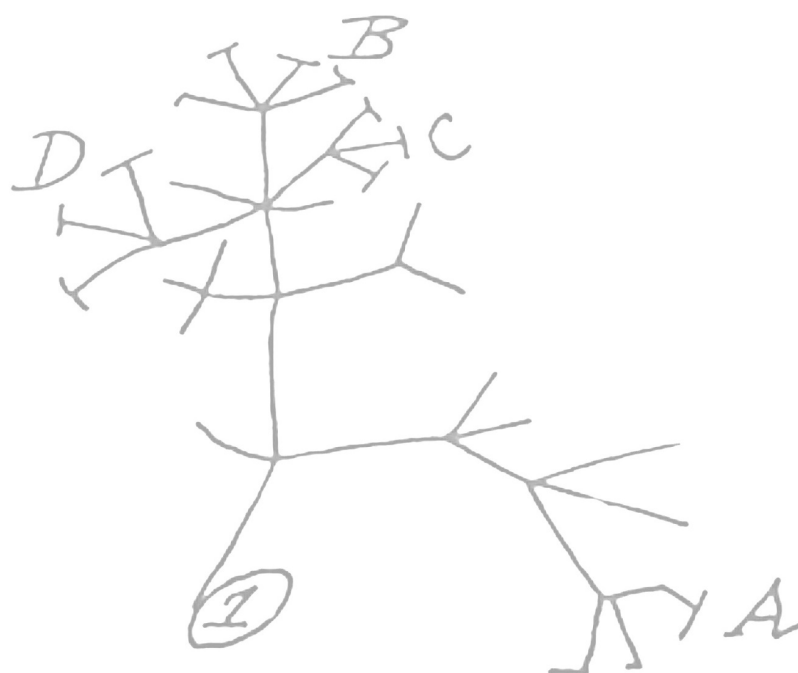


I think



Angélica Soares Gusmão

Do homem ao homem a transição para a História

**Tese de doutoramento em Governação, Conhecimento e Inovação, orientada pelo Professor Doutor
João Carlos Freitas Arriscado Nunes e apresentada à Faculdade de Economia da
Universidade de Coimbra.**

Agosto, 2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Angélica Soares Gusmão

Do homem ao homem a transição para a História

Tese de Doutoramento em Governação, Conhecimento e Inovação, orientada pelo Professor
Doutor João Carlos Freitas Arriscado Nunes e apresentada à Faculdade de Economia da
Universidade de Coimbra

Coimbra, 2017

Resumo

Esta tese narra uma expedição, uma história que não obedece a uma cronologia dos tempos, nem a uma geografia dos lugares. Ela parte das memórias que se reconstroem nos diálogos com os mortos, sobre cujas ideias foram erguidos os templos humanos, de onde o homem é exaltado sobre o trono das representações e todas as formas de vida são apenas recursos para a sua sobrevivência. Deste lugar, o palco e a existência confundem-se na realidade, tornando impossível narrar a jornada humana por meio da sua imagem ou dos seus discursos, porque as palavras e as formas apenas compõem o conjunto de seus personagens e, assim, difícil é afirmar se o homem é o que o caracteriza ou se o que o caracteriza é o seu próprio caráter, a sua própria natureza. Destarte, a segunda jornada que esta tese empreende é em direção à intimidade da inconsciência que revela na intenção dos atos a herança ancestral dos valores morais, as causas e efeitos das escolhas coletivas, assim como a vivacidade dos impulsos e instintos primordiais que compõem uma natureza humana a clamar pela reconciliação do homem com a Natureza e do homem com ele mesmo, com os sentidos que governam a sua consciência, mais do que a razão regula as suas decisões. Antes dessa conciliação, todo movimento humano colocará a idealidade da sua imagem como modelo de suas ambições externas na economia servil da sobrevivência. Até aqui a ciência humana garantiu a nossa existência material e avançou extraordinariamente a nossa capacidade tecnológica; o que se pergunta é se permitirá viver todas as formas animadas e se fará viver o homem integral quando alimentar os anseios da subjetividade humana forem tão importantes quanto nutrir o corpo, pois no encontro do homem com o homem emergirá a empatia que despertará a necessidade dos afetos, do amor, da alegria, da fraternidade, da conciliação, e todo o contrário será impotência. Nesse dia o egoísmo humano não empreenderá qualquer outra luta que não seja em prol da própria felicidade e o homem estará pronto a fazer a jornada da transição para a História, rumo ao Reino da Liberdade, como avistou Marx.

Palavras-chave: Marx & Engels, transição para a História, liberdade, humanismo, egoísmo, consciência, inconsciência, ontologia, comunismo, filosofia da economia.

Abstract

This thesis narrates the story of an expedition, one that is not limited by the constraints of time or geographic place. It begins with the memories that are rebuilt in dialogues with the dead upon whose ideas human temples were erected, from where man is raised to a throne of representation and all life forms are merely forms of survival. From here, the stage and existence are confounded in reality, making it impossible to narrate the human journey through its image or its discourses as words and shapes are mere sets of characters and therefore, it is difficult to affirm whether it is man who characterises it or whether it is his own personality that characterises it — his own nature. The second journey that this thesis takes is in the direction of the intimacy of the unconsciousness, which reveals the human ancestry of moral values in the intended actions, the causes and effects of collective choices, as well as the energy of primordial impulses and instincts which make up human nature that cries out for man's reconciliation with nature and for man to be reconciled with himself, with the feelings that govern his conscience more than the reason that governs his decisions. Before this conciliation, all human movement will place the ideality of its image as a model of its external ambitions in the servile economy of survival. Until now, human science has guaranteed our material existence and advanced our technical capacity. The question now is whether it will allow us to experience all the animated forms and whether man will live in full when nurturing the desire for human subjectivity is as important as nourishing the body, as when man meets man, the empathy that will trigger the need for affection, happiness, fraternity, conciliation will rise and everything else will become impotent. On this day, human selfishness will not undertake any other struggles other than for the sake of happiness and man will be ready to go on a journey of transition to history, towards the Kingdom of Freedom, as Marx predicted.

Key words: Marx & Engels, transition to History, freedom, humanism, selfishness, consciousness, unconsciousness, ontology, communism, economic philosophy.

SUMÁRIO

Introdução	9
O tempo da transição.....	9
Diálogo com o morto.....	11
Procedimentos, Estrutura e Sistematização	27
Objetivo Central.....	27
Notas Metodológicas.....	27
Do Método.....	30
Capítulo I	35
1.1 Do homem ao homem.....	35
1.2 O que nos torna humanos?.....	59
1.2.1 Do Reino da Liberdade	75
1.2.2 Alguns diálogos finais	87
1.3 O processo de (des)humanização do homem.....	94
1.3.1 A topografia da subjetividade humana	106
1.4 Guerra e Paz entre o Consciente e o Inconsciente.....	122
1.4.1 Em direção a si mesmo	145
1.4.2 As doenças históricas do Eu	163
1.5 O homem da moral e o homem da ética.....	174
Capítulo 2	187
2.1 Homo hominis lupus.....	187
2.2 A biologia da crença.....	216
2.2.1 A expedição para o inconsciente	250
2.2.2 Entre o Bloco de Cera, a Tábula Rasa e a Contingência	260
2.3 O animal e o divino.....	274
2.4 O Ego — entre o Id e o Superego.....	295
2.4.1 A restrita liberdade dos corpos-servis	314
Capítulo 3	330
3.1 A conciliação entre o amor de si e o amor ao próximo.....	330
3.2 Diálogo Quântico.....	349
3.3 A racionalidade das abelhas e a fábula do homo oeconomicus.....	362
3.3.1 A economia humana: entre a liberdade e a servidão	380
3.4 A transição para a História.....	402
Diálogo em construção	409
Referências Bibliográficas	415

Introdução

O tempo da transição

Onde transita o homem¹ não pode ser um campo estável. Falar de transição ante a complexidade humana indica-nos uma tautologia onde a perene transformação das coisas destitui o terreno estabilizado e apresenta-nos passagens descontínuas entre realidades apreendidas pela história. Então, por que propor uma tese sobre uma transição, uma transformação social, uma mudança a outras paragens se ainda não temos instrumentais para antecipar sequer seus contornos? Não seria uma função da história? De uma reflexão filosófica que, de tempos em tempos, nos comunica uma nova referência de visão de mundo? O ir e vir dos ciclos não bastaria para nos ensinar sobre a instabilidade das coisas? Por certo houve um longo caminho de reflexão antes do encorajamento para tentar responder a estas indagações — o que retardou em muito o início deste trabalho. Mas, tem ele a urgente avidez de provar a obviedade dos fatos que nos conduz à evidência de diversas realidades temporais que em nossa época convivem e metamorfoseiam-se em uma nova realidade radicalmente diferente de todas as demais vividas pela humanidade. Por esse axioma é que negamos o título de profético, fatídico ou visionário.

Estamos, de fato, no célebre momento em que a realidade substancial não atinge a cristalização necessária para ser apreendida e descrita pela história. Falar do ontem é sem dúvida mais seguro do que proferir o hoje e mais ainda do que

¹ Utilizaremos o termo homem/Homem como um termo genérico no lugar de humano. Isso porque, em muitas situações, os autores que dialogam nesta tese fazem uma distinção entre os aspectos individuais (homem) e os coletivos/espécie (humano). A outra motivação advém do fato de que a tese trabalha basicamente com ideias e teorias anteriores às novas discussões de gênero, empregando genericamente o termo “homem”. Ainda que fosse feita a substituição para humano, a tese segue o método de diálogos, impondo a transcrição literal e, portanto, o termo homem manteria uma ordem superior de aparição. Nas notas metodológicas outras argumentações são apresentadas.

pronunciar o amanhã. Qualquer fato até o findar do dia tem a potência de modificar todo o seu significado. A prudência recomenda a observação, a interpretação objetiva, a indicação das pistas sobre a mudança nos signos e nas direções. Arriscar-se é passar-se por leviano e o cunho da ousadia adquire as mais perversas conotações. Por isso, é comum aos mensageiros da transição não se arrisquem a ilustrar demasiado o momento, estando frequentemente a sugerir, a insinuar, a convidar, e raramente anunciam algo surpreendentemente novo antes que os olhos do consenso adquiram lentes para o descobrir. Mas, acredito que o tempo da vida é muito menor que o tempo da prudência epistemológica recomendado para esta empreitada. Por este caminho, com todas as auto advertências que este trabalho toma, é que nasce a primeira desobediência científica: relatar os fatos onde eles apenas se insinuam à luz da intuição e do diálogo com os mortos, com os visionários, com os subversivos e com os insolentes porque a precaução da normalidade adverte os demais a temer o futuro.

Karl Marx foi quem me convidou ao diálogo. Foi ele quem revelou o nome da época em que hoje vivemos. Disse-me ainda que não se tratava de uma transição, mas da transição, extraordinariamente revolucionária — a transição para a História humana. Então invoquei pela história a narrativa no tempo do meu discurso e, por prolepse, assisti-me presente na última fase da última etapa da pré-História² humana e, podendo assumir isso ainda nesta existência, arrego-me o direito de falar por mim, traindo mais uma recomendação da Ciência. O que faço é convidar o leitor ou a leitora a presenciar uma série de diálogos entre as ideias, onde se sentam à mesa filósofos e cientistas que nos perturbam ora com a sábia simplicidade, ora com complexos sistemas; os mortos e os vivos; a epistemologia e a anarquia; a Ciência e as ciências; o método e a subversão; a razão e a intuição, num único objetivo possível: ouvir e descrever os palpites sobre a nossa existência à beira da História.

² Manteremos este termo em maiúsculo, como encontrado em Marx, para diferenciar o termo empregado pelos historiadores para a classificação geral da história.

Diálogo com o morto

O que seria o início da História para Marx? Adiante das fábulas e crenças comunistas com suas ferramentas a destruir as máquinas, indagamos sobre a genealogia de um tempo em que os humanos fossem livres para empregar a sua potência criadora, a atividade e o trabalho humano propriamente dito, na construção da sociedade. Mas, semelhante liberdade não pode ser conferida enquanto a sobrevivência depender da subordinação a um sistema pautado no trabalho alienado, na apropriação da riqueza pelo capital e do capital (produtor de riqueza social) por poucos homens, movidos pelo desejo do lucro e não da felicidade, não do bem-estar, não da verdadeira emancipação, mas somente daquela em que a livre iniciativa prescinde do aprisionamento do tempo, dos talentos, das relações, dos desejos, da criatividade humana e da própria vida em prol de uma espantosa concentração da riqueza, controlada por um número irrisório de indivíduos que pretende, através do controle da produção, determinar o destino da humanidade. “O que é necessário, é uma produção que aumente de dia para dia, mas isto não será possível enquanto um punhado de homens poder regular esta produção segundo seus caprichos e interesses particulares”³.

Por si só, este é um bom motivo para explicar por que Marx é dado como morto, mas nunca o conseguiram enterrar. Em 1848, no Manifesto do Partido Comunista, a estatística de Marx não exibia a sofisticação moderna, mas uma clareza e uma perspicuidade ainda não ultrapassadas e, quiçá, não atingidas por seus mais ferrenhos críticos.

Revoltai-vos porque queremos suprimir a propriedade privada. Mas, em vossa sociedade atual, a propriedade privada está abolida para nove décimos de seus membros. Ela existe precisamente porque não existe para nove décimos de seus membros. Criticai-nos por queremos suprimir uma propriedade que pressupõe, como condição necessária, que a imensa maioria da sociedade seja desprovida de toda propriedade. (MARX, 1872/2001, p. 51)

³ MARX & ENGELS, 1975, p. 48.

Ora, resta-nos perguntar: a qual propriedade Marx se referia? Afinal, no imaginário coletivo, o comunismo marxista destitui todo mérito e toda justa aquisição. Do ‘trabalhador’ honesto ao ‘vagabundo’, todos deveriam ter o mesmo (ou nenhum) direito sobre qualquer propriedade. Desprezam a reflexão sobre onde se situava o campo de observação e a crítica de Marx: no funcionamento da economia capitalista; nesta em que a burguesia cria as “forças de produção mais imponentes e mais colossais que todas as gerações precedentes reunidas”⁴, cuja natureza sentencia o acúmulo de riqueza com o objetivo de gerar mais riqueza. Embora prodigioso, o exame atento o prevenia sobre suas contradições existentes no próprio mecanismo de desenvolvimento da grande indústria pelo qual “a burguesia produz, acima de tudo, seus próprios coveiros”⁵, porque a propriedade, na forma de capital, “gravita em torno da oposição entre o capital e o trabalho assalariado”⁶ e o que ele questiona é o caráter do capital, incompatível com sua forma de assenhoreamento.

Ser capitalista significa ocupar na produção uma posição não somente pessoal, mas também social. O capital é um produto coletivo e só pode ser mobilizado pela atividade comum de inúmeros membros [...] o capital não é uma força pessoal. É uma força social. [...] Na sociedade burguesa, o capital é independente e pessoal, ao passo que o indivíduo ativo não tem independência nem personalidade. [...] No bojo das atuais relações de produção burguesas, por liberdade entende-se a liberdade de comércio, a liberdade de compra e de venda. [...] O palavreado sobre a liberdade de comércio, como todos os outros palavratórios de nossa burguesia sobre a liberdade, só têm sentido em face do comércio entravado, em face do burguês subjugado da Idade Média. (MARX, 2001, p. 49-51)

É esta forma específica de propriedade que Marx incrimina, ele nos anuncia o seu nascimento, a sua força e natureza de tal maneira que percebe, desde ali, que as suas contradições internas eram o gérmen através do qual o capitalismo

⁴ MARX, Karl, ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 31.

⁵ Num trecho da mesma obra (p. 45), Marx refere-se aos nascimento de uma classe que se uniria de maneira revolucionária e pelos próprios mecanismos do sistema.

⁶ MARX, 2001, p. 49.

anunciaria a sua superação. Não se tratava, para Marx, de um sistema absolutamente destruidor, mas o via como um sistema anunciador, como uma passagem, uma transição cuja maior responsabilidade seria o avanço material e tecnológico da humanidade. Portanto, a revolta contra a lógica destrutiva do sistema não era pautada na propriedade individual, mas na exploração possibilitada pela apropriação de um tipo específico de posse capaz de subjugar as faculdades humanas, como ele alude em sua própria fala.

Nós comunistas temos sido criticados, sob a alegação de que queremos suprimir a propriedade pessoal adquirida pelo trabalho individual, a propriedade que constituiria o fundamento de toda a liberdade, de toda a atividade e de toda a independência pessoal. [...] Será que se está falando da propriedade do pequeno-burguês, do pequeno camponês, forma de propriedade que precedeu a propriedade burguesa? Não precisamos suprimi-la; o desenvolvimento da indústria suprimiu-a e continua suprimindo-a diariamente. [...] Não queremos de forma nenhuma suprimir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho [...] Queremos apenas suprimir o caráter miserável dessa apropriação, em que o operário só vive para aumentar o capital e só vive enquanto o exigem os interesses da classe dominante. O comunismo não tira de ninguém o poder de assenhorear-se dos produtos sociais; apenas retira o poder de se subjugar, por tal apropriação, o trabalho alheio. (MARX, 2001, p. 48-52)

Atentemos para o fato de que estamos construindo uma trilha de raciocínio para que seja possível explicar, com maior clareza, a ideia de que atingimos a última fase deste sistema e, para isso, é dever anunciar a compreensão sobre o que configuraria a fase anterior (que deve ser superada) e posterior (a sociedade humana propriamente dita) e a da transição (de que nos ocuparemos), sem que nos atribua obrigação de descrevê-las minuciosamente. Em primeiro lugar, em sua essência e ordem de funcionamento, é o capitalismo incompatível com os novos anseios da humanidade.

Por esta disposição, aceitamos a tese de Marx de que “a eliminação positiva da propriedade privada, tal como a apropriação da vida humana, constitui portanto a eliminação positiva de toda a alienação”⁷. Pois bem, essa relação se estabelece

⁷ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 39.

porque o empoderamento individual da propriedade chamada capital persegue a alienação do trabalho humano em seu favorecimento e, dessa maneira, o aprisionamento e a opressão da essência humana⁸ subjugada pelo atendimento imediato de suas necessidades materiais. O rompimento dessa relação trabalho-sobrevivência é imperioso para a liberação (ao menos parcial) do homem para atividades diretas de sua personalidade, do seu espírito. “É, desse modo, o retorno do homem a si mesmo como ser social, ou melhor, verdadeiramente humano, retorno esse integral, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior”⁹.

Em segundo lugar, não há mais robustez nem mesmo fixidez em seus pilares de sustentação, quais sejam: a propriedade privada dos meios de produção (ameaçada em sua centralidade pela livre produção imaterial e crescente insubmissão por meio de novas arranjos cooperativos de produção, p.ex.), o livre comércio (que ocasiona mais o aprisionamento que a liberdade através de competições acirradas, lutas desleais, conflitos, falcatruas, negociatas, fraudes, improbidades e logros contrários ao mercado justo e perfeito da teoria neoclássica), a relação da produção capital-trabalho baseada na subordinação da força-de-trabalho e extração da mais-valia (cuja expansão alcança seu limite mesmo com o avanço tecnológico e no que ainda impera ocorre a involuntária liberação da mesma força-de-trabalho¹⁰), o motor acionado pelo lucro (cujas taxas tendem a decrescer e hoje são sustentadas, basicamente, na sua forma mais

⁸ Antecipamos as reações que podem ser suscitadas pela rejeição da existência de uma natureza humana ou de algo inalterável durante a sua evolução. Este conceito é bastante forte em Marx e por meio dele é que se despontam os núcleos da sociedade humana livre das viciações categóricas impostas pelo capitalismo. Ao longo do trabalho o debate refletirá a ideia dessa mesma natureza e essência despreendida do antagonismo com o pensamento evolucionista ou progressivo da humanidade.

⁹ MARX, 2005a, p. 138.

¹⁰ Embora seja uma liberação involuntária para ambas as partes — capitalistas e empregados —, esse tempo livre ocasiona também a liberação do pensamento, de ideias, ações e empreendimentos fora do âmbito estritamente mercadológico. Seja por esse tempo liberado ou não, é certo que os indivíduos buscam, cada vez mais, expressar-se por meio da arte, da política, do desporto e em outros projetos pessoais e comunitários.

límpida, pela especulação financeira e subsídios¹¹), a excessiva especialização da divisão social do trabalho (que contraria a aspiração de ação e competência mais amplas que conferiria maior satisfação pessoal e ampliação dos espaços nas negociações), além do fomento ao individualismo, à meritocracia, a criação artificial da escassez e, por quê não dizer, do suporte cada vez mais crescente do Estado enquanto defende a sua redução.

Os meios de prolongamento das formas de sobrevivência do sistema capital encontram oportunidades e barreiras pela apropriação dos saberes e da própria vida dos sujeitos que não podem mais definir o limite do emprego de sua força-de-trabalho, porque a cria e recria através da perícia e das aptidões que advêm das relações, dos afetos, dos talentos individuais, das capacidades próprias e das experiências — todos empregados involuntariamente para aumentar o valor de troca das mercadorias (produto objetivado do trabalho alienado). Mas também esse dispositivo tem limites que se interpõem como barreiras porque é um tipo de produção que possui uma lógica antimercadoria: à medida em que o produto (ou ideia) é coletivizado, socializado, o seu valor de troca tende a anular-se por dificuldade de apreensão absoluta pela produção mercantil ou, ainda, porque o seu produto é expandido e capturado comunalmente para além do produto social humano objetivado em mercadoria. Em outras palavras, a tentativa de apreensão desse tipo de criação e atividade humanas tende a extenuar-se no longo prazo pois que está em toda parte e, uma vez difundida uma ideia, ela não pode ter um preço porque o domínio comum o rebaixa ou anula-o¹².

O limite do capital é que todo esse desenvolvimento procede de modo contraditório, e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se aliena [...] Todavia, essa própria forma contraditória é evanescente e produz as condições reais de sua própria

¹¹ Poupe-mo-nos de citar os flagrantes pérfidos na produção e comercialização de produtos que jamais deveriam ser consumidos, além de serviços que, pela credulidade geral, violam direitos.

¹² Sobre esses assuntos, ver: GORZ, André. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

superação. O resultado é: tendencialmente e potencialmente, o desenvolvimento universal das forças produtivas. [...]. A universalidade do indivíduo não como universalidade pensada ou imaginária, mas como universalidade de suas relações reais e ideais. Por esse motivo, também a compreensão de sua própria história como um processo e o conhecimento da natureza (existente também como o poder prático sobre ela) como seu corpo real. No entanto, para isso é necessário, sobretudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenha se tornado condição de produção, e não que condições de produção determinadas sejam postas como limite para o desenvolvimento das forças produtivas. (MARX, 2011b, p. 447)

Sobre esse ponto, ainda deve ser levantado o resultado duplo que a tentativa de expansão da mais-valia atinge. Sendo esta, de toda maneira, uma redução do tempo de trabalho empregado para a produção de uma coisa, seja ela material ou imaterial, e tendo o preço de um bem mensurado pelo tempo socialmente necessário para sua reprodução, os preços médios tenderiam a cair em proporção ao tempo liberado. Decerto, não desprezamos o papel do fetiche, da concorrência e das práticas ilegais, mas não teriam elas o poder de invalidar a tese. Por outra via, a liberação desse tempo aparece, em verdade, como uma sabotagem à revelia do próprio sistema, visto que ao adquirir a consciência de outra possibilidade além da servidão imposta, essa mesma consciência é expandida pela atração que a ousadia e a contumácia dos exemplos bem sucedidos concedem.

O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. [...] Por um lado ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação de riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado...(MARX, 2011b, p. 585)

Em terceiro lugar, observemos a inversão da lógica de funcionamento do ciclo da atividade econômica, onde originalmente a economia real cresce amparada pela economia financeira. Não é efeito de conspiração afirmar que nos equilibramos por meio de um mercado formado por capitais fictícios cujo lastro é hoje quase inexistente do ponto de vista das garantias legais, e quimérico do ponto de vista real. Em outras palavras, o capital monetário, que fornece crédito para o

financiamento dos investimentos, se confunde com o próprio capital fictício quando este perde a relação com a produção e é formado, em grande parte, por ganhos (muitas vezes virtuais) da especulação. Todavia, quando comparamos os lucros das empresas de produção real com as de serviço financeiro, torna-se desnecessário compreender todo esse economês e a operacionalização dessa lógica predatória. A sustentação da economia produtiva pelos ganhos monetários¹³, as fusões entre negócios produtivos e financeiros, enfim, todo o vazamento de recursos (predatórios, virtuais e voláteis) para alavancar a indústria e até a agricultura só é possível pela rapidez do giro na transferência de papéis e transações virtuais e, dessa maneira, não pode assumir o status de durabilidade, uma vez que não há qualquer horizonte de permanência de estabilidade no exercício dessa lógica. As recorrentes crises fornecem prova do que dizemos.

Se o sistema de crédito pode ainda fazer figura de alavanca principal da sobreprodução e da maior especulação comercial, é porque o processo de reprodução, elástico por natureza, se encontra estendido até ao limite extremo, dado que uma grande parte do capital social é utilizada por aqueles que não o possuem, os quais, por consequência, se metem à obra de modo bem diferente do proprietário; se este for activo, calcula receosamente os limites do seu capital privado.

Daqui resulta simplesmente que a valorização do capital, baseada no carácter contraditório da produção capitalista, só permite o desenvolvimento verdadeiramente livre até um certo ponto e constitui na realidade um entrave imanente e uma barreira para a produção, barreira constantemente vencida pelo sistema de crédito. Por consequência, o sistema de crédito acelera o desenvolvimento material das forças produtivas e a constituição de um mercado mundial; a tarefa histórica da produção capitalista é justamente fazer avançar até um certo grau o desenvolvimento destes dois factores, base material da nova forma de produção. Ao mesmo tempo, o crédito acelera as explosões violentas daquela contradição — as crises — e, portanto, os elementos que dissolvem o antigo modo de produção. (Marx, 1974b, p. 449-450¹⁴)

¹³ Estamos de acordo com Marx quando defende que os juros podem ser considerados como parte da remuneração do capital assim como o lucro, mas duvidamos que numa ordem de desproporção extrema os juros das transações financeiras, sem qualquer lastro real, possam ser rasteados até alguma atividade produtiva.

¹⁴ Citação extraída de: MARX, Karl. **O capital**. Vol. II. Lisboa: Delfos, 1974b. Contudo, Marx remete-se a CHALMERS, Thomas: **On Political Economy**. Londres, 1832, no fim da frase: “[...] vencida pelo sistema de crédito”.

Assim, a desarticulação das esferas real e monetária da atividade econômica não pode sustentar a economia indefinidamente, porque são maquinismos artificiais e limitados. O mecanismo de reservas fracionárias, ou multiplicador bancário, não pode mais escudar-se na sua pseudo-inofensibilidade, garantida através da normalização dos instrumentos monetários, já que também declaram publicamente sua debilidade para exercer tal controle. De forma mais clara, estamos nos referindo ao crescimento devasso e escancarado do dinheiro virtual, do capital fictício, que não se encontra efetivamente disponível, nem busca utilidade produtiva em parte alguma. Criticamente, a rapidez do giro das transações e a evolução da tecnologia dos mercados financeiros dá aparência real à sua existência virtual e é, por vezes, mais eficiente que as denúncias e a própria divulgação sobre as trapaças desse setor perverso — promotor e beneficiário das crises econômicas:

O crédito oferece ao capitalista particular, ou àquele que se passa por tal, a disposição absoluta, dentro de certos limites, de capital de outrem, de propriedade de outrem e, por consequência, de trabalho de outrem [...] O capital em si, quer se possua realmente, quer se tenha apenas a fama de o possuir, torna-se a base única da superestrutura do crédito. [...] e o crédito dá sempre, cada vez mais, a estes alguns, o caráter de indivíduos que vivem de expedientes. Como a propriedade existe neste caso sob forma de ações, o seu movimento e a sua transmissão tornam-se o simples resultado do jogo da bolsa, onde os pequenos peixes são devorados pelos tubarões e as ovelhas pelos lobos. (MARX, 1974b, p. 448).

