentido de um futuro sustentável. O projeto de uma ecovila adota desenhos permaculturais[13] envolvendo o planejamento para a implantação e manutenção consciente de ecossistemas produtivos que tenham a diversidade, a estabilidade e a resistência dos ecossistemas naturais. Ele resulta na integração harmoniosa entre as pessoas e a paisagem, provendo alimentação, energia e habitação, entre outras necessidades materiais e não materiais, de forma sustentável.

A ECONOMIA SOLIDÁRIA COMO INSTRUMENTO PARA A EMANCIPAÇÃO DAS ECOVILAS

A economia solidária é um modo específico de organização de atividades econômicas. Ela se caracteriza pela autogestão, ou seja, pela autonomia de cada unidade ou empreendimento e pela

---

[13]Deriva-se da Permacultura.

igualdade entre os seus membros. Nos primórdios do capitalismo, o modelo apresentado mostrava que o empregado era tido unicamente como propriedade do empregador, separado das forças produtivas que detinha ou utilizava. O conceito que pode ser empregado pela economia popular solidária está atrelado à autogestão, democracia participativa, igualitarismo, cooperação, promoção e desenvolvimento humano. Tomou força no Brasil, nas grandes plenárias realizadas no Fórum Social Mundial, onde foram criados Fóruns Estaduais e a SENAES – Secretária Nacional de Economia Solidária.

O movimento da Economia Solidária propõe a criação de uma outra economia em contraposição ao fundamentalismo do poder neoliberal. Esse guarda-chuva de ações são elementos cruciais para subsidiar a dinâmica de sustentabilidade participativa das Ecovilas.

ALGUMAS PRÁTICAS DA ECONOMIA SOLIDÁRIA SE COMPLEMENTAM DENTRO DO FUNCIONAMENTO DAS ECOVILAS:

- **Comércio justo e solidário** – se caracteriza por pequenos produtores que têm dificuldades de acesso ao mercado e se organizam em empreendimentos que buscam ser ecologicamente corretos e socialmente justos, combatendo qualquer forma de exploração ou opressão.

- **Micro-crédito** – tem crescido, havendo, aproximadamente, sete mil instituições de micro-crédito no mundo, com 22 milhões de grupos financiados. Existem bancos que trabalham de maneira ética e solidária, como o Banco Palmas, nos arredores de Fortaleza, no Ceará. Possui um banco comunitário, micro empreendimentos ligados a pequenas cooperativas de produção e uma moeda social para trocas e compras, aceita em grande parte do comércio local.

- **Mercado de Trocas Solidário** – trata-se de uma iniciativa interpessoal, buscando trabalhar o sentido

da coletividade através do intercâmbio de energias em forma de produtos, serviços e bens sociais. Os clubes de trocas, formados por prossumidores (ou seja, usuários que são ao mesmo tempo produtores e consumidores), criam um mercado onde antes ele não existia, utilizando uma moeda social local para facilitar as trocas.

- **Consumo crítico, sustentável e consciente** – através do qual os consumidores tomam uma decisão muito clara frente ao ato de consumo, partindo da premissa: quando alguém compra um produto de uma empresa que explora os trabalhadores e que destrói o ecossistema, torna-se co-responsável por isso. A prática do consumo crítico possibilita a construção de uma nova economia que distribui a renda de maneira justa, preserva o meio ambiente e não financia às Transnacionais Involutivas que degradam o planeta.

- **Cooperativa ou Clube de Compras** - estratégia socioeconômica que visa agrupar pessoas com interesses em comum para promover compras conjuntas e, dessa forma, conseguir preços melhores, funcionando como um eficaz instrumento de economia associativa. Pode-se formar grupos visando objetivos variados, tais como a compra de alimentos, materiais escolares, materiais de construção, sementes etc.

A INTEGRIDADE DE CADA INDIVÍDUO DENTRO DO PROJETO COLETIVO

A mudança de consciência posiciona o homem frente à natureza. Cada um assume o compromisso na ação do Aqui e Agora - como se todos nós atuássemos como sincronizadores de uma grande teia, a da reconexão planetária e espiritual[14], onde o

---

[14]O autor e teólogo Leonardo Boff em seu livro *Saber cuidar* resgata a relação espiritual do homem com a natureza e situa Gaia – Terra como um ser que vive,

objetivo maior é a manutenção da vida. Novos paradigmas poderão emergir da própria mudança de postura de indivíduos guiados por princípios ecológicos. A mudança vem de dentro, em nossa casa, brota a partir da transformação individual. A partir dela que conseguiremos transformar nosso bairro, nossa cidade, nosso país e o mundo. Mahatma Gandhi, ícone da desobediência civil não violenta, prescreve com maestria: "Seja você a transformação que quer para o mundo!"

PANORAMA ATUAL DAS ECOVILAS

Um marco no Brasil que difundiu amplamente essa via alternativa foi o encontro denominado Chamado do Beija-Flor. O encontro teve duração de 13 dias e foi realizado em setembro de 2005 na Chapada dos Veadeiros/Goiás, próximo à cidade de Alto Paraíso, no Vale do Moinho, contando com 2.000 pessoas de 33 países. O Chamado seguiu um calendário internacional de outros eventos que aconteceram em distintas partes da América Latina, se deslocando para o Brasil devido à grande diversidade de iniciativas e movimentos alternativos como o próprio ENCA. O encontro foi realizado dentro da Ecovila Flor de Ouro, que existe há mais de 20 anos e foi um indicador importante para requalificar e repensar as estratégias sobre assentamentos sustentáveis e tecnologias sociais que buscam se firmar como instrumentos efetivos na construção dessa nova cultura.

Uma das auspiciosas contribuições das ecovilas para o sistema socioeconômico, em todo o mundo, é a sua capacidade de quebrar velhos paradigmas. É a configuração de um movimento totalmente inovador, libertário e que fala em uma nova Era[15]. Aqui tratamos de uma nova concepção de estrutura social. Não apenas uma ação isolada para amenizar as mazelas das grandes cidades. Uma possível neo-ruralização sustentável pode ser enxergada como saída. Saem as estruturas cinzas e cimentadas, o hiperconsumismo urbano deixa de existir, são expelidas as

---

sente e responde aos sentimentos amorosos e cuidados daqueles que vivem sobre ela.

[15]Refere-se às iniciativas conhecidas como aquarianas (Era de Aquário) que propõem a construção de um mundo de paz, amor e respeito à natureza.

práticas insustentáveis do campo como o uso dos agrotóxicos, queimadas, monoculturas extensivas e pastos. As Ecovilas absorvem práticas ancestrais e conhecimentos naturais – a panela de barro no fogão de lenha e o computador ligado na *Internet* via satélite se integram harmoniosamente e propiciam qualidade de vida e tecnologia.

DIVERSIDADE E A BUSCA POR IDENTIDADE

Com diferenças quanto aos moldes, o que parece realmente se destacar numa ecovila é a intenção de quem a constrói ou nela vive. Seja ela fechada ou aberta, itinerante ou fixa, religiosa ou laica, rural ou urbana, ela supõe a busca por "Um outro mundo possível" – lema consagrado pelo Fórum Social Mundial[1]. Fica claro o desejo dos Ecoaldeianos de romper com o paradigma socioeconômico estabelecido.

As Ecovilas apontam para mudanças de hábitos e dogmas, comportamentos individuais e coletivos; harmonizando o glocal[16] de forma equilibrada e inovadora; abraçando um estilo de vida mais saudável. As ações articuladas contribuem como estratégia de ação, na diminuição dos efeitos negativos das mudanças climáticas globais, visando a proteção da biodiversidade dos ecossistemas locais e o equilíbrio na relação homem-natureza.

A busca por alternativas sustentáveis, pacíficas e amorosas de convivência humana é o impulso para a criação de uma ecovila. É crescente a quantidade de pessoas questionando o seu *modus vivendi* e procurando outros modelos que contribuam para a melhor qualidade de vida, no âmbito da saúde, alimentação, educação ambiental para jovens e crianças, morada, relacionamentos, e outras necessidades inerentes ao ser humano. Neste sentido as ecovilas se convertem em algo atrativo e como um promissor caminho a ser percorrido.

---

[16]Termo que define o pensar globalmente e agir localmente

FALTAM INDICADORES E INCENTIVOS PARA PESQUISAS

Hoje, não existem trabalhos científicos que demonstrem com clareza a evolução desse movimento. As ecovilas têm um caráter socioambiental, mesmo que tenham o nome "eco", em sua estrutura e conceituação, o desenvolvimento da integração humana-comunitária é o grande desafio que está posto. Como todo movimento social, o seu desenvolvimento é orgânico, fugindo por diversas vezes dos parâmetros estabelecidos.

Cifras quantitativas e estudos qualitativos poderiam facilitar o trabalho de sistematização e histórico sociológico das ecovilas no Brasil e no mundo. A referência é uma base de dados, disponível no sítio oficial da GEN (www.ecovillage.org), porém as ecovilas registradas não refletem a totalidade existente. O Gen, bem como seu braço na América Latina – o Ena, não possuem uma inserção com as comunidades alternativas brasileiras, e não atuam junto com os movimentos de ocupação social de terras: ainda se restringe a uma pequena elite sem penetração ao movimento de base socioambiental comunitário. Um dos motivos é o sistema de cadastro que é feito de uma maneira descentralizada, onde as ecovilas se registram e colocam as informações sem um gerenciamento ou conferência dos dados. Outro motivo é que muitas comunidades preferem ficar no anonimato ou não estão conectadas com a Internet.

UMA COMUNIDADE ECOVILENIA EM ESTÁGIO EMBRIONÁRIO

A Tribo Arco Íris se encontrou mais uma vez, nas majestosas Planícies Cavernícolas de Terra Ronca em Goiás e durante o 33º Enca – Encontro Nacional de Comunidades Alternativas, realizaram um círculo de visões com o propósito de reunir os Guerreiros e Guerreiras do Arco-Íris, dispostos a se unirem em algum pedaço de Terra em Serras Altas do Brasil e formarem uma Ecovila Comunitária.

O projeto está em andamento e alguns grupos buscam terras com mais de 200 hectares, abundância de água e matas preservadas, distantes ao menos 200 km dos grandes centros e afastados de vastas plantações monoculturais. Algumas terras já

forma visitadas e a proposta está pensada para 30 famílias, dispostas a fazer essa transição complexa e desafiadora.

OS OBJETIVOS SOCIAIS DO PROJETO COMO MODELO PARA FUTURAS ECOVILAS COMUNITÁRIAS

A meta é a realização de um novo modelo de unidade civil e rural de preservação, regenerando, educando e ambientalizando dentro de um núcleo EcoSocial Comunitário que seja uma ESCOLA PRÁTICA DE CONSTRUTORES DE ECOVILAS E ASSENTAMENTOS HUMANOS SUSTENTÁVEIS.

Um modelo experiencial de vida sã, de terapia e crescimento integral e de realização harmônica pessoal em cooperação com os demais, o mais sustentável e multi diverso possível, auto-suficiente, que receba e faça construtivo o intercâmbio com os Viajantes Cooperantes, que treine pessoas que querem dar o salto da cidade ao campo desenvolvendo um espírito eclético, criativo, renovador, alegre e alternativo, projetando a troca de saberes e serviços Biorregionais.

Promover outras ecovilas e redes de comunidades autônomas que tenham o objetivo de criar um lar Intercontinental. Buscar um novo paradigma de vida cooperante sem propriedade privada, sem afã de lucro e sem estruturas piramidais de poder, para contribuir a vivenciar construtivamente, uma Terra Nova em um Novo Tempo e uma nova maneira de fazer, criando sobre o fluir da prática comunitária.

Cada Sócio Fundador e cada novo Ecovileiro aceito pelo Conselho, escrevem no Livro de Fundação os seus sonhos e projetos específicos, suas propostas de sustentabilidade e aquilo que se comprometem a fazer pela Comunidade com seus talentos e habilidades a curto, meio e longo prazo. Com todos esses fios teceremos o sonho conjunto da Ecovila.

A PROPOSTA PARADIGMÁTICA DA PROPRIEDADE COLETIVA

Os SÓCIOS investem alocando para compra das terras que ajudam a comprar para construir as ecovilas e todas as construções individuais e coletivas, as obras, os cultivos, agrofloresta, serviços,

equipamentos, ferramentas coletivas e melhorias que se realizem sobre elas ou sobre as suas possíveis ampliações, SEMPRE SERÃO PROPRIEDADE COMUM E INDIVISÍVEL DA ASSOCIAÇÃO.

Uma preciosa dica para aqueles que pretendem se aventurar nesse auspicioso horizonte da construção comunitária de uma Ecovila: Regras de convivência, Estatuto e Carta de Princípios, detalhadamente acordadas por todos os candidatos que almejam a integração na proposta. Uma clareza na proposta previamente acordada gera menos espaços para ações que venham contradizer ou subvertes os princípios fundantes do projeto.

ALGUNS AVANÇOS E UM HORIZONTE VIRTUOSO PELA FRENTE

ONGs, redes, governos e autarquias internacionais despertam para o tema e se abrem timidamente para novas parcerias e apoio efetivo ao surgimento de novas comunidades. Recentemente foi apresentado o programa Educação Gaia, com o aval da UNITAR, braço das Nações Unidas, que desenvolve cursos de capacitação em ecovilas e tecnologias sociais sustentáveis em diversos países. No Brasil, houveram edições em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, que formaram centenas de educandos – multiplicadores desses conceitos em suas Biorregiões. Mais informações podemos encontrar em www.gaiabrasil.net

Ações afirmativas como esta têm dado maior credibilidade aos assuntos relacionados a currículos e programas educativos que as próprias ecovilas oferecem, ratificando pedagogicamente a práxis dentro e fora das comunidades. Existem diversos cursos e encontros que promovem o tema, porém, o número de ecovilas surgidas nos últimos anos tem sido relativamente baixo. Mesmo que exista um grande interesse, ainda falta certo impulso, iniciativa, motivação e, principalmente, recursos. No Brasil, existem ecovilas ou projetos sendo estruturados em distintos graus de evolução. Destacamos algumas, como as comunidades de Figueira, Terra Uma, Matutu e Mato Dentro ao Sul de Minas Gerais com grande concentração do movimento alternativo comunitário; o IPEC – Instituto de Permacultura do Cerrado em Pirenópolis – Goiás, Nova Gokula, ligada à comunidade Hare Krishna em Pindamonhangaba (SP); as Doze Tribos, comunidade religiosa cristã, próximo a Curitiba; Céu do Mapiá ligada ao Santo

Daime[17], no Acre e o Centro Ecopedagógico Bicho do Mato, na Zona Rural do Recife em Pernambuco - Denominadas ou não como Ecovilas, já têm práticas que se assemelham a um modelo desejado sustentavelmente.

ESTAMOS PREPARADOS ?

A criação de uma ecovila ou comunidade alternativa é complexa e, como referido ao longo do artigo, requer uma visão sistêmica e uma simbiose de condições sociais, culturais, ambientais e espirituais. Não existe uma fórmula mágica. Trabalha-se com indicadores ambientais e tecnologias sociais que auxiliam na criação e desenvolvimento dessas ocupações, mas o fator humano é sempre decisivo.

As ecovilas dão seus primeiros passos, procuram caminhos e alternativas, caem e se levantam, morrem e nascem. No Brasil, apesar da pouca difusão, o país avançou e tem sido apontado pelos entusiastas como o grande berço verde que abrigará essa "eco-revolução" pacífica e sustentável. A exemplo das conquistas do movimento ambientalista, que construiu políticas sólidas como a política nacional do meio ambiente e a política nacional de educação ambiental, esse trabalho aponta caminhos para a construção de um novo marco, uma Política Nacional de Ecovilas e Assentamentos Humanos Sustentáveis.

REFERÊNCIAS

BRAUN, Ricardo. Desenvolvimento ao ponto sustentável. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

CAVALCANTI, Clóvis (Org.). Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

GADOTTI, Moacir. Pedagogia da Terra. São Paulo: Editora Peirópolis, 2000.

LEGAN, Lucia. A Escola Sustentável. São Paulo: Imprensa Oficial. 2004.

---

[17]Doutrina religiosa que utiliza um chá considerado sagrado e ampliador de consciência; é também conhecido como ayahuasca.

MANCE, Euclides (org). Como organizar redes solidárias. Rio de Janeiro. Editora DP & A, Fase, IFIL, 2003.
MOLLISON, Bill. Introdução à Permacultura. Austrália: Editora Novo Tempo, 1994.
MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. São Paulo: Editora Cortez, 2001.
PELIZZOLI, Marcelo (org.). Cultura de Paz: educação do novo tempo. Recife: Editora da UFPE, 2008.
SORRENTINO, Marcos. Fórum de Educação Ambiental. São Paulo: Editora Gaia, 1995.

Páginas pesquisadas na Internet:
www.wikipedia.org.br
bichodomato.noblogs.org
www.ipemabrasil.org.br
www.ecovillage.org
www.fbes.org.br
http://redelatinabrasil.blogspot.com/
www.syntonia.com/terra

MARIA DE FATIMA GALDINO DA SILVEIRA

O professor universitário na construção da Cultura de Paz[158]

"Não há caminho para a PAZ, a Paz é o caminho."
(Gandhi)

A palavra *paz* pode expressar diferentes conceitos que se estruturaram na história por pessoas e/ou culturas diferentes. Um conceito mais amplo e abrangente foi construído e difundido ao longo dos tempos e se refere à paz como "ausência de conflitos", e à guerra como "ausência de paz"; portanto, dois termos definidos como situações opostas. Neste contexto, são vários os estágios que separam a paz da guerra, muitas fases intermediárias e heterogêneas se desenrolam entre eles, pois mesmo em períodos considerados de paz muitos indivíduos travam guerras particulares e não estão em paz. Sendo assim, estas definições se tornaram insuficientes para representar os dois estados.

O ser humano sente necessidade de paz, mas nem sempre o caminho escolhido leva a esse estado. Viver em paz pressupõe o reconhecimento de um mundo onde as diferenças são constantes e a convivência com pessoas de cultura, raça, classe social e ideologias variadas nos fazem repensar a necessidade da aceitação do outro para que possamos ser aceitos nesta sociedade. Segundo Galtung, desconhecer outras culturas é um "desrespeito", sendo algo comparável a ter "maus modos". Toda pessoa tem direitos fundamentais, por isso todos os indivíduos são considerados iguais como pessoa – um não vale mais que o outro ou não vale menos, mas essa igualdade de todos os seres humanos não quer dizer igualdade física, nem intelectual ou psicológica. Cada pessoa

---

[158] Professora Adjunta do Departamento de Anatomia da UFPE. Coordenadora do Grupo de Pesquisa e Extensão em Cultura de Paz da UFPE.

humana tem sua individualidade, sua personalidade, seu modo próprio de ver e de sentir as coisas. Os grupos sociais têm sua cultura própria, que é o resultado do encontro entre condições naturais e sociais.

Nós temos as nossas variações intrínsecas que promovem diferenças em nosso comportamento. São variações fisiológicas, psicológicas e emocionais. Poderemos variar profundamente o nosso humor ao longo de um dia. Portanto apresentamos diferentes reações aos estímulos diários, imaginemos então ao longo de nossas vidas como estaremos nos modificando. Somando nossa mudança com as mudanças dos nossos companheiros mais próximos, as diferenças são enormes. Assim, a diferença é natural e deve ser respeitada.