Em quarto lugar, o avanço tecnológico nos convence sobre o fracasso das previsões malthusianas e era mesmo “cômico que Ricardo, Malthus etc., em uma época em que a química fisiológica praticamente não existia, formulasse leis gerais, eternas sobre” “o desequilíbrio histórico entre o desenvolvimento da indústria e o da agricultura”¹⁵. Ao contrário, quando a política (e não os recursos) da sobrevivência nos permitir que a tecnologia nos libere tempo para a ocupação com os nossos talentos e vocações em trabalhos sociais, artísticos, humanistas, desportivos, ambientais etc., que não se subordinam estritamente à sobrevivência,

¹⁵ MARX, 2011b, p. 631-632.

aprenderemos sobre o prazer de servir à sociedade e à própria personalidade simultaneamente — donde se segue que, deveras, ocorrerá a harmonia entre o que antes era antagônico: o ser humano e a natureza.

É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É o decifrar do enigma da História e está consciente de ele próprio ser essa solução. (MARX, 2005, p. 138)

Por último, e mais importante, é ainda em Marx que temos a possibilidade de identificar o ponto de maturação do sistema capaz de dar origem a outro que o superará, assim como o tempo da grande transição em que se operará a transposição deste para outro excepcionalmente superior. Não é um momento escolhido, decretado, imposto, mas a conjunção de realidades múltiplas, complexas, que comunicam os limites e entraves para a contínua expansão do colossal sistema e, ao mesmo tempo, anunciam a magnitude da conquista e dos proventos de suas entranhas que constituirão o legado patrimonial da sociedade da pré-História humana. Todavia, não desdenhemos nunca da imprescindibilidade da luta, do poder e da resistência política. Por isso, contestamos todos os automatismos do sistema produtivo ou da sua lógica, uma vez que nos geram pistas e prenúncios, mas nunca o poder de proclamar um novo tempo que é resultado da luta e das conquistas históricas da humanidade.

Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produções novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência dessas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. (MARX, 2011a, p. 6)

Possivelmente, aqui se situa a resposta para os debates acalorados sobre o fracasso das tentativas anteriores de implantar sistemas alternativos, como o comunismo e

o socialismo¹⁶. Acredito ser importante a assimilação dos conceitos em seus significados fundamentais, pois a aplicação de uma ideia por qualquer interpretação personificada não indica que se trata da mesma coisa. Nesse caso singular, o fracasso (manifesto ou factual) das tentativas de transgressão do sistema e as apropriações corruptas de terminologias nos compele a uma circunspecção sobre a alusão a essas duas organizações — comunismo e socialismo. Contudo, não entraremos aqui numa discussão sistêmica, uma vez que é o ser humano o assunto central desta tese e, no decorrer dela, observar-se-á a essência da transformação que ora defendemos e que reforça a necessidade de transformações que não podem ser impostas.

Portanto, falar de implantação de um sistema econômico fere radicalmente a concepção de Marx que previa um desenvolvimento progressivo das condições de existência gerais da humanidade que culmina, irrevogavelmente, num sistema superior (em sua capacidade produtiva e organizacional). Por outro lado, a ideia equivocada sobre o apego ou desejo de retorno a uma condição sistêmica do passado era tida por Marx como resultado de uma *nostalgia caduca*, confirmando que o capitalismo, para ele, era, ainda que com todas as contradições e mazelas, superior e até mesmo necessário para romper com a miséria da condição material e tecnológica da humanidade.

Complementarmente, uma leitura atenta demonstra que não se escolhe o momento de substituição do sistema, nem mesmo os governos o podem ou devem fazer por decreto, imposição ou derrogação da Lei, mas é no próprio

¹⁶ Aproveitamos o ensejo para esclarecer sobre a diferença entre a apropriação dos conceitos na percepção marxiana: “Por outro lado, evidencia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade *burguesa* expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são *originalmente* [...] um sistema de liberdade e igualdade de todos, mas que tem sido deturpado pelo dinheiro, pelo capital etc. Ou ainda que a história fez até o momento tentativas malsucedidas de realizá-las de um modo correspondente à sua verdade [...] Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema de igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da *liberdade* e *igualdade*, que se patenteiam como desigualdade e ausência de *liberdade*. (Ibid, p. 191)

desenvolvimento de suas forças que emerge a potência de um outro. Certamente a nossa atual dificuldade é nomear esse novo que já se desponta (é o que acredito), de deduzir a sua nova substância, o seu trajeto e curso.

Embora limitado por sua própria natureza, o capital se empenha para [o] desenvolvimento universal das forças produtivas e, desse modo, devém o pressuposto de um novo modo de produção, fundado não só no desenvolvimento das forças produtivas para reproduzir e, no máximo, ampliar um estado determinado, mas onde o próprio desenvolvimento das forças produtivas - livre, desobstruído, progressivo e universal - constitui o pressuposto da sociedade e, por isso, de sua reprodução, onde o único pressuposto é a superação do ponto de partida. Tal tendência — que o capital possui, mas que ao mesmo tempo o contradiz como modo de produção limitado e, por isso, o impele à sua própria dissolução — diferencia o capital de todos os modos de produção precedentes e, ao mesmo tempo, contém em si o fato de que o capital é posto como simples ponto de transição. (MARX, 2011b, p. 445-446)

Terminada a trilha de diálogos que se ramificará nos capítulos que se seguem, há ainda dois postulados que se solidarizam e os coloco em discussão. O primeiro parte de uma análise histórico-linear, admito, mas que compele a uma razoável argumentação sobre um ponto nevrálgico deste trabalho: como sustentar a presunção, e convencer de sua plausibilidade, de que estamos de fato narrando a transição para a História, e não mais uma mudança importante do capitalismo ou apenas mais uma de suas tantas fases, ou ainda, uma transição maior do que foi a passagem do sistema feudal para o capital?

Apoio-me então, nos diálogos com o morto, num personagem que se faz passar por ator mal comportado porque quer ele represar-se em todos os papéis. Age capciosamente como protagonista, ora como coadjuvante e em outro momento figura como simples adereço. De fato, não introduziremos aqui o poder porque em cada cena ele se oculta, se camufla e se insinua como o grande alvo e permitimos que assim o faça, uma vez que ele não nos interessa, mas sim os seus mecanismos, as formas como se revela e como os seus dispositivos são potentes ou inoperantes. Estes mesmos dispositivos são capturados e identificados pelos movimentos e agitações sociais, pelas rebeliões e subversões de toda ordem que nos conduzem à

arena política do pensamento cujo emblema nos adverte: há aqui uma luta, uma resistência qualquer, uma tentativa de libertação de algo encoberto que agoniza, mas que nos convida à permanência em sua hospitalidade. E é essa inquietação que nos atrai, para além da balbúrdia, da desordem e das emulações, ela nos certifica de que a herança do pensamento político daquele fantasma ainda ronda como um espectro, e nos faz acreditar que a transição não se dará sem uma grande revolução.

O comunismo constitui a fase da negação da negação e é, por conseqüência, para o seguinte desenvolvimento histórico, o fator real, imprescindível, da emancipação e reabilitação do homem. O comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana — a forma da sociedade humana. (MARX, 2005a, p. 148)

E há focos de revolução por toda parte, mas também de contra-revolução. Esta última é um compasso natural do trajeto, mas nos chama a atenção o caráter daqueles focos que não podemos apreender numa coerência previsível. São movimentos aparentemente irregulares motivados por paixões, adesões, pelos tempos, pelos *tickets*, pelos preços, pela paz, pelos direitos, pelas reações e pela vida: humana, dos animais, das plantas, do espírito e de tudo que ainda não nasceu. Eles são as engrenagens do maquinismo, a subversão da lógica, os espasmos das circunstâncias, o desmanchar da solidez, a união dos produtivos na multidão e a dispersão dos proletários por toda parte.

Será por meio desses movimentos que o comedimento de uma transição lenta e conservadora haverá de ser transposta para a radicalidade, e o rompimento com o instituído por meio da resistência despertada pela insistência da utopia: um mundo novo é possível simplesmente porque nós temos a potência de o construir. Esta é a contraparte da revolução produtiva, pois que se ela, por si mesma, comandasse essa transformação, não poderíamos falar da grande transição para a História porque o homem da História humana é aquele que abre clarões com seus próprios passos percebendo os ventos da mudança. Se assim não fosse, não seria

este homem mais engenhoso que os revolucionários burgueses, porque estes também foram assim qualificados. Para que os superemos devemos avançar para uma outra consciência política, mais despreocupada com a indústria e devotada a um novo tipo de riqueza.

O que é senão o pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? O que é senão a elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, *i.e.*, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? O que é senão um desenvolvimento em que o ser humano não se produz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? (MARX, 1857-1858/2011b, p. 399-400)

Concluo aqui o desfecho das disposições gerais que deverão nortear este trabalho (e não necessariamente descritos ou desenvolvidos), com a admissão do último postulado: a transdisciplinaridade. Parece-me razoável uma investigação profunda além das fronteiras econômicas. Considero ainda que mesmo a solidariedade e interdisciplinaridade das ciências sociais e humanas não bastaria para compreendermos o avulto da revolução que se avizinha. Consequentemente, decidi por ouvir mais atentamente Marx quando nos fala sobre a natureza. Percebo então não ser um ensimesmamento, a essencialidade do homem pelo homem naquilo que é inviolável, mas que a consciência de natureza para ele ultrapassa as fronteiras do homem em seu corpo e suas relações, do espírito e de sua atividade, porque esta última é o poder de ação sobre (e sob) algo que se lhe apresenta exterior, mas não o é de fato. E é por conta dessa visão ecológica que a malsinação da alienação do indivíduo é imensamente poderosa em suas ideias.

“A natureza é o corpo inorgânico do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem *vive* da natureza, ou também, a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Afirmar que a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza se inter-relaciona consigo mesma, já que

o homem é uma parte da natureza. Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da *espécie*: transforma a vida genérica em meio da vida individual. [...] Certamente, o trabalho, a *atividade vital*, a vida *produtiva*, aparece agora para o homem como o único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, entretanto, é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de atividade vital está todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. A vida revela-se simplesmente como *meio de vida*." (MARX, 2005, p. 116)

Está ali a contestação da vida! Por conformidade, então, dizemos que é também da nova humanidade que anseia em viver e não mais sobreviver; que clama por um novo tipo de existência, em outras qualidades de relação. Quer ela revelar suas emoções como ato legítimo da natureza sem querer dividir-se entre o homem que vive e a máquina que remanesce. Quer de volta a aquiescência, para criar além das permutas e dos contratos, pois a sua potência manifesta é a sua força natural. Por isso indagamos às ciências da natureza se já podemos anunciar a "objetivação da essência humana" a fim de "*humanizar os sentidos* do homem e criar a *sensibilidade humana* correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural"¹⁷.

Que fato novo observamos no alvoreço da natureza capaz de nos incentivar à grande transformação? Que descobertas universais podem nos persuadir sobre a revolução planetária? Quais as verdades destituídas? O que nos ensina vossas impressões, percepções e suspeitas que poderiam remover o chão já tão incerto das ciências sociais? Como vossas herdeiras, há um novo testamento que as transmite ensinamentos transcendentais aos que as dotaram das suas bases e dos seus pilares? Certamente que sim, e esse diálogo é fundamental para compreender o novo homem no exercício pleno de suas faculdades. E além do seu ambiente socioeconômico é imperativo que ampliemos a nossa perspectiva ao contexto ecológico da vida, com a intenção de que o renascimento das ciências assevere a reconciliação do homem e a natureza, a fim de que a vida em comunidade não seja tida como uma insubmissão ao progresso.

¹⁷ MARX, 2005, p. 144. Grifos do autor.

O significado humano da natureza só existe para o homem social, porque só neste caso é que a natureza surge como *laço* com o homem, como existência de si para com os outros e dos outros para si, e ainda como componente vital da realidade humana: só aqui se revela como *fundamento* da própria experiência *humana*. Só neste caso é que a existência *natural* do homem se tornou a sua existência *humana* e a característica se tornou, para ele, humana. Assim, a *sociedade* constitui a união perfeita do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo integral do homem e o humanismo integral da natureza. (MARX, 1844/2005, p. 139-140).

Procedimentos, Estrutura e Sistematização

Objetivo Central

Fazer, por meio de diálogos entre Marx, Engels, cientistas e filósofos, um apanhado histórico-científico-filosófico das principais ideias de cunho ontológico que colaboram na elucidação do processo evolutivo da humanidade rumo à transição para a História humana.

Notas Metodológicas

A pesquisa obedece a critérios de ordem ética e estética, por isso em alguns pontos o diálogo dar-se-á seguidamente mesclando-se a fala da autora com a dos teóricos, diferenciado por aspas; noutras vezes a citação das falas ganha um parágrafo próprio, mas em continuidade com o diálogo. Por fins estéticos e de facilidade de leitura, a convenção usada para referenciar os autores no próprio parágrafo do texto (AUTOR, ano, p.) foi substituída por nota de rodapé. A opção de utilizar as palavras dos próprios teóricos ou a interpretação da autora dá-se também por critérios éticos e estéticos onde o texto original era mais preciso ou considerado irretocável.

Por isso a tese pode pecar, em alguns pontos, por excesso de citação, mas é bom que se mantenha claro que o foco é o diálogo entre as ideias, por isso não se faz importante por quais palavras, desde que não se adultere o sentido original do pensamento ou da teoria. A maneira mais segura encontrada para cumprir com este objetivo foi recorrer às obras dos próprios autores, evitando sempre a apropriação de interpretações, releituras, citação de citação etc. É também por esta

razão que não se faz uso aqui de autores ditos marxistas ou marxianos. Em suma, onde o autor puder falar, que use a sua própria voz.

Ainda a dizer sobre as citações, em certos casos a ideia total foi apresentada para eliminar a dúvida ou qualquer possibilidade de outra interpretação que poderia advir de reticências. Noutros casos se optou por manter a integralidade simplesmente pela beleza do texto. Em algumas situações se recorreu a mais de uma edição ou diferentes traduções de uma mesma obra em busca de uma melhor precisão ou organização das ideias. Também por obediência a critérios estéticos, todas as citações oriundas de edições em língua estrangeira foram traduzidas para que o texto apresentasse uma linguagem única, disponibilizando o original em nota de rodapé.

O emprego do termo “homem”, dando sentido ao humano genérico, vem em respeito aos autores que assim o empregavam num contexto muito anterior às discussões modernas de gênero. Pela ordem estética, simplificação e homogeneidade dos diálogos, manteve-se a decisão de seguir este termo pela facilidade de mobilidade entre argumentações e citações, e na empregabilidade do termo em seus aspectos individual (homem/mulher) e coletivo (humano). É verdadeiro que esta tese não se debruça sobre a questão de gênero e isso basicamente por três motivos: 1) Competência insuficiente sobre o assunto; 2) complexidade do tema que esbarra na necessidade de delimitação da pesquisa; 3) o problema central reside na generalidade do humano em seus aspectos comuns, ontológicos. Embora possa ainda haver críticas sobre outras escolhas, como a superioridade do número de autores sobre o de autoras, por exemplo, explica-se que a escolha metodológica recaiu na tentativa de utilizar as ideias mais originais registradas, por isso, mais antigas, em momentos históricos em que a mulher ainda não podia deixar registros de suas ideias, ao menos não oficialmente.

Assim também o termo Natureza (Terra) em diferenciação com natureza (essência humana) poderá aparecer quando houver necessidade. Há ainda os termos

História e história, facilitando a diferenciação feita por Marx, para se referir ao novo capítulo da sociedade humana.

Também será observado que as ideias não seguem um caminho linear com uma sequência clara e objetiva de ideias e assuntos. Isso porque era necessário que alguns pontos fossem retomados em outro nível de desenvolvimento após o contato com outras ideias ou teorias. Do mesmo modo, a ordem dos autores que dialogam com Marx e Engels não seguem uma ordem especial. O que importa aqui é fazer dialogar as ideias.

A tese não tem por missão encerrar pensamentos ou formar teorias, apenas fazer com que estes dialoguem. As ideias e teorias escolhidas para compor os diálogos tiveram o critério de se apresentarem o mais original quanto possível, a partir do registro conhecido. Por isso notar-se-á a ausência de autores mais recentes. Muitas concepções de filósofos e cientistas, que também trariam grande contribuição, não puderam aqui dialogar em razão da limitação de tempo e espaço.

Entende-se que toda ideia que ganhou amplitude ou robustez ao longo da história, merece um cuidado especial ao ser apresentada e, com isso, o processo de fundamentação não pôde ser excessivamente sintetizado, especialmente naquele em que as ideias seguiam uma sequência ou raciocínio amparado em outras obras, ideias ou teorias, ou faziam parte de outras áreas do conhecimento.

Por se tratar de um diálogo multidisciplinar, optou-se por aceitar que todo leitor teria, na média, um conhecimento mínimo sobre cada tema, portanto algumas vezes poderá parecer, para aqueles que dominam determinada área, bastante enfadonha a leitura, mas pede-se a atenção para o encaminhamento das ideias e na forma como elas se ligam para abertura de novas possibilidades de concepção e de visão. De outra forma, no caso de necessidade de aprofundamento, as notas indicam algumas referências que, ao menos minimamente, cumprem esta função.

Finalmente, a tese partiu da hipótese de que a sociedade humana se aproximava

do seu momento mais revolucionário, pela ordem das transformações em curso e das que ainda se despontavam. Contudo, como será observado, a sua construção não esteve presa à comprovação da hipótese inicial, tendo seguido um percurso coerente a partir dos fluxos das ideias que se seguiam aos diálogos e ditavam novas exigências argumentativas. Neste sentido, este trabalho não foi desenvolvido para confirmar ou justificar uma crença inicial, nem se inicia como pre-conhecedor do seu final, mas apenas buscou obter alguma claridade que pudesse fazer de algumas crenças, descrenças e de algumas descrenças, crenças. A ciência destas, porém, reside somente na contingência.

Do Método

Esta tese é uma pesquisa teórica de cunho humanista que narra uma história da pré-história sob o ponto de vista de Marx. Mesmo diante da historicidade dos eventos e principalmente das ideias dos homens, o trabalho permite o diálogo entre as memórias de Marx e Engels com diversos pensadores porque, como bem concluiu Karen Barad¹⁸, a memória não reside nas dobras dos cérebros individuais, ao contrário, constituem-se do envolvimento e das articulações do espaço-tempo-matéria escritos no universo. Portanto, não se trata aqui do registro de um passado fixo que pode ser simplesmente apagado, escrito ou recuperado — posto que lembrar não é simplesmente repetir uma série de momentos, mas uma animação e um reconhecimento do passado e do futuro que se torna maior do que qualquer indivíduo ou qualquer ideia —, por isso não reduz as nossas responsabilidades diante do mundo (que se constituiu das ideias passadas). Se,

¹⁸ Karen Michelle Barad (1956-), americana, professora de estudos feministas, filosofia e história da consciência da Universidade da Califórnia.

dessa maneira, o passado nunca está morto¹⁹, será neste passado vivo — que se formou da interação de inúmeras memórias, e que se expressam na ação de cada indivíduo e da coletividade, onde se buscará respostas.

Por hipótese, a tese partiu da consideração de que a humanidade atravessa a última etapa da pré-História humana, segundo a ideia de Marx sobre a transição para a História humana. Não houve aqui esforços no sentido de estabelecer esta ideia como uma metáfora ou como uma teoria que parte de conceitos e considerações sobre o que Marx considera ‘a História verdadeiramente humana’. O pressuposto de que a humanidade transita para uma nova etapa da sociedade assenta-se nas evidências dos avanços exorbitantes do sistema produtivo e da tecnologia — que concorreram para a resolução dos principais problemas humanos ligados à sua sobrevivência — e que se alia aos novos anseios de vida ligados aos aspectos humano-afetivos, à liberdade, às novas formas de produção e conceituação de riqueza, compartilhamento de conhecimentos e dos saberes, quebra de paradigmas científicos, rupturas e fissuras estruturais, culturais, políticas, desenhos rudimentares sobre o direito dos não-humanos etc. etc. Esse conjunto de fatores aliados poderia caracterizar a última função do capitalismo, na visão de Marx.

Por sua vez, com as observações antitéticas de processos reacionários que garantem não somente fôlego ao capitalismo (e portanto da última etapa da pré-História humana), com mecanismos artificiais de sustentação da economia pelo capital financeiro, e pelo domínio do poder ideológico; retorno aos processos totalitários; tentativas de destituição de garantias e direitos; deslocamentos dos eixos do poder; movimentos migratórios de populações; extermínios etc. ou seja, esse conjunto de contradições — que são algumas das antíteses — apontaria para evidências que sustentariam a síntese de que já poderemos vislumbrar uma nova

¹⁹ BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham & London: Duke University Press, 2007, p. 9. Interpretação através de uma tradução livre.

humanidade, ou a verdadeira humanidade de acordo com Marx, que dará início à História humana propriamente dita, formada por uma sociedade em que a ética supera a moral e que a liberdade impõe a sua supremacia, para que a vida assuma o lugar da sobrevivência, e onde o sistema produtivo sirva aos seres vivos através dos avanços da ciência e da tecnologia. Poderíamos então dizer que todos esses movimentos seriam característicos da transição para a História humana. Mas o que nela será estudado será o humano e não propriamente os eventos, porque ele é o autor e expectador dos acontecimentos.

Por isso, ao invés de ter como material de análise as agitações da vida contemporânea, a tese permitiu dar voz a alguns pensamentos, cujas análises partiram do homem, o consideraram como processo central ou que o descreveram a partir de suas visões de mundo. Com eles dialogaram Marx & Engels porque, em primeiro lugar, os diálogos têm como origem as suas ideias sobre a humanidade. Em segundo lugar, como afirmado por Jorge Novoa²⁰, Marx é um autor incontornável, tendo após ele, críticos ou defensores, inimigos ou admiradores, mas, incontestavelmente, o sistema de pensamento da atualidade não se preenche sem a sua obra. Com Caio Prado Júnior²¹ completa-se a terceira motivação com o acordo de que o relevante na obra de Marx é a consideração do Conhecimento do Homem, sendo este o tema marxista por excelência — ao contrário daqueles que localizam na economia o núcleo de todo o seu sistema de pensamento.

Embora Marx seja o núcleo dos diálogos, é importante informar que esta não é uma pesquisa marxista, nem obedece a parâmetros convencionais observados em teses nomeadamente marxianas. Aqui Marx não faz um monólogo, nem dialoga com os seus discípulos. Suas ideias conversam sem preconceitos ou preciosismos

²⁰ Jorge Omar Novoa (1958-2008). Doutorou-se pela Universidade de Paris, foi professor da UFBA com projetos na área de cinema e história. Marx, o incontornável, é título de um dos seus livros.

²¹ Caio da Silva Prado Júnior (1907-1990), historiador e geógrafo brasileiro. A obra de referência é: PRADO Jr., Caio. **O que é filosofia**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1981.

teóricos porque são elas que vivem e tornaram-se maiores que o próprio autor. Notavelmente Engels assume grande peso na discussão ficando claro que a sua importância na obra de Marx não era apenas acessória.

Nesse sistema, o laço entre a filosofia e as ciências foi fortalecido sem qualquer consideração de superioridade destas sobre aquela, porque a filosofia teve o papel preponderante de antecipar conceitos e avançar ideias que aguardavam sustentação ou abrigo da ciência no futuro. Desta maneira, guarda a filosofia o mérito de não ter se detido onde a ciência estacionou, ou aguardava resultados mais seguros. Neste método, a história é a testemunha primeira de que a filosofia registra mais acertos do que erros ao se debruçar sobre complexas questões da humanidade.

Não houve aqui qualquer esforço em esboçar uma crítica sobre tal ou qual pensamento, porque se as ideias são produtos do seu tempo, não faria sentido a classificação como certas ou erradas, adequadas ou não. Certamente que algumas delas confundem até mesmo a lógica do tempo (antigo ou atual), mas o que se observou foi a coerência dos seus encadeamentos de maneira a levar o teórico a alcançar determinada conclusão, por isso a crítica às ideias não faz parte dos objetivos deste trabalho. E por serem diálogos e não litígios, não há ideias vencedoras nem mesmo conclusões fechadas e formatadas; eles apenas mostram uma linha evolutiva que se torna cada vez mais forte e visível à medida que a ciência ganha tónus e a filosofia conquista o amparo da ciência.

Por fim, é também Barad que justifica o sentido desta tese: não há um ponto singular no tempo que marcou o seu início, nem houve um 'eu' que pudesse ter visualizado este projeto do começo ao fim²². Quero dizer, com isso, que não há mérito na autoria das ideias contidas neste trabalho, nem houve um desenvolvimento a partir de conclusões previamente consideradas. Apenas esforcei-me para reuni-las nesta tese e deixar que os diálogos convidassem outros

²² BARAD, 2007, p. 9-10.

pensadores, outras ideias e, desta reunião, permitissem surgir, naqueles que a lerem, novas possibilidades, novos pensamentos, novos parâmetros ou novos questionamentos. Como agenciadora desses diálogos, os escrevi no mesmo sentido em que eles escreveram a mim e puderam reescrever-me. As ideias não se encerram. Os diálogos não se calam. Velhos mortos e novos vivos reabrem sempre novas discussões.

Capítulo I

1.1 Do homem ao homem

“Tu, grande astro! que seria de tua sorte, se te faltassem aqueles a quem iluminas?”²³ Raciocinou Zaratustra assim como pondero agora: a que serviria uma teoria para a História humana se o tempo e as categorias dominassem os fatos e os próprios homens? Se, ao contrário, o início da História humana propriamente dita se inaugura quando o homem transforma a potência em ato, é coerente que ele apareça aqui no primeiro ato da criação. Não falo da criação enquanto gênese, mas do exercício mesmo de criar, de transformar, de produzir, de fabricar, de parir, de arquitetar, de idealizar, de inventar, de imaginar, de transcender, mas não nego a ambição de coadunar os verbos com a genealogia do ser que os conjuga. Mas ao perseguir a substância somos confundidos por sua natureza que se nutre pela fonte da potência capaz de ativar a força do autor e artífice do verbo.

Kant desvia o olhar do sol ofuscante em direção a quem é por este iluminado quando questiona: o que é o homem²⁴? De nenhuma maneira esta é uma pergunta que se encerra na filosofia²⁵, mas ensaia-se a partir dessa lógica uma resposta antropológica por ele mesmo evocada. Foucault²⁶ entende que há aqui uma descoberta de um novo campo (ou de uma nova ordem de reflexão) da filosofia

²³ NIETZSCHE, F (1844.1900). Assim falava Zaratustra. 3 ed. São Paulo: Ed. Escala, 2008b, p. 19.

²⁴ KANT, Immanuel (1724-1804). Lógica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 42.

²⁵ A filosofia que encerra as grandes questões universais que aqui nos referimos é certamente a filosofia em sua forma cultural ocidental. Assim, explica-se que não se fala de toda filosofia nem da única filosofia, mas de sua apropriação e compreensão ocidental, basicamente.

²⁶ FOUCAULT, Michel e BADIOU, Alain. Filosofía y psicología. Entrevista, 1965. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NYU0_LpvYtQ. Acesso em 12/10/2014. Foucault argumenta que as preocupações da filosofia passam da perspectiva de um universo infinito onde o homem e suas questões essenciais eram de segunda ordem, relacionando a finitude humana com as infinitas questões fundamentais da humanidade.

que a liberta da centralidade da infinitude para uma reflexão antropológica. Mas antes de visualizarmos o homem com a sua roupagem social, política, cultural etc., ou seja, com a sua indumentária antropológica buscando encontrar aquilo que em essência o caracteriza, ou, na concepção de Espinoza²⁷, aquilo sem o qual o homem não seria o homem, perscrutaremos os seus passos a fim de compreender como a evolução do seu organismo e da sua mente até a consciência-de-si modifica o seu comportamento, amadurece e modifica as relações sociais e as estruturas produtivas — primeiramente para a satisfação das suas necessidades básicas até o alcance de objetivos superiores como a felicidade e a ética.

Marx interroga: “até que ponto a essência humana se tornou para o homem característica e em que medida a característica se transformou em essência humana do homem”²⁸? Sem dúvida esta é uma questão pertinente e, por certo, uma das quais acaba por tornar inviável ou sem sentido prático a investigação sobre a existência ou não de uma essência humana porque o que é tido como essência pode ser na verdade um atributo do homem, assim como temos o conjunto da caracterização do homem como sendo a sua própria essência, redundantemente. Como um ser histórico essas características modificam-no ou apresentam-se de formas diversas até a progressão para um traço comum do gênero humano, na medida em que se desenvolvem as condições de manifestação de tais aspectos. É essa a defesa de Marx²⁹ quando considera que a História eminentemente humana ainda não teve início porque as condições de sua manifestação livre e consciente não estarão postas enquanto os sentidos humanos estiverem encarcerados “sob a grosseira necessidade prática”, impedindo assim a humanização dos sentidos do homem e a criação da “sensibilidade humana correspondente a toda a riqueza material do ser humano e natural”³⁰, porquanto

²⁷ Baruch de Espinoza (1632-1677), filósofo holandês.

²⁸ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2005a, p. 137.

²⁹ MARX, 2005a, p. 141.

³⁰ MARX, 2005a, p. 144.

todas as relações *humanas* com o mundo — visão, audição, olfato, gosto percepção, pensamento, observação, sensação, vontade, atividade, amor — em síntese, todos os órgãos da sua individualidade, como também os órgãos que são diretamente comuns na forma, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento perante o objeto* a apropriação do referido objeto, a apropriação da realidade *humana*. (MARX; 2015, p. 141)

A crítica que pode ser seguida a essa defesa é que a essência ou natureza humana seria um eterno porvir, um interminável vir-a-ser pois ainda que consigamos responder “em que medida o comportamento *natural* do homem se tornou *humano*, em que medida a sua essência *humana* se tornou, para ele, uma essência *natural* [e] até que ponto a sua *característica humana* se tornou *natureza*”³¹, não poderíamos indicar se o estágio de evolução de tal natureza, em determinado momento social em que se vive, é o final, ou seja, se a natureza humana teve ali a sua representação geral e absoluta.

Contudo, compreende-se que a infinitude das possibilidades humanas não pode e não necessita ser apreendida num determinado momento histórico. O que se aceita como válido nesta tese de Marx (e é o que assimilo aqui) é concordar que as capacidades sensíveis humanas que se apresentam como tendências diferenciadoras dos outros animais tais como o gosto pela arte, pelo belo, pela criação livre, pelas manifestações baseadas na vontade, no amor, na alegria, na felicidade, na conquista da perfeição — que são atributos pronunciados ou em potência — podem exprimir-se mais eloquentemente ao alcançarmos uma forma organizacional cujo sistema de produção respeite a vocação, o talento, a vontade e a liberdade dos indivíduos não somente enquanto seres biológicos, mas enquanto individualidades pensantes e sensíveis que em suas interações necessitam de tempo livre para a produção de bens tangíveis e intangíveis destinados à vida voltada para a felicidade e prazer, portanto, para muito além das necessidades de subsistência do homem corpóreo.

O homem biológico produziu-se a si como ser social. A sua história confunde-se

³¹ MARX, p. 137.

com a história dos modos de produção, uma vez que enquanto ser biológico precisa da intervenção na natureza para atender as suas necessidades básicas. Por sua vez, disse Marx que “o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”³². É, então, através desse intercâmbio que o homem modifica-se a si mesmo e a natureza, e a sua história é a história desse intercâmbio — dos indivíduos e os modos de produção que capacitam o homem para um grau maior de independência a cada nova revolução produtiva.

Embora esta seja uma matéria importante para a compreensão do assunto que se interliga à natureza humana — a história e a economia do homem —, não avançaremos aqui para uma análise mais profunda sobre os modos de produção. Da mesma maneira, a temática que envolve o trabalho organizado em contraposição às atividades humanas não será demasiadamente explorada aqui para que não haja qualquer tipo de condicionamento que justifique a suposição de que trataremos pura e simplesmente da mudança de sistema econômico, ou seja, da superação do capitalismo — a partir do argumento do trabalho alienado. Certo é que, em tese, o início da História humana pressupõe uma superação deste sistema produtivo, inerente à sua própria lógica, mas a nossa memória histórica já nos ensinou que os sistemas econômicos não são organizações eternas, que as bases do capitalismo foram assentadas no feudalismo, e deu-se o mesmo com o sistema anterior ao feudalismo. Não seria razoável supor que o capitalismo — e a sua superação —, só por si, representaria o marco da revolução da sociedade humana.

Defendemos aqui que o conjunto das condições atuais, certamente proporcionadas ou provocadas no capitalismo, incita o homem à busca de um novo tipo de vida possível, como se o horizonte da utopia fosse alargado e o quimérico pudesse ser exequível, factível. Contudo, ele ainda não é. E não o é pelas barreiras e limitações

³² MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a, p. 5

que o atual sistema apresenta e impõe ao homem, ao mesmo tempo que derruba aquelas que o impedem de expandir. É a manutenção do fôlego de uma sobrevivida alimentada pela crença no sistema eterno, aliada ao medo do porvir. Acima deste sistema retroalimentador estão aqueles para os quais o capitalismo se apresenta como um amistoso reino de riqueza infinita.

Aqui surge uma encruzilhada: ao mesmo tempo que o sistema cria as condições de sua superação ele impõe limites descomunais que nos empurram para a manutenção da crença em um sistema perpétuo e insubstituível. Até mesmo Marx reconheceu que o capitalismo “criou forças de produção mais imponentes e mais colossais que todas as gerações precedentes reunidas”³³ e como se poderia acreditar num sistema mais magnífico que o capitalismo? E quem poderá acreditar que o ‘egoísmo humano’ e a necessária luta pela sobrevivência darão lugar a algo substancialmente diferente? Por isso, em seguida, Marx lança a pergunta desafiadora que desperta os sentidos: “em que século anterior se poderia prever que tais forças produtivas cochilavam no seio do trabalho social”³⁴?

A história é, portanto, a grande aliada do pensamento revolucionário. Ela nos adverte sobre impossibilidades e utopias vencedoras ao lado de monumentos estáveis tombados pelo tempo, mas é insuficiente para ser apresentada como nossa principal evidência, pois a considero permanente demais para expressar algo verdadeiramente novo, uma vez que seu principal mérito é revelar-nos o passado interpretado, assimilado e compreendido, narrar os fatos pela ordem cronológica, dar significado à vida e às estruturas por meio deles e, contudo, queremos ir além ao imaginar o porvir. A nossa memória e a nossa consciência coletiva obriga-nos a dirigir a atenção para algo que ainda não se vê concretamente, que ainda nos é improvável, mas que se percebe no contágio das ideias e amplificação dos movimentos.

³³ MARX, 2005b, p. 31-32.

³⁴ MARX, 2005b, p. 32.

É o autor dos movimentos que ocupa o lugar principal nesta tese. Embora sejam as evidências que ele produz o que nos chama a atenção para algo extraordinário, aqui a subjetividade humana será explorada a fim de que possamos compreender com maior propriedade os movimentos que hoje esse homem anima. Se aceitamos que a ação do homem está condicionada às circunstâncias temporais que ele mesmo cria, o conjunto dos arranjos entre a tendenciosidade dos movimentos e a tecnologia do motor destes movimentos talvez nos revelasse algo novo que comprovasse um capítulo inédito na história universal forte o suficiente para inaugurar uma nova História que narrasse a prodigiosa trajetória do homem ao homem.

Verdadeiramente, há um propósito ao elucidar a seguinte questão: se a jornada evolutiva do homem é apenas um capítulo intermediário na jornada evolutiva da vida, então não poderíamos pronunciar uma essência humana, mas talvez uma essência vital que movimenta os seres em direção a um determinado trajeto. Ao contrário, se a jornada do homem particulariza-se em algum momento e muda o trajeto da Natureza ou anuncia o seu ápice, a natureza humana poderia ser apreendida no exato momento em que o homem se personaliza e segue sua marcha histórica plenamente consciente. As duas possibilidades são exploradas em Bergson³⁵, mas é à vida que o autor atribui a força e o impulso natural e não somente a um caminho em particular.

Se pudéssemos falar de um impulso para a vida social de outro modo que não por metáfora, caberia dizer que o grosso do impulso aplicou-se ao longo da linha de evolução que desemboca no homem [...] Mas isto não seria mais que um modo de dizer. Não houve impulso particular para a vida social. Há simplesmente o movimento geral da vida, que cria, em linhas divergentes, formas sempre novas. (BERGSON, 2005, p. 110)

Em ambos os casos, a essência absoluta e imutável que dotaria o homem de sua personalidade não poderia ser admitida se assumíssemos a condição evolutiva da espécie humana — dependente e parte da Natureza — como um resultado

³⁵ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ramificado ou intermediário dos organismos ou da consciência universal, se assim posso exprimir-me de maneira mais sublime. Todavia, a negação suposta apenas vale neste primeiro momento como um rudimentar pressuposto baseado em deduções cujas premissas carecem ainda de uma argumentação processual, pois que se a natureza não nos apresentou um organismo mais eficiente, em termos evolutivos, que as bactérias, a tecnologia que se alia à natureza apresenta o ser humano como um gênero notável em organismo, raciocínio e consciência, e é possivelmente por isso que é considerado uma espécie de desenho final da evolução — o que não significa que seja superior ou já tenha alcançado a sua forma primorosa.

Neste último caso, não seria simples objeto de especulação investigar aquilo que nos torna humanos para, depois, especularmos sobre o desenho final deste homem na nova sociedade humana ou, em acréscimo, explicar o que seria esta nova sociedade humana a partir do que o homem é em potência. Mas de outra parte Hegel acautela-nos: “muitas vezes, se faz uma distinção entre o que o homem interiormente é e os seus atos. Na história, isto é falso; a série dos seus atos é o próprio homem [...] os povos são o que são os seus atos. Os atos são o seu fim”³⁶. Ora esta afirmativa parece elevar ao infinito as formas de expressão do homem que realizam a sua natureza, mas em outra passagem adiante, o que Hegel parece admitir é que o ato reside em germe no homem cujo impulso é incitado por sua própria natureza — é o que pude conjecturar na leitura da passagem abaixo.

Neste processo contêm-se, pois, essencialmente, fases e estádios em que o espírito se sabe e realiza a si mesmo, e também a sua verdade. São todas as fases do autoconhecimento; o mandamento supremo, a essência do espírito é conhecer-se a si mesmo, saber-se e produzir-se como o que é. Tal mandamento cumpre-o na história universal; produz-se a si mesmo em formas determinadas e tais formas são os povos na história do mundo. São produtos, cada um dos quais expressa um estágio particular, e caracterizam assim épocas na história universal. Numa concepção mais profunda: são os princípios que o espírito descobriu por si e que é forçado a realizar. Há neles, portanto, uma conexão essencial, que nada mais exprime do que a natureza do espírito. (HEGEL, 2013, p. 76)

³⁶ HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 68.

A presença de Hegel nesta tese é devida não somente à influência exercida em Marx na condução³⁷ de suas ideias, mas por aceitar que a crítica de Marx a Hegel não declinava na negação absoluta de suas ideias. Ainda mais fortemente nesta obra — ‘A razão na história’ — torna-se mais discutível, a meu ver, concordar em absoluto com a afirmação de que Marx coloca a teoria hegeliana de pernas para o ar. Não percebo aqui a negação no processo, mas a algumas determinações e conclusões. Quando Marx conclui que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” diz-se que o indivíduo submete-se ao imperativo da necessidade que o torna subordinado.

O ponto questionável é: se Marx concorda que em algum lugar histórico há uma condição manifesta para o homem desenvolver as suas habilidades livre e desimpedido das condições produtivas impostas, há que se aceitar que há uma flagrante admissão de que embora o ser na sociedade determine a consciência do homem, o homem guarda um aspecto em potência a se manifestar quando as novas condições forem favoráveis à sua liberdade de fazer com que as coisas sejam criadas pela sua vontade e, portanto, pela determinação da consciência quando esta estiver desimpedida do fardo de se vender a própria vida para sobreviver biológica e materialmente. Se assim não fosse, também não seria possível falar de humanização como Marx amiúde o fez.

Acredito que é somente por meio dessa possibilidade que poderemos conciliar o conceito de natureza humana desenvolvido nos seus manuscritos econômico-filosóficos com a certeza de uma nova sociedade pós-capitalista que escreverá a sua História. Parece, isso sim, que Marx admite um homem que na sociedade capitalista foi reduzido e dividido em seu caráter, mas, por outro lado, foi este mesmo homem quem criou as condições para tal organização social. Assim sendo, quando o homem se desgarrar da sujeição, não poderia ele, por sua consciência,

³⁷ Uso o termo inicial apenas porque pelo conjunto de obras publicadas de Marx, são nas obras filosóficas iniciais que Marx parece se ocupar mais com a obra de Hegel.

determinar o seu ser social? Pois que o contrário seria acreditar numa sujeição eterna do homem às condições externas, tornando inútil falar de uma emancipação humana — livre e desimpedida. No fragmento abaixo, a ideia fica mais clara e não parece ser inconciliável com a tese de Marx.

[...] a consciência de um povo determinado é a consciência da sua essência. O espírito é, antes de mais, o seu próprio objeto; enquanto para nós o é, mas ainda sem a si mesmo se conhecer, não é por enquanto o seu objeto segundo o seu verdadeiro modo. O objetivo é, porém, tornar-se consciente de que ele só insta a conhecer-se a si mesmo, tal como é em si e para si mesmo, que cumpra e realize a sua verdade, que produza a religião e o Estado de um modo tal que sejam conformes ao seu conceito, que sejam seus na verdade ou na ideia de si mesmo — a Ideia é a realidade, que é apenas o espelho, a expressão do conceito. Tal é o fito universal do espírito e da história; e assim como o germe traz em si toda a natureza da árvore, o sabor, a forma dos frutos, assim também os primeiros vestígios do espírito já contém *virtualiter* toda a história. (HEGEL, 2013, p. 64)

Se o homem caminha para a construção da História humana propriamente dita, a sua trajetória é desenhada pela sua potência de ser. Se o capitalismo é a força antinatural (necessária) do homem que corrompe o seu caráter, o aliena em sua natureza e submete o seu tempo ao jugo da necessidade, logo a superação desse sistema que o concede a liberdade por meio da riqueza material e tecnológica, não seria dizer o mesmo que a expectativa de Hegel de tornar o homem consciente de si para “que [se] cumpra e realize a sua verdade [...] de um modo tal que sejam conformes ao seu conceito, que sejam seus na verdade ou na ideia de si mesmo”? O despertar do homem para a revolução social e o despertar da consciência do homem para a verdade não me parece ser conceitos discordantes.

Engels, possivelmente, foi quem com melhor propriedade relacionou a história, a consciência e o sistema produtivo para desvelar a evolução da nova humanidade, no sentido que torna possível falar de uma História eminentemente humana, mas acredito, mesmo assim, ter sido na obra de Hegel que Marx e Engels se inspiraram em primeiro lugar para conjugar a ação histórica do homem até à transição para a nova sociedade. Nesse ínterim, é digna de ser exposta na íntegra a fundamentação

de Engels desenvolvida em 1878.

Com o homem, entramos na história. Os animais também têm uma história, a história da sua descendência e do seu desenvolvimento progressivo até ao seu estado actual. Mas esta história não são eles que a fazem e, na medida em que participam nela, fazem-no sem o saber e sem o querer. Em contrapartida, quanto mais os homens se afastam dos animais no sentido restrito da palavra, mais eles fazem, conscientemente, a sua história, mais diminui a influência de efeitos imprevistos, de forças incontroladas sobre essa história, mais precisa se torna a correspondência do resultado histórico com os objectivos antecipadamente fixados e os resultados obtidos, que predominam os efeitos inesperados, que as forças incontroladas são muito mais poderosas do que aquelas que são postas a funcionar segundo um plano. E não pode ser de outra forma enquanto a actividade histórica mais essencial dos homens, aquela que os elevou da animalidade à humanidade, aquela que constitui o fundamento material de todos os seus outros tipos de actividade — a produção de que necessitam para viver, ou seja, hoje, a produção social —, continuar submetida ao jogo dos efeitos não intencionais de forças não controladas e não atingir, senão excepcionalmente, o objectivo pretendido, conduzindo sim, mais frequentemente, ao resultado contrário. (MARX & ENGELS, 1975, p.78-79)

Como em toda época, as necessidades do homem são atendidas pelo trabalho — seja direto de onde retira da terra a sua subsistência e do escambo onde troca seu excedente, ou indireto pelo trabalho assalariado, e é por meio do trabalho (atividade) que o indivíduo se desenvolve, transforma a natureza e, conseqüentemente, o gênero humano. A natureza ou os atributos humanos, nesse sentido, molda(m)-se pelo caráter social predominante dos hábitos e comportamentos historicamente constituídos, mas a integralidade do homem em sua natureza biológica e social é radicalmente rompida quando a forma que dispõe para atender as suas necessidades se afasta do anseio humano, aliena-se do próprio homem, subordina-o à execução reiterada sem que disponha de outros meios para sobreviver. Para Marx o mesmo sistema que dota a humanidade dos recursos necessários para a sua emancipação também cria uma estrutura conexas que se traduz em alienação do homem enquanto trabalhador. Chama este 'sistema de alienação' e o compreende como a "propriedade privada, espírito de aquisição, a separação do trabalho, capital e propriedade agrícola, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência etc. — e o sistema do

dinheiro”³⁸. Contraditoriamente o sistema capaz de fazer a transição para a História humana, desumaniza o homem em sua essência pois que

o homem (trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais — comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. — enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano, animal. (MARX, 2005a, p. 114-115)

A organização social em torno desse novo sistema produtivo — o sistema capital — atinge o ponto culminante em que a servidão se dá de tal maneira, “que ele [o homem] só pode manter-se como *sujeito* físico na condição de *trabalhador* e só é trabalhador na condição de *sujeito* físico”³⁹. Mas não só a indústria em si destrói a integralidade humana. A estrutura que se cria em torno do sistema produtivo — instituições jurídicas, sociais, religiosas e estatais — acaba por fragmentar o homem em esferas distintas: o homem real e o homem abstrato, o homem político e o homem social⁴⁰, que passam a se constituir como duas individualidades por meio dessa nova organização econômico-social. A constituição desse Estado político que acaba por dissolver a sociedade civil abriga as grandes questões que se tornam alvo da crítica marxiana ao sistema capitalista — que deverá ser superado em sua totalidade organizada para a emancipação completa do homem. O caráter parcial e acrítico que se deu com o ‘triunfo do Estado’ como consequência da dissolução da sociedade feudal não foi capaz de emancipar o homem, ao contrário transforma-o no ‘homem individualista’, trivial ‘membro da sociedade civil’⁴¹.

A revolução política dissolve a sociedade civil nos seus componentes sem os revolucionar e os submeter à crítica. O homem egoísta é o resultado passivo, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, conseqüentemente, um objeto natural. A revolução considera

³⁸ MARX, 2005a, p. 111.

³⁹ MARX, 2005a, p. 113

⁴⁰ Essa afirmativa será melhor desenvolvida no subcapítulo seguinte.

⁴¹ Expressões de Marx nos Manuscritos econômico-filosóficos, encontradas nas p. 35 e 36.

a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a base da sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, a sua base natural. (MARX, 2005a, p. 36)

Este homem só poderá ser restabelecido em sua integralidade quando “tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política”⁴². Só este homem reintegrado poderia iniciar a verdadeira História humana — o que, mais uma vez, aceitamos estar de acordo com o pensamento de Hegel.

A história universal começa com o seu fim geral de que o conceito de Espírito seja satisfeito só em si, isto é, como natureza — eis o impulso interno, mais íntimo e inconsciente. E todo o empreendimento da história universal consiste, como já se lembrou, no trabalho de o trazer à consciência. [...] Esta imensa massa de vontades, interesses e atividades são os instrumentos e meios do Espírito Universal para cumprir o seu fim — o elevar à consciência e o realizar. (HEGEL, 2013, p. 87)

A argumentação sobre a conciliação entre a tese de Marx e as ideias de Hegel, especialmente na obra citada acima, tem por encargo possibilitar o diálogo entre os dois teóricos a fim de favorecer a nossa argumentação nos pontos em que consideramos haver lacunas. Não se trata, certamente, de complementar a visão de Marx ou criticar a crítica da crítica de Marx à Hegel, mas de fundamentar a tese de Marx também por meio de outra posição filosófica que não a dele mesmo, já que todas as demais que tratam da transição para a História, de uma ou outra maneira, derivam do seu pensamento, ainda que de forma crítica ou conteste. Inegavelmente um bom número de obras teóricas foram desenvolvidas para provar a possibilidade ou a emergência de uma nova sociedade. Contudo, o anseio humano de um mundo melhor deve ter sido sempre o motor do progresso. Da mesma forma, a superação do capitalismo é descrita e defendida por inúmeros teóricos — marxistas e não marxistas — assim como a crença no nascimento de uma nova humanidade evidenciada pela existência de uma nova geração.

⁴² MARX, 2005a, p. 37.

Não faltam ainda teóricos que vislumbram cenários catastróficos de uma nova sociedade dispendo de um mundo miserável após a destruição dos recursos ambientais. Iteramos que não se trata de desenhar uma nova etapa como já verificada pela história, tratamos aqui de defender que aludimos a uma época excepcionalmente revolucionária superando as revoluções industriais anteriores, bem como todos os antecedentes capítulos econômicos de superação dos sistemas produtivos — ainda que não possa ser respondido quanto tempo ela durará. Como já o disse, é por meio da conjunção de todos os movimentos emergentes contidos neste tempo que nos conduz a afirmativa de que estamos de fato vivenciando a transição para a História humana.

É preciso, porém, cautela para não se confundir aqui a visão de Marx sobre a superação do sistema produtivo capital e a evolução do homem a partir de sua história engajada nos modos de produção que, embora se encontrem e se solidarizem, a visão ontológica de Marx é, na minha posição, ainda mais profunda. Nesse momento apenas nos esforçaremos em direção à justificação histórica, à localização do homem em seu momento econômico onde o conceito que se possa fazer dele e da sua natureza não seja deslocado no tempo e no espaço e sobretudo não apresente um caráter a-histórico. Isso porque quando Marx escreveu sobre tal homem, se concentrou em certas propriedades e as definiu como essência ou natureza, o fez considerando o seu contexto histórico situado em seu mundo real — das necessidades humanas. E da mesma forma será feito aqui — situar o homem hodierno em seu momento presente. Nessa passagem dos *Grundrisse*, Marx capta a relação entre o atual sistema de produção (que em sua lógica permanece a mesma dos dias atuais) com o desenvolvimento da riqueza que é a base para o desenvolvimento do indivíduo. Esta conexão entre os processos torna mais simples ponderar como o capitalismo se constitui em passagem para uma nova organização social — mais extraordinária que as precedentes.

Considerada *idealmente*, a dissolução de uma forma determinada de consciência bastaria para matar toda uma época. Na realidade, esse limite da consciência corresponde a um *determinado grau do desenvolvimento das forças produtivas materiais* e, por conseguinte, da riqueza. [...] O máximo desenvolvimento dessa própria base [...] é o ponto em que ela própria é elaborada na forma em que é compatível com o *máximo desenvolvimento das forças produtivas* e também, portanto, com o desenvolvimento mais rico dos indivíduos. (MARX, 2011a, p. 446)

De fato, a história da humanidade até os nossos dias tem sido a história de como o homem evoluiu a partir das condições produtivas desenvolvidas. Como a única ciência possível, a história era referida assim por Marx por considerar o mundo dos homens e a natureza. “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. [...] enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente”.⁴³ Contudo, essas condições progredem pelo próprio homem em permanente intercâmbio com a natureza. Por conseguinte, parece haver uma autonomia, uma certa liderança e predomínio do homem sobre a natureza, dando a aparência de uma história do homem em que a natureza aparece como cenário, mas a realidade histórica é a evolução humana que se assenta num domínio crescente do homem sobre a natureza, em contraposição ao início dessa história onde havia a total subordinação e subjugação do homem às intempéries naturais. Qual seria então o meio que intermediou e inverteu a relação do homem e a Natureza? O que deu lugar à relação contrariando o engendramento homem-natureza? Em suma, qual o impulso recebido para que o processo de consciência do Espírito, tal qual em Hegel, desse início à realização de satisfazer-se como natureza? Para Marx foi a grande indústria, mas não como fim, senão como meio.

Mas a ciência natural penetrou de forma mais *prática* na vida humana por meio da indústria, transformou-a e preparou a emancipação da humanidade, muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização do homem. A *indústria* é a relação histórica *real da natureza* e, por consequência, da ciência natural, ao homem, se ela se conceber como a manifestação *esotérica* das *faculdades* humanas essenciais, poderá igualmente compreender-se a essência *humana* da natureza ou a

⁴³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007a, p. 86.

essência *natural* do homem [...]. A natureza, assim como se desenvolve na história humana — no ato de gênese da sociedade humana — é a natureza *real* do homem; por conseguinte, a natureza, assim como se desenvolve na indústria, embora também em forma alienada, constitui a verdadeira natureza *antropológica*. (MARX, 2005a, p. 145-146)

A indústria era para Marx a preparação para a emancipação humana cuja forma de funcionamento, porém, levou à desumanização. A restauração do homem é a base para a construção de uma sociedade desobstruída dessa forma limitada de emancipação política que reduz o homem a um membro vulgar que tem como pressuposto para a sua sobrevivência a independência, o individualismo e o egoísmo e que ao mesmo tempo constrói a figura do cidadão que é o homem político, abstrato e moral. A personalidade ou a natureza humana decomposta não é capaz de conceber uma organização social eminentemente humana, pois que as esferas que a compõem estão divididas e, geralmente, opostas.

É a luta entre a sobrevivência e a vida, o sufocamento da ética pelo homem moral, o rebaixamento do homem-trabalhador pela estrutura político-capitalista, o entorpecimento da sensibilidade humana pelos padrões de ordem do sistema, o embrutecimento do ser pela via da competição e da negação de toda beleza e amor como percepções secundárias. Mas dessa luta é que emerge o embrião de uma nova organização através do desenvolvimento das forças de produção que são levadas ao máximo porque em paralelo à criação de riqueza e bem-estar, a consciência dos homens despertará paulatinamente na mesma medida em que a indústria dele prescinde cada vez mais. A consciência os dirá que a indústria não é uma força externa — ela é sobretudo humana, construção social e extensão do homem para a satisfação de suas próprias necessidades e também dos desejos.

A natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, máquinas de fiar automáticas etc. Elas são produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de sua atividade na natureza. Elas são *órgãos do cérebro humano criados pela mão humana*; força do saber objetivada. (MARX, 2011b, p. 589)

Era, pois, necessário o desenvolvimento máximo das forças produtivas para libertar o homem do jugo do trabalho voltado para a satisfação de suas necessidades básicas. Mas esse mesmo desenvolvimento levaria a um estado de superação onde a potência do trabalho humano acabaria por ambicionar a liberdade de criar e desenvolver outras condições mais apropriadas ao seu novo estágio de consciência. Assim, a relação entre as forças da ciência, da natureza, da indústria e das instituições dotariam o homem, num determinado momento histórico, de um conjunto de forças progressivas rumo a uma nova organização.

uma organização consciente da produção social, na qual produção e repartição são planificadas, pode elevar acima do mundo animal do ponto de vista social, da mesma forma que a produção em si os elevou enquanto espécie. A evolução histórica torna tal organização cada vez mais indispensável e, também, dia após dia, mais realizável. A partir dela se iniciará uma nova época da história, na qual os próprios homens, e com eles todos os ramos da sua actividade, em particular a ciência da natureza, conhecerão um progresso que relegará para as trevas mais profundas tudo quanto o tiver precedido. (MARX & ENGELS, 1975, p. 79)⁴⁴

A factível sintonia entre esta tese de Marx e a concepção de Hegel só pode ser assimilada na abstração do pensamento e não pela mesma ordem de método de observação pois que nos dois autores há uma considerável distância neste ponto. Mas necessitamos ainda de uma marca que faz ligar o homem real-histórico de Marx com algum impulso essencial que o leva à construção da sua própria História. Que seja a natureza ou a essência humana, o certo é que o impulso existe em perspectivas similares e que parece convergir para um mesmo fim.