Na cultura de violência, com a qual estamos nos acostumando a conviver, padronizar comportamentos e pessoas torna-se algo comum, chega a ser *normal*. Desta forma, não respeitando as diferenças entre os indivíduos, os preconceitos se instalam. Sabemos que a violência existe desde épocas remotas na história da humanidade e que, por vezes, chegamos a pensar que se encontraria inscrita no próprio cérebro do homem, mas ela não é inerente ao ser humano, decorre do produto de sua educação, portanto há a necessidade da formulação e do aprendizado da convivência pacífica, por meio da educação pela paz, que nos leva a ampliação de conceitos e a descoberta de formas de respeito ao outro e a nós mesmos. Porque a nossa relação com os outros é parte constituinte de nossa personalidade. O homem é essencialmente um ser relacional.

Considerar as perguntas como: qual a melhor cidade para morar? O que é ser um bom pai/mãe? Ou um bom filho/filha? O que significa ter sucesso na vida? O que promove a felicidade? São perguntas que terão respostas bem variadas e, portanto, algumas estarão certas e outras erradas? Isso apenas comprova que as pessoas acreditam, pensam e vivem de formas diferentes umas das outras, devido a toda experiência que acumularam em suas vidas. Porém, muitas vezes, acreditamos com toda a convicção de que o nosso jeito de ver as coisas e o mundo é o "*correto*".

O respeito às diferenças é um grande passo para a construção de uma cultura de paz, isto é do conjunto de valores, atitudes, tradições, comportamentos e modos de vida baseados no respeito ao indivíduo, ao social e ao meio ambiente. Pois não é

preciso abrir mão do nosso ponto de vista, das nossas verdades, mas também não querer que o outro abra mão do ponto de vista e das verdades dele. Respeitar as diferenças significa ser flexível e buscar compreender o outro como ele é, na sua essência.

Por tantas diferenças é que surgem os grupos nas relações sociais. Segundo Faustino (2008), o elemento importante para se formar uma comunidade é a decisão das pessoas se agruparem a fim de perseguirem objetivos comuns, respeitando-se mutuamente. Isso não significa dizer que todos façam a mesma tarefa ou pensem igualmente. Desse modo, a contribuição de cada um é valorizada e utilizada, numa comunidade assim formada, para criar maiores possibilidades de ações que resultem em benefícios de todos. Cada indivíduo tem sua própria bagagem cultural e intelectual e no período da convivência irá compartilhar suas experiências com os outros e formar uma comunidade. Um exemplo de grupo social peculiar pode ser observado em uma sala de aula, onde existem e entram em conflito diferenças e semelhanças, o que representa uma pequena parcela de uma sociedade. Costumamos perceber os extremos, o aluno mais integrado com a disciplina e aquele mais distante; o mais calmo e o mais agitado; o mais questionador e o mais disperso; entre esses há uma variedade de comportamentos e de personalidades.

Na relação professor-aluno, as situações de diferenças devem ser respeitadas e estimuladas para o crescimento geral da turma. Pois, o aluno questionador trará para o ambiente da aula as indagações que lhes são próprias e as que são comuns aos outros colegas e isto permitirá um diálogo produtivo para a obtenção de um conhecimento que não será apenas passado, será construído. As aulas que estimulam a participação, a troca de experiências e as diversas opiniões são riquíssimas. No entanto o professor, hoje em dia, se vê mergulhado em uma sociedade extremamente complexa, sendo, portanto cada vez mais exigido em seu trabalho docente. A cobrança por especializações, o fator financeiro, o excesso de trabalho e a rotina estressante de quem vive nos grandes centros provocam um aumento de atividades, gerando a limitação de tempo; isto dificulta uma relação mais próxima com os alunos e a percepção de conflitos gerados em um ambiente de sala de aula. Com isso, perde-se a oportunidade de discussões sobre temas atuais em que se poderia ter o professor mediando as muitas opiniões dos alunos e conduzindo a conceitos coerentes. Além

disso, o docente universitário, em sua disciplina, convive com grupos de alunos que muitas vezes são bastante rotativos, impossibilitando o contato por períodos que permitam a criação de laços afetivos e de confiança, dificultando o relacionamento interpessoal, porém é sabido que a alma de qualquer instituição de ensino está no professor, porque ele representa não apenas a transmissão do conteúdo, mas também de sua experiência de vida.

Silva (2002) incentiva as universidades brasileiras a criarem grupos ou mesmo institutos multidisciplinares, voltados para valorização do indivíduo e para um estudo que estimule a construção do respeito. As várias áreas do conhecimento precisam abrir os horizontes para as discussões sobre temas transversais interceptarem os conteúdos e aumentarem seus conhecimentos, isto representa a construção de uma cultura de paz, pois respeitar o indivíduo como *ser* particular, em sociedade e no ambiente, resume o conceito de paz. Geografia, Sociologia, Teologia, Economia são apenas alguns exemplos de áreas do conhecimento que permeiam o tema paz, cujo desenvolvimento acadêmico se faz premente. Porém todas as linhas da Ciência podem trabalhar e desenvolver esse tema.

Este novo século será repleto de desafios que exigirão iniciativas articuladas e baseadas em valores humanos. A população do globo deverá alcançar 10 bilhões de indivíduos em pouco tempo. A tecnologia cria novas competências, mas torna obsoletas muitas profissões e carreiras que estavam aparentemente consolidadas. Enquanto o mundo se despolariza, empresas se globalizam e assumem poderes até recentemente cerceados pelo Estado. Quanto aos Estados, estão em busca de um novo perfil de profissionais mais apropriados aos novos tempos, marcados pela crescente modernização, paradoxalmente acompanhados por aumento de pobreza e ameaças constantes à qualidade de vida. É nesse contexto que os nossos alunos serão lançados no mercado de trabalho.

As universidades modernas já não se restringem nos limites do ensino, da pesquisa e da extensão. A conexão em escala planetária com os problemas da sociedade e do indivíduo tem peso cada vez maior em sua pauta de objetivos. É necessário facilitar o aparecimento de uma nova consciência através da qual o homem poderá encontrar a plenitude de seus direitos ligados à sua dignidade de ser vivo, num quadro de solidariedade e

responsabilidade que compromete a cada Estado, a cada grupo social e finalmente a cada indivíduo. Um dos caminhos para se chegar a essa consciência exige uma análise global e holística da evolução de idéias e de práticas, de explicações e de entendimentos que se processaram no curso da história da humanidade.

Devemos atingir uma transformação radical em nossos modelos de educação, pois o reconhecimento e o respeito à pluralidade dos modelos de culturas, diversificações sócio-econômicas e conceitos espiritualistas muitas vezes não são levados em conta em nossas salas de aula. Os alunos muitas vezes são deslocados de suas realidades para que os conteúdos das disciplinas dominem e imperem em suas vidas. Problemas como a falta de maturidade, a distância da família e as condições econômicas precárias são descartadas para que as aulas possam ser dadas e cobradas posteriormente.

Em nossa realidade de sala de aula pudemos constatar que a variedade cultural, a distância física entre os alunos e suas famílias, a falta de recursos econômicos e a carência afetiva, gerada muitas vezes pela competição exacerbada, traduzem situações de baixa-estima e de rendimento escolar insuficiente. É perceptível que a produtividade, a competência, a autonomia, a competitividade como palavras de ordem no mercado de saberes, geram isolamento, fragmentação e tédio no cotidiano das práticas acadêmicas. Uma aula participativa, que integre o conteúdo didático, mas que não perca de vista o que está ocorrendo no mundo, mesmo com temas que muitas vezes fujam do conteúdo da disciplina pode fazer parte do universo da aula, porque o docente liga o conhecimento técnico aos valores humanos. Por exemplo, promover debates demonstrando a necessidade do respeito ao outro e da ajuda mútua para melhores resultados no aprendizado da disciplina; incentivar aos mais dedicados estimularem os que não se dedicam tanto; proporcionar atividades que permitam reflexões sobre sua futura profissão em relação a si e a sociedade; provocar reflexões sobre a importância de cada indivíduo no mundo e outros tantos momentos que podem ser aproveitados na sala de aula para a contribuição na construção da personalidade dos jovens e dos profissionais em formação. Não poderemos pensar em lançar no mercado de trabalhos apenas profissionais competentes "intelectualmente", mas profissionais

humanos, compromissados com o outro; para isso o professor tem papel crucial, pois a máquina nunca substituirá o homem no processo de ensino-aprendizado, onde o afeto no olhar, a vibração de uma conquista e o carinho são intrínsecos de nossa espécie.

No ensino universitário, o saber não será simplesmente transposto de uma cabeça a outra, mas ocorre com a troca de experiências; esta estimula a pesquisa, que, por sua vez, enriquece a sabedoria, sendo transferida para a comunidade tanto em forma de extensão como de resultados alcançados. As discussões pessoais entre docentes e acadêmicos devem oferecer ocasião para reforçar os conhecimentos teóricos, submetendo-os à prova dos critérios e dos valores culturais, sendo importante o equilíbrio entre a capacitação científica e uma formação humanística no âmbito universitário. A interação em qualquer ambiente nasce da aceitação do outro, onde o respeito e o acolhimento facilitam a convivência entre os seres humanos.

O aprendizado é uma construção da vida inteira e as fases da vida do indivíduo são importantes para o seu sucesso como ser humano. Por isso, o papel do docente numa instituição de ensino superior é de uma relevância notória, o acolhimento do aluno em sua disciplina e sua prática em sala de aula poderá estimular o profissional em formação ou, de outro modo, provocar uma rejeição à área de conhecimento da qual faz parte. Matos (2002) traz uma visão prática da positividade para os jovens, afirmando que o respeito ao modo de agir e de falar com este grupo é fundamental, contribuindo para que os jovens desenvolvam suas potencialidades criativas de maneira alegre, confiante, comunicativa e responsável.

A educação para a paz está sendo, paulatinamente, organizada no mundo inteiro. A iniciativa é maior nos países desenvolvidos, onde institutos com esse propósito estão sendo criados. Este tipo de educação é multidisciplinar, mas há uma necessidade primordial do aprendizado dentro de uma Cultura de Paz por docentes, discentes e funcionários de instituições de ensino superior para que a educação pela paz crie raízes sólidas e eficientes se espalhando pela sociedade como um todo. Portanto, todas as áreas do desenvolvimento acadêmico lidam direta ou indiretamente com o ser humano; aí se faz premente a inclusão dos assuntos que exaltem os valores humanos nas aulas de nossos

jovens em todos os campos do saber para que se dê a construção de uma nova cultura, cultura de paz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SILVA, J. V. "A VERDADEIRA PAZ - desafio do Estado democrático". São Paulo em Perspectiva, 16(2):36-43, 2002.
DALLARI, D. A. *Direitos humanos e cidadania*. Editora Moderna. São Paulo, 2004.
FAUSTINO, R. *In* : Pelizzoli, M. *Cultura de Paz – educação do novo tempo*. Recife: Editora Universitária, 2008.
GALTUNG, J. *Peace by peaceful means*. London: Sage, 1995.
GUIMARÃES, M.R. *Educação para a paz, sentidos e dilemas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.
MATURANA, H. R. e Varela , F.J. *A árvore do conhecimento, as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athenas, 2007.
MATOS, F. G. *Comunicar para o bem – rumo à paz comunicativa*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002.
MULLER, J. *O princípio da não-violência, uma trajetória filosófica*. São Paulo: Palas Athenas, 2007.
ROCHA, M.L. e ROCHA, D. "Produção de conhecimento, práticas mercantilistas e novos modos de subjetivação". Psicologia & Sociedade; 16 (1): 13-36; Número Especial 2004.

MARCELO BERNARDO[159]

Cultura de Paz e Língua Portuguesa:
o texto pacifista como objeto de ensino de língua materna

INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX foi marcada por grandes reflexões e conquistas na área dos estudos da linguagem, notadamente nos contextos de aprendizagem de língua materna associados a questões relevantes de seu uso como prática social. Em uma '*perspectiva indutiva*' (Kaplan, 1985), passou-se a verificar o uso da linguagem no mundo real, em oposição à língua idealizada (esta ainda sob forte influência do estruturalismo saussuriano e do behaviorismo comportamental). Entrementes, os estudos britânicos Edinburghianos acerca do funcionamento, do uso e das contribuições da linguagem em um número variado de situações sociais, igualmente ponderaram sobre o impacto dessa na vida das pessoas. As novas abordagens de leitura, por exemplo, passam a considerar como objeto de pesquisa "a leitura como prática social, específica de uma comunidade, os modos de ler inseparáveis dos contextos de ação dos leitores, as múltiplas e heterogêneas funções da leitura ligadas aos contextos de ação desses sujeitos". (Kleiman, 2004)

Por sua vez, a Linguística passa a oferecer novas perspectivas teóricas para repensar a educação e seu espaço

---

[159] Jornalista, professor universitário (FBV), pesquisador e consultor de empresas. Membro do Grupo de Pesquisa Ciência e Cultura de Paz (UFPE), da Comissão de Direitos Humanos Dom Hélder Câmara (CAC/UFPE), do *Nonkilling Linguistics Research Committee* (*Center for Global Nonkilling* – Honolulu/Hawai) e Coordenador do Núcleo de Estudos sobre Linguística da Paz (NELP-MovPaz/Recife), desenvolvendo pesquisa em linguística intercultural, direitos humanos e cultura de paz. profmarcelobernardo@yahoo.com.br

institucional. Novas propostas de ensino começam a surgir com a finalidade de substituir as orientações que anteriormente predominavam no ensino de Língua Portuguesa na escola. Nesse contexto, Geraldi, Silva & Fiad (1996) destacam o que eles denominaram de "quatro aportes da Linguística para o ensino de língua materna"[160], obliterando a miopia e a incipiência conceituais existentes – em que a linguagem era tida apenas como 'expressão do pensamento' ou 'instrumento de comunicação' – e considerando-a como uma 'forma de *ação*', um lugar de interação humana em que se pressupõe a ação do falante sobre o ouvinte a partir de compromissos e vínculos não pré-existentes à sua fala.

Faz-se mister ratificar que, com o advento das novas propostas sociointeracionistas, o ensino de língua passa a ser considerado dentro de um espaço sócio-histórico e cultural específico. Paralelamente, os trabalhos linguístico e epilinguístico tornam-se mais valorizados, em detrimento da abordagem metalinguística do ensino tradicional e em significativa consonância com o relevante papel social que a escola tem a cumprir. Em nosso entendimento, tal relevância se configura como ainda mais eminente, quando se vislumbra uma '*dimensão humanizadora da educação*' (Gomes de Matos, 2002, 2009)[161], corroborada sob a ótica de uma Cultura de Paz, em uma sociedade pós-industrial cuja crise de valores tem fragilizado as bases da solidariedade, do respeito e da tolerância no convívio entre as pessoas, muitas vezes subjugando-as numa 'onda' de terrorismo,

---

[160] São eles: 1) A concepção sociointeracionista ou sócio-histórica de linguagem inspirando as atividades de ensino; 2) a noção de texto como um produto do trabalho interativo com vínculos às suas condições discursivas de produção; 3) a noção de variedade linguística como própria de qualquer língua, deslocando a noção de certo/errado e definindo-se pelo ensino da chamada língua padrão; 4) e a reorganização das práticas de sala de aula em torno da leitura, da produção de textos e da análise linguística.

[161] No que chamou de Estudos Humanizadores da Linguagem, Gomes de Matos (2009) esclarece o uso do adjetivo *humanizador* para o linguista: "O linguista é humanizador quando está imbuído dos valores/ideais de direitos humanos, justiça, paz, dignidade e os aplica em seu trabalho, em sua vida." Ele também recomenda que "ao se fazer Linguística, de maneira dinâmica, envolvente, cativante, deve-se pensar no *bem comunicativo* que os ensinamentos e as pesquisas poderão fazer aos usuários de línguas, por meio de uma Linguística com tríplice fundamento: humana, humanizadora e da paz."

violência, divergências culturais e religiosas que ameaçam a ordem estabelecida e a paz social.

Por sua vez, a escola é o espaço institucionalmente constituído para o ensino de língua materna. E é a língua que possibilita, no seu mais expressivo sentido, a identidade que o indivíduo assume ante os próprios atos e a sua fala. É a língua que, em seu mais expressivo sentido, confere ao indivíduo o seu caráter identitário ante os seus próprios *atos de fala* (Bazerman, 2005), considerando-se o contexto sociocomunicativo no qual ele está inserido. É através da *língua* que se alcançam os objetivos pessoais e sociais, num caminho que começa na escola e se expande para a vida. Assim como Barbosa (1993), entendemos que "Língua, sociedade e cultura são indissociáveis, interagem continuamente, constituem, na verdade, um único processo complexo[...]". Desse modo, toda a visão de mundo, a ideologia, os sistemas de valores e as práticas socioculturais das comunidades humanas são refletidos em seu léxico. A palavra é um fenômeno ideológico por excelência. E é nesse contexto que o ensino de língua materna pode também se configurar como um importante aliado na construção de uma Cultura de Paz na sociedade, a partir do contexto escolar, em consonância com o que preceituam os PCNs[162].

Ademais, para onde caminhará a humanidade se não houver uma reversão da intolerância e da violência instaladas em nosso cotidiano, estimulando o respeito aos direitos humanos e a '*valorização da diversidade cultural*' (Araújo, 2001), seja através de um diálogo inter-religioso e intercultural, seja através uma reflexão sobre a implementação de novas práticas pedagógicas no contexto escolar para a formação de uma Cultura de Paz? Destarte, com base em todas as considerações expostas, propusemo-nos com esse artigo a estimular uma breve reflexão acerca desse e de outros questionamentos os quais julgamos não menos relevantes, quais

---

[162] Notadamente no âmbito educacional, mais precisamente no contexto da educação brasileira, a reformulação do ensino médio no Brasil – consignada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), regulamentada em 1998 pelas Diretrizes do Conselho Nacional de Educação e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais – visava a uma atualização necessária para impulsionar uma democratização social e cultural mais efetiva, sugerindo uma abordagem intercultural e pacífica em todas as áreas ou componentes curriculares, sobretudo no campo Linguagens, Códigos e suas Tecnologias.

sejam: *Como se caracteriza o discurso pacifista e de que maneira ele se apresenta ou se manifesta? De que forma os textos com discurso pacifista podem contribuir, como objeto de ensino de língua materna, para a formação de uma cultura de paz na sociedade a partir do contexto/ambiente escolar?*

Por fim, este artigo é o resultado das muitas atividades e reflexões que temos desenvolvido não apenas no Grupo de Pesquisa Ciência e Cultura de Paz da UFPE, mas também na Comissão de Direitos Humanos Dom Hélder Câmara (CAC/UFPE), no MovPaz/Recife e, mais recentemente, no *Nonkilling Linguistics Research Committee* (*Center for Global Nonkilling*). Some-se a isso o fato de o quantitativo de obras científicas que tratam sobre o assunto de forma criteriosa e consistente ainda ser bastante modesto, uma vez que a *Linguística da Paz* ainda se configura como uma área investigativa bastante recente. Aqueles que desejam aprofundar os seus estudos acerca do tema, infelizmente não encontram um rico e extenso material, sobretudo quando se trata de Cultura de Paz e ensino de língua materna, e o nosso objetivo é dar uma modesta contribuição para a formação de uma perspectiva mais humanizadora e pacífica no ensino da Língua Portuguesa, através da utilização de textos pacifistas na sala de aula, como recurso didático-pedagógico.

LÍNGUA, CULTURA, ENSINO E EDUCAÇÃO PELA PAZ

O conhecimento da linguagem, enquanto manifestação viva das relações culturais, sempre se configurou como uma preocupação significativa na visão de renomados teóricos. Seraine (1985), por exemplo, observa que "através das formas simbólicas, a linguagem em si mesma deve ser considerada um fenômeno cultural, um saber que se aprende e transmite como um legado tradicional da própria sociedade." Já Bakhtin (2000) considera que, no contexto das interações de uma cultura dialogicizada, as esferas de uso da linguagem podem ser dialogicamente configuradas não apenas em função do sistema de signos que as realizam, como também pelo contexto sociocomunicativo e cultural em que ocorrem. Este, muitas vezes determinante de suas variações, explica e justifica fatos que apenas linguisticamente seriam difíceis

ou até impossíveis de serem determinados. *Língua* e *cultura*[163] constituem um todo inseparável que não é ensinado em nenhum lugar especial, mas adquirido ao sabor dos acontecimentos cotidianos. Destarte, faz-se mister observar que o estudo da cultura passa também pelo estudo da língua. Cultura e língua são fenômenos que devem ser analisados em suas inter-relações, e essa ideia ganha respaldo na fala de Bueno (1964:135):

> *"A língua não existe como entidade própria. Ela reflete, através de seu vocabulário, não apenas o indivíduo, mas especialmente a sociedade que a utiliza. Como toda sociedade traz inerentes traços culturais próprios, há uma relação estreita entre linguagem e cultura, uma como reflexo da outra."*

Assim como Barbosa (1993) e Ferreira[164], buscamos utilizar em paralelo os conceitos de léxico e cultura, considerando-se a "*associação íntima entre léxico (e a própria língua), cultura e realidade social*", bem como reiteramos a concepção de que a cultura também se configura como esteio de princípios semânticos. Por sua vez, Bourdieu (1998) considera a língua como "um bem cultural de natureza imaterial que pertence a toda uma comunidade" e defende que o direito de criatividade léxica, cujos frutos assumem um valor simbólico e preenchem lacunas em vários contextos linguísticos, é dado a todos os membros de uma comunidade. Ele privilegia os aspectos criativos do emprego do léxico, remetendo à importância deste para o estudo e a construção da cultura. Isso se dá, entre outras razões, pelo fato de que estudar o léxico leva à compreensão das concepções e fatos da vida cotidiana, visto ser modelo e modelador de cultura.

Relativamente ao campo do ensino, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional para o Ensino Médio (1996),

---

[163] Faz-se mister destacar que a nossa visão sobre língua/linguagem alinha-se com as concepções de Marcuschi (2007) e Bazerman (2005) como "fruto de práticas interacionais, numa perspectiva sócio-histórica" e que o conceito de cultura aqui empregado fundamenta-se em Houaiss (2004), considerando-a como o "conjunto de padrões de comportamento, tradições, valores, crenças, costumes, atividades etc. de um grupo social".

[164] O LÉXICO E A CULTURA – Aurélio Buarque de Holanda, disponível em: http://aurelio.ig.com.br/dicaureliopos/manual/professor/introducao.asp (acesso:08/outubro/2008 - 22:35h)

regulamentada em 1998 pelas Diretrizes do Conselho Nacional de Educação e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais, contém vários tópicos que contemplam as abordagens relacionadas à Contextualização Sociocultural:

> *"O conhecimento que se quer proporcionar ou construir deve ser reflexivo e crítico nas três áreas propostas pelos PCNEMs e no estrato que as transcende: a cultura, termo aqui empregado em sentido amplo. Esse conhecimento deve ser encarado não só como produto da ação humana, mas também como instrumento de análise, transformação e criação de uma realidade concreta."*

Os PCNEMs, na área de Linguagens, Códigos e suas Tecnologias, no que concerne aos processos que podem convergir de forma articulada para a aquisição e o desenvolvimento das competências e habilidades do segundo grupo de competências – Investigação e Compreensão – destacam como essenciais 'a análise dos recursos expressivos das linguagens', 'a articulação de redes de diferenças e semelhanças entre as linguagens' e, sobretudo, '*a recuperação do patrimônio representativo da cultura*', entre outras. Para tanto, uma vez que os PCNEMs apontam a história cultural como elemento constitutivo dos conceitos e das competências, os dois eixos "Representação e Comunicação" e "Investigação e Compreensão" adquirem absoluta significação, sendo passíveis de uma análise mais profunda apenas quando se leva em conta sua intersecção com o terceiro eixo – o da *Contextualização Sociocultural* – , porquanto os processos simbólicos se configuram como construção humana historicamente contextualizada.

Em seu trabalho "Como é possível a compreensão intercultural?", Lothar (1988:1) adverte:

> *"Se nós queremos sobreviver num mundo onde nações estão se tornando cada vez mais interdependentes, nós precisamos aprender a resolver nossos problemas e conflitos pacificamente, e isso só será possível se nós compreendermos e respeitarmos uns aos outros. Nenhuma nação ou cultura pode existir independentemente por mais tempo."*

Ainda sobre a *compreensão intercultural*, ensina-nos Araújo (2001:136):

> *"Tanto na modalidade falada quanto na escrita, quando se encaminha para a leitura/produção de textos, no conjunto devem ser considerados aspectos linguísticos acrescidos de valores sócio-históricos e culturais reveladores de práticas discursivas que possam contribuir para o ensino do português... (...) não se pode perder de vista a questão da identidade cultural."*

E assevera: O importante é levar o aluno a 'Ter' uma consciência intercultural ou praticar uma *pedagogia intercultural*, pois em ambas as alternativas, devem-se considerar os aspectos linguísticos e os valores sócio-históricos e culturais dos interlocutores. Trata-se de uma prática pedagógica e linguístico-intercultural, voltada "para o aprimoramento do ser humano como ente comunicador amante da paz" rumo à paz comunicativa como nos ensina Gomes de Matos (1990:95). Tudo isso não como 'favor' ou 'tolerância', fruto de nossa benevolência, mas como uma obrigação, pautada no respeito e no acolhimento do outro (Araújo, 2001).

Por sua vez, no campo da *competência comunicativa*, ou saber de uso, nos termos de Haug e Rammer (1978:87), apoiados por Dell Hymes, entendemos não só como 'o aprender palavras, seus significados e regras de conexão', mas sobretudo, o saber usar, na interação com os outros. Esta última ideia nos remete ainda a Haquira Osakabe (1979:49-50; 58-59) para quem "no caso do discurso, o que conta é não apenas aquilo que o locutor faz ao dizer, mas também o fim a que se destina seu ato de dizer". Sabe-se que os seres humanos vivem realidades distintas, embora por vezes paralelas a muitas outras, fato este que caracteriza um universo bastante significativo de experiências interculturais, caracterizando o desenvolvimento de competências comunicativas adaptadas a seu mundo. É natural percebermos nuanças linguístico-interculturais bastante idiossincráticas, quando se comparam textos escritos por pessoas pertencentes a contextos sociolinguísticos diversos. Nos âmbitos intercultural e inter-religioso, por exemplo, destacam-se textos de Mahatma Ghandi, Madre Tereza de Calcutá, Chico Xavier, Dom Hélder Câmara e

Martin Luther King, pertencentes a contextos sócio-históricos e culturais bastante diferentes, mas cuja intencionalidade discursiva perpassa essa ótica da resolução pacífica de conflitos e do bem, cada um segundo o seu entendimento.

Ainda no que se refere às concepções de "ensino de língua"[165], alinhamo-nos como referencial teórico às visões apresentadas por Geraldi (1984, 2006), Cabral & Gorski (1998); Chevallard (1991); Possenti (1996); Koch (2003), Travaglia (2002), Costa Val (1992), Marcuschi (2004, 2006) e Bronckart (1999) acerca da linguagem como forma ou processo de interação (perspectiva sociointeracionista). Para este último, sobretudo, as propriedades das condutas humanas são o resultado de um processo de socialização, possibilitado especialmente pela emergência e pelo desenvolvimento dos instrumentos semióticos:

> *"O quadro sociointeracionista leva a analisar as condutas humanas como ações significantes, ou como "ações situadas" cujas propriedades estruturais e funcionais são, antes de tudo, um produto de socialização. (...) A emergência do pensamento consciente resulta da transformação do psiquismo herdado, para a apropriação e interiorização das significações contextualizadas social e historicamente. (...) As condutas verbais são concebidas, portanto, como formas de ação (de linguagem). (...) A ação (discursiva) humana não deve ser dissociada das demandas sociais. (...) As produções semióticas autônomas (pela distância nas relações entre o ser humano e o meio) se configuram em organizações de signos dotados de autonomia parcial. Assim, a semiotização dá lugar ao nascimento de uma atividade que é propriamente de linguagem e que se organiza em discursos ou textos." (Bronckart, 1999)*

---

[165] Entre outros aportes teóricos gerais que igualmente podem servir de apoio e referência para essa reflexão, destacamos ainda em caráter complementar: os aspectos que envolvem "leitura e processos de compreensão nos diversos tipos de texto", segundo Marcuschi (2002; p.51); "as construções e a gênese das funções psíquicas superiores como resultado da *influência cultural na aprendizagem* e no desenvolvimento", segundo Vygotsky (1988); além do princípio da alteridade de Bahktin (1997, 2000).

Bronckart afirma ainda que "os signos são produtos da interação social (do uso) e se organizam nos textos que continuam sob a dependência do uso e, portanto, os significados que veiculam são estáveis apenas momentaneamente, em um determinado estado sincrônico (artificialmente)." E complementa: "É através desses textos e desses signos com significações sempre moventes que se constroem os mundos representados definidores do contexto das atividades humanas, esses mundo, por sua vez, também se transformam permanentemente. (idem, p.35) Tal visão encontra-se em plena consonância com o que ensina Marcuschi, B. (2005) acerca da compreensão de língua como atividade discursiva: "Entender a língua como atividade discursiva significa essencialmente observá-la em funcionamento, vê-la como uma forma de interação social. Com isso, está-se afirmando que a língua está sempre direcionada para o outro, ou seja, que não existe uma língua individual."

Por outro lado, agora no que se refere à 'Educação pela Paz', assim como Nunes (2007), entendemos que *a Paz pode ser pedagogizada* e entendida *como uma construção continuada*. Construir uma Cultura de Paz é, pois, promover as transformações necessárias e indispensáveis para que a paz seja o princípio governante de todas as relações humanas e sociais. Assim sendo, o ato de 'Educar para a Paz' vai requerer completa revisão nos sistemas de ensino, na escola, nos currículos, na formação dos professores e na organização do trabalho escolar, tendo como fundamento o respeito à natureza, à democracia e à não-violência. Por sua vez, a prática consciente de uma '*pedagogia da positividade*' (Gomes de Matos, 2002), deverá criar na educação uma nova linguagem, que leve o educador a assumir o seu papel no novo contexto de mudanças da sociedade.

'*Educação pela paz*' (Nunes, 2007) consiste numa pedagogia transformadora, por aquilo que ela explica sobre o racismo, as guerras, as desigualdades, o diálogo com as diferenças e, sobretudo, pelo que ela evoca: a possibilidade de propagação do estado de Paz interior no indivíduo que adota a Não-Violência Ativa como prática de vida. Isso também implica a construção de uma auto-educação. Uma vez que se vislumbra um futuro melhor, faz-se mister desenvolver nas novas gerações de jovens conhecimentos e valores, a fim de se contribuir para uma maior conscientização acerca dos aspectos linguístico-interculturais que

envolvem as relações humanas, proporcionando-lhes o que Lothar e Haack (1988) *apud* Araújo (2001) chamam de uma *compreensão intercultural* centrada numa pedagogia voltada para a paz.

E acreditamos, assim como Diskin (2002), que a escola tem um papel essencial como elemento de transformação desse contexto social, estimulando a reflexão acerca de muitos dos aspectos que permeiam a discussão sobre a Cultura de Paz. Ela considera como principal estratégia educativa para a construção de uma Cultura de Paz nas escolas o desenvolvimento da criatividade, do diálogo e da aceitação do outro. Para transformar os valores da Cultura de Paz em realidade na vida cotidiana, as autoras apostam na educação para criar e incentivar processos inclusivos na juventude:

> *"A amplitude do Projeto Escolas de Paz é muito maior do que se poderia classificar simplesmente como um programa de governo e de um organismo internacional de cooperação técnica. É uma resposta a uma demanda específica da sociedade, que quer alternativas para suas mazelas e práticas efetivas contra seus males."*

Nessa mesma orientação, os PCNEMs, na seção intitulada *A área de Linguagens, Códigos e suas Tecnologias*, destacam os quatro saberes propostos pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) que funcionam como pilares da educação nas sociedades contemporâneas: 1) aprender a conhecer; 2) aprender a fazer; 3) aprender a viver com os outros; 4) aprender a ser. São saberes cuja conquista ultrapassa a mera aquisição de informação, uma vez que abarcam a formação humana e social do indivíduo. Somam-se a isso os seis pontos do Manifesto 2000 da UNESCO: respeitar a vida; ser generoso; ouvir para compreender; redescobrir a solidariedade, rejeitar a violência; preservar o planeta.

Assim sendo, o fortalecimento dessa Cultura de Paz na sociedade surge como um elemento-chave para que se assegure o respeito aos direitos humanos e aos valores fundamentais da vida democrática, como a igualdade e a justiça social. Para ser praticada, ensinada e, sobretudo, vivida, não apenas no contexto escolar, mas em todos os níveis ou estratos sociais, a Cultura de Paz tem de ser bem compreendida em seus mecanismos de

construção de significados – nos vários níveis sócio-historicamente organizados e nas suas mais variadas manifestações semântico-discursivas – por todos aqueles que se encontram em busca da Paz ou pelos que estão em conflito, distantes dela. 'Paz', 'pacifismo', 'discurso pacifista', 'Educação pela Paz', 'Pazear' e 'Cultura de Paz', por exemplo, são algumas das várias estruturas lexicais e sintagmáticas que integram o universo da Língua. Como tais, fazem parte (ou pelo menos deveriam fazer) do contexto diário de uso vocabular dos indivíduos, não apenas como reflexo desses, mas especialmente como representação da sociedade que a utiliza. Em verdade, muito se ouve falar sobre essas expressões, todavia pouco se conhece a respeito do chamado "discurso pacifista", sobretudo, de como identificá-lo, ou ainda de como utilizá-lo para fins didático-pedagógicos.

ANÁLISE DE TEXTOS COM DISCURSO PACIFISTA PARA O ENSINO DE LÍNGUA

Antes de iniciar uma breve análise de textos com discurso pacifista, faz-se mister delimitar um pouco o campo conceitual sobre o que se deve entender como '*léxico da paz*', uma vez que os próprios dicionários escolares são pródigos em significações plurais. Quanto aos conceitos de 'Paz' e alguns de seus cognatos ('pacifismo', 'pacifista' e 'Pazear'), partiremos inicialmente daqueles propostos pelos dicionários Houaiss (2004) e Aurélio (2007): 1) 'Paz' como 'Ausência de lutas, violências ou perturbações sociais, ou de conflitos entre pessoas'; 2) 'pacifismo' como 'doutrina[166] que defende a obtenção da paz universal através do desarmamento e de negociações pacíficas dos conflitos'; 3) 'pacifista' como 'que revela ou que é partidário do pacifismo'.

Afirmamos 'inicialmente', pois sabemos que, em virtude do próprio dinamismo semântico inerente às estruturas lexicais que compõe a língua, em que estas adquirem novos 'contornos' a cada dia através de sucessivos processos de ressignificação. A

[166] O termo 'doutrina' é empregado pelo autor como "um conjunto de ideias, princípios (científicos, religiosos, filosóficos etc.) a serem ensinados e como norma de procedimento.

concepção grega acerca da paz – *Eirene* –[167], a qual pressupõe desejável estado interno da alma isento de perturbação, bem como todas essas apresentadas pelos dicionários e outros contextos de semiotização ou lexicalização (*pax romana*, *pax americana*, etc.) configuram-se hoje como insuficientes para abarcar toda a sua amplitude semiótica. Nas palavras de John Paul ***Lederach***, um ***professor*** de Estudos de Paz no Kroc (Instituto de Estudos da Paz na Universidade de Notre Dame): "Para que haja paz, não basta a ausência de violência. É necessária a presença de uma interação e inter-relação positiva e dinâmica: o apoio mútuo, a confiança, a reciprocidade e a cooperação". Ratificando o que afirma Diskin (2008), é daí que se institui a compreensão da paz não apenas como um objetivo ou uma meta a ser alcançada, mas como um processo contínuo no qual estão presentes a liberdade, a democracia e a justiça social.

Nesse contexto, procuraremos associar toda essa compreensão às concepções de *texto* e *discurso* como 'atividade, elementos semióticos de práticas sociais' (Bakhtin, 2005; Bazerman, 2006; Marcuschi, 2007; Chouliaraki e Fairclough, 1999 e 2003; Kress & van Leeuwen, 1996 e 2006; Soares, 2002; Koch, 2003), bem como as visões sobre a 'Paz' postuladas por Gomes de Matos (2008, p. 91-97), Nunes (2007) e Pelizzoli (2008).

No que concerne ao conceito de *discurso pacifista*, tomá-lo-emos, pois, como sendo uma "realização enunciativa que se caracteriza pelo uso ou qualquer manifestação concreta da língua/linguagem verbal ou não-verbal (icônico-cromático), em um contexto dialógico e polissêmico de Paz, considerando-se os fatores extralinguísticos presentes no momento em que esse uso ocorre, e se configurando como espaço da materialização das formações ideológicas ligadas à Cultura de Paz, enquanto processo, sendo por essas ideologias determinada", conceito este que ousamos elaborar.

---

[167] EIRENE - A deusa da paz, a personificação da paz para os gregos e romanos na mitologia, e uma das *Horas*, divindades que se caracterizavam por personificar alguns períodos de tempo, considerada entre os gregos como algo passageiro, algo temporário. Nome que, em grego, significa *paz*. *Irina* é uma variação deste nome. Vale citar que *Hôrai*, em grego antigo significava *estação*. *As Horae*, ou *As Horas*, ou *Estações*, então eram a *Paz* (Eirene), a *Disciplina* (Eunomia) e a *Justiça* (Diké), eram as filhas mais velhas de *Themis* e *Zeus.*

Análise de Textos Multimodais com Discurso Pacifista para o Ensino de Língua Materna

O objetivo desta subseção é realizar uma sucinta análise referente a como dois textos multimodais operam, por meio de seus mecanismos icônico-cromático-verbais, a construção de um discurso pacifista. Para isso, recorremos ao suporte de De Masi (2007), no que tange às praticas discursivas pacificadoras, e a Aquino Ferraz, Fairclough (1999 e 2003), Kress e van Leeuwen (1996 e 2006), quanto aos elementos necessários à investigação da gramática visual dos textos multimodais.