Pode, pois, haver interesse em conhecer, no curso da história, a natureza espiritual na sua existência, isto é, o modo como o espírito se une à natureza, portanto, a natureza humana. Ao falar-se da natureza humana, pensou-se sobretudo em algo permanente. A exposição da natureza humana deve ajustar-se a todos os homens, aos tempos passados e presentes. Esta representação universal pode sofrer infinitas modificações, mas, de facto, o universal é só uma e mesma essência nas mais diversas modificações. (HEGEL, 2013, p. 54)

⁴⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Princípios do comunismo e outros textos**. Santos-SP: Ed. Estampa, 1975, p. 79.

No terceiro manuscrito, 'Propriedade Privada e Comunismo', Karl Marx defende que "a história total é a história da preparação e da evolução para que o 'homem' se tornasse o objeto da percepção dos *sentidos* e para que as necessidades do 'homem como homem' se transformassem em necessidades humanas"⁴⁵. O que poderia melhor expressar o termo 'história total' além de enunciar a sua primitiva segmentação até a sua completude enquanto história natural e história do homem como mesma ciência? A sentença 'homem como homem' não nos indicaria uma separação histórico-temporal entre essência e aparência rumo a uma integração entre o homem real e o cidadão abstrato e/ou o homem individual e o homem genérico? Por fim, haveria alguma outra herança conceitual que Marx tomaria para si além da de Hegel quando concebe o homem enquanto 'objeto da percepção dos sentidos'? Acredito que é possível afirmar que a compreensão de Ludwig Feuerbach⁴⁶ acerca da essência humana — não como a consciência em si, mas a consciência da consciência de si — não foi desprezada por Marx, tornando a sua visão ontológica mais complexa mas, sob outra perspectiva, endossa a justificação que este capítulo traz ao concentrar-se no homem. A essência revelada, o eu verdadeiro, o objetivo humano final encontram-se em Feuerbach como matéria e propriedades humanas inatas na medida em que

o homem [...] pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto [...] Mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito. [...] Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece, o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. (FEUERBACH, 2007, p. 38)

Em 'A essência do Cristianismo' Feuerbach disserta sobre a 'essência do homem em geral' e conceitua a consciência como aquilo que diferencia o homem dos (outros) animais, mas explica ele que é a consciência no sentido rigoroso "quando,

⁴⁵ MARX, 2005a, p. 146.

⁴⁶ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 38.

para um ser, é objeto a sua espécie, a sua quiddidade"⁴⁷, ou seja, a essência ou a qualidade essencial de uma coisa. Nesse sentido é somente quando o homem é capaz de refletir sobre o seu próprio ser, a sua própria essência, é que se torna consciente e essencialmente diferente dos outros seres. Mas não é somente a diferenciação relativa a outros gêneros que importa para Feuerbach, a ciência dessa consciência é o que propicia igualmente uma existência dupla e complexa composta de uma vida interior voltada para a sua essência e outra exterior focada nas relações e sobrevivência. E ao considerar a infinitude dessa consciência, o filósofo interroga sobre a essência humana e discorre sobre ela.

Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual é a finalidade da razão? A razão. Do amor? o amor. Da vontade? o livre-arbítrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos por querer, i.e., **para sermos livres**. A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade. (FEUERBACH, 2007, p. 36. Grifo nosso)

Entretanto a vida genérica e a vida material evocadas por Marx afastam-se da oposição concludente de Feuerbach que a transforma numa dualidade a-histórica, uma vez que "a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais"⁴⁸. Porém, muito embora distanciem-se por meio da historicidade e da excessiva abstração, não são conceituações díspares e é possivelmente por esta razão que as considerações de Marx sobre tal tese seja sobre a limitação e estaticidade, não a invalidando ou a renunciando completamente. A crítica tecida por Marx em seu escrito 'As teses

⁴⁷ FEUERBACH, 2007, p. 35.

⁴⁸ MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Fonte digital RocketEdition, 1999, p. 6. <http://www.jahar.org>

sobre Feuerbach', é clara com relação à historicidade e aos movimentos omissos na proposição do filósofo onde este perde a marcha da evolução e das relações sociais, mas não o é na esfera da idealização do homem, tampouco na abstração deste em suas relações humanas pulverizadas onde habita a preocupação de Marx sobre a compreensão do homem. Por esta mesma razão resume ele que "o ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade 'civil'; o do novo materialismo, a sociedade humana ou a humanidade socializada⁴⁹" pois que a partir da sociedade civil salienta-se todas as contradições que permitem a perfeita observação do homem.

O homem da sociedade civil, para Marx — o cidadão — é o homem apolítico porque, sobretudo, a autoconsciência do homem é de natureza política e como causa disso aponta ele a revolução que dissolveu o feudalismo e decompôs o seu elemento substancial — o homem — dissociado em sua dimensão real e abstrata. Com maior agravo, o resultado nefasto da revolução feudal é o seu ato destituído da crítica, fazendo com que o homem encarnasse em si os pressupostos antes instituídos como a propriedade privada, o comércio, a religião e outro tipo de liberdade de pertencimento. Portanto, somente uma revolução universal seria capaz de restituir as relações humanas ao próprio homem, segundo Marx.

Por essas razões, não era suficiente para Marx observar as relações abstratas da sociedade e narrar as suas transformações pela ótica das ideias. Era preciso ir adiante, esmiuçar as contradições, ir além das formas, perseguir as trajetórias em seus pontos de desacordo e analisar as relações em suas pressuposições reais, humanas, pois que a dimensão civil, após a ruptura feudal, era apenas uma parte do homem. Talvez por esta razão, Marx, após finalizar a crítica às teses de Feuerbach, sintetiza-a com o célebre aforismo: "os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de modifica-lo"⁵⁰.

⁴⁹ MARX, 1999, p. 8.

⁵⁰ MARX, 1999, p. 8.

Pontualmente, a respeito de Feuerbach, Marx enumera duas críticas centrais:

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado a: 1- a fazer caso omissivo da trajetória histórica [...] e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado; 2- nele a essência humana só pode ser concebida como 'espécie', como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os indivíduos. (MARX, 1999, p. 7)

Não é a dualidade humana que é negada. O que se fez foi avançar para a conciliação dialética do homem genérico e do homem político para a completa (r)evolução da sociedade humana, mas Marx não o faz como abstração filosófica e sim por meio da observação do mundo em toda a sua complexidade das relações e dos fatos sociais, políticos e econômicos. E não alcança este homem uno e emancipado através da idealização das relações advindas da capacidade e potencialidade humana, mas da compreensão histórica da trajetória do homem em seus mecanismos de sobrevivência e organização político-social. No entanto, sabia Marx que as categorias evocadas por Feuerbach eram válidas porque evoca a consciência e a vontade, não como fins em si, senão como evocações para a verdadeira libertação do homem: "A liberdade do homem individualista e o reconhecimento desta liberdade surgem mais exatamente como o reconhecimento do movimento impaciente dos elementos culturais e materiais, que formam a essência da vida"⁵¹. A separação mundana da vida genérica e da vida individual é duramente criticada por Marx e ele não a compreende como parte ou estrutura da natureza humana, mas como forças e movimentos invocados pela sociedade e, neste caso particular da história decorrente da revolução feudal, corporificados pelo Estado.

O homem como membro da sociedade civil é identificado como o *homem autêntico*, o *homme* como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. Assim, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem egoísta, e o homem verdadeiro, unicamente na forma do *citoyen abstrato*. (MARX, 2005a, p. 36)

⁵¹ MARX, 2005a, p. 36.

Marx compreende o peso das forças externas encarnadas nas instituições e no próprio Estado para a (des)constituição humana e, certamente, daí desenvolve o seu trabalho sobre a alienação humana representada nas relações de trabalho capitalistas que sobrepõem a esfera da vida social dos indivíduos. É por esta via que se refere à formulação de Rousseau⁵² e a cita em seu tratado sobre 'A questão judaica' analisando a natureza da sociedade e o significado da emancipação humana⁵³. No excerto abaixo extraído do cap. VII do Livro II da obra 'Do contrato social' Jean-Jacques Rousseau sintetiza o poder do Estado na desnaturalização do homem, via pela qual Marx sustenta a tese sobre a possibilidade real da emancipação plena do homem e da restituição do mundo humano:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade de, por assim dizer, mudar a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que, por si mesmo, constitui um todo perfeito e solidário, em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, a vida e o ser; de alterar a constituição do homem a fim de reforçá-la; de substituir uma existência parcial e moral à existência física e independente que todos recebemos da Natureza. Numa palavra, é preciso que arrebathe ao homem as forças que lhe são inerentes, para lhe dar forças estranhas, das quais ele não possa fazer uso sem a ajuda alheia. Quanto mais essas forças naturais estejam mortas e aniquiladas, maiores e mais duráveis são as aquisições, e também mais sólida e perfeita é a instituição. (ROSSEAU, 2002, p. 20)

O aparelhamento do sistema capital em tudo se supera na subordinação do homem ao sistema produtivo. A posição política do capitalismo sobrepõe a considerável manutenção da monarquia pelos senhores feudais, já que condiciona os indivíduos a partir de marcos estruturais não contornáveis e ao passo que se apodera da proteção do Estado, cria uma relação complexa que se situa entre a subordinação e a hegemonia do capital perante o Estado numa perfeita simbiose.

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Edição eletrônica Ed. Ridendo Castigat Mores. 2002. Em <http://www.jahar.org>.

⁵³ Definição do psicanalista, filósofo e sociólogo Erich Seligmann Fromm (1900-1980), no prefácio do livro MARX, Karl. **Escritos de juventude**. Lisboa, 1975a.

Em 'A sagrada família'⁵⁴, Marx assevera que é necessário diferenciar a emancipação política da emancipação humana e para tanto coloca-nos perante a obrigação de uma compreensão profunda sobre o sentido da autonomia política evocando o Estado Moderno como o autor desta última, mas incapaz de patrocinar a autonomia humana.

Na passagem a seguir encontramos a refutação do discurso sobre a liberdade humana pela via do Estado e a explicação da contradição do nascimento do homem apolítico com o advento do Estado moderno. De fato, o que se verificou foi a falta de consciência a respeito da real situação que invocava o indivíduo às antigas formas de dependência e constrangimento, mas que, naquela nova ocasião, apresentava-se sob modernas roupagens.

O reconhecimento dos direitos do Homem pelo Estado moderno não significa mais do que o reconhecimento da escravidão pelo Estado antigo. A base natural do Estado antigo era a escravidão; a do Estado moderno, é a sociedade burguesa, o homem da sociedade burguesa, isto é o homem independente, só ligado a outrem pelo laço do interesse privado e da necessidade natural, de que não tem consciência, a escravidão do trabalho interessado, da sua própria necessidade egoísta de outrem. (MARX, 1976, p. 170)

Sem a possibilidade de definir o homem independente das suas relações historicamente constituídas, também não era possível, a partir de então e como o tentou Bauer⁵⁵, defender os direitos humanos como inatos ao homem, pois assim como este, também os seus direitos foram historicamente estabelecidos. A conceituação de homem, por Marx, parece situar-se num ponto transitório entre o *ser* e o *vir a ser* pois que não o descreve em sua plenitude, apenas em seu manifesto real, historicamente construído (e desconstruído) pelo capital. Mas, em síntese, encontramos em Marx os pressupostos para a plena emancipação humana que

⁵⁴ MARX, Karl. **A sagrada família** ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1976, p. 170.

⁵⁵ Bruno Bauer (1809-1882) foi um teólogo, filósofo e historiador alemão cujo trabalho sobre a questão judaica incitou Karl Marx a escrever o trabalho 'A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes', tendo como título principal e mais comumente divulgado 'A sagrada família'.

ocorre quando

o homem real e individual [homem social] tiver em si o cidadão abstrato [homem político]; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico [ser político]; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política. (MARX, 2005a, p. 37)

Não obstante, a verdadeira evocação com a qual este capítulo intenciona ser encerrado passa pela compreensão de que a vida é o motor essencial que abrandando os dualismos impertinentes para que as grandes questões contraditórias da humanidade como homem/mulher, humano/não-humano, sociedade/natureza aqui sejam ultrapassadas na medida em que toda a manifestação é vida, todo ato é vital, toda potência é vívida e toda transformação exige vigor, pois “a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe”, disse Henri Bergson⁵⁶ na mesma obra que se inicia com o seguinte anúncio: a “história da evolução da vida [...] nos mostra um anexo da faculdade de agir, uma adaptação [...] da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhe são impostas⁵⁷”, mas para que o desafio não seja por demais pesado — dissertar sobre a vida em geral — considero válida a deferência feita pelo autor:

é da via que leva ao homem que precisamos nos ocupar mais particularmente. Não perderemos de vista, então, ao segui-las, que se trata sobretudo de determinar a relação do homem com o conjunto do reino animal e o lugar do reino animal ele próprio no conjunto do mundo organizado. (BERGSON, 2005, p. 115)

Não é, em absoluto, desprezar a importância política da dualidade, mas assumir a decisão de dissertar aqui sobre a integralidade e a generalidade. Se há de fato uma nova sociedade, real ou potencial, ela só pode ser derivada da complexidade do universo que a constitui pois é da inter(intra)ação dos seres vivos e dos seus

⁵⁶ BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 108-109.

⁵⁷ BERGSON, 2005, p. 9.

habitats que os constituem que emergem novas potências e despontam-se uma nova realidade. No entanto, e ainda em concordância com Bergson, é inegável que o indivíduo consciente de suas ações é o ator basilar do seu universo porque “não apenas a consciência aparece como o princípio motor da evolução, mas ainda o homem vem ocupar um lugar privilegiado entre os próprios seres conscientes. Entre os animais e ele não há mais uma diferença de grau, mas de natureza⁵⁸” e certamente o é mais enfaticamente na transição, mas isso não implica que seja ele o sujeito supremo em relação com os objetos representados pelas coisas e todo o reino natural, pois se assim fosse, divergiríamos aqui do compositor da tese da transição que defende que:

A natureza é o corpo inorgânico do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem *vive* da natureza, ou também, a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. (MARX, 2005, p. 116)

Tornar-se humano seria então a ‘consciência de si’ enquanto espécie, indivíduo e parte da Natureza, ou como elucidaria Marx, seria compreender a humanidade da Natureza e a naturalidade do homem. Tornar-se humano seria ainda a integralidade completa e absoluta que nos permitiria construir nossa própria História, ou a verdadeira História, integral, completa, natural e humana. Mas o capítulo para a compreensão e apreensão do *vir a ser* e do *tornar-se*, ainda necessitará ser escrito pois ainda há muito o que questionar a respeito do que nos torna humanos.

⁵⁸ BERGSON, 2005, p. 197-198.

1.2 O que nos torna humanos?

Descrever o homem é uma das mais difíceis tarefas da ciência pois ao mesmo tempo que solicita a imparcialidade e a neutralidade do pesquisador, o homem-pesquisador não pode prescindir de olhar para si mesmo e tudo quanto a ele é possível é possível também à sua espécie, mas aquilo que é inexistente nele não pode ser julgado como inexistente em toda a espécie visto que o que nele não o é, pode ser em si mesmo como potência e existir na realidade em outro(s) ser(es). De fato, pela notável observação de Heidegger⁵⁹, pode mesmo apresentar a mais alta dificuldade “pensar o ser vivo, porque, por um lado possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo da nossa ex-sistente”.

Falar do homem seria então como olhar para fora e para si mesmo e encontrar na realidade manifesta a potência para todo o gênero e na potência a realidade manifesta no futuro. A potência e a realidade, o que o homem é e o que poderá vir a ser são os grandes desafios desta seção.

Então, qual seria o melhor método para encontrarmos respostas mitigadoras sobre a ontologia humana? Afinal, o que nos torna humanos? Esta questão intitulou um simpósio internacional em Oxford e que deu origem a um livro com o mesmo nome⁶⁰. Esta questão inaugura a possibilidade de aprofundar a discussão em torno do homem, pois embora o cerne deste trabalho seja discorrer sobre o homem na sociedade da transição, não é possível sepultar a historicidade desta matéria e a do próprio deslocamento que o leva à transição ou o deslocamento por meio do qual a transição é alcançada pelo homem. Contudo, o que é o homem dentro do universo social? Historicamente é aquele que pelo seu caráter gregário constituiu a

⁵⁹ Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão. A obra citada é: HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 27.

⁶⁰ PASTERNAK, Charles (org.). **O que nos torna humanos?** Lisboa: Texto & Grafia, 2007.

sua personalidade social ou foi ele mesmo constituído por ela? Todas as questões circulares permanecerão até que se aceite o desafio de perquirir o que é o homem e o que o torna humano e capacitado a assumir uma condição especial na sociedade planetária.

Para além da razão que diferencia e provoca no homem o desejo de evoluir, progredir e que o qualifica a tornar-se especial perante as outras espécies, queremos compreender o homem em sua amplitude e isso implica adentrar na sua subjetividade — afetos, emoções, sensações, sentimentos, cultura, crenças, desejos etc. mas não na intenção científica de radiografar sua composição emocional ou biológica, mas no lugar de uma consideração ausente de situar-nos fora da limitação do *homo rationalis*.

Boris Cyrulnik⁶¹ disse que “o homem nasce em primeiro lugar, depois nasce para a condição humana”. Ainda sem conceituar este homem ou estabelecer uma ordem de coisas que o possam conceber, também cabe questionar qual é essa condição humana. Qual é a condição que permite ao homem existir como um ser biológico e sobretudo qual é o estado ou o conjunto de circunstâncias que torna possível o imperativo humano. Hannah Arendt⁶² responde que:

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. [...] Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e da sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. (ARENDR, 2010, p. 10-11)

⁶¹ Boris Cyrulnik (1937-), professor da Universidade do Sul Toulon-Var, é neuropsiquiatra, psicólogo, psicanalista e etologista. Nasceu em Bordeaux França. A citação é parte da obra CYRULNIK, Boris, MORIN, Edgar. **Diálogo sobre a natureza humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p 32.

⁶² Hannah Arendt era uma filósofa política nascida em 1906 na cidade de Linden, Alemanha. A citação é parte da obra ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

A condição humana e o homem — da forma compreendida pela filósofa — são conformações de uma mesma natureza. Embora Arendt considere que se existir uma natureza ela só poderia ser descrita por Deus, ou seja, por uma entidade superior ao homem que lhe atribui uma essência, dizemos com isso que a compreensão histórica do homem não pode ser condicionada apenas aos aspectos que lhe são intrínsecos, ou seja, que dizem respeito apenas à sua constituição biopsicológica. A subjetividade, a racionalidade, a sua cultura e a sua obra seriam impulsos constituintes de sua substância. Por outro lado, se o *homo humanus* parte de condições naturais estabelecidas previamente, antes da sua existência concreta, poderíamos questionar se o homem seria humano em qualquer outra configuração diferente?

A evolução histórica do homem — *Australopithecus, Homo Habilis, Pithecanthropos Erectus, Homo Neanderthalensis, Cro-Magnon, Homo Sapiens Sapiens*⁶³ — assinala como fato mais notável o desenvolvimento do cérebro. Embora outras características evolutivas como a postura e a oposição dos polegares tenham alcançado estados favoráveis para a sobrevivência e o progresso das condições de vida do homem, o fato é que as categorias puramente biológicas como, por exemplo, o DNA⁶⁴, têm representado um peso não muito relevante comparado com o de outras espécies animais. Certamente que não há aqui um desprezo por este pequeno percentual diferenciador, mas todo o movimento progressivo do crânio e das circunvoluções do cérebro pareceria indicar uma relação mais precisa entre a evolução progressiva do homem e as suas condições perante o ambiente que o circunda não fosse pelas advertências expostas em “A origem do homem e a seleção sexual” de Darwin, onde não somente ele, mas pesquisadores importantes

⁶³ Não obedecemos a uma rigidez antropológica ao citar os tipos humanos já existentes. Contudo, no capítulo VIII do livro referenciado, ‘O que nos torna humanos’, sob o título ‘Curiosidade e indagação’, Charles Pasternak faz um resumo das evoluções sucessivas da espécie humana, concluindo que não existem genes especificamente humanos. Obviamente referimo-nos a esta obra por ser a que está em posição de estudo nesse momento, mas certamente que a história natural e a antropologia sustentam uma base bibliográfica bastante extensa.

⁶⁴ Ácido Desoxirribonucleico.

como Herbert Spencer, Alfred Russel Wallace, John Traherne Moggridge, Lauder Lindsay, Andrew Smith, Thielers Brehm, Johann Rudolf Rengger, Pierre Huber, Henry Maudsley, Lewis Henry Morgan, Jean Charles Houzeau⁶⁵ sustentam que as diferenças entre as faculdades mentais dos homens e a dos primatas superiores é menor que entre estes e os animais inferiores. No que tange ao aspecto físico, Thomas Henry Huxley, em suas notas “sobre a semelhança e sobre a diferença na estrutura e no desenvolvimento do cérebro nos homens e nos símios”, faz afirmações ainda mais conclusivas sobre a similaridade dos contornos cerebrais e outras equivalências entre as estruturas cerebrais do homem e dos símios⁶⁶. Huxley vale-se ainda dos estudos de outros pesquisadores como Louis Pierre Gratiolet e apresenta as conclusões de Wilhelm Schmidt, Johann Gottfried Bischoff, Adolf Pansch e Alexander Hecker a respeito “do desenvolvimento dos círculos cerebral e dos sulcos cerebrais”⁶⁷ mostrando a similaridade entre o cérebro dos símios e o dos fetos humanos nas etapas gestacionais.

Não sendo esta uma tese sobre a condição bioevolutiva do homem, aceitaremos como certo que o desafio de compreender as peculiaridades sensíveis humanas representam mais que as diferenças comparativas entre a composição orgânico-molecular do homem em suas informações genéticas com a dos outros seres. Assim, ocupar-nos-emos da observação de como as condições humanas comportam-se perante a sua nova posição como *homo sapiens*. Isso implica em compreender como as categorias que o consolidam enquanto homem colaboram

⁶⁵ Todos eles citados no capítulo “Confronto entre as faculdades mentais dos homens e dos animais inferiores” da obra: DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo: Hemus, 1974, p. 83-119.

⁶⁶ Thomas Henry Huxley (1825-1895) foi um biólogo-anatomista inglês. Por defender enfaticamente a teoria evolucionista de Darwin ficou conhecido como o “bulldog” e o “advogado de Darwin”. Este estudo foi inserido no final da primeira parte do livro “A origem do homem de Darwin e a seleção sexual”.

⁶⁷ As conclusões pormenorizadas encontram-se em “A origem do homem e a seleção sexual”. O estudo está referenciado em alemão em nota de rodapé como: *Ueber die typische Anordnung der Furchen und Windungen auf den Grosshirn-Hemisphären des Menschen*, “*Archiv für Anthropologie*”, III. 1868.

para tal tendência comportamental que o leva ao seu estágio gregário organizado e complexo que observamos nos dias de hoje. O objetivo dessa jornada — não pormenorizada — é tentar captar a natureza ou a essência dos seus impulsos evolutivos capaz de, um dia, alcançar um estágio social tal qual pretendido pelo próprio homem, seja pela impulsão da felicidade, da ética ou de outros interesses. Não cabe aqui um objetivo ambicioso de ascender a uma inteligência desmedida tal qual a prescrita por Laplace e retomada por Bergson, contida na citação abaixo, mas busca-se nesta jornada uma compreensão mais profunda a respeito do homem do que aquela que a Ciência fornece ou sugere para captar o comportamento do homem na sociedade — porque as rejeições e restrições dos diálogos entre a Ciência, a filosofia e o misticismo ainda são factuais⁶⁸.

Uma inteligência que, com relação a um dado instante, conhecesse todas as forças pelas quais a natureza é animada, assim como a situação respectiva dos seres que a compõem, uma inteligência que fosse, além disso, suficientemente vasta para submeter esses dados a análise abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o porvir, assim como o passado, estaria diante de seus olhos. (LAPLACE, 1886, p. 6 apud BERGSON, 2005, p. 41-42)

O afastamento entre as diversas esferas do conhecimento e, mais ainda, o distanciamento entre o pensamento científico e o senso comum gerou um alheamento entre a ciência e o homem, que é aprofundado pela dureza da forma e do método científico. Na citação de Laplace, diferentemente, encontramos um harmonioso entendimento entre as esferas do saber humano e essa avença pode ser encontrada em Galileu, Descartes, Newton, Darwin, Einstein, Hawking etc. Porventura, quiseram esses cientistas provar que o homem e o sentido de tudo que existe não podem ser aprisionados nos cativeiros dos laboratórios científicos.

A integralidade das forças da natureza como precondição para o conhecimento dos movimentos em direção ao porvir indica-nos a imprescindibilidade da

⁶⁸ Não é raro encontrar livros de cientistas com visões holísticas, como físico Fritjof Capra, por exemplo, em seções de misticismo e espiritualidade.

universalidade que nega a compartimentalização, a fragmentação, a segmentação, a dissociação, o isolamento, o rompimento, a desagregação e o fracionamento das disposições gerais que concorreram para a evolução do homem. Em outras palavras, estudar o homem isoladamente do seu meio — excluindo os componentes não-humanos — significaria deformar, adulterar, deturpar ou estropiar o entendimento acerca daquilo que chamamos humano.

Existiria o humano não fosse pelas categorias não-humanas? Certamente que não, pois ao mesmo tempo que o homem necessita da natureza para dela angariar seus meios de subsistência, também é pela diferenciação ou contraposição àquilo que não é humano que se pode referenciar a sua condição particular. Por outro lado o humano é composto organicamente por categorias não-humanas ao mesmo tempo que todas as suas intra e interações com o meio são constituídas por elementos não-humanos. Em a natureza, tudo se conecta — disso todos já temos conhecimento — mas interessa aqui estabelecer as conexões essenciais que o permitiram desenvolver as qualidades essenciais que o tornaram homem. Nas palavras de Engels⁶⁹, poderíamos dizer que compete compreender a diferenciação que discrimina o homem ao posto de criatura cujo poder de cocriação é a mais extraordinária do planeta invocando a sua autoria em magníficos empreendimentos ao mesmo tempo que se imiscui em tragédias resultantes da sua força arbitrária e opressiva.

Também o homem nasceu por diferenciação. Isto é verdade não apenas no aspecto individual [...] mas também no sentido histórico. Foi no dia em que, após milênios de luta, a mão se diferenciou definitivamente do pé e a postura vertical foi finalmente assegurada, que o homem se separou do macaco, e que foram estabelecidas as bases do desenvolvimento da linguagem articulada e do prodigioso aperfeiçoamento do cérebro, que depois tornou intransponível o abismo que separa o homem do macaco. A especialização da mão significa o utensílio e o instrumento significa a actividade especificamente humana, a reacção modificadora do homem sobre a natureza, a produção. [...] só o homem conseguiu imprimir o seu cunho à natureza, não apenas deslocando o mundo vegetal e animal, mas também transformando o seu

⁶⁹ Refere-se aqui à obra: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Princípios do comunismo e outros textos**. Santos-SP: Ed. Estampa, 1975.

aspecto, o clima da sua residência, ou mesmo os animais e as plantas, e isto a tal ponto que as consequências da sua actividade só podem desaparecer com o desaparecimento geral da Terra. (MARX & ENGELS, 1975, p. 77-78)

Uma criatura capaz de imprimir no Orbe marcas indissolúveis é de fato um ser excepcional. Que fique claro que não fazemos, com essa distinção, qualquer juízo de valor a fim de exaltar as virtudes da obra do homem, apenas admitimos a exuberância de suas construções por todo o planeta e, nesse sentido, é que por mais que admitamos as conexões, as interdependências e a comutabilidade entre humanos e não-humanos há qualquer coisa que particulariza a jornada evolutiva do homem — ao menos perante a fotografia que temos deste momento histórico. Portanto, por mecanismos de predisposição ou através da sua trajetória histórico-evolutiva, o homem apodera-se do status de animal dominante, subordinando recursos e seres às suas necessidades, ambições e prazeres, mas, por outro lado, não forjou ainda os meios de tornar-se livre da subordinação da sua sobrevivência à natureza e possivelmente não forjará pois que os aspectos biológicos do homem nascem com as predisposições a serem atendidas pelos recursos de seu *habitat* e ainda que o seu ambiente fosse transferido, seria tão só e simplesmente para atender as suas necessidades ampliadas ou em função do esgotamento dos recursos do seu *habitat* original.