O interesse na análise dos discursos propagadores de uma Cultura de Paz se deve ao fato de que, apesar das grandes descobertas, conquistas revolucionárias ocorridas nos mais variados campos do conhecimento, no século XX, verifica-se como aponta De Masi (2007):

> *"uma crise de valores em que se vê inserida a sociedade pós-industrial do século XXI e que aponta para um cenário bastante preocupante: as bases da solidariedade, do respeito e da tolerância no convívio entre as pessoas começam a se mostrar fragilizadas, senão subjugadas, por uma 'onda' de terrorismo, violência, divergências culturais e religiosas que ameaçam a ordem estabelecida e colocam a paz social à dura prova."*

A escolha de textos multimodais, os quais, segundo a teoria da multimodalidade propugnada por Kress e van Leeuwen (1996 e 2006), são aqueles cujo significado se realiza por mais de um código semiótico, decorre do fato de que a linguagem do mundo atual privilegia modalidades diferentes de escrita. Tendo em vista o objetivo de didatização do *discurso pacifista*, o emprego de textos multimodais, com fins pedagógicos, aumentaria a eficácia desse tipo de prática discursiva. Essa concepção ganha respaldo em Ferraz (2005, 2007), que observa: "O texto, no qual predomina um único modo semiótico, não atende mais às novas necessidades da sociedade atual, que pede maior quantidade de informações em frases de

tamanho reduzido." Antes o texto pós-moderno, multissemiótico ou multimodal comum na mídia de hoje (Kress & Van Leeuwen, 1995; Vieira, 2004 *apud* Kleiman, 2004) não fazia parte do conjunto de recursos considerado necessário para ensinar algo. A relação entre material verbal e material imagético nos textos mudou drasticamente.

Partindo da concepção acima explicitada, escolhemos como primeiro objeto de análise um cartaz concernente à campanha de desarmamento.

Esse cartaz se compõe da imagem de uma mão, com os dedos flexionados, exceto o polegar – gesto que indica o sinal de positivo, certo, legal. Encimando a imagem, há o sintagma nominal *Sem arma é legal!* e, abaixo dela, o grupo nominal Campanha do Desarmamento 2008 em Londrina e Região (em negrito). A imagem da mão se completa com um pontilhado, que parte do dedo indicador e dá a entender a supressão do gesto que sugeriria uma arma.

Tal conclusão decorre do fato de que quando se representa um revólver flexionam-se todos os dedos, exceto o polegar, que fica em posição vertical, e o indicador, o qual estendido representa o cano dessa arma. Nesse apagamento promovido pelo pontilhado, reside um dos "argumentos" sustentados pelo cartaz em contraposição às armas e, consequentemente, favorável ao desarmamento.

Compondo a cadeia de significantes do cartaz, vê-se ainda uma bandeira do Brasil, com pombas brancas em lugar das estrelas – alusão que pode ser facilmente entendida como um desejo de que a paz se estabeleça no firmamento pátrio. Observam-se ainda um globo terrestre colorido, ladeado por figuras de mãos dadas. Essa situação tanto remete à dimensão social da paz, expressa pelas figuras que simbolizam comunhão, como também à alegria proveniente da paz, representada pelo colorido do globo. Acima dos elementos citados, há um mapa do Brasil, que tem abaixo de si um sintagma nominal Rede DESARMA BRASIL. O emprego dessa expressão em caixa alta dá um caráter enfático a ela, um aspecto de clamor em prol da causa do desarmamento.

Embora os elementos descritos no parágrafo antecedente sejam importantes na composição da mensagem pacificadora, é possível dizer que o centro de força do discurso pacifista do cartaz reside na imagem da mão – como foi descrita anteriormente – e no grupo nominal *Sem arma é legal!*

Nota-se pela consonância entre o *slogan* da campanha, que explora a ambigüidade do adjetivo legal (aquilo que está em conformidade com a lei e também algo que é louvável, positivo, apreciável) e o gesto constituído pela mão (o qual alude à segunda possibilidade de significação do adjetivo) a estratégia de construção ideológica chamada por Thompson (1995) de racionalização: a busca por direcionar os leitores a aceitar a causa como digna de apoio.

Assim dito, fica claro que o cartaz procura persuadir os leitores de que apoiar o desarmamento os colocará tanto na categoria de cidadãos cumpridores da lei, situação inferida da primeira acepção proposta para o adjetivo legal, quanto na de sujeitos dignos de apreciação, louvor, julgamento positivo, situação essa advinda da segunda possibilidade de entendimento para o referido adjetivo.

Desse modo, congraçando as ideias de alegria (as cores do globo), comunhão (as figuras de mãos dadas ao redor do globo), a possibilidade de paz nos horizontes do país (as pombas brancas em lugar das estrelas no mapa) e a ideia de legalidade vinda tanto do slogan da campanha quanto do gesto realizado pela mão, o cartaz busca convencer o leitor-observador a aderir à causa do desarmamento.

Um outro cartaz constituiu o segundo texto multimodal para análise.

Este, referente a uma caminhada pela paz na cidade de Fortaleza, compõe-se de uma imagem de Madre Tereza de Calcutá, figura absolutamente referencial para o pacifismo do século XX, e uma frase dela à altura da cabeça, como se desta estivesse emanando no momento. A frase “Ontem foi embora. Amanhã ainda não veio. Temos somente o hoje. Comecemos agora” constitui-se de quatro períodos simples, o que facilita a leitura e compreensão deles. Embora não haja nenhum elemento coesivo entre eles, estabelece-se uma clara conexão entre cada um dos segmentos, a qual os configura como partes de um todo dotado de sentido unívoco.

As duas primeiras orações, escritas na terceira pessoa do singular, referem-se a dimensões temporais que estão fora do alcance da ação dos interlocutores criados pela mensagem. A terceira, já redigida na primeira pessoa do plural, indica a possibilidade de ação desses interlocutores. A última, também elaborada na primeira pessoa do plural, encontra-se no modo imperativo e representa um convite à ação. Frise-se ainda que o uso da primeira pessoa do plural explicita claramente o caráter coletivo da empreitada.

O verbo começar, presente no período final, encaixa-se perfeitamente no evento divulgado pelo cartaz: I GRANDE CAMINHADA PELA PAZ EM FORTALEZA. Começar aqui pode ser entendido conotativa e denotativamente: dar os primeiros passos em busca da paz e iniciar a caminhada que é objeto do

texto. Tais interpretações, no contexto discursivo em análise, são semântica e racionalmente sinônimas.

Destaque-se também que o título do evento está registrado em caixa-alta, após a expressão '*Participe da*', que só tem caixa-alta a primeira letra, fato gramaticalmente explicável. O recurso às maiúsculas tem por finalidade ressaltar a importância do evento. Percebe-se, mais uma vez, o uso da já aludida estratégia da racionalização. Esta se manifesta tanto pela forma verbal *Participe* como pela anteposição do adjetivo *grande* ao substantivo *caminhada*. Esse deslocamento sintático resulta em uma alteração semântica. O adjetivo deixa de indicar, preferencialmente, uma dimensão de grandeza espacial, para transmitir uma ideia de algo bastante relevante.

O uso da imagem da religiosa é outro artifício discursivo vigoroso. Sendo uma figura emblemática da causa pacifista, o emprego de uma iconografia pertinente a ela é o bastante para suscitar todo um conjunto de referências abonadoras quanto à causa que se defende, bem como de motivar adeptos e simpatizantes da causa da Paz. A imagem escolhida contribui para tal efeito, pois além da força moral emanada da simples lembrança das ações da religiosa, as características da fotografia escolhida, com a madre ostentando um leve sorriso, colaboram para o convencimento.

Como não aceitar a convocação – que o cartaz faz parecer vir da religiosa – para participar da caminhada. Seu rosto vincado, que remete à ideia de luta, experiência, sofrimento e realizações – e o seu hábito de freira, o qual traduz tantos os conceitos de humildade quanto os de santidade, são elementos que, na composição imagética do cartaz, configuram estratégias quase inescapáveis de sedução. Pode-se dizer, desse modo, que, no cartaz, o argumento de autoridade brota de duas fontes: da imagem da religiosa e da citação de um pensamento dela.

Após os comentários referentes aos dois cartazes, verifica-se a ratificação da perspectiva apresentada por Ferraz (2005) a qual sustenta que "o sentido dos textos pós-modernos é constituído num universo entrelaçado de palavras, imagens, cores e padrões sintáticos descomplicados, permitindo a compreensão rápida e global, refletindo o ritmo acelerado da vida pós-moderna, bem como as formas de interconexão social que cobrem o globo."

Análise de Texto com Discurso Pacifista para o Ensino de Língua Materna, a partir dos eixos leitura, produção textual e análise linguística

Trabalhar o discurso pacifista envolvendo os eixos leitura, produção textual e análise linguística a partir do discurso "Eu tenho um sonho", de Martin Luther King, constitui uma atividade possível e enriquecedora. Conforme Marcuschi (2002: 35), *"Trabalhar com gêneros textuais é relevante porque é uma extraordinária oportunidade de se lidar com a língua em seus mais diversos usos autênticos do dia-a-dia"*.

A atividade de leitura do texto citado pode ser proposta aos alunos, pedindo-lhes que alternadamente cada aluno leia um parágrafo, isso pode acarretar a ideia de coletividade que transmite o texto. Após o real contato com o gênero discurso, compete ao professor a discussão com os alunos acerca da identificação do tema do texto, pois segundo Libâneo (1993), *"é necessário considerar que as experiências dos alunos influenciam muito na hora do desenvolvimento das ideias construídas na relação professor-aluno*. Vale salientar que parte de uma concepção de língua como atividade social, histórica e cognitiva a orientação para trabalhar com temas relacionados à vivencia dos alunos , mas com um ponto de vista deslocado, a fim de lhes proporcionar uma ampliação da visão de mundo. Essa visão vai ao encontro dos PCNs *"A língua deve estar situada no emaranhado das relações humanas, nas quais o aluno está mergulhado. Não a língua divorciada do contexto social vivido"*.

A partir do título do texto é possível fazer relações com argumentos do texto. Questionar qual é o sonho de Luther King, além de verificar a habilidade de leitura (ler é compreender), dar voz ao aluno, uma vez que, conforme Mendonça (2004), *"Não há um aluno que diz, mas um aluno que devolve a palavra"*. É possível ainda considerar o aluno como sujeito-agente do aprendizado e trabalhar a intertextualidade com a releitura do segundo parágrafo o qual faz uma referência a um ilustre na história não apenas dos Estados Unidos. A intertextualidade pode servir como ponte para o trabalho com as figuras de linguagem. Nos terceiro e quarto parágrafos, o pacifista faz uma série de metáforas. Partindo do que significam ou, do que podem significar as metáforas dentro do

discurso de Luther King, o que o autor quis realmente dizer com "ilha", "cheque" e "nota promissória".

Cabe ainda aprofundar as figuras de linguagem referenciando metáforas, comparações, antonomásia e outras construções de cunho preconceituoso. Afinal, o discurso de Luther King ainda é vivo porque não corrobora com a discriminação que, claramente no texto se refere à direcionada contra os negros, mas pode efetivamente ser comparada a outras práticas preconceituosas contra outros grupos. Desconstruir o uso de metáforas ou de outras figuras que têm um propósito excludente é trabalhar com a língua viva. É dar voz aos excluídos e construir, à luz de ótica humanizadora, um ensino de língua que vê o aluno como um sujeito, conforme Marcuschi (2004), *"A língua é produto da interação e não pode ser concebida fora do contexto social"*.

É uma característica do gênero discurso a utilização de elementos coesivos tais como as conjunções, por isso é bastante fortuito pedir que os alunos destaquem alguns elementos coesivos, como por exemplo, os do início de cada parágrafo. Considerando que o gênero lido pelo aluno é uma retextualização, dada a concepção oral do discurso "Eu tenho um sonho", vale a pena a reflexão sobre o porquê de a maioria dos parágrafos começarem com elementos coesivos, indagar a possível mudança de sentido se eles não existissem, bem como a troca por outros elementos coesivos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Construir o paradigma da Cultura de Paz é, pois, promover as transformações necessárias e indispensáveis para que a paz seja o princípio governante de todas as relações humanas e sociais. Assim sendo, o ato de educar para a paz vai requerer completa revisão nos sistemas de ensino, na escola, nos currículos, na formação dos professores e na organização do trabalho escolar, tendo como fundamento o respeito à natureza, à democracia e à não-violência. Cabe nesse momento, compreendermos a possibilidade de construirmos uma nova utopia, que tenha como valores a humanidade e a vida do planeta Terra. Nessa perspectiva, o resgate de princípios éticos – a solidariedade, a fraternidade e a paz ... – configuram-se como alternativas

verdadeiras e que geram consequências imediatas para a vida das pessoas.

Ademais, faz-se mister esclarecer que não é necessário ser um "grande expoente do pacifismo mundial" – Mahatma Gandhi, Chico Xavier, Martin Luther King, Buda, entre outros – para utilizar ou elaborar um *discurso pacifista*, uma vez que qualquer pessoa 'comum' é capaz de produzi-lo. Esse discurso não está necessariamente associado à "figura do pacifista", já que os seus elementos composicionais podem aparecer como parte constitutiva dos inúmeros discursos existentes na sociedade, manifestando-se nos mais variados gêneros (editorial, artigo de opinião, entre outros). Por sua vez, o 'discurso pacifista' possui estruturas linguísticas peculiares e pode se manifestar através dos mais variados gêneros. Esses, por sua vez, constituem um importante instrumento para o ensino de língua materna, não só em virtude de seus contextos linguístico-interculturais e significativos de enunciação, mas também por funcionarem como um mediador essencial no desenvolvimento de habilidades de leitura, escrita e produção de fala em contextos formais de uso da língua, dentro e fora da escola. Para uma análise linguística, por exemplo, não apenas no que concerne à linguística textual propriamente dita, mas também a alguns estudos gramaticais, em função de seu conteúdo, pode-se realizar: um estudo sobre a dinâmica dos operadores argumentativos no famoso discurso "Eu tenho um Sonho" de Martin Luther King ou em uma carta de D. Hélder Câmara; um estudo sobre a articulação de tempos e modos verbais em um texto de São Francisco de Assis; uma análise sobre o emprego de formas pronominais nos pensamentos de Ghandi e Madre Teresa de Calcutá... são inúmeras as possibilidades!

Conforme analisamos, língua, sociedade e cultura são indissociáveis, interagem continuamente. É a língua que possibilita, no seu mais expressivo sentido, a identidade assumida pelo indivíduo ante os próprios atos e a sua fala, uma vez que toda a visão de mundo, a ideologia, os sistemas de valores e as práticas socioculturais das comunidades humanas são refletidos em seu léxico. E é nesse contexto que o ensino de Língua materna pode também se configurar como um importante aliado na construção e na disseminação de uma Cultura de Paz na sociedade, a partir do contexto escolar.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, G. M. L. de. (2001) *Interculturalismo: perspectivas de ensino.* EDITORA UNIVERSITÁRIA: Recife, 2001. In.: Investigações: linguística e teórica literária. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UFPE. Recife: Ed. Universitária. Vol. 5 p.136

BAKHTIN, M. (2000) Estética da Criação Verbal. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes. Capítulo "Os gêneros do Discurso" (1952-1953)

BARBOSA, M. A. (1993) *O léxico e a produção da cultura:* elementos semânticos. I ENCONTRO DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS DE ASSIS. *Anais*. Assis; UNESP.

BAZERMAN, Charles. (2006) A vida do gênero, a vida na sala de aula; Onde está a sala de aula? In: ____. *Gênero, agência e escrita*, cap. 1 e 4.São Paulo, Cortez, 2006, p. 23-34; 51-58.

BAZERMAN, C.; A. P. DIONÍSIO; J. C. HOFFNAGEL. (Orgs.). (2005) Gêneros Textuais, Tipificação e Interação. São Paulo: Cortez.

BENTES, A. C. (2006) *Gênero e ensino: algumas reflexões sobre a produção de materiais didáticos para a educação de jovens e adultos.* In.: KARWOSKI, A. M.; GAYDECZKA, B. & BRITO, K. S. *Gêneros textuais – reflexões e ensino.* 2. ed. Rio de Janeiro: Lucerna. p.102

BOURDIEU, Pierre. (1982) *Ce qui parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* Paris: Fayard

BRONCKART, Jean-Paul. (1999) Atividades de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio-discursivo / Jean-Paul Bronckart; trad. Anna Rachel Machado, Pericles Cunha. – São Paulo: EDUC. Capítulos 1, 2 e 3.

BRASIL. Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio – linguagens, códigos e suas tecnologias. Brasília: MEC/SEMT, 1999.

BUENO, S. (1964) *Estilística brasileira.* São Paulo: Saraiva.

CABRAL, Loni Grimm & GORSKI, Edair. (1998) *Linguística e ensino. Reflexões para a prática pedagógica da língua materna*. Florianópolis, Insular.

CHEVALLARD, Yves. (1991) La transposición didática: del saber sabio al saber enseñado. (primera edição). Buenos Aires, Aique Grupo Editor S.A.