Dessa maneira, a independência e superioridade absoluta do homem é inadmissível mesmo ainda perante as condições científicas de que hoje dispomos. Desde Darwin, muito se tem estudado sobre a fisiologia e psicologia humana, mas as suas conclusões parecem perfeitamente válidas, porque se no século XIX o estudo e a observação dos animais os fizeram concluir a respeito de elevadas e complexas disposições físicas e mentais, é certo que a ciência avançou para a confirmação e validação das conclusões abaixo.

Vimos que os sentidos, as intuições, as várias emoções e as faculdades, como o amor, a memória, a atenção, a curiosidade, a imitação, a razão, etc. de que o homem se gaba podem ser encontrados numa condição incipiente, ou às vezes bem desenvolvida, nos animais inferiores. Estes

são também capazes de alguns melhoramentos hereditários, conforme vemos no cão doméstico comparado ao lobo ou ao chacal. Se pudesse ser provado que alguns poderes elevados da mente, como a formação de conceitos gerais, a autoconsciência, etc., são absolutamente peculiares ao homem — o que parece extremamente duvidoso — não seria improvável que estas qualidades aparecessem como o resultado causal de outras faculdades intelectuais altamente avançadas e estas ainda principalmente como o resultado do uso contínuo de uma linguagem perfeita. Em que idade possui o recém-nascido o poder de abstração, ou se torna ele autoconsciente, ou reflete sobre a própria existência? Não podemos responder; tampouco podemos responder com relação à escala orgânica ascendente. A semi-arte, o semi-instinto da linguagem trazem ainda a marca da sua evolução gradual. A nobre fé em Deus não é universal entre os homens e a crença em agentes espirituais deriva naturalmente de outras capacidades mentais. O senso moral talvez constitua a melhor e mais elevada distinção entre o homem e os animais inferiores, mas sobre este ponto não preciso dizer nada, de vez que, ultimamente, me tenho esforçado por demonstrar que os instintos sociais — o primeiro princípio da constituição moral do homem — com a ajuda dos poderes ativos e intelectuais e os efeitos dos hábitos, naturalmente levam à regra áurea: “Faze aos outros aquilo que gostarias que outros fizessem para ti”, e isto surge como fundamento da moralidade. (DARWIN, 1974, p. 153)

Nem superioridade nem domínio; talvez um arranjo evolutivo especial adequado para a conquista de mais um estágio anímico prenunciador de um novo período da história universal — como um prelúdio da ‘libertação humana’. Precisamente nesse sentido, Marx e Engels definiam a liberdade humana de acordo com uma maior autonomia em relação às suas atividades de intercâmbio com a natureza. Mas não considerava a limitação de sua liberdade por meio dessa subordinação inata à natureza universal, mas sim com relação à subordinação de suas forças a outrem para a aquisição de meios para a sua sobrevivência. Essa primitividade seria uma forma de ver o homem à margem da história humana e o ingresso a esta seria por meio da conquista dessa liberdade relativa alcançada pela superação da luta pela sobrevivência por meio do trabalho forçado — seja direto ou indireto, ou, pelas palavras do próprio Marx⁷⁰: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”.

⁷⁰ MARX, Karl. **Os 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b, p. 25.

Portanto, o controle sobre os mecanismos que visam atender às necessidades humanas por meio do processo produtivo e da organização político-social que a estrutura faria com que o homem assumisse a cada nova etapa histórica um grau maior de liberdade até à conquista efetiva das condições que o levarão a escrever sua própria História livre das amarras rudimentares da subsistência. O domínio das forças da natureza em favor do homem prescinde de um acúmulo de conhecimento que ao mesmo tempo que impulsiona as técnicas e as ciências, cria a tecnologia necessária para libertá-lo dos mais rudes trabalhos. Contudo, o avanço tecnológico tem servido mais ao capital que ao homem no sentido de que a cada passo dado em direção a uma maior liberalização de tempo de trabalho, o capital converte-o em mais-valias relativas extraordinárias, atando por forças ideológicas a submissão do homem ao trabalho involuntário.

Dessa maneira dita, o trabalho aparece aqui como aquilo que transcende o homem para outro patamar histórico ao mesmo tempo que indica o seu encargo compulsório. A forma de ultrapassar este patamar de encargo compulsório a uma atividade voluntária seria, para Marx, a evolução intencional, consciente e não subordinada das atividades humanas aos objetivos restritos do capital porque “desde o momento em que consideramos o trabalho como criador de valor, não o consideramos na sua forma concreta de condição da produção, mas como definição social, distinta da do trabalho assalariado”⁷¹.

Deveras assistimos a mais um capítulo contraditório da história econômica. O conhecimento humano acumulado permitiu-nos assistir a um momento em que a escassez dos alimentos não mais fosse uma realidade efetiva, mas uma realidade imposta estrategicamente por mecanismos de mercado como a destruição de plantações, queima e arrasamento das safras, controle de estoques e até mesmo utilização de instrumentos para cessar a produção mediante indenização dos produtores. A previsão Malthusiana, por certo, não previa a rapidez do avanço

⁷¹ MARX, 1974b, p. 692.

tecnológico para o aumento da produtividade, seja na manufatura ou na agricultura, e esta é uma prova incontestável de que a apropriação dos meios de produção pelos capitalistas é nefasta para o conjunto da humanidade, especialmente para a parcela mais pobre. Até mesmo Malthus⁷² admitia com grande pesar:

Dizemos às pessoas comuns que, se se sujeitarem a um código de regulações tirânicas, nunca conhecerão privações. Elas submetem-se a essas regulações. Cumpram a sua parte do contrato, mas nós não cumprimos (não podemos cumprir) a nossa, e assim os pobres sacrificam a valiosa bênção da liberdade e não recebem nada que se possa chamar equivalente em troca. (MALTHUS, 1999, p. 62)

Se é certo que a miséria e a pobreza também existiam antes do capitalismo, é ainda mais certo que em nenhum outro momento histórico a riqueza foi tão grandemente multiplicada como no atual sistema e é este o caráter que pronuncia sua violência através da evidência do contraste pois o glorioso sistema capitalista verdadeiramente resolveu o problema primeiro da ciência econômica — a escassez —, mas não logra êxito em resolver os problemas da miséria pois que ela é necessária à sua expansão, é o seu pressuposto inicial como aponta Marx.

A lei que estabelece o equilíbrio entre o progresso da acumulação e o da sobrepopulação relativa, agrilhoa o trabalhador ao capital mais solidamente do que as cunhas de Vulcano agrilhoavam Prometeu ao seu rochedo. É a lei que estabelece uma correlação fatal entre a acumulação do capital e a acumulação da miséria, de tal modo que a acumulação de riqueza num pólo é igual à da pobreza, do sofrimento, da ignorância, do embrutecimento, da degradação moral, da escravatura, no outro pólo, o pólo da classe que produz esse mesmo capital. (MARX, 1974a, p. 415).

O exército industrial de reserva, a demanda potencial e a expansão dos mercados dependem da exploração até o esgotamento dos recursos humano-ambientais. De outra forma, os indícios do seu próprio esgotamento o faz incluir parcelas de

⁷² MALTHUS, Thomas. **Ensaio sobre o princípio da população**. Portugal: Publicações Europa-América, 1999. O termo 'até mesmo' é de certa forma uma ironia, já que Malthus não carrega a fama de defensor dos pobres. Todavia, na minha opinião, a sua obra merece melhor atenção em vários aspectos. Até mesmo Darwin dela se serviu para compor a sua obra. Infelizmente, o "darwinismo social" não seria compreendido como o é se aprendêssemos a analisar as obras em seu conjunto e alcançar mais adequadamente o encadeamento das ideias.

miseráveis para oferta de mão-de-obra e absorção da oferta excedente de coisas e é por esta mesma causalidade que o capitalismo cede e negocia direitos, como regra, sempre com a intervenção ou apadrinhamento do Estado.

A discussão moral acerca do *modus operandi* do capitalismo foi notavelmente abordada por Proudhon⁷³ a partir de uma questão levantada pela Academia de Ciências Morais e Políticas⁷⁴. E se alguma crítica retrucar sobre a impertinência do momento histórico descrito, em oposição à atualidade das condições de trabalho, respondemos que essa evolução foi sobretudo feita na ordem da progressão dos direitos humanos e trabalhistas (por meio de lutas), pelas compensações e complementações do Estado e, enfim, por meio da pressão exercida pelas forças opostas ao capital. De outra maneira, parece não ser tão raro encontrarmos denúncias e flagrantes de trabalho escravo (inclusive de crianças) e situações tão deploráveis de trabalhadores e ambientes de trabalho que não fossem as evidências da atualidade, pensaríamos estar diante de uma situação peculiar dos primórdios do capitalismo.

Há alguns anos, a mesma Academia perguntava: "Quais são as causas da miséria?" Será, com efeito que o séc. XIX tem apenas um pensamento que é igualdade e reforma? Mas o espírito sopra onde quer: muitos puseram-se a ruminar a questão, mas ninguém a respondeu. O colégio dos arúspices renovou pois a sua pergunta, mas em termos mais significativos. Ele quer saber se a ordem reina na oficinas, se os salários são eqüitativos, se a liberdade e o privilégio fazem-se uma justa compensação, se a noção de valor — que domina todos os fatos das trocas — é, nas formas que lhe foram dadas pelos economistas, suficientemente exata, se o crédito protege o trabalho, se a circulação é regular, se os encargos da sociedade pesam igualmente sobre todos, etc. E, com efeito, tendo a miséria por causa imediata a insuficiência de renda, convém saber como, exceto nos casos de infelicidade e má-vontade, a renda do operário é insuficiente. É sempre a mesma questão da desigualdade de fortunas, que tanto ruído fez há um século atrás e que por uma estranha fatalidade reproduz-se sem cessar nos programas

⁷³ Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) é considerado um dos fundadores anarquismo. Foi um importante teórico que mereceu uma obra crítica de Marx — Miséria da filosofia — em resposta à sua obra: PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistemas das contradições econômicas ou filosofia da miséria**. São Paulo: Ícone, Coleção Fundamentos da História, 2003. Existem muitas polêmicas em torno da relação entre os dois teóricos, mas que não são relevantes aqui.

⁷⁴ Trata-se de uma das academias do *Institut de France*, fundada em 1795.

acadêmicos, como se fosse um verdadeiro nó dos tempos modernos. (PROUDHON, 2003, p. 75)

A liberdade — pressuposto essencial do liberalismo — não pôde ser garantida pelo capitalismo, mas em defesa do liberalismo ele foi assentado. Por meio de relações de trabalho ditas livres, o homem libertar-se-ia das amarras feudais, mas a liberdade revelada pela dissolução dos laços feudais por meio do Estado político é considerada por Marx apenas como “o reconhecimento do movimento impaciente dos elementos culturais e materiais, que formam a essência da sua vida”⁷⁵. A justificação de Marx ao considerar a limitação da liberdade no sistema capital ou até mesmo a sua falsa posição é colocada na crítica que faz a Bauer em “A questão judaica” da seguinte forma:

Mas no que consiste a liberdade? Artigo 6⁷⁶ — “ A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros”. [...] Consequentemente, a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause prejuízo aos outros. São determinados pela lei os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros, assim como o limite do homem como mônada isolada, reservada para o interior de si mesma. [...] No entanto, a liberdade como direito do homem não se baseia nas relações entre homem e homem, mas sim na separação do homem a respeito do homem. É o direito de tal separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito*, fechado em si mesmo. (MARX, 2005, p. 31)

A que se refere diretamente a argumentação desse debate? Às ideias de Bauer sobre a questão dos judeus. Poderíamos então apropriar-nos desta explanação para apresentar o pensamento de Marx para uma introdução sobre a liberdade e, com isso, utilizá-la como fundamentação deste assunto trazido por este capítulo? É certo que sim, pois Marx constantemente amplifica o contexto das suas ideias a fim de testá-las e verificá-las em uma realidade histórica. Em ‘A questão judaica’, pode-se dizer que Marx utiliza, em muitas passagens, a matéria religiosa para falar do homem após a ‘conquista’ da sociedade civil e do Estado de direito após a revolução feudal. De fato, o deslocamento do eixo da vida humana pós-

⁷⁵ MARX, Karl. **A questão Judaica**. São Paulo: Martin Claret, 2005c, p. 36.

⁷⁶ Refere-se Marx à Declaração dos Direitos do Homem de 1793.

capitalismo foi bruto e radical, porque incitava mudanças de toda ordem na vida das famílias, dos indivíduos e das relações entre os grupos sociais. De maneira abrupta, o indivíduo é deslocado do seu meio para submeter-se às atividades laborais estranhas e subordinadas como a única maneira possível de sobrevivência. Em troca, o indivíduo torna-se cidadão e a exploração do trabalho é agora legitimada pelas leis da livre iniciativa e louvada pela instituição que representava o poder máximo perante a moral e os bons costumes das famílias — a igreja. Assim, prossegue ele explicando como se deu essa transformação civilizatória que é antes mais formal que real:

A aplicação prática do direito humano de liberdade é o que pertence a cada cidadão de dispor e de usufruir como quiser dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência. Entretanto, o direito humano da propriedade privada é o direito de usufruir da própria fortuna e de dela dispor como desejar, sem atenção pelos outros homens, independentemente da sociedade. É o direito do interesse pessoal. Esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Ela leva cada homem a ver nos outros homens não somente a realização, mas a restrição da sua própria liberdade. Antes afirma o direito de “desfrutar e dispor como quiser dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e esforço”⁷⁷. (MARX, 2005, p. 32)

O que se assimila hoje como natural e harmônico foi na verdade um movimento instituído pela força da fome e do medo do inferno. As formulações e definições sobre o trabalho transmitem uma falsa espontaneidade sobre a origem dessa nova organização social. A dignidade, a riqueza, a hombridade, a moralidade, a honradez, a respeitabilidade e a prosperidade alcançadas pelo suor do trabalho na sociedade moderna não são mais do que efeitos de institucionalizações moralizadoras do Estado e sobretudo da igreja. No excerto abaixo, Castel⁷⁸ cita um trecho da obra de um economista liberal, Charles Dunoyer — “Sobre a liberdade

⁷⁷ Novamente, Karl Marx cita a Constituição Francesa de 1795.

⁷⁸ CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

do trabalho” publicada em 1845⁷⁹:

Vocês acham que ela [a miséria] é um mal hediondo? Acrescentem que é um mal necessário [...] É bom que na sociedade, haja lugares inferiores onde são expostas a cair as famílias que procedem mal. [...] A miséria é esse temível inferno. Talvez só à miséria e aos salutares horrores que a escoltam em sua marcha seja dado conduzir-nos à inteligência e à prática de virtudes mais verdadeiramente necessárias ao progresso de nossa espécie e a seu desenvolvimento regular. [...] Ela oferece um espetáculo salutar a uma das classes menos felizes que permaneceu sã; ela é feita para enchê-los de um terror salutar, exorta-os às virtudes difíceis de que necessitam para chegar a uma condição melhor. (DUNOYER, 1845, apud CASTEL, 1998, p. 315)

Além do inferno futuro que estaria prometido a toda classe de rebeldes contra o trabalho nas indústrias, havia o inferno vivido pelos dóceis trabalhadores. Um árduo adestramento físico e moral foi infligido aos pobres a fim de que se curvassem ao capitalismo, com a crença imposta de que seria a única fonte de riqueza capaz de resgatar a humanidade do estado de selvajaria. A própria pobreza era um sinal de demérito perante a justiça divina e, como tal, deveria sofrer a redenção através do trabalho suado e das privações de toda ordem. Mas aparentemente os modernos postos de trabalho não permitem comparação com os tempos passados, poderiam contestar os entusiastas capitalistas. A isso respondemos que, de fato, o exército de trabalhadores modernos marcha voluntariamente dia-a-dia com imensa felicidade e satisfação; tendo os despertadores como testemunha, o sino da manhã anuncia a alegria com que todos se submetem a mais um dia de glória, enquanto o sino noturno é tão indesejado quanto a tromba anunciadora do fim dos tempos! Polanyi⁸⁰ aponta a escravidão biológica como a grande lei que subordinava os trabalhadores ao novo sistema de trabalho.

⁷⁹ Barthélémy-Pierre-Joseph-Charles Dunoyer (1786-1862) foi membro da Academia de Ciências Morais e Políticas citada anteriormente, e muito criticada por Proudhon por suas ideias conservadoras revestidas de um falso verniz progressista.

⁸⁰ POLANYI, Karl. **A Grande transformação**: as origens da nossa época. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

Que lei ordenava ao trabalhador obedecer a um senhor ao qual não estava mais ligado por qualquer laço legal? Que força mantinha as classes da sociedade à parte, como se se tratasse de espécies diferentes de seres humanos? O que mantinha o equilíbrio e a ordem nessa coletividade humana que não inovara e nem mesmo tolerava a intervenção do governo político? [...] A natureza biológica do homem surgia como o fundamento dado de uma sociedade que não era de ordem política. [...] A sociedade econômica emergira como algo separado do estado político. Uma vez que a sociedade emergente nada mais era do que o sistema de mercado, a sociedade humana estava agora ameaçada de mudar as suas bases para outras inteiramente estranhas ao mundo moral do qual fizera parte, até então, o corpo político. (POLANYI, 1980, p. 125)

É preciso que se desfaça aqui a relação falsamente naturalizada entre o trabalho e a liberdade enquanto o trabalho for sinônimo de uma atividade realizada com vistas a atender às suas disposições físicas sob o risco da fome, da morte e de todo tipo de penalidades e injúria. Não se trata de uma apologia à preguiça, à ociosidade, ao anarquismo e à rebeldia, mas apenas um ato para assegurar que a diferença entre a atividade humana como trabalho para a sociedade e o trabalho assalariado com vistas a reprodução dos meios de produção (nos quais o trabalhador está incluído) seja assegurada. Só assim é que se torna possível falar de uma sociedade futura onde o trabalho não mais seja a representação do cárcere da sobrevivência humana. As bandeiras modernas que provocam o quietismo e a resignação devem ser substituídas para que possamos despertar da hipnose da subserviência cega e produtora de miséria — física e moral.

Sim, é preciso dizê-lo a despeito do quietismo moderno: a vida do homem é uma guerra permanente: guerra contra a necessidade, guerra contra a natureza, guerra com seus semelhantes e conseqüentemente guerra consigo mesmo. A teoria de uma igualdade pacífica, fundada sobre a fraternidade e o devotamento é apenas uma falsificação da doutrina católica sobre a renúncia aos bens e prazeres deste mundo, o princípio da mendicidade, o panegírico da miséria: o homem pode amar seu semelhante até a morte, mas nunca o amará o bastante para trabalhar para ele. (PROUDHON, 2003, p. 275-276)

Se é verdadeiro que não reunimos as condições para afirmar com segurança sobre a essência humana, também o é que a incessante atividade humana capaz de imprimir em seu meio mudanças profundas que alteram todos os aspectos da vida

global é uma marca pessoal do homem e essa atividade não é realizada ao acaso ou como efeito de um maquinismo involuntário, mas objeto de um planejamento e reflexão, talvez não de longo prazo, mas a experiência imediata humana não pode ser rotulada de aleatória ou eventual. Foi por meio da conjunção dos pequenos e grandes objetivos mediatos e imediatos que a sociedade humana construiu a sua história. E quanto mais agimos, mais avançamos em direção a um horizonte maior capaz de antever futuros e novas possibilidades.

O caminhar incessante e a insatisfação humana em busca de atingir sempre novas metas e trilhar novos caminhos, conduz a novos tipos de jornadas evolutivas. Como Marx, não defendemos formas nostálgicas caducas, buscando o retorno a um lugar do passado em que a felicidade humana esteve desenhada como modelo. Por isso, é somente no lugar ainda inexistente do futuro que se poderá escrever a História dos feitos humanos e se conseguíssemos teorizar um lugar em que ela pudesse ser escrita, este seria no Reino da Liberdade fundado pela sociedade de indivíduos conscientes dos limites da sua liberdade e convencidos da sua potência de agir em prol da superação destes limites para uma felicidade maior! Portanto, concordamos que o homem é, por essência, o conjunto das relações sociais construídas com um determinado fim. Esta, portanto, será a consideração de partida que desperta o interesse em conhecer não somente o processo histórico dessas relações, mas dos próprios indivíduos que as constituem.

De facto, o reino da liberdade só começa onde se deixe de trabalhar por necessidade e oportunidade, impostas do exterior; por natureza, situa-se para além da esfera da produção material propriamente dita. Assim como o homem primitivo teve de lutar contra a natureza para prover às suas necessidades, para se manter vivo e reproduzir-se, o homem civilizado também é forçado a fazer o mesmo, sejam quais forem a estrutura da sociedade e o modo de produção. Com o desenvolvimento do homem, estende-se por igual o domínio das necessidades naturais e, ao mesmo tempo, alargaram-se as forças produtivas para as satisfazer. Neste domínio, a única liberdade possível é que o homem social e os produtores associados, regulem racionalmente as suas trocas com a natureza, que a controlem juntos em vez de serem dominados pela cega potência da mesma natureza, e que realizem as trocas gastando o mínimo de força, nas mais dignas condições e nas mais conformes à natureza humana. Esta actividade constituirá sempre o reino da necessidade; é aí

que começa o desenvolvimento das forças humanas como objetivo em si, o verdadeiro reino da liberdade, que só pode desabrochar fundando-se no reino da necessidade. A condição essencial deste desabrochar é a redução do dia de trabalho. (MARX, 1974b, p. 689)

No fim de contas, qual seria a pergunta mais oportuna: o que nos faz humanos? ou o que nos fez humanos?

1.2.1 Do Reino da Liberdade

Este capítulo iniciou-se com a promessa de perseguir a jornada do homem desde que se emancipou do reino animal⁸¹ e imprimiu passos em direção ao progresso consciente. Falamos em progresso porque embora o ser humano tenha introduzido elementos nunca antes visto em matéria de destruição, exploração, violência, barbárie e miséria, o passado parece ainda mais horrendo, sugerindo que o progresso aumenta na proporção em que diminui o nível de ignorância geral e em que aumenta o nível de conhecimento acumulado para o avanço das ciências — naturais, humanas e sociais — e, com isso, a evolução dos direitos e dos sistemas político-econômico-sociais é uma evidência de tal progresso, ainda que não na

⁸¹ Utilizamos esse termo aqui no seu sentido restrito e convencionalmente usado.

velocidade desejada ou necessária para a constituição de uma sociedade ética⁸², porque é a Ética que se apresenta como

uma tipologia dos modos de existências imanentes [que] substitui a Moral, a qual se relaciona a existência e valores transcendentais. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mal). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e das suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a Natureza. Ora, basta não compreender para moralizar. (DELEUZE, 2002, p. 29)

Por outro caminho, buscando compreender o homem a partir da sua inter(intra)ação com a natureza e toda forma de criação, é possível aperceber-se que os fatos históricos não se dissociam do meio em que o homem o constitui para si ao mesmo tempo em que este o constituiu como tal. É, porém, através da perseguição dos impulsos caracteristicamente humanos que partimos de uma hipótese inicial sobre a existência ou não de uma natureza humana. Para isso, o projeto inicial rumo à construção desse caminho seria impelido pela ambição de enveredar por essa expedição em busca de uma ontologia do ser situando-nos acriticamente nos cruzamentos dos caminhos — que julguei precipitadamente

⁸² Devemos considerar a derivação e evolução da palavra ética, a partir de sua aparição em Homero (Séc- VII a.C.), onde *Êthos* refere-se ao modo de viver e, portanto, aos meios de agir com sabedoria para alcançar um fim; e em Ésquilo (525-456 a.C), onde *Êthos* se impõe como uma certa disposição do caráter para agir. Por sua vez, a *Ethike Pragmatéia* de Aristóteles (384-322 a.C) passa a ser o exercício de virtudes sobre os costumes. Vaz assim compreende: “Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) [*éthos*], designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) [*êthos*] refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. [...] Nesse seu uso, que irá prevalecer da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana”. VAZ, Henrique C de L. **Escritos de Filosofia IV** - introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 11.

suaves — entre o *zoon politikon* de Aristóteles⁸³ e o ser social de Marx. Mas a meta introdutória é perturbada por uma encruzilhada esboçada por Hannah Arendt⁸⁴, que atinge diretamente os domínios do social e do político obrigando-nos a uma interface entre a complexidade do ser e sua imanência histórica ainda antes da *pólis*.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. [...] Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz da ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros. Essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* ('o homem é, por natureza, político, isto é, social'). Melhor que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política. (ARENDR, 2010, p. 26-27)

Atenta à etimologia das palavras, Arendt investiga a origem dos termos e suas raízes históricas e prossegue no paralelismo entre as concepções gregas e romanas, indicando alguma miscigenação malsã no posterior entendimento das esferas social e política para a compreensão do homem. Para tanto é ainda em Aristóteles que se nota mais nitidamente a importância dos argumentos da autora pois para este filósofo é "[d]a ação (*praxis*) e [d]o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos [...] de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário e útil."⁸⁵ Ora, se há uma contraposição entre o que é necessário e útil (vida social) e a ação e o discurso (vida política) claro está que a *oikia* (casa, lar) está em distanciamento ou oposição à *pólis* (cidade), assim como o que era privado (*idion*) divergia do que era comum (*koinon*). Seria, de acordo com essa argumentação, correto afirmar que os assuntos da sobrevivência humana — de

⁸³ ARISTÓTELES (384 a.C. - 347 a.C.)

⁸⁴ ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

⁸⁵ ARENDR, 2010, p. 29.

competência da economia — separam-se dos assuntos da razão e do discurso — de competência política? O trecho de conclusão abaixo é imprescindível para a argumentação que se seguirá.

A definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* [...] só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon* ('um ser vivo dotado de fala'). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão 'animal social'. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem — que, para ele, não era o *logos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser vertido em discurso. [...] A profunda incompreensão contida na tradução latina de 'político' como 'social' talvez não seja tão clara em nenhuma outra parte quanto em uma discussão em que Tomás de Aquino compara a natureza do governo doméstico com a do governo político [onde] o governo absoluto e incontestado e a esfera política propriamente dita eram mutuamente excludentes. (ARENDRT, 2010, p. 32-33)

A complexidade da definição do humano é trazida aqui não para uma tentativa extravagante de aumentar a dificuldade para a compreensão da natureza humana, mas pretende convidar ideias relevantes para tal reflexão evitando a associação apressada com alguma ideia e, especialmente, evadir-se da aceitação acrítica de todas as teses contidas na teoria marxiana. Como pode ser entendida, a diferença dos termos social e político na concepção de Arendt para a descrição da natureza humana só é absolutamente necessária no âmbito da sociedade, das instituições e dos governos. Se é possível, a partir dessa ponderação, concluir sobre a complexidade do homem em sua essência e natureza é também possível admitir que a dimensão humana comporta — e nela coabita — o social, o político e o contemplativo; a ação e o discurso, a ideia e a objetivação, a idealização e a criação. Por certo, a possível fusão que faz Marx — e a que se refere Hannah Arendt — ao (con)fundir as esferas política e social e definir o homem como um *ser social*, não parece convincente nesse excerto em que Marx parece concordar com a nossa conclusão sobre a leitura de Arendt acerca da oposição entre a vida material e a vida política onde, a partir daí, acredito ser possível desvencilhar-se da

encruzilhada imposta pela autora, pois que em nosso diálogo, Marx afirma:

O Estado político é, por vocação, a *vida genérica* do homem em oposição à sua vida material [...]. Ele vive na *sociedade política*, em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples indivíduo privado [...] Em relação à sociedade civil, o Estado político é verdadeiramente tão espiritual como o céu em relação à terra. Mantém-se idêntica oposição à sociedade civil, vence-a, da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do mundo profano. (MARX, 2005, p. 21-22)

Por outro lado, é certo que essa narrativa de Marx refere-se à separação feita às esferas da vida pela instauração da sociedade civil e do Estado Político. Compreende ele a diferença das duas esferas, mas o que nos parece é que a compreensão de Marx acerca da totalidade da potência de ação do homem não é favorável à separação institucionalizada das esferas de ação do indivíduo ou, de outra maneira, contesta a forma como essa separação é dada ou exigida na nova organização social.