COSTA VAL, Maria da Graça. (1994) Redação e textualidade. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

DE MASI, Domenico. *A desorientação atual vem da falta de ideologias e lideranças*. In: Revista Época, Edição nº 491, 18/10/2007.
DISKIN, LIA. (2002) Paz, como se faz?: semeando cultura de paz nas escolas / Lia Diskin e Laura Gorresio Roizman — Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, UNESCO, Associação Palas Athena.
_____. (2008). Cultura de Paz – Notas para uma construção polifônica. In: PELIZZOLI, Marcelo. (Org.) (2008) Cultura de paz: educação do novo tempo. Recife: ed. Universitária da UFPE.
DOLZ, Joaquim; SCHNEUWLY, BERNARD. O oral como texto: como construir um objeto de ensino. In: SCHNEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim. Gêneros orais e escritos na escola. Tradução de Roxane Rojo e Glaís Sales Cordeiro. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2004, p. 149-185.
DOLZ, Joaquim; NOVERRAZ, Michele; SCHNEUWLY, Bernard. Seqüências didáticas para o oral e a escrita: apresentação de um procedimento. In: SCHNEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim. Gêneros orais e escritos na escola. Tradução de Roxane Rojo e Glaís Sales Cordeiro. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2004, p. 95-128.
FAIRCLOUGH, Norman. (1990) Language and Power. 2a. ed. London/ New York : Longman, 1990.
_____. (2001). Discurso e mudança social. Brasília: ed. Universidade de Brasília.
_____. (2003) Analysing Discourse: textual analysis for social research. London: Riutkedge.
FERRAZ, Janaína de Aquino. (2005) *Gêneros multimodais: novos caminhos discursivos*. In: Multimodalidade e ensino. In: III simpósio de Língua e de Literatura do UniCEUB - Encontro de Cultura Luso-Afro-Brasileira, 2005, Brasília. III Simpósio (UnB).
FERRAZ, Janaína de Aquino; Vieira ; ROCHA, H. ; MAROUN, C. R. G. B. (2007) Reflexões sobre a Língua Portuguesa: uma abordagem multimodal. 1. ed. Petrópolis: Vozes.
FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. (2007) *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 3.ª ed., Curitiba: Positivo.
GERALDI, João Wanderley. (2006) Escrita, uso da escrita e avaliação. In: ____ (org.) *O texto na sala de aula*. São Paulo, Ática. p. 127-131.
GERALDI, João Wanderley; SILVA, Lilian Lopes Martin da; FIAD, Raquel Salek. (1996) Linguística, ensino de língua materna e

formação de professores. *D.E.L.T.A*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 307-326.
GOMES DE MATOS, Francisco C. (1996) *Pedagogia da Positividade: Comunicação Construtiva em Português*. Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco
_____. (2002) Comunicar para o Bem: rumo à Paz Comunicativa. São Paulo: Ave Maria.
_____. (2008) Como aplicar a paz comunicativa. In: Pelizzoli, Marcelo. (Org.) Cultura de Paz: educação do novo tempo. Recife: ed. Universitária da UFPE, 2008. p. 91-97
_____. (2009) Linguística Humana, humanizadora, da paz. In: Abralin: 40 anos em cena / Demerval da Hora, Eliane Ferraz Alves e Lucienne C. Espíndola. (Orgs.) João Pessoa: Editora Universitária.
HOUAISS, Antônio. (2004) Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva.
KAPLAN, R.B. (1985) Applied Linguistics, the state of the art: is there one? *English Teaching Forum*. p.1-6. April.
KLEIMAN, Angela B. (2004) Abordagens da leitura . In: SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 13-22, 1º sem.
KOCH, I.G. V. (2003) Desvendando os segredos do texto. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2003. p. 53-60, p. 149
KOCH, I. G. V. & ELIAS, V. M.(2007) Ler e compreender: os sentidos do texto. 2. ed. São Paulo: Contexto. p. 101-107
KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. (1995) Reading images. The grammar of visual design. London: Routledge.
LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), regulamentada em 1998 pelas Diretrizes do Conselho Nacional de Educação e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais Parâmetros para o Ensino Médio (PCNEMs), 1998.
LIBÂNEO, José Carlos. (1993) Didática. São Paulo: Cortez.
LOPES-ROSSI, Maria Aparecida Garcia (org). (2002) Gêneros discursivos no ensino de leitura e produção de textos. Taubaté/SP: Editora Cabral.
LOTHAR, Bredela. HAACK, Dietmar (org.) (1988) "How is intercultural understanding possible?". In.: Perceptions and Misperceptions: The United States and Germany. Studies in Intercultural understanding. Gunter Narr Verlag Tübingen. P.1-25
MACHADO, Anna Rachel. (2005) "A perspectiva interacionista sociodiscursiva de Bronckart". In: J. L. Meurer; Adair Bonini;

Désirée Motta-Roth (orgs.).Gêneros: teorias, métodos, debates. São Paulo: Parábola Editorial.
MARCUSCHI, Beth & CAVALCANTE, Marianne. (2005) *Atividades de escrita em livros didáticos de língua portuguesa: perspectivas convergentes e divergentes*. In: M.G. Costa Val & B. Marcuschi (Orgs.), *Livros didáticos de língua portuguesa*: *letramento e cidadania*. Belo Horizonte: CEAL/Autêntica.
MARCUSCHI, Luiz Antônio. (2004) Produção textual, análise de gêneros e compreensão. Recife: Departamento de Letras, UFPE. 2. versão. p. 89-142
_____. (2004) MARCUSCHI, Luiz Antônio. Perspectivas no ensino de Língua Portuguesa nas trilhas dos Parâmetros Curriculares Nacionais In: Língua Portuguesa em Calidoscópio. São Paulo: EDUC- Editora da PUC de São Paulo, p. 259-282.
_____. (2007) Fenômenos da linguagem: reflexões semânticas e discursivas. Rio de Janeiro: Lucerna, Série Dispersos.
_____. (2007) Cognição, Linguagem e Práticas Interacionais. São Paulo: Lucerna / Zeus.
MENDONÇA, Marina Célia. (2004) Língua e ensino: políticas de fechamento, introdução à linguística: domínios e fronteiras, Mussalin e Bentes (orgs) 4ª ed.- São Paulo: Cortez.
NUNES, Clóvis Souza. (2007) Educação pela paz: um guia para os pais, professores e todos os estudantes da vida. 6 ed. São Paulo: editora EME.
PELIZZOLI, Marcelo. (Org.) (2008) Cultura de paz: educação do novo tempo. Recife: ed. Universitária da UFPE.
PIETRI, E. de. (2005) *Concepções de língua e escola e propostas de ensino de língua portuguesa: discussões sobre reprodução/transformação social.* In: Falla dos Pinhaes, Espírito Santo de Pinhal (SP), v.2, n.2, jan./dez.
POSSENTI, Sírio. (1996) Por que (não) ensinar gramática na escola. Campinas: ALB e Mercado de Letras. Coleção Leituras do Brasil.
ROJO, R.; CORDEIRO, G. S. (2004) Gêneros orais e escritos na escola, Campinas, SP: Mercado das Letras.
ROJO, Roxane & BATISTA, Antônio Augusto Gomes. (2003). Apresentação – Cultura da escrita e livro escolar: propostas para o letramento das camadas populares no Brasil. In: Rojo, R. H. R. & Batista, A. A. G. (Orgs.) Livro didático de língua portuguesa, letramento e cultura da escrita, pp. 7-24. Campinas: Mercado de Letras/ EDUC, Coleção As Faces da Linguística Aplicada.

SCHNEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim (1996 /2004). Os gêneros escolares – das práticas de linguagem aos objetos de ensino. In: Schneuwly, B.; Dolz, J. Gêneros orais e escritos na escola, pp. 71-91. Campinas: Mercado de Letras.
OSAKABE, Haquira. (1979) Argumentação e discurso político. São Paulo: Kairos Liv. Ed. Ltda.
POSSENTI, Sírio. Por que (não) ensinar gramática na escola. Campinas: ALB e Mercado de Letras, 1996. Coleção Leituras do Brasil.
SERAINE, F. (1985) Linguagem e cultura. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto.
THOMPSON, J. *Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era da comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
TRAVAGLIA, Luiz Carlos (2002). Composição tipológica de textos como atividade de formulação textual. Revista do GELNE, vol. 4, nºs 1/2. Fortaleza: Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste / Universidade Federal do Ceará, 2002. p. 3237.
_____ (2002a). Tipos, gêneros e subtipos textuais e o ensino de língua materna. In BASTOS, Neusa Maria Oliveira Barbosa (org.). Língua Portuguesa: uma visão em mosaico. São Paulo: EDUC / PUCSP, 2002: 201214.
_____ (2003). Tipelementos e a construção de uma teoria tipológica geral de textos. In: FÁVERO, Leonor Lopes; BASTOS, Neusa Maria de Oliveira Barbosa, et al (orgs.). Língua Portuguesa e ensino. São Paulo: Cortez/EDUC, 2003: (NO PRELO)
VIEIRA, J. A. (2004) Novas perspectivas para o texto: uma visão multissemiótica. Ms. (inédito)
VYGOTSKY, Leontiev, Luria. (1988) Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem. São Paulo: Icone.

SANDRO COZZA SAYÃO[168]

Ética, responsabilidade e a reconfiguração da subjetividade em Emmanuel Levinas: o argumento da paz

A ineficácia da ação humana ensina
a precariedade do conceito: homem.
Levinas. *Humanismo do outro homem, p.88*

...Eu durmo, mas meu coração vigia...
Cântico dos Cânticos 5,2

PRIMEIRAS PALAVRAS

Vivemos a nostálgica melancolia de tempos de desesperança. Embora a afirmação seja pessimista e, de certo modo, exagerada, ela expressa na verdade toda uma calmaria vivida no campo de nossas utopias e ideologias, resultado de um tempo sem empolgação e sem a crença motora de que é possível ser diferente do que se é. Analisando, mesmo que superficialmente nosso tempo e o comparando a outras épocas em que as ações se deixavam guiar por ideais e pelo desejo de conquista, reconhecemos que estamos num contexto de raras pretensões, onde poucas são as forças revolucionarias que ainda nos incitam à mudança. É como se tivéssemos chegado à conclusão de que nada há por ser feito e de que nada realmente de novo pode ser dito,

[168] Dr. em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

principalmente em razão das muitas histórias de violência que se desdobraram e se metamorfosearam ao longo das gerações - e que nos trouxeram para dentro de um contexto em que o que pesa é idéia de um eterno retorno do mesmo. Não acreditamos mais na política; na educação se transita sobre um sentimento de que as coisas não têm jeito; na filosofia poucas são as pretensões que apontam para um contexto mais digno ao homem; na ecologia muitos discursos se curvam às demandas do capital, ou seja, uma teia se teceu e como moscas parecemos presos e dependentes desse mesmo sistema. Nessa atmosfera em que tudo parece em seu lugar, mesmo quando o caos teria por condição própria convocar a mudança, é como se os discursos de esperança emudecessem e o que restasse fossem apenas os destroços de um passado que apontam para o fim da história e para a necessidade de nos conformarmos com o que aí já está posto. A sensação é de que todas as coisas já foram testadas, ditas e consideradas e o que resta é apenas um sentido já instalado sobre o qual há muito trilhamos. Por tudo isso, somos órfãos de utopias e se no passado muitos eram os discursos de mudança, hoje temos que lidar com um luto difícil de engolir.

Neste torvelinho, o primeiro impulso é o de quietismo e o de negarmos a transcendência e a transgressão, pondo por terra todo e qualquer movimento argumentativo que nos diga capazes de reelaborar nossas próprias interpretações. O que no campo antropológico se traduz como impulso por uma mera descrição atônita do que conhecemos, tornando o discurso cópia da realidade circundante a ponto de ter essa como única possibilidade e como único sentido. São discursos conformados, cômodos, que alegam que todas as faces humanas já foram alcançadas e todos os sentidos possíveis à civilização apresentados. São os movimentos do que se pode chamar de Totalidade, onde a regra é a perpetuação do que se conhece e do que está ao alcance das mãos. E nisso, a necessidade do exercício agudo de um pensamento capaz de estabelecer a problematização desconfiada da realidade, sem consumir-se pelo que comumente se apresenta. Por mais que a totalidade se feche, algo em nós ainda se preserva de sua dominação e da lógica conformista, algo que tem a ver com a própria carne, como se nosso corpo se mostrasse indignado, inquieto, insatisfeito. É como se algo conseguisse transpor as tramas da Razão vigente e dissesse sua não aceitação

ao aí posto. Em outras palavras, mesmo em meio à totalização algo se preserva, se mantém do lado de cá indicando que a busca humana continua.

Daí, o esforço por não iludir-se pelo que está ao alcance das mãos, resgatando o faro da suspeita filosófica que se alimenta da inquietação vivida e sentida. Se há inconformidade e crise, se há indignação, mesmo que essa seja ainda num nível não consciente, é porque algo não está bem e que por mais que as coisas pareçam prontas, a convocação é por se retomar que a vida é um eterno recomeçar. E por isso, o que se vive hoje, mais do que os fins dos tempos, é na verdade um ínterim, onde o que se gestam são novos pontos de partida. Partida essa que começa no debruçar-se sobre si mesmo, retomando antigas perguntas sobre o sentido da própria vida e de tudo que conhecemos. E, por isso, quando se trata do pensamento que busca o argumento da *paz*, que é na verdade uma resposta a toda crise sentida, não há como escapar a retomada radical da leitura que fazemos de nós mesmos. Por que se almeja a *paz?* Por que falamos em *paz,* mesmo quando todas as realidades e fatos históricos apontam para um humano que não consegue se livrar da violência e pelo contrário parece ainda perpetuá-la? O desejo de *paz* é um mero desejo de preservação, como a generosidade para muitos é um mero acalentar da vaidade? É ele o reflexo de um mero capricho humano, um simples eco da inconformidade natural com o vivido? Queremos a paz para simplesmente não radicalizarmos a destruição? Ou a *paz* é algo mais sublime? Nessas perguntas, muitas sem resposta, tomamos ciência de que se ocupar da *paz* não é simplesmente transitar no terreno da política.

Dito isto, a grande proposta aqui é pensar a *paz* filosoficamente via fenomenologia da condição humana, demonstrando que se há desejo pela *paz* é porque esta é parte constituinte do que se é e, por isso, a inquietação vivida. E para tal utilizo as grandes teses do pensamento de Emmanuel Levinas no modo como estas afirmam a ética do acolhimento da alteridade como base fundamental do que se pode chamar de humano.

DE OUTRO MODO – AS TRAMAS DE SENTIDO ALÉM DO SER

Para a tradição filosófica do ocidente toda espiritualidade pertence à consciência, à exposição do ser no saber[169].

A filosofia de Levinas acusa algo do ocidente de se perpetuar em meio a mecanismos ego-centrados, alérgicos e indiferentes à exterioridade, os quais não representam o mais fundamental e peculiar daquilo que somos e podemos vir a ser. Segundo ele, a trajetória filosófica balizada pelo acontecimento do ser e pela necessidade de definir um pensamento adequado às coisas via metafísica como filosofia da unidade, desemboca numa profunda persistência em si que culmina no fato de não existir nada a não ser o próprio exercício ontológico/objetivador desde o qual todas as coisas assumem sentido. E disso resulta um fechamento e um encarceramento vicioso em si mesmo, desde o qual se ignora a exterioridade e se prescreve à subjetividade a redundância da autonomia, da alergia ao outro e da indiferença, todas essas questões condutoras de um estado de violência e guerra. A redundância do Mesmo remete à impossibilidade de se pensar em termos de benevolência, responsabilidade e no próprio argumento da *paz,* sem que se recaia em interesse, necessidade e egoísmo. Deste modo, o que se percebe a partir daí é que sem alterar esse foco no qual a subjetividade é dita desde sempre interessada por si, não é possível encontrar um argumento significativamente sólido para se dizer a possibilidade da não violência entre nós. Em mantendo os discursos que a dizem interessada, toda generosidade e responsabilidade pelo Outro não são passíveis de sustentação e o que se tem é um estado de selvageria cujo argumento maior é a guerra. Desta forma, pensar a paz verdadeiramente exigiria uma alteração profunda de sentido, demonstrando que é possível pensar o homem de outro modo, nesse caso de um modo além do interesse do ser. Assim, Levinas

---

[169] LEVINAS, E. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p.157 (Doravante AE)

pensa na *transcendência*[170] e na concretude da existência humana configurada de outro modo que ser - além de toda adequação, correlação e dominação - desde o qual se é capaz de pensar numa outra tessitura do humano, aberta e desinteressada, cuja significação não parte da identidade da alma e cujo mais peculiar do homem não se descreve na solidão autóctone de um pensamento em si. O que diz do ser humano tem a ver com uma face não dita na história ocidental, uma face que se manteve oculta em meio ao interesse pelo ser e em meio ao exercício da racionalidade como tematização. É como se a consciência humana tivesse duas faces e ele procurasse *mostrar a face oculta, ignorada, ou melhor, abandonada pelo pensamento filosófico ocidental.*[171] Face essa que pela análise fenomenológica do evento da generosidade vai se mostrando des-interessada e descentrada, disponível, aberta, alheia a toda forma de narcisismo e egoísmo, na qual a dinamicidade ontológica não mais representa o ponto inicial e final, nem tampouco o filtro pelo qual o mundo vem à idéia. Levinas vai em sua obra delinear uma face humana capaz de se regozijar em meio ao Desejo pelo Outro e à responsabilidade infinita por ele, fruto de uma relação que não desemboca em totalidade nem em número.

Já no prefácio de *Totalité et infini* Levinas argumenta a respeito da violência e de como esta é na verdade decorrente do acontecimento ontológico em sua dinâmica totalizadora.[172] Segundo ele, o interesse pelo ser é violência, porque este aniquila e interrompe o modo peculiar de cada um, reduzindo a singularidade a papéis previamente determinados, no qual todo ato verdadeiro é impossível e toda a decisão é já reflexo de algo *a priori*.[173] Para ele, toda teoria da identidade (Mesmo) - como

---

[170] Se a transcendência tem um sentido, não pode significar outra coisa, pelo que diz respeito ao evento do ser – ao esse, a essência , que o fato de passar ao outro que ser. AE p.13

[171] Pivatto, Pergentino. *A questão de Deus no pensamento de Levinas.* p.184 In. Oliveira, Manfredo. *O Deus dos filósofos contemporâneos.* Petrópolis, RJ: VOZES, 2002.

[172] *Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real*. Levinas, Emmanuel. Totalité et infini. Essais sur l'extériorité. 1961. Martinus Nijhoff, La Haye (1971). p.5 (Doravante TI)

[173] *Mais a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram,*

interessamento pelo ser como ser eu, desemboca em *conatus,* esforço de auto-afirmação e neste esforço de auto-afirmação se justificam os mais bizarros esquemas de anulação e redução da alteridade nos quais se expõe a vida ao flagelo e às peripécias do egoísmo.[174] Para Levinas, a ontologia no papel de *prima philosophia*, enquanto questão centralizadora interessada pelo ser, mais do que prenúncio de um equívoco, revela, em sua trama elementar, a promoção de um estado de guerra, isso como tônica norteadora e promotora de sentido no qual o bem e a moral estão igualmente em suspensão. Para ele, toda pretensão de essência e sincronismo, configura-se aqui como o extremo da guerra e o extremo da violência.[175] Por isso, a topografia dos mecanismos vigentes na forma de sentido *teleológico* do ser, de interessamento pelo ser, na qual todas as possibilidades humanas têm seu início e fim no horizonte da ontologia como prenúncio da verdade, revelam apenas a manutenção de um estado no qual se vive a crise do encapsulamento no mal e no interessamento por si, como tempo alheio à possibilidade da exterioridade, alérgico à alteridade, no qual toda leitura sobre o homem é sempre tragicômica e viciada.

A grande questão, no entanto, é que para Levinas o humano, aí, não está contemplado, é ausente. Dentro desses esquemas e dessa racionalidade a verdadeira vida não foi dita, porque na metafísica da tradição, onde o exercício e aperfeiçoamento do ser se fizeram regra, o que se tem é, na verdade, o perpetuar incólume de certos questionamentos radicais e fundamentais que impede o desvelar de outros horizontes de sentido à condição humana. Levinas chega ao ponto de dizer que a fraternidade entre os homens não seria compreensível pelos entremeios da ontologia.[176] E com isso, critica a filosofia na qual os múltiplos aspectos da vida e suas silhuetas subjetivas são subsumidas em idealidades postas pela própria consciência, nas quais todas as possibilidades humanas são já delineadas pelos

---

em fazê-las atrair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em leva-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato. TI p.6

[174] *O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto.* AE p.15

[175] *L´essence, ainsi, est l´extrême synchronisme de la guerra.* AE p.15

[176] *A responsabilidade para com o outro não pode haver começado no meu compromisso, na minha decisão.* AE p.24

próprios esquematismos dessa mesma consciência racional, a ponto da subjetividade ser pensada aí como articulação de um evento ontológico como se fosse apenas uma espécie de voz na qual o Ser se manifesta.[177] Na visão teórica que enquadra a subjetividade como articulação da consciência (razão), como acontecimento ontológico movido por forças que se manifestam como "inter-essamento", o humano é mero esquema atravessado por forças que o ultrapassam e o absorvem. E a partir de então, afirma que na proposição de um fundamento ideal à subjetividade nos distanciamos do humano do próprio homem. O que nos levar a concluir que se para muitos a *paz* como disposição não violenta e ética do homem no mundo é uma falácia e uma quimera, a ponto de se afirmar que em todas as escolhas o que se têm é na verdade interesse, é porque o caminho de interpretação utilizado segue as estruturas argumentativas de uma tradição que é prisioneira de si mesma. E, por isso, a necessidade de se desfazer esse encantamento mítico.[178]

A partir disso, pretende algo ainda mais original que exceda os contornos da racionalidade como ontologia, abrindo espaço para um outro contexto de discussão, no qual preserva o rigor teórico sem ter que necessariamente argumentar a favor do ser. A possibilidade dita a partir de então tem a ver com a enigmática intriga ética que não se permite pensar a não ser por meio da subversão da própria linguagem e dos mecanismos ego-lógicos conhecidos, o que vai desembocar na descrição de um novo sentido do humano – neste caso, como trama responsável que se ergue na proximidade elementar com o mundo, num horizonte existencial anárquico que se coloca para além de todo e qualquer interessamento e essência.

Levinas fala do mais original do humano, exaltando horizontes delineados como sensibilidade em termos de vulnerabilidade e gozo, que resultam diante do Outro (alteridade) numa história de responsabilidade e substituição. A tese erguida é de uma concretude humana desconhecida pela tradição filosófica ocidental que vai apontar para um evento ético-existencial que resulta no dizer da significação elementar como significação da

---

[177] Cf. AE p.157

[178] Sobre esse tema ver: Fabri, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

significação a qual excede a todo dito conhecido e a todo sistema.[179] Nesta face revelada, delineia-se como fenômeno próprio da vida humana uma estrutura meta-ontológica e meta-lógica que remete a circunstâncias que desfazem a eminência da Razão e todo interessamento no ser e na consciência.

O que se tornou definitivamente claro para Levinas é o fato de que não há mais na intimidade do sujeito autônomo, que se justifica pela idéia de ação, sob a perspectiva da liberdade, razões pelas quais se possa sustentar a gratuidade e a responsabilidade infinita, assim como a fraternidade biológica e a dinamicidade lógica de um sistema racional não mais seriam razões suficientes para responder pela benevolência entre seres absolutamente separados.[180] Nesses casos, o ponto de apoio desde o qual gravita todo sentido seria ainda a idéia de essência exercida sobre o próprio acontecimento do ser, o que, segundo ele, limita a condição humana ao fato do interesse por si, que, como visto acima, faria de todas as possibilidades algo como que desde sempre circunscrito à esfera monótona das necessidades egoístas.[181] Para Levinas, *esse* e *interesse* são no fundo a mesma coisa. *L´essence est intéressement.*[182] E interesse é esforço e *cuidado* por manter-se e em perpetuar-se, *conatus*, e na lógica do *conatus essendi* todos os caminhos levam ao auspício da guerra, no qual nada é gratuito e toda a paz é instável.[183]

Levinas é radical nesse ponto. *A guerra é o gesto e o drama do interesse da essência.*[184] Toda essência desemboca nas artimanhas da luta pela sobrevivência, no mais elementar da própria selvageria na qual uns lutam contra os outros a fim de ser, em que para que uns sejam outros devem deixar de ser, o que conduz à conclusão de que o ser é mal.

Em razão disso, chega ao fato de que se há um sentido na *paz*, se há um sentido na generosidade e na própria responsabilidade, esse é eminentemente transcendente em relação ao sentido da guerra e, por isso, absolutamente transcendente em

---

[179] Cf. AE p.162

[180] *A fraternidade por si mesma ... não explicaria ainda a responsabilidade proclamada entre seres separados.* AE p.24

[181] Cf. nota de rodapé número 1 em AE p.13

[182] AE p.15

[183] Cf. AE p.15

[184] AE p.15

relação ao acontecimento do ser. Inspirado em Platão, afirma que desde o momento em que se pensou no Bem e na *paz*, no reino da bondade além do egoísmo, se abriu também a possibilidade de se pensar além da essência e além do acontecimento ontológico, o que serviu de impulso à idéia da subjetividade não ser credora do ser e muito menos seu tempo se constituir atrelado ao tempo da totalidade, em que todas as coisas sincronicamente estão desde sempre dispostas e ordenadas dentro da lógica de um eterno presente.

Assim, se há *paz* é porque se está para além da consciência em sua busca pela verdade e da sua cristalização na disputa entre ser e não-ser e da própria dialética.[185] Levinas abre uma brecha na unidade da "apercepção transcendental" que resulta numa desordem que remete para além da pergunta ontológica, para além da abertura original ao *ser, anterior ao lugar e à cultura*[186] no qual é possível reconhecer o homem anterior ao saber, anterior a obsessão pela liberdade e dos próprios movimentos de assunção, o que é algo extremamente novo.

Fazendo frente à tradição, afirma radicalmente que nosso lugar "privilegiado" em relação ao mundo, compreenda-se aqui nossa peculiaridade e singularidade, o que foi desde sempre perseguido pelo humanismo, não tem a ver com a auto-afirmação de si no exercício do ser via exaltação da noção de autonomia e liberdade. Se há que pensar em termos de humanismo, esse pensamento não mais encontra amparo sobre as tramas de uma individualidade que se tece via exercício da consciência. Essas são questões comprometidas demais com um fluxo de compreensão e justificação que no fundo desembocam novamente na idéia de essência, em outras palavras, natureza. Para ele, a questão fundamental sobre o humano não resulta de uma perfuração da realidade como consciência racional/radical, mas na exaltação e potencialização da própria disposição existencial/ética em relação ao absolutamente diferente. A grandiosidade humana, aqui, é convocada a partir da exclamação filosófica e da redução fenomenológica ética da relação não violenta com o que não faz número com a identidade do ser panorâmico. Essa é a grande tese

---

[185] Cf. AE p.16

[186] Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. 1972. Montpellier: Fata Morgana, (1978). p.12 (Doravante HH)

que coloca como tessitura do humano a responsabilidade. O humano é exaltado, aí, não mais pela clausura de um transcendental egológico ou absoluto, não mais pela confabulação da própria razão estendida que exige essência, mas pelas pistas tecidas na e pela relação que se tem com o Outro. Nisso, a humanidade não é mais passível de ser concebida apenas dentro de um tema, ela é invisível dentro de um esquema lógico ou mesmo ontológico. O sentido agora considerado não é da ordem do Dito, mas do Dizer ainda mais elementar e anárquico sobre o qual se sustenta a própria vida humana. E, neste caminho, Levinas vai potencializar fenomenologicamente a *heteronomia* e os elementos que a suportam para além do interesse pelo ser. Disso extrai a descrição de horizontes espirituais existenciais além das estruturas gnosiológicas presentificadoras, numa abertura a um fundamento ainda mais elementar que a própria pergunta por si e pelo ser, donde reluz um novo contexto capaz de orientar a racionalidade e a vontade no universo social das ações humanas e nas suas criações.

Como é sabido, a inspiração aqui não é helênica, mas messiânica onde as condições de possibilidade à proposição do sentido do humano vão apontar para uma trama ética recorrente e respondente, interessada pelo Outro, como que tecida a partir do primado do rosto do Outro, antes de todo e qualquer fechamento em si, antes de todo e qualquer interesse por si. Desde aí, a grande questão norteadora, será a possibilidade filosófica do des/interessamento pelo ser e o *interessamento* pelo Outro, no que se chamará prenúncio de uma nova sabedoria, nesse caso a sabedoria do amor, que implicará no redimensionamento e na resignificação aguda de uma série de conceitos e perspectivas caras à tradição filosófica.

O humano em Levinas, diferente da tradição filosófica ocidental, será dito homem responsável e *interessado* não por si, mas pelo Outro, a ponto de ser pensado como *refém* do Outro – responsável até mesmo pelas ações que o Outro é capaz de fazer, inclusive o mal que o Outro comete.[187] Há nisso uma clara projeção de um novo sentido, que coloca a intersubjetividade como anterioridade e a ética como ponto fundamental, isso sem a medição de um princípio, sem o anteparo de idealidades, mas

---

[187] AE p.197

pura anarquia de uma proximidade sem conexão.[188] Em Levinas, o rosto do Outro é significativo e fértil de sentido, tem força imperativa capaz de chamar à responsabilidade e à consciência. E, aqui também se encontra a justificativa da aproximação dele com Merleau-Ponty. Para ele, em Merleau-Ponty dá-se a descrição da percepção como condição encarnada, de uma possível abertura ao mundo que não tem significação prévia a não ser pelo corpo que a suporta. Corpo como carne e sangue, que não remete a estruturas transcendentais idealizáveis capazes de sustentar as relações e toda e qualquer percepção, mas um corpo disponível; mais do que corporalidade, corporeidade pensada inseparável da própria atividade criadora. A partir daí, Levinas fala não de um projeto, de algo transcendental, mas de um sujeito encarnado, exposto e afetável, *la signification ne peut s´inventonier dans l´ intériorité d´une pensée.*[189] O que o faz exaltar categorias como rosto, olhar, pele, carne e ferida. Os conceitos utilizados expressam uma possibilidade de atravessamento, afetação ou trauma, que enunciam que pelo corpo se mergulha no mundo, se está exposto e disponível, mesmo que ainda separado em relação a ele. Há aqui a consideração de uma imersão no mundo, sem que nesta imersão se dê totalização. O estar aí permanece delineado por um aqui inalienável capaz de responder e de assumir para si a responsabilidade pelo Outro e por todos os Outros. Ao citar Merleau-Ponty, considera que em celebrando o mundo, na abertura ao mundo como poesia, se coloca de fato um lado de cá, ao lado dos objetos, das coisas e dos seres, sem emulsão, sem diluição ou panteísmo, um ser capaz de ser afetado, atingido, traumatizado, uma singularidade como pura exposição.[190] O que acaba por configurar plenamente uma virada do esquema gnosiológico que diz que o sujeito é ator, e que por trás de todo acontecimento, percepção ou fenômeno, encontra-se uma significação nos bastidores do ser.

Ao perseguir fenomenologicamente essa singularidade como pura exposição, Levinas promove um aprofundamento radical no próprio contexto criatural e na própria noção do *psiquismo humano* a ponto de sugerir um nível de sentido ainda

---

[188] AE p.158
[189] HH p.27
[190] *Le geste corporel n´est pas une décharge nerveuse, mas célébration du monde, poésie.* HH p.27

anterior à liberdade e à autonomia e a qualquer forma de identidade e anterioridade, desde a qual se delineia a sensibilidade elementar como abertura anterior à própria idéia de fenômeno e à própria experiência do encontro com o Outro.

A SIGNIFICAÇÃO DO SENSÍVEL COMO BONDADE – *NA CARNE ESTÁ INSCRITA A PAZ*

Levinas busca então não um ser
melhor, mas um melhor que ser, um diferente
do sercomo luz que venha de fora da luz
penetrada de escuridão do ser[191].

Levinas descreve contornos de uma passividade ainda mais passiva que toda passividade, como não-lugar anárquico, e, por isso, u-*topico*, em que se está absolutamente aberto e vulnerável, à disposição, como pura oferta de si ao Outro. A suposição é de uma instância mais fundamental que a própria presença em si e que a afirmação e conformação a si, em que se pode pensar a subjetividade num contexto de exposição pura, na forma de vulnerabilidade absoluta, que vai representar a espontaneidade da significação original da subjetividade como o *um-para-o-outro*, como a significância mesma da significação. Em outras palavras, é como se Levinas ultrapassasse os termos da idéia e de todas as estruturas que buscam compreender a humanidade e sua peculiaridade a partir de um estar no mundo distante desse mesmo mundo, para se referir à proximidade elementar com esse mesmo mundo. Como se a subjetividade em sua intimidade elementar seguisse a configuração do sensível, que implica não um distanciamento intelectivo ou intuitivo das coisas, o que é já de-*sensibilização* a partir de uma ação sobre algo, mas da sua suscetibilidade, como a suscetibilidade do sensível que se exprime na fragilidade da carne e por isso, como veremos adiante, a exaltação da idéia de *proximidade*.

---

[191] SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Vozes e co-edição - Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. p.195

Nisso escapa à idealidade e passa a referir-se à "*condição subjetiva*"[192] como a significação própria do sensível, proximidade descrita em termos de gozo e ferida.[193] Desde aí, é como se a subjetividade estivesse em seu princípio absolutamente exposta, sem qualquer contração, sem nenhuma forma de interiorização. Levinas suspende a idéia de morada, de hospitalidade e de acolhimento, trabalhados em *Totalité et infini,* e passa a descrever um modo de existir absolutamente vulnerável, como vulnerável é a pele nua ao vento e ao acontecimento temporal. Existir aqui é existir carnalmente numa absurda concretude que se tece completamente alheia às tramas ontológicas e à sincronia da idéia e da ação, a ponto de extrapolar os termos da representação e da unidade originária da apercepção em que os movimentos da consciência e o próprio primado do ser se tornaram pequenos e impróprios e o eu imediatamente livre do humanismo clássico, insuficiente.[194]

E é a partir disso que é possível pensar numa forma imediata e sincera de existir alheio ao tempo de engajamento em si. Essa é uma questão importante de ser ressaltada, a partir dela o humano em Levinas vai ser exaltado na sua possibilidade de alienar-se na responsabilidade pelo Outro a ponto da *substituição,* se tecendo no dever imprescritível que ultrapassa *as forças de ser.*[195] A partir daí, existir humanamente não mais significaria existir sob a dinâmica do *em-si-para-si*, mas sim existir original e desde sempre *para* o Outro, pelo Outro até o ponto da substituição por ele, na qual, o evento cotidiano da responsabilidade infinita e da assombrosa generosidade teria referência já na *significação* elementar da subjetividade em que se é *para* o Outro antes que *para si* e antes de *se*r-para-a-morte. Nisso, a condição elementar humana cintilaria na possibilidade da oferta absoluta e absurda, como a não-indiferença original do Mesmo em relação ao Outro, como a *glória do infinito* na intimidade do eu, generosidade absoluta de quem tem as mãos cheias, de quem tem mais a dar do que a receber e, por isso, uma tendência luxuosa, uma disposição que nada busca a não ser o próprio desejável, a própria bondade, o

---

[192] Cf. AE p.162
[193] Cf. AE p.102
[194] *A contestação aqui é da prioridade do Ato e do seu privilégio de inteligibilidade e significância* HH p.11
[195] HH p.12

que revela horizontes desconhecidos à metafísica da tradição grega desde o qual todos os caminhos levam ao fortalecimento da identidade, da autonomia e da liberdade. Por isso, não se teria também um contexto de medo ou de indiferença em relação à alteridade, assim como jamais se teria receio do Outro. O que vai aparecer em Levinas é que a subjetividade desde seus primeiros contornos aparece já respondendo ao Outro, eleita a cumprir um mandamento que a faz completamente oferecida ao Outro, desde sempre exposta ao Outro, assim como a pele é desde sempre disposta à transitoriedade do tempo, o que não é uma nova modalidade de essência porque não é uma qualidade da alma atrelada à lógica do *conatus*, mas contexto de *significação sensível* próprio de uma alma que não se tece alheia à condição carnal. O si mesmo aqui se *hipostasia* de outro modo, se tece na impossibilidade de se desatar da responsabilidade pelo Outro.[196] A intriga anárquica desde a qual se sustenta a subjetividade não é um reverso da liberdade ou de um compromisso adquirido em meio à vontade, mas a própria *gestação do Outro no mesmo*.[197] Levinas expõe a subjetividade desde sempre ao Outro, a vê *transida* e atravessada desde sempre pelo Outro. O sentido viria exatamente desse atravessamento. Os nós dos quais se trama a subjetividade, a humanidade, seriam assim tramados em função da responsabilidade anterior à liberdade que se configura pela própria encarnação.

CONCLUSÃO

...minha exposição a ele,
anterior a seu aparecer, meu atraso a
ele, meu sofrer desatam o que é
identidade em mim[198].

A exceção humana tem a ver com o contexto diacrônico elementar desde o qual aproximação, criação, animação e

---

[196] Cf. AE p.167
[197] AE p.167
[198] AE p.142

encarnação se tornam consoantes. Levinas lê a proximidade do sensível como *inspiração*[199] que é na verdade a significância mesma da significação desde a qual é possível perceber a predisposição elementar *para-o-outro*, e nesse caso para a *paz*, *por detrás do outro do excitante*.[200] O que vai ser traduzido como inscrição elementar de sentido transcendente antes mesmo da presença da alteridade e da própria experiência heterônoma. Como se anteriormente houvesse já uma significação elementar pré-original em função da própria condição u-*tópica* sensível do humano que diz a disposição afetiva antes mesmo de qualquer movimento *para-si*. A proximidade aí revela, via vulnerabilidade do sensível, o que Levinas chama da própria obsessão pelo outro. Obsessão que é a representação do sofrer pelo outro, *ser responsável por ele, suporta-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele*.[201] E nisso, todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, vai supor esta vulnerabilidade prévia: misericórdia, "gemido de entranhas". Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação. Responsabilidade que não assumi em momento algum, em nenhum presente. Para Levinas, nada é mais passivo do que este ser posto em causa anterior à minha liberdade, do que este ser posto em causa pré-original, do que esta franqueza. Passividade do vulnerável, condição (ou incondição) pela qual o ser se mostra criatura.[202]

Nisso se percebe um vestígio criatural, em que inicialmente o homem não é um soberano em nominativo, mas uma criatura em acusativo.[203] Acusativo que é na verdade uma dívida para com o Outro, dívida da criatura, *onde nasce um dever anárquico e impagável*.[204] Acusativo que implica dizer que o pronome Eu é já desde sempre possuído pelo outro. O que Levinas descreve é a Lei do sensível, Lei anárquica do Bem que se confunde com a própria entranha maternal do psiquismo. O que o leva a considerar a alteridade não mais como uma figura, como uma face que se coloca diante de um Eu ou de uma identidade, mas como traço, que intriga, cintila e elege na própria encarnação da Lei do amor

---

[199] Cf. AE p.109
[200] *Ela é para o outro, por detrás do outro do excitante.* HH p.105
[201] HH p.105
[202] HH p.105
[203] Cf. Susin. *O homem messiânico.* p.312
[204] Susin. *O homem messiânico.* p.313

que se tece como trama carnal sensível a partir da demarcação da vulnerabilidade como disposição anárquica (sem origem).

Levinas escolhe a Lei do amor como referência, assim como se *ama a Tora mais do que a Deus*.[205] Isso a partir de nós mesmos e não de um dever ser, não da escuta do ser, mas da própria escuta da materialidade, da própria condição carnal que se mostra totalmente exposta e a descoberto, como a própria sinceridade anterior ao sentido de verdade, como a própria *irritabilidade celular*.[206] Referência a um modo de existir absolutamente sincero e desinteressado da subjetividade que como *sensibilidade*, vulnerabilidade e gozo, desde sempre disponível e oferecida ao Outro, não mais remete a intervenção de uma causa externa, nem mesmo à experiência da alteridade, mas a uma animação própria do sentido que vem da carne que nos transe *para-o-outro*, assim como a pele sensível é significada e transida pela disposição à ferida, antes mesmo de qualquer acontecimento traumático. A *significação elementar aqui é sensibilidade*[207]e como sensibilidade e abertura, disposição *para-o-outro* antes de qualquer espécie de preocupação consigo e com qualquer espécie de identidade e de interesse por si e de qualquer imposição ou causa externa. A tessitura elementar da subjetividade é originalmente oferecida ao Outro, pura abertura sem reserva, sem resguardo e sem proteção, desde a qual é possível inverter a lógica de interessamento por si e dizer da condição *para* de quem tem os braços abertos eminentemente dispostos ao Outro, sem violência, sem guerra, na *paz* de quem sabe acolher. Na *significação do sensível*, inspirado e obsedado pelo outro, a significância mesma da significação é lida como pura gratuidade, dom do Bem e da *paz*. E aí, a espiritualidade humana se delineia como *entrega*, absoluto comprometimento e responsabilidade pelo Outro. A diferenciação humana, responde por um toque sutil da bondade, donde a gratuidade é a tonalidade que comanda e faz reverberar a

---

[205] Num futuro trabalho penso ser interessante desenvolver com maior acuidade esse tema, adentrando nas interfaces do pensamento Levinasiano com o judaísmo. A meu ver, haaveria aí desdobramentos interessantes que resultariam em ainda maior fertilidade filosófica de em ainda maior riqueza especulativa.