Todavia, a esquivia de falar do homem pelo homem é inconteste, talvez para não cair nas armadilhas do essencialismo. Em razão disso, é mais prudente falar do homem em seus aspectos, em suas características e inserções, mas, assim, adjetivamos o ser humano antes dos esforços da (auto)compreensão. Em Marx, não acredito que tenha havido uma simples prevenção, mas antes uma identificação antropológica mais acentuada do que a tentativa de um reconhecimento do campo psicológico. Em sua análise e observação, o comportamento denunciava uma tendência e indicava um tipo de trajetória, que, sob alargado ponto de vista, pode ser ela entendida como uma potência de manifestação, logo, que não faz oposição frontal a alguma forma de essência, natureza ou substância humana. Se por um lado, aceitar alguma forma de essência, indicaria um determinismo histórico, incompatível com o conjunto da obra de Marx e Engel, por outro, a determinação do homem a partir das suas condições materiais de existência herdadas historicamente não deixa de ser uma forma de determinismo. Em razão desse paroxismo, é preciso transitar em algum

lugar entre o determinismo da essência e o da materialidade.

De outra parte, a psicologia humana só começa a ser desenvolvida como ciência a partir do final do século XIX. Por sua vez, o conhecimento do cérebro humano só pôde ser aprofundado na década de 90. O conhecimento disponível a respeito do homem só poderia ter sido então apreendido por Marx através de estudos filosóficos e empíricos do comportamento humano que, como defende Hannah Arendt, só poderia desenvolver-se nas relações sociais. E diante do tumulto da *práxis* humana qualquer tentativa de apreensão da realidade ameaça cair, necessariamente, num aprisionamento material ou elementar.

Daqui a interrogação sobre a pretensão deste capítulo aparece com maior cobrança: qual a trajetória que esta matéria exige — de qual homem para qual homem? Acaso a expedição desse homem inicia-se na raça adâmica em sua jornada do paraíso ao mundo do trabalho? Todavia, essa jornada espreitada sobretudo pela filosofia não tinha como alvo o homem em si, mas o homem em suas características, em suas relações sociais, em sua moralidade e vício. Mesmo os antigos sábios gregos com a instrução máxima do “conhece-te a ti mesmo”, não nos apresentam outro caminho para esta imersão senão pela vigília dos nossos passos e mentes tendo a moral como guia e a consciência como juiz.

Seria então o caso de delegar à ciência da alma e da mente o conhecimento do homem por meio de sua consciência? Mas quando nasce a psicologia? Emparelhada com a filosofia grega? É certo que os filósofos da Grécia antiga já externavam a preocupação com certa forma de subjetividade, mas para fins de simplificação e coerência com a pertinência do que se busca aqui, apanharemos o grande salto da psicologia filosófica para a psicologia da consciência com Wilhelm

Maximilian Wundt (1832-1920)⁸⁶, mais pelo interesse dos despertamentos promovidos pelos estudos da consciência do que pela gênese da disciplina.

De toda forma, o nascimento da psicologia enquanto ciência não se distancia substancialmente da filosofia ou mesmo dos teóricos do comportamento humano como Locke (1632-1704), Leibniz (1646-1716) ou Stuart Mill (1806-1873), por exemplo. Foi em 1877 que a psicologia surgiu como disciplina independente, em Cambridge, tendo como o primeiro nome James Ward (1843-1925), mas é por meio de Wilhelm Wundt que acredito ter sido possível construir a ponte entre a dedução filosófica e científica da psicologia humana e a elaboração dos estudos do homem desta tese, por ter sido Wundt quem primeiro estudou e deu importância à consciência enquanto assunto científico. Wundt defendia que “toda a tarefa da psicologia pode ser resumida em dois problemas: 1) Quais são os elementos da consciência? 2) Quais são as combinações possíveis entre esses elementos e quais as leis que regem essas mesmas combinações?”⁸⁷

Do diálogo entre as obras de Hegel e Marx entende-se que a consciência do espírito e a do homem social obedecem a leis, sejam elas do Espírito, sejam das estruturas socioprodutivas. Qual seria então a combinação possível entre os elementos dessa consciência para a construção lúcida daquele reino da liberdade

⁸⁶ Admitimos a omissão de uma etapa que se constitui a partir da junção entre a psicologia filosófica e a fisiologia experimental que dá origem à psicofísica — responsável pela particularização da psicologia enquanto campo da mente. O trabalho foi procrastinado pela preocupação religiosa de invadir a alma. Embora outros colaboradores tenham sido importantes, nessa etapa de construção da ciência psicológica, fixamo-nos em Wundt por dois motivos. Primeiro por ter sido ele o responsável pela consolidação e institucionalização da psicologia, onde ele mesmo apresenta a sua obra “Princípios de Psicologia Fisiológica” como um marco de uma nova ciência, e pelo pioneirismo na participação da criação do Laboratório de Psicologia no Instituto Experimental de Psicologia da Universidade de Leipzig, em Lipsia, na Alemanha, em 1879. Em segundo lugar por ter colocado a consciência como o estudo principal. A obra de referência utilizada: HEARNshaw, L. Spenser. *The shaping of modern psychology* (Capítulo 9, pp. 124-148). London: Routledge & Kegan Paul, 1987. O capítulo 9, das páginas 124-148, onde se encontram as informações essenciais extraídas para este trabalho, denominado “O início da psicologia científica” foi traduzido por Caroline Passuello, Mariana Raymundo e Mayte Amazarray, e revisado por Cristina Lhullier e Janaína Pacheco, disponibilizado pelo Instituto de Psicologia da UFRS, em <<http://www.ufrgs.br/museupsi/aula12.htm>>. Acesso em 20/10/2014. A citação acima encontra-se na página 8 desta tradução.

⁸⁷ Parte do mesmo estudo referenciado na citação anterior.

preanunciado por Marx? Concilia-se este reino com o reino evocado por Hegel? Pois que este afirma a esse respeito: “Temos na nossa consciência universal dois reinos, o da natureza e o do Espírito. O reino do espírito é o criado pelo homem”⁸⁸. Estes dois reinos formam-se assim pois “o homem aparece após a criação da natureza e constitui a antítese do mundo natural; é o ser que se eleva ao segundo mundo”⁸⁹.

De fato, o homem não aparece como antítese no reino da natureza mas, de acordo com as evidências científicas, como parte da sua evolução. Também provavelmente não como síntese, pois que não concentra nele (e somente nele) a unificação da tese e da antítese da natureza. Não surge ele como algo criado numa e como instância superior a toda a criação, mas desponta como resultado de um processo participado e conector desde o início — seja lá onde se deu esse início. Contudo, não importa aqui levantar uma crítica contra a visão de Hegel ou medir o seu distanciamento da ciência; ao contrário, pretende-se permitir tal interpretação filosófica, pois ainda que admitamos a sequência viva que se estabelece até o homem e que este seja incapaz de provar a sua superioridade absoluta em termos físicos e mentais, nem mesmo a sua descendência autônoma, concordo que haja uma particularidade digna de nota sem que a sublimação seja aceite tal como em Hegel. Bergson advoga perfeitamente a nossa defesa em concordância com as teorias evolucionistas.

Ora, a teoria evolucionista, naquilo que ela tem de importante aos olhos do filósofo, não pede mais que isso. Consiste sobretudo em constatar relações de parentesco ideal e em sustentar que, ali onde se dá essa relação de filiação lógica, por assim dizer, entre formas, também há uma relação de sucessão cronológica entre as espécies nas quais essas formas se materializam. (BERGSON, 2005, p. 27)

Manifestamente Marx & Engels⁹⁰ não compreendem a existência de dois mundos

⁸⁸ HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 53.

⁸⁹ HEGEL, 2013, p. 53.

⁹⁰ MARX & ENGELS, 1975, p. 77-79.

nem a sobrelevação absoluta do homem como soberano no reino da natureza. Notem, porém, que o sentido apropriado por Hegel liga-se a ordem cronológica da história natural sem contudo obedecer a esta pela ordem da evolução. A sucessão histórica de nascimento dos homens em ambientes já constituídos nunca obedece apenas a uma manutenção do estado de coisas; as mudanças introduzidas pelas novas gerações acumular-se-iam até a transposição para uma nova etapa histórica em que uma espécie de novo mundo daria lugar ao velho mundo e, então, os herdeiros do decurso das reformas “mandarão ‘à fava’ tudo o que nós pensamos que eles deveriam fazer; eles forjarão a sua própria prática, e criarão a opinião pública adequada com que julgarão o comportamento de cada um — e é tudo⁹¹.

Sem embargo, a ciência não consegue estabelecer um marco zero capaz de fundar o novo mundo ou estabelecer rigorosamente a ‘chegada’ do homem. Entre a esfera da idealização e a da realidade — da materialidade histórica — há uma linha sutil que separa os territórios de Marx e Hegel, mas não há uma fronteira intransponível, pois que um abstrai-se no princípio e o outro o toma como o mesmo ponto de partida e o materializa por meio da representação real do homem no mundo historicamente já constituído. Assim sempre os fatos predominam na obra de Marx e, na conclusão abaixo, conjuga-se a ideia e a realidade apresentando a interação real percebida entre o homem e a natureza.

Assim, a cada passo, os factos recordam-nos que não reinamos de modo nenhum sobre a natureza como um conquistador reina sobre um povo estrangeiro, como alguém que estivesse fora da natureza, mas que nós lhe pertencemos com a nossa carne, o nosso sangue, o nosso cérebro, que estamos no seu seio e que todo o nosso domínio sobre ela reside na vantagem que nós temos sobre o conjunto das outras criaturas, de conhecer as suas leis e de poder utiliza-las acertadamente. (MARX & ENGELS, 1975, p. 100)

O domínio do homem sobre a natureza reconhecido por Engels nessa passagem é o da consciência do conhecimento sobre o conjunto das leis que regem a vida de todas as outras criaturas, ou seja, da natureza. Ora, *lei*, é definida como um

⁹¹ MARX & ENGELS, 1977, p. 72.

“modelo, diretriz, medida e ordenação de conduta humana ou de eventos naturais”⁹² ou, ainda de acordo com outro dicionário de filosofia⁹³, “a *lei científica* ou lei da natureza é definida como uma relação invariável, constante e mensurável entre os fenômenos”. Tomando uma acepção anterior à obra citada acima, Montesquieu (1689-1755) diz que “as leis, em seu sentido mais amplo, são relações necessárias, derivadas da natureza das coisas; e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis”⁹⁴. Existiria então uma lei geral da natureza que regeria a tendência dos movimentos dos seres ou esta lei arbitrária apenas sobre os elementos inconscientes⁹⁵ da natureza? Se assim for, obedece o homem a este mesmo impulso e foi através dele que se tornou homem? De outra forma, seria o homem o único ser com o poder de insubordinação à lei da natureza e que, por meio desse poder, pôde estudá-la, manipulá-la e transformá-la? Outra passagem escrita por Engels contribui para uma melhor asserção.

Estamos todos de acordo quanto ao facto de, em todos os domínios científicos, na natureza como na história, ser necessário partir de factos concretos, e portanto na ciência da natureza, das diversas formas reais e formas de movimento da matéria, e de que por conseguinte, na ciência teórica *a natureza das relações não devem ser introduzidas nos factos por construção, mas por descobertas* a partir deles, e que, uma vez descobertas, elas devem ser comprovadas pela experiência, na medida em que isso for possível. (MARX & ENGELS, 1975, p. 115-116. Grifo nosso)

As relações reais, os fatos, os eventos, as ocorrências, episódios e acontecimentos são o ponto de partida para a descoberta da natureza dessas relações que, por sua

⁹² POLIS. **Enciclopédia verbo da sociedade e do Estado**. São Paulo: Verbo, 1986. In: GREGÓRIO, Sérgio Biagi. **Dicionário de Filosofia**. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilsosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

⁹³ DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de Filosofia**. Campinas-SP: Papirus, 1993. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilsosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

⁹⁴ JAPIASSU, H. e MARCONDES, D.. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilsosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

⁹⁵ Utilizamos o termo inconsciente no sentido de automático, e não em oposição à consciente. Essa ressalva é feita para admitir os novos estudos da física que identifica nos elétrons certo nível de consciência. Assim, teríamos um movimento geral ‘consciente’ (e não automático) em todas as esferas e elementos na natureza.

vez, deveriam ser comprovadas pela observação da experiência. Acredito que um teórico que se propõe a estudar uma sociedade com afincado procurará reconhecer em maior ou menor grau algum tipo de lei, princípio, força ou influência capaz de reduzir a aleatoriedade dos fatos e dos fenômenos. Isso é diferente de se procurar uma determinada lei que, por hipótese, estaria oculta nos elos sociais. Concordando que Marx & Engels se situam no primeiro caso, descobriram eles alguma lei que os fizesse imaginar o movimento futuro da sociedade humana rumo ao início da História humana ou ao Reino da Liberdade?

O estudo do capitalismo desenvolvido por esses dois teóricos teve respaldo do estudo atento de outras sociedades econômicas anteriores. A forma como se deram os encadeamentos entre um sistema e outro, assim como os comportamentos dos indivíduos nas antigas e novas relações socioeconômicas não seria um método exclusivo desenvolvido por eles, mas a própria história já nos estabelece marcas e marcos a respeito da nossa evolução social. Pois bem, como já apresentamos anteriormente, Marx não nega a importância da história, ao contrário a vê como uma perfeita ciência — “conhecemos uma única ciência, a ciência da história”⁹⁶. Continua ele afirmando que “a história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens”. Este ponto denuncia certa ultrapassagem da ideia substancial de Hegel na concepção dos dois mundos. No entanto, as conclusões de Marx justificam apenas uma forma de superação, uma vez que os territórios onde se situam os dois autores é que são mais delimitados, mas a convergência desses não é diretamente oposta à confluência dos territórios hegelianos, porque ambos indicam uma espécie de inevitável conciliação: “Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente”⁹⁷.

⁹⁶ MARX & ENGELS, 2007a, p. 87.

⁹⁷ Ibid.

Cabe agora questionar se a filiação dessa tese à vertente marxiana sobre a compreensão das leis das relações naturais entre os homens é justificada ou amparada pelos estudos posteriores das ciências históricas, sociais e/ou psicológicas. Não buscamos, de nenhuma forma, encontrar um consenso absoluto entre as diversas vertentes científicas, apenas edificarmos bases mais amplas e seguras com o abono de outros teóricos ou teorias consolidadas. Retornamos então ao tema da psicologia, ainda em suas bases. Gauer⁹⁸ traz uma definição da psicologia de Oswald Külpe⁹⁹ como uma ciência que lida com os fatos, rejeitando o vínculo com a filosofia.

Em 1893, ainda sob influência de Wundt, Oswald Külpe definiu, nos seus *Grundriss der Psychologie*, a psicologia científica como uma ciência que deve lidar com os fatos da experiência, no que contrasta com a filosofia, que se ocupa da reflexão sobre a experiência. Partindo dessa definição, ele resumiu o problema epistemológico do sistema instrospectivo-elementista proposto por Wundt: por sua natureza, os fatos da experiência dependem de indivíduos que os experimentam. Para obter validade universal para os achados psicológicos, é preciso descrever as relações entre os fatos, para o que é preciso analisar a realidade psicológica em seus elementos. (GAUER, 2007, p. 9)

Queremos apenas demonstrar que o encontro circular entre a filosofia, a psicologia e mais recentemente a antropologia não invalidam as análises histórico-materialistas desenvolvidas por Marx & Engels pois estes não desprezam o evolucionismo. O respaldo epistemológico que poderia ser considerado insuficiente com apenas algumas teorias da psicologia é garantido pela defesa de que a etapa inicial da psicologia, a partir dos estudos da consciência, só é ampliada e radicalmente modificada a partir de Freud, quando o inconsciente surge como a chave para responder aos enigmas da intimidade humana. Com isso, para este trabalho, o desenvolvimento da obra de Marx & Engels, mais

⁹⁸ GAUER, Gustavo. **Desenvolvimento da psicologia experimental**. In: Gomes, W. B., Gauer, G. & Souza, M. L. **História da Psicologia**. UFRS, 2007. Manuscrito em preparação.

⁹⁹ Além de psicólogo, Oswald Külpe (1862-1915) era filósofo. Discípulo de Wundt, inaugura a escola de Würzburgo que juntamente com a Gestalt, dá origem a um ramo da psicologia distinto conhecido como a psicologia do pensamento.

precisamente a respeito do conjunto e fragmento de textos sobre a ontologia, será aceita aqui e se estenderá para os estudos do inconsciente a partir de Espinoza, Freud e Jung. Isso é uma opção teórica flagrante, assim como qualquer outra escolha também o seria na impossibilidade de se estabelecer teorias completas a respeito de todos os assuntos tratados por esta tese.

1.2.2 Alguns diálogos finais

O livro que batiza este capítulo fornece algumas respostas sobre “o que nos torna humanos”. Embora nenhuma das respostas seja conclusiva, apresentaremos sucintamente as principais conclusões de alguns dos colaboradores desta obra. Não buscamos uma definição ou um conceito geral do que venha a ser o homem, mas indicações que se combinam para uma análise mais direcionada a ser seguida no caminho deste estudo amparada pela teoria evolucionista de Darwin e os estudos subsequentes. Os seguintes excertos foram extraídos da obra e aparecem aqui como ideias concentradoras do significado geral do livro.

Walter Bodmer¹⁰⁰

Enquanto não tivermos respostas desse tipo de estudos biológicos, temos de continuar a procurar as respostas sobre aquilo que nos torna humanos em observações mais gerais do comportamento humano e animal, no sentido mais lato. Além disso, não podemos assumir que a resposta completa reside apenas nos genes, embora devam ser as diferenças genéticas evoluídas que contêm o potencial para a singularidade cognitiva humana e outras características humanas distintas. (PASTERNAK, 2007, p. 10)

¹⁰⁰ Walter Fred Bodmer (1936-) é um médico geneticista, membro da *Royal Society* e da *Fellowship Examination of the Royal College of Pathologists*. Atua no Instituto de Medicina Molecular da Universidade de Oxford.

Susan Blackmore¹⁰¹

O que nos torna humanos? No princípio foi a imitação e o aparecimento dos memes¹⁰². Agora, é o modo com funcionamos enquanto máquina de memes, a vivermos na cultura que os memes usaram para construir em nós. (Ibid, p. 36)

Michael Corballis e Thomas Suddendorf¹⁰³

A capacidade mais geralmente vista como exclusivamente humana é a linguagem (por exemplo, Chomsky, 1975; Descartes, 1647/1985; Hauser et al., 2002; Pinker, 2004). Ainda que alguns digam que tudo o que é único na cognição humana pode reduzir-se à linguagem (Macphail, 1996), afirmamos que a evolução do conteúdo mental deve ter precedido a evolução dos meios para comunicar esse conteúdo. (Ibid, p. 45)

Reverendo Richard Harries¹⁰⁴

A finalidade da consciência é modificar os nossos impulsos instintivos de modo a que o resultado da reflexão reflecta simplesmente a força do impulso instintivo. [...] Por muito que falhemos e nos comportemos de forma puramente instintiva, a reflexão racional é fundamental para aquilo que constitui um ser humano. (Ibid, p. 74)

Stephen Morse¹⁰⁵

¹⁰¹ Susan Jane Blackmore (1951-) é psicóloga, escritora *freelance* e doutora em parapsicologia pela Universidade de Surrey.

¹⁰² O conceito de ‘meme’ nasce de Richard Dawkins, e se traduz literalmente como ‘aquilo que é imitado’. Dawkins chegou a este conceito ao explicar o darwinismo universal no intuito de fazer ver no comportamento humano condições centrais para explicar a sua evolução para além dos genes. Refere-se à obra: DAWKINS, R. **The selfish gene**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

¹⁰³ Michael Charles Corballis (1936-) é investigador no *Research Center for Cognitive Neuroscience* da Universidade de *Auchkland*, Nova Zelândia e membro da *American Psychological Association* e da *Royal Society of New Zeland*.

¹⁰⁴ Thomas Suddendorf (1967-) é arqueólogo e antropólogo, curador da Divisão de Antropologia no *American Museum of Natural History*. Suas pesquisas atuais concentram-se no interesse pela natureza e evolução da mente humana.

¹⁰⁵ Stephen J. Morse é professor de psicologia em leis em psiquiatria da Universidade da Pensilvânia. Esta citação foi feita por David Hulme. Hulme nasceu em Liverpool em 1952. Estudou psicologia, filosofia, teologia e relações internacionais, área em que se doutorou. O trecho foi extraído do discurso: MORSE, Stephen. **The New Neuromorality**. W.H. Brady Program in Cultura and Freedom Conference, American Enterprise Institute, Washington, D.C., 1 de junho de 2005. Vídeo www.aei.org/events/eventID.1072/event_detail.asp.

Vou contar-vos um grande segredo: não fazemos ideia de como o cérebro capacita a mente. Sabemos muito sobre a localização da função, sabemos muito sobre os processos neurofisiológicos, mas sobre como o cérebro produz estados mentais — como produz a intencionalidade consciente e racional —, não fazemos ideia. Quando o soubermos, revolucionaremos as ciências biológicas. (Ibid, p. 81)

Robert Kuhn¹⁰⁶

O cérebro humano não pode explicar o largo abismo que existe entre as características absolutamente únicas dos humanos e os instintos respectivo dos animais. Por isso, deve haver algo não físico no cérebro humano, que o transforma na mente humana. (Ibid, p. 82)

Charles Pasternak¹⁰⁷

[...] os humanos estão dotados de quatro atributos que lhes permitem procurar de forma mais ávida do que qualquer outra criatura. [...] A primeira é a postura vertical. [...] em primeiro lugar duplica a área do território vigiado [...] Em segundo liberta as mãos para poderem agarrar os filhotes ou alimentos e para sentirem objetos no escuro [...] O polegar flexível, que agilizou a mão, é, portanto, o segundo atributo humano fundamental para a curiosidade humana. O terceiro atributo é a caixa vocal humana (ou laringe). [...] As cordas vocais, por seu lado, são apenas dobras da laringe. Como as cordas de um violino, vibram para produzir um largo espectro de sons nos homens modernos, mas não mais do que grunhidos e gritos no chimpanzé. [...] O quarto que nos permite exercer a nossa qualidade superior de indagação é, obviamente, o cérebro. Temos cerca de três vezes mais neurônios [...] do que um chimpanzé. (Ibid, p. 107-111)

Ian Tattersall¹⁰⁸

[...] Tais características incluem: abstracção no discurso e no pensamento, acções sob auto-controlo distintas daquelas que não estão sob controlo, estética, afectividade exprimida e sentida, ambivalência, antropomorfização, arte, conversa infantil, crença no sobrenatural e na religião... e até pontos díspares como violência, armas, mundivisão. O problema com essas listas é, obviamente, o facto de nunca poderem estar

¹⁰⁶ Citação feita por David Hulme do trabalho: KUHN, Robert. *The human mind*. Probe. Joanesburgo: University of Witwatersrand, 1969. Robert Lawrence Kuhn (1944-) é doutor em neurociência, graduado em biologia humana e (o que pode ser tido como curioso) é um investidor e estrategista corporativo atuando como conselheiro do governo chinês e de grandes corporações.

¹⁰⁷ Charles Pasternak é bioquímico doutorado pela Universidade de Oxford e diretor do *Oxford International Biomedical Centre* do Reino Unido.

¹⁰⁸ Ian Tattersall (1945-) é paleoantropólogo e primatólogo. Atualmente é curador da Divisão de Antropologia no *American Museum of Natural History* em Nova Iorque.

completas; existe sempre algo a adicionar. [...] **Nenhuma destas tendências, em si mesma, especifica algo acerca da condição humana; é simplesmente impossível saber qual delas, se é que há alguma, identifica o atributo humano 'chave', aquele que foi o alvo da selecção natural que teve lugar no passado.** (Ibid, p. 122. Negrito meu)

Como elementos e características comuns reconhecidas por grande parte das interpretações acerca da conceituação do homem, a diferenciação genética, a cognição, a consciência, a linguagem e a sua complexidade, a reflexão, a intencionalidade dos atos, a simbologia, a oposição do polegar, a capacidade de abstração, de autocontrole dos impulsos, a expressão acentuada dos afetos e das emoções, a repetição, a capacidade de imitação, as crenças causais, o fogo, a alimentação cozida, o planejamento etc. compõem as características evolutivas dos seres humanos. Embora os aspectos físicos pareçam ter sido determinantes para a configuração do que se entende por personalidade humana, parece ser um consenso entre os cientistas — dentre eles o próprio Darwin — de que são os atributos imateriais que diferenciam humanos e não-humanos. Mas estes atributos não se constituem fins neles mesmos, mas antes permite o acoplamento entre a sua existência corpórea, as suas relações socioespaciais e, principalmente, a sua extensão orgânica à Natureza; é somente por meio dessa conexão que o homem é torna-se sua síntese.

Esse acoplamento produz a reflexividade que permite o ato de mirar a partir de uma perspectiva mais abrangente, o ato de sair do que até este momento era invisível ou intransponível para ver que, como seres humanos, só temos o mundo que criamos com outros. A esse ato de ampliar nosso domínio cognitivo reflexivo, que sempre implica uma experiência nova, só podemos chegar pelo raciocínio motivado pelo encontro com o outro, pela possibilidade de olhar o outro como um igual, num ato que habitualmente chamamos de amor - ou, se não quisermos usar uma palavra tão forte, a aceitação do outro ao nosso lado na convivência. Esse é o fundamento biológico do fenômeno social: sem amor, sem a aceitação do outro ao nosso lado, não há socialização, e sem socialização não há humanidade. Tudo o que limite a aceitação do outro — seja a competição, a posse da verdade ou a certeza ideológica - destrói ou restringe a ocorrência do fenômeno social e, portanto, também o humano, porque destrói o processo biológico que o gera. (MATURANA & VARELA, 1995, p. 263)

Esta citação faz com que o diálogo entre a biologia e a psicologia se torne imprescindível para uma compreensão mais profunda desse tema. E é necessário alcançar esta percepção para que possamos desfazer algumas distorções biográficas do homem, e especialmente do *homo oeconomicus*, pois como bem percebeu um estudante de filosofia, “o homem do capitalismo é apenas o homem do capitalismo”¹⁰⁹! Aceitar este fato é aceitar que a história do homem tem sido a luta pela sua existência e melhoria das condições de vida. Nesse sentido, os contornos deste homem obedecem a uma certa ordem social estabelecida pelo conjunto das relações sócio-político-econômicas que estruturam o sistema produtivo e configuram as relações humanas em torno desse sistema.

A nossa defesa é que essa subordinação do homem ao sistema produtivo é relativa e não absoluta, pois de outra forma deveríamos crer que uma ação composta de forças externas é que é responsável pelas mudanças e, nesse sentido, o homem seria incapaz de promovê-las em razão de sua vontade. Ao contrário, acreditamos que a representação dessas forças por um grupo dominante da sociedade humana que ditam as formas e estruturas de acordo com uma certa superioridade econômica faz com que no conjunto da generalidade humana a sua consciência de fato seja determinada pelo modo de produção dominante que, como bem observou Marx, determina “o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”¹¹⁰. Por essa perspectiva, Darwin colabora com esta tese ao concluir que:

Portanto, não vejo qualquer dificuldade, sob condições de vida inconstantes, em a selecção natural acumular ligeiras modificações de instinto, sem limite, em qualquer direcção que seja útil. Em alguns casos,

¹⁰⁹ Refere-se a Glauber Ataíde que é estudante de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. A citação foi retirada do artigo: ATAÍDE Glauber. **Sobre a natureza humana: uma crítica marxista**. 10 de abril de 2015. Disponível em <<http://averdade.org.br/2015/04/sobre-a-natureza-humana-uma-critica-marxista/>>. Acesso em 10/10/2015.

¹¹⁰ MARX, 2011a, p. 5.

o hábito ou o uso e o desuso desempenharam provavelmente o seu papel. (DARWIN, 2011, p. 204)

Para Bergson o instinto “é o conhecimento inato de uma coisa”¹¹¹. O ser humano também preserva os seus mecanismos instintivos e o trazemos aqui como uma peça involuntária da evolução humana. Todas as condições de vida que antecedem o desenvolvimento da inteligência devem-se a esta componente¹¹². Ora, se tais aspectos são passíveis de sofrer evoluções, em maior grau se dará com todos os demais hábitos constituídos nas sociedades humanas. Da mesma maneira, a crença sobre quem somos modifica-se a cada novo clarão da ciência, assim como as perspectivas sobre o futuro se alteram a cada nova tecnologia capaz de reverter ou atenuar os efeitos das ações danosas dos humanos. De maneira mais otimista, obedeço a uma intuição que concorda com Darwin quando expressa sua opinião em relação às gerações futuras:

Não há motivo para temer que os instintos sociais cresçam mais debilmente e podemos esperar que os hábitos virtuosos crescerão sempre mais, tornando-se talvez estáveis por hereditariedade. Neste caso a luta entre impulsos superiores e inferiores será menos dura e a virtude acabará triunfando. (DARWIN, 1974, p. 152.)

De cada lugar, de cada posição científica, filosófica ou ideológica, entendo que a busca da compreensão do homem obedece certa lógica interna. Talvez um impulso instintivo, pois que até mesmo Darwin com todo o respeito ao método científico permitiu, algumas vezes, falar num sentimento na ausência de uma teoria satisfatória. Se é certo que a ciência evoluiu imensamente desde então, é mais evidente que as respostas sobre a natureza humana ainda se localizam em algum ponto entre a ciência, a filosofia a metafísica. Porém, determinar e fixar os limites entre elas não é a função dessa tese; cumpre melhor estabelecer uma síntese da

¹¹¹ BERGSON, 2005, p. 163.

¹¹² Não entrará aqui no aspecto fisiológico do cérebro, nem se dissertará sobre as atribuições e funções especiais da amígdala cerebral para evitar uma redução desse tema, especialmente quando novos estudos, como o do Instituto *HeartMath*, por exemplo, sugerem que a estrutura do coração guarda aspectos do cérebro. No entanto, no decorrer dessa tese, será acompanhado o desenvolvimento desta pesquisa e será mencionada em capítulo posterior.

defesa deste subcapítulo capaz de dialogar com os autores trazidos para este debate.

A história não termina por dissolver-se, como 'espírito do espírito', na 'autoconsciência', mas em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. (MARX & Engels, 2007, p.43)

1.3 O processo de (des)humanização do homem

Assim como nas sociedades humanas, há uma latente organização em toda forma de existência. A vida que se manifesta nas coletividades humanas não difere da dos outros reinos na luta pela sobrevivência e no suprimento de necessidades subjetivas como o afeto e a aceitação, mas em seus diferentes grupos afasta-se no que se refere à previsibilidade, à lógica e à própria compreensão sobre a vida comunitária.

Em linhas gerais, as coletividades não-humanas organizam-se para a manutenção dos grupos da sua espécie; a história das coletividades humanas mostra como os homens foram recorrentemente capazes de se organizar a fim de garantir a manutenção de grupos em detrimento dos demais. As coletividades não-humanas promovem a organização do trabalho pela coerência das aptidões; as coletividades humanas organizam-se para alcançar a capacidade de coagir grupos de indivíduos a fim de executarem tarefas, adestrando e adulterando as aptidões naturais. Das coletividades não-humanas emerge ou se constrói um líder como forma de estabelecer padrões de justiça e organização estratégica para além da proteção; nas coletividades humanas os líderes (político-econômicos) submetem os indivíduos ao seu domínio e força de tal maneira que até mesmo o seu vigor é cooptado a favor de um monopólio que os enfraquece. Enfim as coletividades não-humanas, afora as ameaças externas, alcançam certa previsibilidade e estabilidade exatamente porque as regras estabelecidas prevêm a manutenção, a proteção e a cooperação, ao passo que nas coletividades humanas imperam sobremaneira a consumição, a privação e a competição, ultrapassando os limites até mesmo da

vida selvagem¹¹³.

A sociedade humana escolheu ou conformou-se em sobreviver sob o lema de que “o homem é um lobo para o homem”¹¹⁴, mas por quê? Sobre isso há duas considerações prévias a serem feitas. A primeira é que julgar o modelo capitalista como motivador ou desencadeador da ‘selvajaria’ humana é desprezar a história. Na verdade a frase citada acima erroneamente foi atribuída a Hobbes. O seu primeiro registro foi encontrado numa comédia escrita por Tito Maccio Plauto (254 a.C.-184 a.C.) conhecida como “A comédia dos Burros” (Asinaria). Ou seja, ao que indica, antes mesmo do início do nosso atual calendário o homem já temia o homem. A segunda coisa (que atenua essa acusação) refere-se à completude da frase: “O homem é um lobo para o homem, não um homem, quando não se sabe quem ele é”¹¹⁵. Pois bem, quando não se conhece ou não se reconhece o outro como um semelhante, não é possível estabelecer uma relação de confiança ou de empatia nem mesmo entre os congêneres. Por um lado a intenção de uma pessoa pode ser perfeitamente dissimulada por suas palavras e gestos, por outro os interesses e as intenções humanas ultrapassam os objetivos da sobrevivência em termos de alimentar-se, reproduzir-se e proteger-se. Aprendemos a acumular; aprendemos a apropriar; aprendemos a armazenar; aprendemos a conservar; a competir por todas as coisas e acreditamos viver o bastante para gozar de tudo que a nossa destreza for capaz de reter.

Por certo a escassez contribui para apurar esse instinto — útil para a sobrevivência — mas avancemos dois mil e trezentos anos desde aquela comédia e imaginemos

¹¹³ Julgo pertinente que essa aparente bondade atribuída aos reinos animais tenha de ser parcialmente desfeita. A partir dos estudos e observações de Jane Goodall (1934-), primatóloga, etóloga e antropóloga britânica, que se debruçou durante 45 no estudo do comportamento dos chimpanzés na Tanzânia, os chimpanzés (nossos parentes mais próximos) possuem personalidade, tendem a ter um comportamento estável ao longo da vida, mas também são capazes de agressão, canibalismo para conservar a dominação e disputas violentas para manter o território, muito embora esses eventos tenham parecido mais episódios isolados que costumeiros.

¹¹⁴ PLAUTO. **Comédias**. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006, p. 202.

¹¹⁵ PLAUTO, 2006, p. 202.

uma sociedade onde a capacidade de produção de bens fosse suficiente para todos os indivíduos, o sistema educacional fosse orientado para a cooperação e para o compartilhamento ao invés da competição e promovesse a fraternidade ao invés das doutrinas; pensemos ainda numa sociedade que valorizasse mais as semelhanças que as diferenças e considerasse mais as diferenças que as semelhanças nas regras do convívio social; enfim, uma sociedade onde as Cartas Constitucionais fossem não ainda o reflexo da liberdade em forma de isenções de leis, como imaginou Hobbes, mas quem sabe ambicionar um dia tornar menos longínqua a apreciação de Cícero: “o cúmulo da injustiça está em pedir compensação pela justiça”¹¹⁶.

Qual é a nação que não aprecia a cortesia, a amabilidade, o agradecimento e que não sente desagrado e mesmo odeia os orgulhosos, os perversos, os desapiedados, os mal-agraçados? Tudo isto nos leva ao entendimento e à compreensão de ser o gênero humano constituinte de uma única sociedade e que, em consequência, seu progresso moral resulta da ciência do bem-viver. (CÍCERO, 1967, p 46)

Qual seria, portanto, a lógica que permitiria ao homem tratar o outro como um lobo, como uma ameaça? Embora haja controvérsias sobre a capacidade de produção do planeta, pois em paralelo ao desenvolvimento da tecnologia e o incremento substancial da produtividade há o aviso de esgotamento dos recursos naturais, parece que o *reconhecimento* do outro apresenta um papel essencial na explicação sobre a competição e egoísmo humano. Somos também capazes do altruísmo, de mover-nos em direção ao auxílio do próximo, de compartilharmos, de sacrificarmos, de doar e doarmos-nos etc., mas necessitamos de uma identificação com o outro. Há que se estabelecer uma proximidade — geográfica, genética, sentimental ou ideológica — a fim de nos movimentarmos em alguma direção cooperativa. Como então, identificarmos qual a chave para o reconhecimento mútuo de sete bilhões de indivíduos? Como, mais ambiciosamente, avançar para a empatia com outros mais de oito milhões de espécies de seres vivos que compartilham conosco os nossos genes, os nossos antepassados, a nossa história, o nosso *habitat*? Ao dissertar sobre o

¹¹⁶ Definição de Marco Túlio Cícero (106 a.C. - 34 a.C.), cônsul romano, em Filípica II da obra: CÍCERO, M. Túlio. **Das leis**. São Paulo: Cultrix, 1967, p. 52.

egoísmo Schopenhauer¹¹⁷ observa o papel da vontade e da representação na perspectiva do processo de individuação humana e na formação do ego, argumentando que

a própria natureza, sempre e por toda parte sincera, fornece-lhe espontaneamente esse conhecimento¹¹⁸, independente de qualquer reflexão, de modo simples e imediatamente certo. Essas duas qualidades, há pouco enunciadas, explicam por que sucede que o indivíduo, que de fato desaparece na imensidão do mundo tanto é imperceptivelmente pequeno, se considera nada menos que o centro do universo e não tem, sobretudo, cuidados senão com a própria existência, e o próprio bem-estar; explicam por que, do ponto de vista natural, está pronto a sacrificar tudo quanto não é ele mesmo, a aniquilar o mundo inteiro, ainda que não seja senão para conservar um instante a mais o seu ego, essa gota no oceano. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 95)

Essa gota do oceano que representa cada um de nós em sua ‘inflação psíquica’¹¹⁹ parece ainda conservar ilusões de preencher todo o oceano, ou de até mesmo sê-lo. Como bem disse Darwin, o homem (em seu egocentrismo) criou para si um reino próprio e do seu trono — o magnífico lugar da representação — crê reinar soberano: primeiramente acreditando que todo o universo ao redor dele girava, depois que toda a natureza a ele servia. Quanto mais a ciência o contraria, mais diferenças encontra ele para sobressair-se e legitimar-se em sua posição superior perante os outros reinos e sobre os seus próprios semelhantes, onde diferentemente dos demais reinos animais, não são os seus atributos pessoais que o distinguem, mas aquilo que ele apropriou como instrumento de coação: O poder político, econômico, militar, religioso, ideológico, além da raça e do gênero — que

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Livro IV, EbookLibris: Acrópolis, 2001.

¹¹⁸ A explicação de “esse conhecimento” é dada da seguinte maneira: “Cada ser cognoscente é, pois, em realidade e sente-se a totalidade do querer-viver ou da essência do mundo e, ao mesmo tempo, a condição integrante do mundo como representação, por conseguinte, um microcosmo igual em valor ao macrocosmo”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 95)

¹¹⁹ Termo cunhado por Carl Gustav Jung (1875-1961). Fundamenta ele que “o estado a que nos referimos envolve uma “expansão da personalidade” além dos limites individuais ou, em outras palavras, uma *presunção*. Em tal estado, a pessoa ocupa um espaço que normalmente não pode preencher. Isto só seria possível se ela se apoderasse de conteúdos e qualidades autônomos e que por isso mesmo ultrapassam seus limites”. JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. 21 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008a, p. 28.

também parecem não ser mais que diferenças exacerbadas por valores ideológicos. Dentre os reinos animais, os aleijados, os estropiados, os pretos, os pardos, os brancos, os multicores ... pequenos, grandes, fortes, fracos, machos e fêmeas todos se reconhecem como semelhantes. Um cão identificará outro cão independente do seu *pedigree*, mas a história humana é a história das lutas para o reconhecimento. Os negros, as mulheres, os indígenas, os deficientes, os homossexuais, os transsexuais, as crianças, os pobres, os sem-berço, os sem-pátria, os diferentes, todos tiveram de empreender lutas dolorosas para provarem ser e depois de sua existência reconhecida, lutaram para provar serem semelhantes e, por conseguinte, terem a mesma proteção e direitos. Mas pela lógica humana dominante para sermos humanos sem ressalvas temos todos de nos encaixar na mesma forma dos padrões estético-sociais. Somos classificados por nossa renda, por nossa cor, por nossa beleza ou feiura, por nossa religião, posição política, por quanto podemos comprar, por nosso sexo, por nossa idade etc. Talvez por isso Fanon¹²⁰ tenha dito que “a ontologia deixa de lado a existência”, pois que, para ele, “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”.

Há um quadro interessante evocado pelo “bom selvagem” de Rousseau¹²¹, e por meio dele muitas teorias têm sido desenvolvidas. Uma delas situa-se nos estudos do imperialismo, colonialismo e pós-colonialismo. Segundo essa abordagem, o bom selvagem são todos os grupos constrangidos de alguma maneira a formas de repressão e domínio; a sua libertação significaria a libertação de toda a humanidade. Daí derivam três concepções: a concepção liberal, onde se considera a liberdade suficiente dos indivíduos para não admitir que condições adversas de repressão e domínio sejam motivos de estagnação ou de não-evolução, uma vez que tudo é uma questão de escolha e de tomar para si o poder de decidir; a

¹²⁰ FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. As duas citações foram extraídas da página 103.

¹²¹ Jean Jacques Rousseau (1712-1778). ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre esta questão proposta pela academia de Dijon**: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural. <<http://www.livrosgratis.com.br>>, 11/10/2001.

concepção dos constrangimentos estruturais, que defende que a harmonia das sociedades foram destruídas pelas relações coloniais ou dominadoras. Sem laços efetivos de solidariedade entre os países dominantes e dominados, e sem poder buscar outros laços de reciprocidade com os países mais desenvolvidos, essas sociedades não tinham escolhas e bem poderiam tomar decisões que se traduzissem numa saída ou transformação. A última concepção, a teoria global das diferenças, foi desenvolvida pelo sociólogo Immanuel Wallerstein¹²² e defende a admissão que não há bons nem há maus selvagens — as diferenças existentes são entre indivíduos e sociedades e, por isso, tendencialmente formam hierarquias. O que caberia é encontrar, entre uma combinação de escolhas, as melhores condições entre as diferentes conjunturas.

A figura do bom selvagem é a representação do homem antes das conformações da sociedade moderna, antes que o homem fosse um produto acabado, polido, educado, doutrinado e adestrado pelos códigos morais e sistemas disciplinadores. Entre dois diferentes estágios de civilização, oportunamente, Rousseau retrata as diferenças essenciais entre as necessidades, as satisfações e a forma de conduta que desencadeia na representação do homem moderno num quadro moral.

O homem selvagem, quando acabou de comer, está em paz com toda a natureza, e é amigo de todos os seus semelhantes. Se, algumas vezes, tem de disputar seu alimento, não chega nunca ao extremo sem ter antes comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar noutra parte sua subsistência; e, como o orgulho não se mistura ao combate, ele termina por alguns socos. O vencedor come o vencido, vai procurar fortuna noutra parte, e tudo está pacificado. Mas, no homem da sociedade, é tudo bem diferente; trata-se, primeiramente, de prover ao necessário, depois, ao supérfluo. Em seguida, vêm as delícias, depois as imensas riquezas, e depois súditos e escravos. Não há um momento de descanso. O que há de mais original é que, quanto menos as necessidades são naturais e prementes, tanto mais as paixões aumentam, e o que é pior, o poder de as satisfazer. De sorte que, após longas prosperidades, depois de haver devorado muitos tesouros e desolado muitos homens, meu herói acabará por tudo arruinar, até que seja o único senhor do universo. Tal é,

¹²² Immanuel Maurice Wallerstein (1930-) sociólogo, fundador da conhecida Teoria do Sistema-Mundo. Embora sejam ideias interessantes para a compreensão da complexa relação dos modernos sistemas constituídos, não a exploraremos aqui, pois necessitam de um tratamento mais prolongado.

abreviadamente, o quadro moral, senão da vida humana, pelo menos das pretensões secretas do coração de todo homem civilizado. (ROUSSEAU, 2001, p. 53)

Quando comparei acima as sociedades dos humanos e as sociedades dos animais (sociais) tive a intenção de realçar as diferenças negativas promovidas pelo homem na sua forma de relação com o seu semelhante. Certamente que encontraremos comportamentos egoístas, dominância e subjugação também no reino animal. Além da diferenciação que deve ser compreendida entre os reinos dos animais selvagens e dos animais sociais, há ainda a diferença a ser considerada de que a sociedade humana dispõe de um sistema produtivo capaz de eliminar a escassez (se o quiser). Por outra via, a autoconsciência e a linguagem desenvolvidas amplamente na sociedade humana tornam ilógica a forma como quão comparável ainda é com o reino animal e ainda inferior em muitos aspectos da vida social. Voltaire¹²³ quando descreve “O ingênuo” (1767) estabelece, assim como fez Rousseau em 1753, comparações acerca do caráter do homem antes e após a civilização, com os erros provenientes do preconceito, dos condicionamentos morais, das disposições sociais e toda ordem de “influências corruptoras da vida institucionalizada”¹²⁴.

Pois, nada tendo aprendido na infância, não aprendera preconceitos. E seu entendimento, não tendo sido curvado pelo erro, permanecera em toda a sua retidão. Via as coisas como são, ao passo que as idéias que nos inculcam na infância fazem com que as vejamos, durante toda a vida, como não são. (VOLTAIRE, 2001, p. 79)

Instaurar a determinação do homem bom e da sociedade má, não parece ser um caminho seguro para a compreensão da atual sociedade. O “senhor do universo” — caracterizado por Rousseau como o homem dos interesses sem limites, que do necessário vai ao supérfluo e em seguida persegue as delícias, as riquezas, até submeter seus semelhantes ao regime de servidão e escravidão — este homem é

¹²³ François Marie Arouet (Voltaire) - 1694- 1778. VOLTAIRE. **O ingênuo**. EbooksBrasil.org, 2001.

¹²⁴ TOLLER, Heloísa. **Bons e maus selvagens**: a indispensável visão mítica no Colonialismo/ Imperialismo Europeu. *Ipotesi - Juiz de Fora*, v. 11, n. 1, pág. 113 - 124, jan/jun 2007.

que espantosamente comporta um significativo desvio de conduta que nos faz aproximar das analogias com os reinos selvagens. Em que momento da nossa história esse comportamento foi institucionalizado ou moralizado, em que época o fundamento da moral civilizou e adorno a perversidade humana com justificativas racionais? Norbert Elias nos responde que “esse ideal de ego, esse desejo de se destacar dos outros [...] é um componente fundamental da pessoa individualmente considerada”¹²⁵, mas

não é simplesmente, parte de sua natureza. É algo que se desenvolveu nela através da aprendizagem social. Como outros aspectos do autocontrole ou ‘consciência’, só emergiu na história, dessa maneira pronunciada e difundida, gradativamente. Até nas sociedades mais complexas da Europa, esse ideal de ser, ter ou realizar algo único e diferente, bem como a satisfação trazida por sua consecução, só se difundiu muito gradualmente. [...]

Em outras palavras, esse ideal faz parte de uma estrutura de personalidade que só se forma em conjunto com situações humanas específicas [...] Ele é o ideal individual socialmente exigido e inculcado na grande maioria das sociedades altamente diferenciadas [...] Mas, em geral, para as pessoas criadas nessas sociedades, essa forma de ideal de ego e o alto grau de individualização a ela correspondentes são parte integrante de seu ser, uma parte que não podem livrar-se, quer a aprovelem ou não. (ELIAS, 1994, p. 118)

Há, de fato, algo que importuna. Uma espécie de insensatez que assume um estado de normalidade na sociedade humana que aproxima o racionalismo da perversidade. Aquilo que Elias nos convence, ou que tenta explicar, diz respeito ao processo de construção sobre a qual a aprendizagem para um determinado tipo de comportamento humano foi atingindo ou como certas tendências foram incorporadas e dispostas numa direção. No entanto, esse aprendizado parece ter sido forjado por meio de uma certa obediência: não simplesmente a cargo de uma vontade, mas possivelmente de um poder de convencimento potenciado pelas necessidades de ordem material e/ou abstrata. Jung confirma essa formação do padrão de moralidade e obediência presente na atual sociedade ao mesmo tempo que ratifica a conclusão de Voltaire na citação sobre ‘o ingênuo’ ao dizer que “a

¹²⁵ ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 118.

repressão é um processo que se inicia na primeira infância sob a influência moral do ambiente, perdurando através de toda a vida”¹²⁶. Com conclusões semelhantes, o psicólogo Stanley Milgram¹²⁷ — que comandou na década de 60 uma série de estudos e experiências que tinha como objetivo estudar a relação entre a obediência e a autoridade¹²⁸ — afirmou que a

obediência é o mecanismo psicológico que liga a ação individual a propósitos políticos. Ela é o cimento disposicional que une os homens aos sistemas de autoridade. Fatos da recente história e observação da vida cotidiana sugerem que para muitas pessoas a obediência pode ser uma tendência de comportamento profundamente arraigada, na verdade, um impulso prepotente que substitui o treinamento em ética, simpatia e conduta moral. (MILGRAM, 1963, p. 1. Tradução nossa)

Com efeito, não era a obediência em si que perturbava o professor Milgram, mas sim aquela que por sua cegueira e ausência de reflexão permitia atos de atrocidade e apatia social. O sistema de autoridade presente na sociedade humana que se alia a um complexo de interesses, tais quais narrou Rosseau, instigou o pesquisador a relacionar as atrocidades humanas a um certo consentimento social. Essa mesma inquietação despertou Hannah Arendt, especialmente após sua participação no julgamento de Adolf Eichmann no Tribunal de Jerusalém onde passa a debruçar-se sobre a institucionalização do mal¹²⁹ e a desumanidade endossada contraditoriamente pelos valores morais.

O problema [...] era que havia muitos como ele, e que estes muitos não eram nem perversos nem sádicos, pois eram, e ainda são, terrivelmente

¹²⁶ JUNG, 2008a, p. 13.

¹²⁷ Stanley Milgram (1933-1984), doutor em psicologia social. Em 1961 inicia os seus experimentos em obediência apresentados no livro *“Obedience to Authority”*, publicado em 1974.

¹²⁸ Expostas no artigo: Milgram, S. Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 371–378, 1963. Permission granted by Alexandra Milgram. O trecho citado original é: *“Obedience is the psychological mechanism that links individual action to political purpose. It is the dispositional cement that binds men to systems of authority. Facts of recent history and observation in daily life suggest that for many persons obedience may be a deeply ingrained behavior tendency, indeed a prepotent impulse overriding training in ethics, sympathy, and moral conduct”*.

¹²⁹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: uma reportagem sobre a banalidade do mal**. Coimbra: Edições Tenacitas, 2013.

normais, assustadoramente normais. Do ponto de vista das nossas instituições e dos nossos valores morais, esta normalidade é muito mais aterradora do que todas as atrocidades juntas, pois ela implica [...] que este novo tipo de criminoso, sendo, na realidade, um *hostis humani generis*, cometa os seus crimes em circunstâncias tais que lhe tornam impossível saber ou sentir que está a agir erradamente. (ARENDDT, 2013, p. 357-358)

De fato, repetidamente Eichmann afirmava obediência e disciplina e não perversidade: “Acuso os governantes de terem abusado da minha obediência, que era exigida naqueles tempos, como também será exigida, no futuro, a qualquer subordinado”¹³⁰. O encontro entre a obediência — descrita por Elias, Milgram e Arendt — com uma certa ordem social que frequentemente mescla autoridade e crueldade, egoísmo e força, interesse pessoal e desprezo coletivo, era de fato um estado alarmante e um obstáculo considerável para a evolução da sociedade humana. A maldade e a consecução de uma ação sem um fim justificado (que em qualquer outro reino animal são vistas como uma anomalia de um determinado indivíduo) é aceita na sociedade humana como um aspecto da natureza do homem, muitas vezes sinônimo de força e poder que quando não leva à imitação, subjuga a grande massa a um acatamento cego e contagiante.

Sobre a maldade e a perversidade também se expressou Schopenhauer ao dissertar sobre o egoísmo humano. O bem e o mal, a dualidade recorrentemente manifesta da natureza do homem, preserva negativamente a observância de uma moralidade que não avança para a ética e que muitas vezes se confunde com os pressupostos dos direitos de conservação dos indivíduos ou grupos de indivíduos incluindo a posse, o domínio e o lugar que ocupam nas hierarquias sociais. As atrocidades de que ainda temos notícia podem perfeitamente ser enquadradas como formas de nazismo, fascismo ou totalitarismo econômico; exploração violenta e toda forma de escravidão cujas correntes são a fome e as necessidades humanas; uma forma de dominação que tem por implicação apenas mais poder, mais riqueza e metas econômicas que confundem eficientemente a extinção da

¹³⁰ ARENDT, 2013, p. 18.

miséria com a dos próprios miseráveis.

Tal disposição é o egoísmo, essencial a toda coisa da natureza. E também ele que vem revelar, do modo mais terrível, o conflito interno da vontade consigo mesma. Porquanto o egoísmo recebe a existência e a natureza desse antagonismo entre o micro e o macrocosmo; ou seja, nasce do fato pelo qual a vontade, tendo por forma o princípio de individuação, se vê idêntica numa infinidade de indivíduos, e em cada um deles inteira e perfeita sob dois aspectos (vontade e representação): Por conseguinte, cada um vê em si toda a vontade e toda a representação, enquanto os outros não lhe são dados senão como suas representações; pelo que, a sua existência e a sua conservação, para ele, estão acima das de todos os outros seres em conjunto. (SCHOPENHAUER, s.d. p. 95)

É preciso, contudo, que se conceda à vontade um espaço para se pronunciar a fim de que “todas estas conjeturas pessimistas de um fundamento essencialmente negativo do mundo e da alma [não nos acenem] de modo ameaçador”¹³¹. Por isso recorremos a Paul Foulquié¹³², pois ele nos adverte sobre a necessidade de uma compreensão mais cuidadosa acerca da vontade. Foulquié ¹³³ fala das tendências, da volição e das vontades como diferentes gradações, acenando que a tendência é uma forma inferior de vontade, a volição um caso particular de tendência mais espontânea e orientada a um fim determinado. Sobre a vontade em si, o autor apresenta as suas diferentes manifestações ao dissertar sobre a formação evolutiva da vontade humana.

Seguindo a evolução da vida, assistimos à aparição sucessiva dos diversos níveis da vontade [...] No embrião existe apenas a *vontade de vida* dos protozoários e das espécies inferiores do reino animal [...] ao nascer o pequeno ser principia a experimentar impressões afectivas [...] Esta actividade manifesta uma obscura e elementar *vontade de prazer* [...] senão obtém o que deseja, obstina-se e teima como se o objeto [...] do seu desejo lhe fosse mais precioso do que a própria vida. Mas a teimosia não é senão uma caricatura do querer, que não atinge o grau verdadeiramente humano senão com a *vontade racional* condicionada pela faculdade de julgar. [...] compara entre si as diversas possibilidades que se lhe

¹³¹ JUNG, 2008a, p. 18. De fato, essa era a posição de Jung a respeito de Schopenhauer que em sua crítica dirigida a ele dizia: “A vontade originária cega e sem objetivo de SCHOPENHAUER, o demiurgo gnóstico em sua vaidade de acreditar-se perfeito...”. p.18

¹³² Paul Foulquié (1893-1983), foi um filósofo francês que desenvolveu seus estudos na área da metafísica, epistemologia, existencialismo e psicologia.