[206] AE p.204

[207] *Portanto, aqui se buscará mostrar que a significação é sensibilidade.* AE p.110

significação por excelência, como responsabilidade infinita, assombrosa s*uscetibilidade* até o ponto da *substituição*.[208]

A partir daí chega-se à conclusão de que se há um argumento da *paz* este se configura via acolhimento do Outro, como disposição ao Outro, ética do acolhimento da responsabilidade. Se há como inaugurar a *paz,* há que se pensar na superação da indiferença, do inaugurar de tempos onde os desencontros normais da convivência são trazidos para dentro de um âmbito de diálogo e troca. Não se trata de vivermos sem perturbações, sem conflitos e sem agitação - pensar assim seria pensar numa *paz* que só se realiza nos cemitérios. O promulgar aqui é de um modo de agir não violento, que diante das intempéries assume a responsabilidade antes que a barbárie. Não-violência aprendida pelo olhar do fenômeno da subjetividade como carne descrito como ética do um-para-o-outro antes que para-si. Aí talvez sejamos mais dignos, mais próximos do que se pode chamar de humano, e daquilo que somos verdadeiramente. O que é grande demais para a consciência e lindo demais para o ser.

BIBLIOGRAFIA

LEVINAS, E. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. 1972. Montpellier: Fata Morgana, (1978).

_____. *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. 1961. Martinus Nijhoff, La Haye (1971).

SAYÃO, S. C. *Ética e Sentido em Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas. Perspectiva Filosófica.* Recife-Brasil: , v.IX, n.09, p.97 - 104, 2002.

_____. *Sobre a excelência do Humano: questões sobre ética e sentido em Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro homem de Emmanuel Levinas* In: Éticas em Diálogo : Levinas e o pensamento contemporâneo - questões e interfaces ed.Porto Alegre : EDIPUCRS, 2003, p. 11-159.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Vozes e co-

[208] Cf. AE p.77

edição - Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

MARCELO PELIZZOLI[209]

A inclusão da Sombra e da Alteridade: é possível a Ética ?

INTRODUÇÃO

Aquilo que não fazemos aflorar à consciência aparece em nossas vidas como destino (Jung)
Encontrei o inimigo: e ele sou eu ! (Ditado hindu)

Procuro ser sincero neste escrito. Ele trará à tona algumas das inquietações que talvez estejam presentes em muitos professores, pesquisadores e educadores que se colocam dentro deste papel, mesmo que essa *persona* não esteja consciente para uns tantos. Na verdade, partilho com o leitor as inquietações de quem descobre cada vez mais a importância da consideração da Sombra[210] por trás da pretensa luz, e da própria negatividade por trás da ordem positiva; sombra esta, seja herdada, seja adquirida de modo social. Na verdade, é apenas por um exercício esquizóide defensivo que fazemos discursos sobre ética e moral excluindo aquilo que se passa "na surdina", no não dito, no limiar da consciência, mas que é o elemento, preponderantemente

---

[209] Dr. em Filosofia. Prof. da UFPE (Filosofia; Gestão e Políticas Ambientais; Saúde Coletiva). Grupo de pesquisa em Cultura de Paz. E-mail: **opelicano@gmail.com**

[210] Para o importante e inquietante assunto da Sombra, veja a teorização, além de Nietzsche, de C.G. Jung. E a exemplar obra: Ao encontro da sombra, de Zweig C. & Abrams J. (orgs.), Ed. Cultrix.

emocional, que move muito de nossas racionalizações. É certo sim que os discursos morais surgem como alarme, como tentativa de correção de realidades inaceitáveis. Mas, "lá pelas tantas", ao buscar ser autêntico e rigoroso, ou radical no sentido de ir às raízes do que nos ocorre, há grandes partes de nossas personalidades não aceitas, ocultas, sufocadas por nós mesmos, a ponto de que, muitas vezes, *fazemos é discursos para nós mesmos* ! Nós é que precisaríamos daquilo que pregamos e não temos; mas o fato de enunciar e preencher o espaço de pensamento com tais conteúdos dá a ilusão de que eles nos são próximos, e estariam encarnados. Ou seja, quem sabe, aquilo que digo a respeito do outro e da sociedade e que as teorias deveriam considerar, é justamente aquilo que tenho dificuldade em trabalhar, desde dentro de mim mesmo (o que se chama de *mente*), desde minha realidade encarnada. Aliás, é ensinamento da filosofia como (especialmente da Fenomenologia e Hermenêutica) que o mundo que vejo depende de meu olhar, e este depende de meu estado de espírito ou ânimo. De fato, tocar em questões emocionais na área de filosofia pode despertar defesas e indiferenças, em geral, as mesmas que querem defender uma certa neutralidade da razão, ou do mero conhecimento, ou do profissionalismo e objetivismo do *métier* da área. Ou daqueles para quem a Forma deve substituir o Conteúdo, ou para quem o conteúdo deve ficar no nível do Dito, nunca acessando os dragões do não-dito, do sutil, do dissimulado e das "dobras" (para usar a expressão de Deleuze). Neste sentido, remetemos ao *pathos* que habita também a Filosofia, na medida em que esta é gerada a partir do encontro chocante com a alteridade no sentido radical.

Enfim, lanço aqui asserções que tentam resgatar algo do não-dito no nível da Sombra e da emoção que subjaze na base dos discursos acadêmicos tocando em questões morais. É uma tentativa de aproximação mais concreta da alteridade, como veremos mais adiante ao tomar Levinas e a questão emocional para o caso.

ASSERÇÕES INTERPELADORAS AO DISCURSO MORAL

1 – Os *discursos morais* (DM) e filosóficos, em geral, não tocam nos dilemas éticos efetivos, atuais e particulares da vida

presente e de para onde estamos caminhando em termos de sociedades colonizadas.

2 – Os encontros acadêmicos, mesmo falando de moral, em geral não têm proposições práticas, concretas e inseridas nos contextos sociais, mas apenas boas intenções.

3 – Os DM geralmente servem para substituir a ação concreta a que (abstratamente) se referem.

3.1 – Os DM constituem-se em geral na produção de gozo e descarrego de consciência dos que falam e dos que escutam.

4 – "Você deve", "você tem que", "nós deveríamos", sempre", "nunca", "faça isso"... Os DM, em geral, colocam os enunciantes na posição *falo-cêntrica* do "sujeito supostamente sabedor".

4.1 – Igualmente, usam mais *exigências* do que *pedidos* claros, e não conseguem separar os dois; desconhecem assim a subjetividade do Outro, alvo do discurso moralizante.

5 – Precisar de discursos morais e teorias científicas e filosóficas rebuscadas pode também significar fraqueza do espírito pessoal e/ou coletivo.

6 – A moral baseada na Razão dominadora, na sua universalidade teórica, do sujeito egológico burguês tornado instituição, é um engodo e remendo moral arcaico lamentável.

7 – Quanto mais rigor/repressão/racionalização moral, mais SOMBRA querendo atuar. Os DM surgem devido à Sombra por trás da fachada *personal*, mas tentam sufocá-la. A sinceridade seria algo como: "Encontrei o inimigo: e ele sou EU". "Encontrei o perverso: e ele sou EU".

8 – As filosofias racionalistas, em geral, não compreendem ou não querem compreender a vontade irracional acima da Razão, a sua Sombra.

9 – A moral é a Circe (feiticeira) dos políticos e filósofos (Nietzsche).

10 – A modernidade filosófica, alemã ou francesa, compõe um dinossauro cartesiano que alguns insistem em salvar pontos com argumentos *ex postum*. O "positivismo" é o grande dominador destas teorias, ou o pensamento homogeneizante da "identidade total" (Escola de Frankfurt)

11 – Qual é a função da moral que não envolve a emoção e a alteridade? A moral lógico-analítico e friamente legal e

falsamente imparcial é como um escrínio folhado de prata, como diria Gibran.

12 – O academicismo em geral é produção sistemática organizada de teorias e significados e discursos os quais partem da (1)curiosidade, do (2)incômodo, da (3)alergia ao Outro, e por fim da (4)violação das *figuras da alteridade*[211].

13 – Disputas teóricas em torno de conteúdos endógenos não conduzem a uma nova experiência; é preciso mudar a *relação,* o modo de lidar com ela e com as pessoas. A prática teórica por si mesma é uma prática da especulação desinteressada-desinteressante que leva sim a algum lugar: o lugar impróprio, em que sempre não estou e de onde construo a não aceitação da própria realidade. "Metafísica" é o grande véu que tem coberto um cadáver corroído.

14 – Os intelectuais que tentaram superar a metafísica com outra metafísica, seja materialista, lógico-positivista, seja da finitude e ostracismo, representam não mais do que o desespero de um tempo desconstruído e desiludido.

15 – A ética, sem a perspectiva de um paradigma Bio-ético encarnado, é ainda mais arcaica e deslocada.

16 – Qual é o benefício mesmo de se definir pontualmente o que é moral e ética, direito, dogmática, deontologia... ?

17 – Como deverá começar um discurso moral mais autêntico, coerente, verdadeiro, de dentro pra fora ? "Eu tenho vontade de matar fulano e cicrano, transar com as fulanas tal e tal, enriquecer e olhar todo mundo por cima, roubar se preciso for, ser o *number one*" etc.

18 – A ética deve apontar para a segurança ou para a insegurança ?

19 – O discurso teórico da esperança, do *assim deveria ser*, da utopia, do mundo ideal ou do mundo calculável são tristes exemplos da não aceitação da alteridade da realidade, do presente do meu ser, a que eu projeto mudança no mundo exterior, comumente apenas em forma ideal.

20 – A medida da rigidez com que julgo os pecados e erros dos outros - e isso ligado à falta de leveza e senso de humor, é, na

---

[211] Cf. mais adiante sobre essas figuras, bem como minha obra Levinas, da EDPUCRS, 2002, e Correntes da ética ambiental, da Vozes, 2003.

maioria das vezes, a medida da rigidez que tenho para com a própria alma, emoções e (re)sentimentos.

ALGUMAS QUESTÕES PARA UMA AUTO-ANÁLISE CRÍTICO-MORAL. OU: TRABALHO PARA TENTAR "ENGOLIR" A PRÓPRIA SOMBRA.

Sabemos bem como é difícil encarar aquilo que rejeitamos nos outros e que, na verdade, muitas vezes é aquilo que nos incomoda, seja algo que desejaríamos fazer, seja algo que odiamos (e assim também, no fundo, amamos...), e que assim habita de algum modo em nossa subjetividade, mesmo que não em nossa consciência. É difícil "engolir" o Outro e o Si mesmo como Outro, quanto mais digeri-lo, pensando em termos da Sombra. Segue-se então algumas idéias para confrontar e quem sabe assimilar, com o tempo, o lado sombrio que é o irmão maquiavélico da moral. Não haveria a moral sem seu irmão maquiavélico. A dualidade aqui é mãe do condicionamento que nos guia. Trata-se também da recuperação do aspecto diabólico em nós, que tanta potencialidade, poder de ruptura, vitalização e também destruição pode nos trazer, desde que possamos encarar o medo dos (próprios) demônios.

* Tomar o *Pharmakon*. Sugere-se beber a poção ou licor amargo-doce que já nos pertence, mas buscando suspender, para o momento, as outras drogas que nos afastam do que nos pertence, de forma artificial. O fármaco sombrio, o fármaco da sinceridade e espontaneidade do sujeito encarnado, do que somos mais profundamente, é o mais natural, mesmo que grandes dores possam advir de seu uso. Do que se trata ? Como sabemos, praticamente todos os fármacos e drogas têm efeitos colaterais, ainda mais se forem da medicina alopática artificial e mercadológica; portanto, *todo remédio é também veneno*, conforme diz Platão e também Siddhartha Gautama, uns dos Budas na Índia; e muitas vezes alguns venenos têm efeito de remédio. Em tal situação, não temos bem como divisar entre a parte venenosa e medicinal senão na própria experiência do enfrentamento consigo, ou seja, com o que herdamos ("carma") e com a própria (ruptura) superficialidade moral com que nos defendemos. Tomar o fármaco seria "cair na real", na real da alteridade inapreensível e

ineliminável, experiências por vezes traumáticas, como nascer. Para isso não há fórmula geral. Cada um sabe no fundo da sua hipocrisia e da dor.

* Beber o cálice do próprio sangue e sacrifício. Estamos sempre tentando sacrificar alguém, colocando-o na posição do *bode expiatório*. Sempre alguém ou instituição ou grupo em posição de fragilidade, rebeldia ou anormalidade pode ser escolhido para receptar as energias sombrias e demoníacas que gravitam em nós e ao nosso redor. Beber o próprio sangue exige então assumir novamente a nossa carne, no que somos e no que nos inquieta no fundo. No caso de um cientista, por exemplo, seria como que conciliar aquele papel profissional com a sua vontade louca de beber, comer, fazer sexo, matar, ignorar ou excluir os que o incomodam, e assim por diante. Beber isso significa não apenas uma nova cachaça ou vício, mas uma decisão de ser si mesmo até o fundo, parando talvez de sacrificar outrem, e vendo até onde as atitudes sacrificiais podem ser hipócritas e destrutivas, para si mesmo igualmente. Tal beberagem poderia propiciar diminuir a famosa Sombra coletiva, aquela que nos faz eleger ovelhas negras sociais e sacrificá-las freqüentemente em torno da diferenciação e da punição ("que morra!")

"Tema de casa"

Lanço agora questões para reflexão, que podem ser meditações de cabeceira, a serem usadas o tempo suficiente para que produzam efeito na vida de quem se dispõe a tomar a sério a própria moral e sua Sombra, no veio da alteridade mais que teórica. Tenta-se aqui partir de dentro pra fora, indo além das formas puras da inteligência, atingindo o que está na própria base do pensamento especulativo.

1 – Por que, ocasionalmente, eu preciso das velhas dores/mágoas/angústias e por que eu não aceito que preciso enfrentar isso?

2 – Por que eu gasto tanta energia, tempo e estratégias me maltratando e auto-violentando para que o meu mal (sombra...) continue preso, e meus medos continuem medos ?

3 – Por que eu ajo como cínico, hipócrita, falso e por que, para piorar, eu projeto tudo isso sobre os outros ?

4 – Como eu lido com a Circe e a prostituta que há dentro de mim ?

5 – (Para algumas mulheres) Como é o homem que eu odeio-amo ('amodeio'), esse patriarca, patrão, machão, grosseiro, ditador, selvagem, e que está dentro de mim ?

6 – O que me atrai tanto numa pessoa, positiva e negativamente, e que eu tenho que cuidar/cultivar dentro de mim ?

7 – Como são e em que momentos o meu fugir da angústia, conflito, tristeza, vazio, em especial fuga da morte, representa a minha fuga da própria vida, da realidade presente ?

8 – Por que eu me desconecto/evito tanto as minhas próprias experiências emocionais positivas e negativas, e estou quase incapaz de sentir o que significam para o meu caminho ?

9 – Por que eu distorço tanto a minha verdadeira personalidade, com a minha auto-imagem e suas máscaras ?

10 – Por que eu encaro a crítica dos outros sobre mim apenas como ofensa, e por que me coloco tanto como vítima, tornando-me *irresponsável* pela minha vida emocional ?

LER A ÉTICA (DA ALTERIDADE[212]) A PARTIR DA CRUELDADE DA SOMBRA

E a lamentável realidade de evocar uma educação emocional para sujeitos esclarecidos...

Certamente uma das mais surpreendentes obras da literatura mundial é a clássica de Robert L. Stevenson, *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde,* de 1886, um pouco antes de Freud, à época de Nietzsche. No cinema, foi traduzida como *O médico e o monstro*. É obra reveladora na medida em que somatiza algo que se dá em vários níveis em nossa existência inter-pessoal. Somos outros para nós mesmos no duplo sentido, pela Falta da alteridade

[212] Fazemos aqui uma discussão em torno de E. Levinas; mas nossa tese é abordada de forma mais livre. Para aprofundar seu pensamento, ver nossa obra Levinas: a reconstrução da alteridade, Edipucrs, 2002.

que habita no seio da identidade, e também porque não nos conhecemos e não *aceitamos* suficientemente, porque levamos vida dupla, professor e monstro por exemplo, pastor e estuprador, médico e carniceiro. Dr. Jekyll inventa uma droga que tem efeitos inesperados, transformando-o em "outra" pessoa: Hyde. A tensão que se apresenta é que ele(s) não sabe(m) lidar com o fato de que são um só, e que precisam se abraçar para, quem sabe, transmutar algo dentro dele(s). O primeiro, na superfície, é o "homem ideal", profissionalmente bem sucedido, aceito, comportado, mas absolutamente inquietado por algo de sua mente que ele não sabe lidar. O grande médico, tomando a poção criada, transforma-se num "monstro", cheio de energia, ódio, sexualidade desmedida, vontade de matar etc. A dicotomia e a conseqüente atração de tais lados da *persona* é tão grande que, por fim, o médico é devorado pela sua criatura, matando não somente a outrem mas a si mesmo ! Espelho de nosso tempo, onde a Sombra ignorada traz o retorno do que foi reprimido ?

Ecce homo. Eis que estamos – imaginariamente – diante da alteridade no sentido mais sombrio do que teórico-moralizante. O que fazer ? O que acontecerá? Continuar especulando abstratamente ?

Por que *crueldade* na ética ? Remeto o leitor às análises de Nietzsche para tal conceito. Em todo caso, a força da palavra vale: **cruel, cru**, estar ex-posto à **crueza** da alteridade; **nu** em sua vontade de matar e possibilidade de ser morto a cada momento, de modos diversos, não só matar (afinal, como se diz, "sair pra matar", "salir a matar", "petit mort", etc., trata-se de sexo, por exemplo) mas levar o ego e o super ego à crueza da 'carne fraca', da 'carne trêmula' e da carne extrema, afinal, como o sangue que "sobe à cabeça", e tudo pode acontecer no nível da alteridade da carne alterada. *Emoções*, por vezes contidas, mas sempre perturbadoras. A literatura está à frente da filosofia e da ciência nessa compreensão.

Nossa idéia aqui, em termos mais simples, é dizer, acerca dos promulgadores morais e teóricos, da impotência de uma pregação moral que desconheça a Sombra, e que portanto se auto-desconheça; e que, se este é o caso, grandes doses de aceitação emocional poderiam quem sabe despertar para algo outro que o condicionamento idealizante, superficial. Quando Sócrates anunciou a grande e suprema frase da Filosofia, *gnote te auton*,

"matou a charada" da Filosofia; foi ele quem venceu a Esfinge de Édipo ("decifra-me ou te devoro"). Antes de tudo, trata-se de investigar a partir dos interiores; para mim, sempre foi claro que em filosofia e ciência, no fundo, trata-se da afirmação do homem ocidental diante da natureza, e assim da alteridade, do outro e de si mesmo. Não obstante, a "pureza" da época grega, ou de como nos chega a tragédia e o *horror* gregos camuflado em Filosofia e Política, isso não contempla a demanda do atual *"coma a própria Sombra"*, um novo imperativo de auto-consciência para tempos pós-modernos e simultaneamente reacionários. Hoje, estamos diante de alteridades dantes inimagináveis. Como ter lucidez para abordar *isso* ? Lidar com a alteridade efetiva exige coragem. E. Dussel, por exemplo, é um dos poucos filósofos nas Américas a levar a sério, de fato, a alteridade, nos níveis não apenas abstratos, mas na erótica, na pedagógica, na política também, mesmo que suas análises ainda careçam de uma maior profundidade quanto à investigação da própria sombra de tudo isso e careça de maior investigação da mente e das emoções.

O pensamento de Levinas sugere uma superação real do idealismo e da homogeneização, e da *alergia* à alteridade que marca o pensamento ocidental. Não obstante, falta a este pensador judeu a coragem de encarar a Sombra como o fez outro pensador judeu menos religioso[213], Freud. Em Freud há essa possibilidade real de tomar a alteridade pelo lado da Sombra, em especial da sombra da sexualidade, ligada certamente ao Desejo. Não precisamos ser freudianos para isso. Mas apenas reconhecer a experiência - ainda não bem digerida, mesmo que engolida - da terapêutica psicanalítica e o que ela exige de impacto anti-idealizante e anti-defensivo do ego.

O pensamento de Levinas é digno de nota quanto à sua descrição fenomenológica e busca de concretude social, humanizadora. Ou seja, é notável, como podemos ver em

---

[213] Não se trata tanto aqui de que Levinas era religioso ou tenha um pensamento colado à religião, mas sim de que está nitidamente dentro de concepções altamente matizadas pela religiosidade judaica, pelo Antigo Testamento, pelo talmud e coisas do gênero. Isso não desmerece o autor, mas é um ponto de partida a ser considerado na questão de como vai lidar com a moral, com a subjetividade, com o social e com a Sombra. A tradição judaico-cristã, no sentido da sombra e do sexo por exemplo, tem muitos problemas.

Totalidade e Infinito em especial, pela busca incessante e encarnada da alteridade desde as coisas materiais até o "si mesmo como outro", no mundo do corpo próprio e da tensão irresoluta que configura o humano no jogo da intersubjetidade abismal (infinita). Levinas na verdade questiona a intersubjetividade do tipo que exige uma reciprocidade de seres iguais, pois tal nega a concretude da alteridade radical. O que nos parece é que dos pensadores éticos, mesmo Levinas, se pode gerar uma tendência moralizante, e isso ocultaria a sombra da *cru-eldade* da carne humana. Em todo caso, Levinas quer ir além da Razão, do ontológico; esse ponto é revolucionário. Igualmente, podemos pensar uma ampliação do conceito de *má consciência* em Levinas, para além do aspecto bíblico e fenomenológico, no aspecto do outro em nós e, assim, da própria Sombra.

Nossa tese caminha no sentido de pensar que Levinas se deparou com o horror máximo do lado negativo da Sombra humana, espelhada nas atrocidades da Guerra e do Nazismo. Procurou resgatar na natureza humana uma essência (porém não mais em termos ontológicos) anterior à Sombra, à crueza (ou tirania, como diz ele) do Ser como Totalidade, encontrando esta instância na constituição (Lei) ética radical da incompletude humana, no imperativo interpessoal vindo da criaturalidade. Seria uma Lei interna do estar votado radicalmente à alteridade, o que daí implica estar votado ao outro concreto, às pessoas. Lei do humano (tal como uma *lei de natureza*, ou de *cultura*; contudo, Levinas a coloca para além destes âmbitos, inclusive do religioso no sentido sagrado ou metafísico; "Infinito ético", "Glória e violência do Bem", imerso na ética da alteridade). Mas a passagem da Lei ética do humano, na bela e encarnada interpretação humanista de Levinas, para a prática da ética, já são "outros quinhentos". Ou seja, é preciso de um método que toque em condicionamentos interiores encarnados, de um caminho vivo para a realização da ética e sua sombra. A idéia metafísica levinasiana de que somos constituídos no fundo da subjetividade, anterior à identidade, algo como o *um-para-o-outro*, um sujeito que *acontece* (ser humano) votado radicalmente à alteridade do outro, e isso quer dizer a possibilidade do Bem, ou seja, que nascemos da alteridade e apontamos para ela encontrando na prática ética radical (Judaica-cristã) do sacrifício de si pelo outro, tal postura é por demais significativa e muito humana, ou como ele diz,

gloriosa. No entanto, colocar isso em prática, fazer a passagem pela natureza humana onde a carne é a alteridade e a Sombra diferença (in)desejável exige estratégia e preparação do sujeito. Não adianta absolutamente dizer que em essência somos votados à ética da alteridade, nem dar conselhos, nem fazer proibições, nem vender o peixe de que o mundo será melhor se entrarmos na diaconia (serviço) da alteridade. Na verdade, o que vem à tona é um descompasso claro entre a teoria moral, mesmo da alteridade, e junto às boas vontades idealistas, e a vivência muitas vezes dolorosa da alteridade. Se nós queremos a alteridade, precisamos abraça-la inteira. A saber, junto com os anjos bons, os demônios da alteridade, do que *nós* somos.

Penso que Levinas não levou à sério a *arte* e o *homo aestheticus*, e assim aspectos mobilizadores da *psique* humana: o Inconsciente e a Sombra. Levinas não levou a sério Nietzsche nem Freud, e todos os que daí se seguem. Não se trata de que ele não os tem como importantes, mas sim que não há lugar de fato para a visão de homem deles em seu pensamento. Por que? Porque ele está ligado radicalmente – e isso é algo apreciável – à tradição da ética judaica na experiência do Antigo testamento e do Talmud e da tradição rabínica, no que ela tem de menos dogmático certamente.

Resgatar o papel da Sombra negativa e positiva, falta a Levinas. Significa que não podemos pular direto para a ética da alteridade sem assumir o lado demoníaco do humano, a começar pela psicologia própria de cada um. O lado positivo da Sombra é ligado imediatamente à arte, dons sufocados, criatividade estética, que para muitos facilmente se coaduna com o um afrouxamento da moral. Isso traduz a demanda de um pensamento muito marcado pela dor e sofrimento humano, pela Sombra macabra que caiu sobre os judeus, e não vê mais gosto no jogo livre da vida, pois receia sua violência. Por outro lado, falta à ética da alteridade levinasiana, e à *filosofia ocidental* em geral, caminhos específicos, métodos incorporados que possam vencer a dicotomia entre o mundo externo e o mundo interno, razão e emoção, teoria e prática. A experiência da alteridade é chocante, mas preciso também estar preparado para ela, no sentido de responder a ela com sinceridade, maturidade e quem sabe compaixão. Como posso gerar compaixão pelos outros se estou o tempo todo me debatendo apenas com minha Sombra oculta, meus desejos, meus

apegos, minhas idealizações da realidade e da alteridade ? Adianta pregar o dever de abraçar a ética ? É aí que entra a importância dos caminhos da abordagem e educação *emocional*. Se a razão convence, a "emoção arrasta". Preciso estar preparado para lidar com as mazelas e alienações de uma e de outra. Como ? Será que tenho condições de ser *senhor de minha mente* - desejos, sombras, idealizações, conflitos, sentido de existência, lucidez ou loucura pessoal - tudo isso implicado na minha *relação com os outros* ?

POR FIM: PENSAR A ALTERIDADE COMO EXPERIÊNCIA DE CHOQUE E APRENDIZADO EMOCIONAL[214]

Do que se trata? Remetimento-comprometimento do fazer a *ex-periência* da alteridade, sair fora dos condicionamentos, para além da *egologia* defensiva em que fomos formados contra a alteridade, seja a Sombra positiva ou negativa, seja a alteridade chamada de ética. Levinas não nos dá uma pedagogia nem um método, nem práticas pessoais existenciais para a grande preparação que requeremos hoje em tempos de novidades e de degenerações. Ele nos dá sim um exemplo do incansável trabalho dos textos, da busca da sabedoria escrita tentando remeter à preciosidade da vida humana no seio da vivência da alteridade pela comunidade. Uma vida para a palavra (como a Bíblia...) e uma palavra de honra ao outro (ética); um amor à sabedoria voltado para sabedoria do amor. Mas são muito sutis as vias que devem e podem levar a tal, muito mais do que apresenta a filosofia e os estudos sobre Levinas. O grito profético não é mais ouvido

---

[214] Aprendizagem ou educação emocional aqui não se trata apenas de um método utilitário para educar emoções ou algo que o livro Educação Emocional de Goleman e da tradição norte-americana seja suficiente. O livro é excelente sem dúvida alguma. Não obstante, deve partir de nosso contexto. No caso, o ápice da Educ. emocional que falo aqui diz respeito às práticas de atenção/meditativas (em especial do Budismo) como vem sendo usado no Brasil, produzindo diminuição de sofrimento aos seres e gerando lucidez pessoal, sem excluir outras tradições e militâncias, seja espiritual, psicológica, política e pedagógica, na verdade âmbitos interligados. As obras de Dalai Lama são um bom exemplo da força de uma visão e prática através do mundo. Em todo caso, ela não pode ser dicotômica. A psicanálise tb. deve entrar aqui.

como antes, no passado. A seriedade da Palavra desliza pelo falatório midiático, na avalanche dos signos pós-modernos e nos *bits* virtuais, produzindo uma *Matrix* geradora onde nossas mentes são cooptadas. Mais do que nunca precisamos de métodos e abordagens que possam competir com a *Matrix* que educa-condiciona intensamente nossas mentes na sociedade de consumo. É uma questão mental, cultural e de emoções. Movimentamo-nos por emoções (*e-movere* = mover-se, e ser movido por...).

A situação que configuro aqui, esquematicamente tem tais significantes:

Filosofia de Levinas → grito pela Alteridade → lidar com a Sombra → necessidade de educação emocional →
Maior superação da dicotomia teoria X prática →
Sabedoria do Amor (como quer Levinas).

Talvez, um dos mais graves destinos do pensamento ocidental foi o não conseguir vincular-se a um saber emocional efetivo, uma verdadeira educação emocional, incluindo sexo, afetividade, desejos, enfim, a atividade mental e desejante, e separar isso da inteligência racional, especulativa e calculadora. Essa dicotomia produziu monstros no duplo sentido, grande racionalidade e grande poder de destruição. O mito da razão levou a uma racionalidade instrumental, diga-se, altamente violenta e destrutiva da alteridade. Exemplos, temos muitos. Que alguém seja um grande cientista ou filósofo, e ao mesmo tempo um ser primitivo emocionalmente, um ser intragável, ou um ser amorfo ou uma peça na engrenagem, isso não parece assustar; ou que produza armas de morte, ou escreva artigos para meia dúzia de leitores especulativos, ou seja um boçal profissional ou um idiota da *Matrix* sem o saber, isso parece ainda não assustar. Ao que se deve tal desconexão que toca à hipocrisia ?

Como aponta Heidegger em *Ser e Tempo*, nem o "dois mais dois é quatro" está desligado das *disposições afetivas* (*Befindlichkeit*). O existencialismo tentou levar a sério o homem concreto, mas pouco ofereceu em termos de *pro-posições* concretas, métodos ou práticas que nos propicie a lidar melhor com emoções negativas/destrutivas por exemplo, tais como a angústia, o medo e o niilismo (perda de sentido da vida por ignorância da própria preciosidade humana), os quais na verdade tornam-se até ícones

de um tempo e teorias decadentes. Um dos bons ensinamentos aqui da trilogia *Alteridade – Sombra – Emoções*, seria tomar consciência de que eu, professor, acadêmico ou cientista, sou muitas vezes débil, como marionete, contaminado pela *Matrix*, e me escondendo da alteridade sombria, fugindo do primitivo e até do criativo; e é por isso mesmo que se enfrenta conflitos, verdadeiros "carmas" nas relações pessoais, no amor, a ponto de se cair em *normoses* (loucura da normalidade), neuroses sem fim e desconexão emocional, tal como a da teoria X prática. Coisas da vida. Sim, mas então rogo para que eu não tenha a pretensão de me considerar melhor do que outrem somente porque tenho algum estudo, ou de pregar sobre alteridade estando tão distante dela quanto aquele que dela não quer saber. Quem sabe, devo tentar aprender a conhecer emoções negativas e positivas, para além do que é espelhado nos mundos profissionais e das boas aparências institucionais. Trata-se igualmente de referir-se à primeira pessoa, buscando na experiência interna, pessoal e interpessoal conseqüentemente, confirmar ou refutar a teoria e o pensamento que "prego" ou escrevo. Responsabilidade pessoal. Execrável é a neutralidade, o mero carreirismo e a mera especulação na Academia, pois é por demais egóica, presa às formalidades e negadora tanto de sua Sombra quanto de seu gozo desinteressado[215]. Superar isso é também ir em direção a uma cultura de paz que começa em casa.

O que se evidencia em nossa tradição de pensamento depois da Modernidade é que pouco temos, além da psicanálise e de algumas psicologias, de disciplinas que possam lidar com nossas emoções destrutivas e a Sombra, bem como nos propicie auto-conhecimento real, e nos torne *senhores de nossa própria mente/vida*, de dentro pra fora, e assim favoreça a aceitação da

---

[215] Nos papeis oficiais dos órgãos de fomento à pesquisa em Filosofia por exemplo, no Brasil, há retórica muito bela, tal como: caráter social da pesquisa, educação, qualidade, sociedade, inclusão, e assim por diante. Não obstante, interessa muito pouco ou quase nada na verdade se nosso trabalho de pesquisador e professor beneficia alguém, diminui sofrimento humano, nos torna mais humanos e éticos na prática e incluí excluídos; interessa antes quantos pontos o pesquisador tem na contabilidade da produção (lucro) e como ele se enquadra na Matrix da Pesquisa oficial. *Quanto mais seu trabalho se afasta do alcance popular melhor !*

alteridade e da realidade. Os filósofos (fenomenólogos e hermeneutas em especial) questionaram muito bem os conceitos de realidade e outros conceitos da metafísica, não obstante não ofereceram um trabalho para lidar com a Sombra negativa e positiva da identidade do sujeito, e tampouco um método de auto-conhecimento emocional e da mente no sentido de ampliar seus horizontes para além do nível do conceito e da reflexão especulativa. Se as teorias baseadas na reflexividade e filosofias do sujeito foram desconstruídas, não o foram os *condicionamentos* que fazem com que ajamos da mesma forma e não obtenhamos uma maior liberdade frente aos nossos vícios, apegos, identidades defensivas e idealismos do ego exacerbado. Freud e Jung são tardios em nossa tradição. De outro lado, chamam atenção filosofias e psicologias como a budista, que catalogou não menos que 84 mil nuances de emoção em estados mentais diferentes, testados sempre na prática. Ou o Yoga, vindo da Índia, de mais de 5 mil anos, que une razão, corpo, emoção e a mente. Temos a própria tradição meditativa cristã, e a tradição dos místicos cristãos, ou a tradição do silêncio e da contemplação, e tudo o que decorre de uma nova visão do homem livre na espiritualidade – aquela que não é a dos impérios e das neuroses certamente. Surpreendentemente, são alguns físicos quânticos, neurobiólogos e neurocientistas que começam a levar a sério o papel de construtora da realidade que é a mente humana em sua amplitude e concretude, e a visão de interdependência dos seres vivos, falando-se inclusive numa complexidade, ou mesmo em Deus[216].

É certo que a fenomenologia colocou também esta questão, mas a mesma não teve penetração e método para ir além da especulação racional interna, não gerando mudança de configuração mental, condicionamentos e comportamentos, aquilo que penso, desejo e faço todo dia, muitas vezes até sem saber. Portanto, casar a ética da alteridade com abordagem (educação) emocional de veio meditativo e prático é algo revolucionário para

---

[216] Lembro de Amit Goswami, o físico indiano radicado nos EUA; igualmente, F. Varela, famoso neurobiólogo radicado tb. nos EUA; os psicólogos D. Goleman e a grande cabeça que é Ken Wilber, todos estes grandes praticantes de meditação na tradição budista tibetana; temos tb. H. Maturana, James Lovelock entre muitos outros.

o ocidente, e fundamental para lidar com a violência[217]. Digo para o ocidente pois este casamento já é feito naturalmente na tradição budista, na medida em que todo trabalho de entrada e familiaridade com a própria mente (que não é apenas a cabeça, como podemos pensar, mas a vida no sentido radical, de dentro para fora), tal trabalho é julgado pela prática da *compaixão*. O que significa ? *Quer dizer que a validade dos métodos e filosofias passa pelo crivo rigoroso da produção de maior e substancial capacidade de lidar com o sofrimento pessoal e diminuir então o sofrimento alheio e produzir lucidez sábia*. Não é apenas com o assistencialismo que se entra numa ética. Coloca-se o imperativo de uma mudança *ex-cêntrica*, de egocentricidade para a lucidez mental e ampliada, a que aceitou a sombra e assim pode apreciar a interligação de todos os seres e a amorosidade. Trata-se de produção de maior compreensão e aceitação humana, o que quer dizer a base da inteligência, sinônimo de inteligência emocional. Isso implica lidar com a própria existência com coragem, para então compreender a alteridade de dentro pra fora e propiciar – se for o caso - mudanças reais de condicionamentos e comportamentos. Possibilidade da ética ? Somente cada instante e contextos reais podem dizê-lo.

BIBLIOGRAFIA

FREUD, S. *O Mal estar da civilização*. *In:* Obras Completas. SP: Imago.

GOLEMAN, D. & DALAI LAMA. *Como lidar com emoções destrutivas*. SP: EDIOURO, 2003.

JUNG, C. G. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1996.

LEVINAS, E. *Autrement qu´être ou au dela de l´essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. SP: Cia das Letras.

PELIZZOLI, Marcelo. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. EDIPUCRS, 2002.

---

[217] Isto está muito bem explicitado, filosófica e cientificamente e também cotidianamente por Varela, em sua obra A Mente Corpórea. Que o leitor entenda que aqui não estamos apenas pregando alguma prática de meditação ou yoga, mas um convite ao cuidado de si e do outro, se isto for o Desejo.

_____. (org.). *Cultura de Paz: educação do novo tempo*. Recife, Ed. da UFPE, 2008.
_____ (org.). *Bioética como novo paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2007.
_____ (org.). *Saúde em novo paradigma*. Recife: Ed. da UFPE, 2009.
_____. "O sujeito, paixão e pathos". In.: *Éticas em diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
VARELA, F, Thompson, E. Rosch, E. *A Mente Corpórea - Ciência Cognitiva e ExperiênciaHumana*. Lisboa: Editora Piaget, 2001.
ZWEIG C. & ABRAMS J. (orgs.). *Ao encontro da sombra*. SP: Cultrix, s/d.

INFORMAÇÕES GRÁFICAS

FORMATO - 15,5 x 22 cm
TIPOLOGIA - Book Antiqua
PAPEL MIOLO: Papel Reciclado 90g/m²
CAPA - TP - 260g/m²

Montado e impresso na oficina gráfica da

Editora Universitária UFPE

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 - Várzea
Recife | PE CEP: 50.740-530 Fax: (0xx81) 2126.8395
Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930
www.ufpe.br/editora - edufpe@nlink.com.br - editora@ufpe.br

Cultura de Paz
UFPE

Editora Universitária UFPE

PROPESQ
Pró-Reitoria para Assuntos de Pesquisa e Pós-Graduação