¹³³ FOULQUIÉ, Paul. **A vontade**. 2. ed. Mem Martins-PT: Publicações Europa-América, 1976.

oferecem e escolhe aquela que lhe parece preferível. Só então temos a *vontade humana*. Paralelamente à vontade puramente racional desenvolve-se a *vontade moral*: a primeira limita-se a coordenar a acção com fim à satisfação das tendências instintivas ou espontâneas; a segunda é racional desde a sua origem e implica a tendência para o bem [...] Não é pois uma vontade que existe em nós, mas vontades múltiplas cujo conhecimento nos convém adquirir. (FOULQUIÉ, 1976, p. 17-18)

Relacionar, à vista disso, a vontade, a representação, o indivíduo e a sociedade em direção a uma compreensão profunda sobre as rupturas que encaminham (ou encaminharam) os indivíduos e (parte da) humanidade a uma disfunção social foi uma forma encontrada por Jung¹³⁴ ao explicar determinadas patologias. Sobre as formas de representação, ele diz que “assim como alguns desaparecem em seu papel social, outros podem ser tragados por uma visão interna, afastando-se definitivamente de seus semelhantes”. Não adviria daí a apatia social, as perversidades, o egoísmo e a maldade quando os indivíduos não reconhecem os seus semelhantes por algum tipo de superioridade ou inferioridade auto-atribuída? Por sua vez, a explicação para a fusão completa dos indivíduos com os papéis e representações sociais é colocada pelo psiquiatra como um fascínio a alguma imagem coletiva que leva à subjugação: “muitas transformações inexplicáveis da personalidade, tais como conversões repentinas ou outras mudanças profundas da mente são devidas ao fascínio de uma imagem coletiva”.

O arrebatamento por uma imagem coletiva é favorecido quando um sistema concentra sua força de expansão através de toda classe de fetiches: o poder atribuído às mercadorias e às coisas, o encantamento da posse, a obstinação pelo sucesso, o arrebatamento para a eterna superação de si e dos outros etc. etc. Como grande associada, a superestrutura erguida para manter o estado de júbilo, conformismo e aceitação tem sobretudo a função de manter a disciplina e o controle gerando um certo tipo de alienação coletiva que opera como uma verdadeira muralha protetora do sistema ao mesmo tempo que este é defendido

¹³⁴ Todas as citações que se seguem neste parágrafo foram extraídas da mesma obra: JUNG, 2008a, p. 32-33.

até mesmo pelos indivíduos que, em detrimento deles próprios, o alimentam e movimentam as suas engrenagens. Verdadeiramente o fascínio que o capitalismo exerce sobre grande parte da humanidade não pode ser desprezado, antes pode ser pensado como parte de um sistema complexo de imagens coletivas.

Jung conclui que a imagem coletiva desenhada a partir da sociedade e dos processos por ela desencadeados — que formam a consciência coletiva — é eficaz para produzir uma psique coletiva capaz de “engendrar uma inflação intensa, a ponto de desintegrar a personalidade”. E embora essa possibilidade seja dada somente por uma “fraqueza da personalidade”, dependerá também “da autonomia dos conteúdos do inconsciente coletivo”, sendo isso explicado pelo seguinte argumento: “Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um *ser social*, a psique humana também não é algo de isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno coletivo”¹³⁵. Em síntese:

Aproximar-nos-emos mais da verdade se pensarmos que nossa psique consciente e pessoal repousa sobre a ampla base de uma disposição psíquica herdada e universal, cuja natureza é inconsciente; a relação da psique pessoal com a psique coletiva corresponde, mais ou menos, à relação do indivíduo com a sociedade. (JUNG, 2008a, p. 32)

1.3.1 A topografia da subjetividade humana

Em sua terceira campanha da crítica absoluta¹³⁶ Marx diz que as circunstâncias

¹³⁵ As citações podem ser encontradas em JUNG, 2008a, p. 32-33. Pela complexidade e exigência do assunto, a precisão dos conceitos de inconsciente e inconsciente coletivo será feita a seguir.

¹³⁶ MARX & ENGELS. **A sagrada família**: ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

que formam o homem devem ser concebidas humanamente. Não tenho dúvidas de que se trata da relativa (e não absoluta) subordinação do homem às forças sociais dominantes. Mas o que importa aqui, neste diálogo com Jung, é a ideia de que o estado de possibilidade dos outros seres em relação ao estado ativo e autônomo do homem é uma forte característica diferenciadora de sua natureza. Podemos dizer isso dos seus aspectos orgânicos e subjetivos e assim vejo a ontologia de Marx aliada aos estudos de Darwin como uma possibilidade de pensar que alguns órgãos (ou dispositivos?) presentes nos animais superiores funcionavam como guias que puderam vir a colaborar ou a se constituir futuramente na consciência humana, não de uma forma topograficamente circunscrita¹³⁷, mas em suas funções nomeadamente.

Para Jung “os instintos coletivos, as formas fundamentais do pensamento e do sentimento humano”¹³⁸ podem ser revelados pelo inconsciente, ou seja, os instintos não foram substituídos pela consciência nem diluídos no inconsciente pelo processo evolutivo. Por sua vez, esses mesmos “instintos básicos e formas fundamentais do pensamento e do sentimento são coletivos”¹³⁹, indicando uma memória evolutiva que nos une a todos. É essa forma de conexão que permite certas funções sociais ou instintos oporem-se, muitas vezes, aos interesses exclusivamente particulares, “do mesmo modo a psique humana é dotada de certas funções ou tendências que, devido à sua natureza coletiva, se opõem às

¹³⁷ Equipe de pesquisadores liderada por neurologistas do Beth Israel Deaconess Medical Center (BIDMC) — Harvard Medical School — apontaram as áreas no cérebro que podem ser responsáveis pelo processo de formação da consciência humana. Segundo o Michael D. Fox, professor assistente de neurologia na Harvard Medical School, existe uma conexão entre o tronco encefálico (responsável pela excitação) e duas regiões do córtex cerebral (responsável pelas funções superiores) que evidenciam a existência de uma “rede de consciência” passível de ser mapeada. Beth Israel Deaconess Medical Center. **New Theory Debunks Idea That Math Abilities Are Inate**. NeuroscienceNews. NeuroscienceNews, 5 November 2016. Disponível em <<http://neurosciencenews.com/consciousness-neuroscience-pacc-5436/>>. Acesso em 03/05/2017.

¹³⁸ JUNG, 2008a, p. 40.

¹³⁹ JUNG, 2008a, p. 40

necessidades individuais”¹⁴⁰. Parece que aqui vem à tona a luta entre o egoísmo e o alocentrismo, o individualismo e o cooperativismo, assim como toda ordem de conflitos gerado pelos processos civilizatórios em desacordo com esse complexo desenvolvimento humano uma vez que, segundo Jung, a própria estrutura de funcionamento mental dos seres humanos é coletiva e universal.

Tudo o que os homens concordam em considerar como geral é coletivo, sendo também coletivo o que todos compreendem, o que existe, o que todos dizem e fazem. [...] É de tal ordem, que o indivíduo pode desaparecer por completo atrás desse aspecto. Entretanto, como a individuação é uma exigência psicológica imprescindível, esta força superior do coletivo permite-nos compreender a atenção especialíssima que devemos prestar à delicada planta da ‘individualidade’, se quisermos evitar que seja totalmente sufocada pelo coletivo. (JUNG, 2008a, p. 40)

“Essa força superior do coletivo” indicaria o quê, senão o poder de harmonizarmos em sociedade e em acordo numa organização social que respeitasse os indivíduos e a sua natureza coletiva?¹⁴¹ Dessa forma, a vida, o trabalho e as demais ações humanas diferenciar-se-iam do dos outros animais, não só pelo planejamento e consciência de execução que lhes correspondem ao poder de transformar ou à potência de criação e recriação, mas também pela responsabilidade coletiva que se alarga pela consciência da consciência de que em sua superioridade relativa é seu dever zelar pelas demais formas de vida que compõem o sistema que o sustenta. Mas ainda ocorre algo mais: é que sucede nesse ponto uma interrupção da subordinação do ser a determinados órgãos/dispositivos ou instintos responsáveis pela sobrevivência, pois o homem torna-se capaz de descumprir impulsos e criar outros de acordo com os seus novos desejos, e vontades, cujas ações que derivam acabam por cristalizarem-se em hábitos. Essa ideia parece ter apoio também em algumas teorias e estudos do cérebro.

¹⁴⁰ JUNG, 2008a, p. 33.

¹⁴¹ Não é demais apresentar o lado da força inferior do coletivo que nos apresentou os piores espetáculos de brutalidade, traduzidos em guerras, cruzadas, inquisições, nazismo e o fascismo, dentre outros.

A teoria do cérebro trino desenvolvida por Paul MacLean¹⁴² afirma a existência de três diferentes cérebros nos seres humanos. Segundo ele, existe uma conformação de três estruturas que se superpõem. Essa superposição é fruto de um processo evolutivo que se dispõe por camadas do interior para o exterior podendo ser compreendido como um cérebro integrado combinado por um cérebro primitivo (complexo reptiliano ou completo-R), um cérebro intermediário (sistema límbico) e um superior ou racional (neocórtex)¹⁴³. O que é importante assinalar aqui é que a estrutura primitiva do cérebro corresponde às funções de auto-preservação humana. Assim, os aspectos do comportamento humano ligados à hostilidade, à cólera, à violência podem ser atribuídos a essa estrutura primária.

Carl Sagan em seu livro “Os dragões do Éden”¹⁴⁴ remete-se a Paul MacLean defendendo a ideia de que a teoria do cérebro trino é perfeitamente compatível com as observações do desenvolvimento do feto humano, pois notavelmente “percorremos etapas muito semelhantes aos peixes, répteis e mamíferos não-primatas antes de nos tornarmos seres reconhecidamente humanos e [...] percorre a seqüência: chassi neural, complexo-R, sistemas límbico e neocórtex”¹⁴⁵. A preservação das estruturas constituídas durante o nosso processo evolutivo significa que não seriam destruídas ou substituídas, apenas adaptadas ou acumuladas.

Por conseguinte, a evolução por acréscimo e a preservação funcional da estrutura pré-existente devem ocorrer por uma das duas razões seguintes – ou a função antiga é imprescindível, assim como a nova, ou não há meio de evitar o antigo sistema que é compatível com a sobrevivência. (SAGAN, 1985, p. 25)

¹⁴² Paul D. MacLean (1913-2007), médico e neurocientista. A obra de referência é: MacLEAN, P. D. **The triune brain: emotion and scientific bias**. Rockefeller Univ. Press, 1970.

¹⁴³ Existe uma exposição resumida por Júlio Rocha do Amaral e Jorge Martins de Oliveira no site <http://www.cerebromente.org.br/n05/mente/limbic.htm>.

¹⁴⁴ Carl Edward Sagan (1934-1996), astrofísico, astrônomo e astrobiólogo, dentre outras especialidades a que se dedicou em vida. A obra citada corresponde a: SAGAN, Carl. **Os dragões do Éden**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

¹⁴⁵ SAGAN, 1985, p. 25.

Muitas controvérsias têm sido geradas em torno dessa teoria. Alguns estudos mais recentes afirmam que ela é incompatível com a biologia evolucionista no que diz respeito à estrutura e hierarquias simples *versus* complexas, mas defendida como compatível com a teoria evolucionista de Darwin, conforme apresentou Michio Kaku¹⁴⁶. As críticas concentram-se na linearidade do modelo e na rígida hierarquia que parece ser instituída, mas sobretudo há ainda o questionamento de que se o desenvolvimento do cérebro dos animais se desse pelo mesmo processo, todas as formas cerebrais inferiores culminariam na forma desenvolvida dos cérebros humanos. Concordo sobre a crítica à linearidade e hierarquia vistas sem qualquer ponderação. Sobre o último ponto, não consigo, pelo menos até o momento, estabelecer limites para a evolução biológica dos seres, com a pequena ressalva, respeitando a ideia de Darwin, para o caso dos humanos que em virtude de deterem tecnologia para se adaptarem às mais difíceis situações, apresentam um organismo que parece ter atingido uma forma mais ou menos cristalizada. De outra maneira, as modificações que os humanos produzem no ambiente poderiam gerar modificações de igual valor. Com todas as considerações que devem ser feitas, Sagan pondera a necessidade de aceitação relativa do modelo a fim de melhor alcançarmos uma compreensão mais abrangente do ser humano:

Mas se o cérebro trino é um modelo fidedigno de como os seres humanos funcionam, não convém ignorar o componente reptiliano da natureza humana, sobretudo nosso comportamento ritual e hierárquico. Pelo contrário, o modelo nos ajuda a compreender mais ou menos o que são os seres humanos. (SAGAN, 1985, p. 27)

Os estudos da neuropsicologia iniciados por Alexander Luria¹⁴⁷ também retoma a tese de Maclean. No entanto, de uma forma diferente, Luria distingue no cérebro três grandes sistemas funcionais organizados e interligados. A explicação do neuropsicólogo sobre o funcionamento sistêmico do cérebro confirma a

¹⁴⁶ KAKU, Michio. **O futuro da mente**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2014, p. 41-45.

¹⁴⁷ Alexander Romanovich Luria (1902-1977), neuropsicólogo soviético que se tornou notável pela psicologia do desenvolvimento e participou da fundação da psicologia cultural-histórica. A obra de referência é: LURIA, A. R. **Fundamentos de neuropsicologia**. São Paulo: USP, 1981.

aproximação e o distanciamento dos pressupostos de MacLean — não claramente uma rejeição. Contudo, os dois pesquisadores desenvolveram os seus estudos em épocas equivalentes (basicamente nas décadas 50-70) limitando-se, por isso, ao estado de conhecimento permitido pela tecnologia disponível, assim como pela elaboração científica facultada até então.

Dois fatos, que distinguem claramente esta forma de funcionamento do cérebro humano das formas mais elementares de operação do cérebro animal, são, talvez, as características mais essenciais deste conceito 'sistêmico' da localização de processos mentais no córtex. Enquanto as formas superiores da atividade consciente são sempre baseadas em certos mecanismos externos [...] torna-se perfeitamente claro que esses apoios externos ou artifícios historicamente gerados são elementos essenciais no estabelecimento de conexões funcionais entre partes individuais do cérebro, e que por meio de sua ajuda áreas do cérebro que eram previamente independentes tornam-se os componentes de um sistema funcional único. Isto pode ser expresso mais vividamente dizendo-se que medidas historicamente geradas para a organização do comportamento humano determinam novos vínculos na atividade do cérebro humano, é a presença desses vínculos funcionais, ou, como alguns os chamam, 'novos órgãos funcionais' (Leontiev, 1959), que é uma das características mais importantes que diferenciam a organização funcional do cérebro humano em confronto com o cérebro animal. É este princípio de construção de sistemas funcionais do cérebro humano que Vygotsky (1960) denominou princípio da organização extracortical das funções mentais complexas, querendo dizer com este termo algo inusitado que todos os tipos de atividade humana consciente são sempre formados com o apoio de ajudas ou instrumentos auxiliares externos¹⁴⁸. (LURIA, 1981, p. 16)

Assim como Jung, Luria defende a importância dos processos históricos para a compreensão sistêmica do homem e não se atém aos aspectos biológicos, por isso reforça sempre a importância dos mecanismos externos apoiando-se em Vygotsky¹⁴⁹ para concluir que "todos os tipos de atividade humana consciente são sempre formados com o apoio de ajudas ou instrumentos auxiliares externos". Por sua vez, os níveis de consciência foram apresentados por Michio Kaku baseados na constituição trina do cérebro humano, onde o nível de consciência I seria regido

¹⁴⁸ As duas obras referidas são, respectivamente: LEONTIEV, A. N. **Problems in Mental Development**. Izd. Akad. Pedagog. Nauk RSFSR, Moscou, 1959. e VYGOTSKY, L. S. **Development of the Higher Mental Functions**. Izd. Akad. Pedagog. Nauk RSFSR, Moscou, 1960.

¹⁴⁹ Lev Semenovitch Vygotsky (1896-1934), psicólogo russo, precursor dos estudos do desenvolvimento intelectual infantil.

pelo cérebro reptiliano e se habilita ao reconhecimento do espaço, a localização de si e do outro, movimentos, cores etc. O nível II, comandado pelo sistema límbico (hipocampo, amígdalas e tálamo), avança para a criação de modelos, hierarquias, reconhecimentos e laços, emoções, comportamentos sociais etc. Por fim, o nível III seria cabível somente aos humanos pois que “cria um modelo do seu lugar no mundo e projecta-o no futuro, fazendo previsões aproximadas”, sendo controlado *a priori* pelo neocórtex¹⁵⁰.

Ora, como afirmou Luria e sustentou Jung, os conteúdos externos possibilitam a existência do ser humano, assim como foram esses impulsos externos que favoreceram as grandes modificações que nos diferenciam dos outros animais. A perspectiva do futuro move a sociedade humana em direção às mais profundas modificações, assim como compreende a necessidade de frear os impulsos mais destrutivos que podem vir a impedir esse futuro. Estamos aprendendo a modificar o nosso comportamento como solução para alcançar um futuro tão glorioso quanto for possível atingir. Entretanto, as batalhas constantes entre os interesses privados e coletivos, visões particulares e holísticas, dentre tantas outras, permitem-nos duvidar acerca desse futuro.

Tornou-se bastante claro que o comportamento humano é de natureza ativa, que ele é determinado não apenas pela experiência pregressa mas também por planos e desígnios que formulam o futuro, e que o cérebro humano é um aparelho notável, que pode não apenas criar esses modelos do futuro, mas também subordinar a eles o seu comportamento. (LURIA, 1981, p. 16)

É claro que a consciência humana subordina-se ao contexto de formação das sociedades. O que importa discutir é, então, esse contexto porque todos os sistemas sociais giram em torno das formas fundamentais para garantir a subsistência, portanto, do meio de produção prevalecente que acaba por determinar a estrutura organizacional da sociedade. Contudo, a subordinação da consciência à sociedade, às imagens ou ao psique coletivo não condiciona o

¹⁵⁰ KAKU, 2014, p. 76.

homem a estar preso inexoravelmente a esta estrutura porque ela não constitui invariavelmente uma amarra, na medida em que a dependência humana é diferente em ordem e grau. No caso dos animais não-humanos a subordinação parece ser absoluta e irrevogável, para os humanos, com muito peso, ela é facultativa. Sempre que o homem é capaz de reflexionar, pode ele questionar e modificar o estado da sociedade. Se assim não fosse, como se dariam as revoluções e as transformações sociais?

É bem verdade que esses espasmos podem ser lidos como uma fuga de um certo transe coletivo ou estado hipnótico/patológico, mas os homens, em geral, dispõem de meios para deles se libertarem de acordo com as suas disposições mentais que atendam a ordem das evoluções morais e intelectuais. Dessa maneira, assistimos a uma nova manifestação da natureza do ser onde o homem se libertará da dupla ocasionalidade do bem e do mal e tenderá a corresponder a uma nova ordem de progressão que irrevogavelmente só poderá ser tida como positiva, uma vez que a sociedade avança a partir do acúmulo de aprendizado reunido no inconsciente. E como este “não pode ser engolido ou eternamente reprimido” — “sempre vai diretamente à sua meta [...] [para] que um indivíduo se torne completo”¹⁵¹ — os conteúdos inconscientes vêm à tona inevitavelmente. Em outras palavras, “o inconsciente é vida, a qual se volta contra nós se for reprimida”¹⁵². Uma progressão negativa seria então um movimento contra a própria vida como apropriadamente disse Jung:

Na medida em que nenhum ser humano nasce como uma invenção totalmente nova, mas repete sempre o último degrau de desenvolvimento atingido, contém inconscientemente como um dado apriorístico toda a estrutura psíquica desenvolvida pouco a pouco em um sentido ascendente ou descendente através de sua ancestralidade. Este fato confere ao inconsciente o aspecto ‘histórico’ característico, ao mesmo tempo que constitui a *conditio sine qua non* de uma determinada configuração do futuro. (JUNG, 2000b, p. 273)

¹⁵¹ JUNG, 2000b, p. 281 e 298 respectivamente.

¹⁵² JUNG, 2000b, p. 281.

Neste ponto faz-se necessária uma maior precisão sobre o termo inconsciente empregado por Jung. Refere-se ele ao inconsciente como “todos os conteúdos ou processos psíquicos que não são conscientes”¹⁵³. Em termos justos não é satisfatoriamente uma definição até porque, para Jung, não é possível que uma parte (consciência) defina o todo (consciente e inconsciente) e então “permanece sem resposta a questão fundamental, relativa à natureza e essência do processo inconsciente [...] [portanto] sua solução está reservada ao futuro”¹⁵⁴.

Por esta razão, considero ser de mais valia a concordância com as definições dadas por Freud¹⁵⁵ e manter aqui, como mais importante para este ponto teórico, as conclusões de Jung sobre o caráter coletivo do inconsciente. Para além de um inconsciente pessoal que repousa numa “camada mais ou menos superficial do inconsciente”¹⁵⁶, acredita Jung que o inconsciente em sua extensão mais profunda “possui conteúdos e modos de comportamento [...] [que] são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” e, portanto, coletivo. “Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os *complexos de tonalidade emocional*, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica” enquanto que os conteúdos do inconsciente coletivo podem ser traduzidos como arquétipos pois “no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos — ou melhor — primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos”.

O inconsciente para Jung é, igualmente, uma ‘realidade em potência’ uma vez que “o pensamento que pensaremos, a ação que realizaremos e mesmo o destino de

¹⁵³ JUNG, C. G. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 424.

¹⁵⁴ JUNG, 2008a, p. 8.

¹⁵⁵ Desenvolvidas posteriormente.

¹⁵⁶ As citações deste parágrafo que se seguem a partir desta estão em JUNG, 2000b, p. 15-16.

que amanhã nos lamentaremos já estão inconscientes no hoje”¹⁵⁷. Por conseguinte, continua ele, a existência de algo que ainda não existe de fato é sempre uma possibilidade capaz de transformar radicalmente uma situação. As tendências são sempre inconscientes, sustenta ele, e os nossos instintos são as percepções do inconsciente que representam as suas formas mais originárias. Consequentemente o futuro reside em nós e a sua configuração deverá ser dada pelo movimento progressivo da nossa história. Como referiu Ken Wilber¹⁵⁸ ao parafrasear Prigogine¹⁵⁹, a seta do tempo é assimetricamente evolucionária.

No que lhes concernem, Marx e Engels¹⁶⁰ vão confirmar estes postulados e identificar a contradição existente entre as condições humanas promotoras do desenvolvimento da natureza humana e as circunstâncias inibidoras compostas pela estrutura socioeconômica. Na verdade as contradições entre o indivíduo e o corpo social não passam despercebidas por Jung. Para ele as grandes organizações ou a dimensão ampliada dos corpos sociais correspondem a um “tremendo acúmulo e intensificação de tudo o que é primitivo no homem, além da inconfessável destruição de sua individualidade, em proveito do monstro disfarçado que é toda grande organização”¹⁶¹. Idealmente, a sociedade deveria caminhar na direção que apontasse para uma organização do mundo coerente com os propósitos da individuação do homem que são “precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano”¹⁶².

¹⁵⁷ JUNG, 2000b, p. 272.

¹⁵⁸ Ken Earl Wilber Jr. (1949-) é considerado um dos maiores pensadores contemporâneos. Foi um dos fundadores da psicologia transpessoal, mas desenvolveu os seus trabalhos no campo das teorias integrais. O site <http://www.kenwilber.com> oferece uma perspectiva maior dos seus trabalhos.

¹⁵⁹ Viscount Ilya Prigogine (1917-2003). Prêmio Nobel em 1977 pela teoria formulada sobre Estruturas dissipativas. A obra de referência é: PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos**. São Paulo: UNESP, 2002.

¹⁶⁰ MARX & ENGELS, 1976.

¹⁶¹ JUNG, 2008a, p. 39.

¹⁶² JUNG, 2008a, p. 60.

Se o homem forma todos os seus conhecimentos, sensações, etc. do mundo sensível, e da experiência do seio desse mundo, o que é então importante é organizar o mundo empírico de tal modo que o homem aí ganhe experiência e assimile o que é verdadeiramente humano, que aí ganhe experiência na sua qualidade de homem. Se o interesse bem compreendido é o princípio de toda moral, o interesse privado deve confundir-se com o interesse humano. [...] Se o homem é formado pelas circunstâncias, é necessário formar as circunstâncias humanamente. Se o homem é por natureza sociável, só desenvolverá a sua verdadeira natureza na sociedade, e o poder da sua natureza deve medir-se não pela força do indivíduo singular mas pela força da sociedade. (MARX & ENGELS, 1976, p. 196)

A natureza do homem só se potencializa pela força do corpo social. O individualismo — “que significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas”¹⁶³ — torna-o impotente e incapacitado a revolucionar o mundo que vive bem como para completar-se a si mesmo ou plenificar-se. Seria o mesmo que amortecer a sua potência de agir no e sobre o mundo. O individualista não possui e não busca a sua integração em si e na sociedade. Por seu turno, o amadurecimento do indivíduo só se efetiva pelo processo de individuação que é diferente da individualização, pois que o primeiro processo é a totalização do indivíduo em sua comunhão entre o consciente e o inconsciente ao mesmo tempo que representa a integração dos instintos ou a integração do si-mesmo simplificadamente.

A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é. Com isto, não se torna ‘egoísta’, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser e isto, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo. (JUNG, 2008a, p. 61)

Esse processo de completude ou totalização do indivíduo não prescinde dos esforços de ação primários e necessários para a sua subsistência orgânica. Porém, a necessidade de voltar-se aos seus próprios desafios diários, quais sejam: os de alimentar-se, vestir-se, educar-se etc., nesta sociedade e neste momento histórico

¹⁶³ JUNG, 2008a, p. 60.

em particular, é agravada pelas condições gerais encontradas para as satisfazer. Se as possibilidades de subsistência não estão garantidas a todos, é razoável que o indivíduo permita que o seu instinto de sobrevivência aflore com todas as “formas fundamentais do pensamento e do sentimento humano”¹⁶⁴. O despertar ou o ressuscitar desse lobo interno pode ter sido a maneira pela qual o homem se viu prosperar no mundo quando o acreditava insuficiente para acolher a todos, por esta razão o conselho maquiavélico de assumir a fera estava intimamente ligado à prosperidade e a manutenção do poder. Contrário a isso, Carl Sagan pede-nos que acalmemos a fera que habita em nós.

Como consequência das imensas transformações sociais e tecnológicas dos últimos séculos, o mundo não anda funcionando bem. Não vivemos em sociedades tradicionais e estáticas. Não obstante, nossos governos, resistindo às transformações, agem como se assim vivêssemos. A menos que nos destruamos completamente, o futuro pertence às sociedades que, não ignorando as partes reptilianas e mamíferas de nosso ser, permitam os florescimentos dos componentes caracteristicamente humanos de nossa natureza; às sociedades que incentivem a diversidade e não a submissão; às sociedades sequiosas por investir recursos em uma série de experiências sociais, políticas, econômicas e culturais e preparadas para sacrificar as vantagens a curto prazo pelo benefício a longo prazo; às sociedades que tratem as novas idéias como caminhos delicados, frágeis e imensamente valiosos para o futuro. (SAGAN, 1985, p. 82)

Pois bem, deverá então a natureza humana permanecer ao impulso do trabalho como cocriador da vida e transformador da realidade, pois que isso também ocorre nos reinos animais. O impulso ao labor assim como os vícios do ócio, do roubo e até da embriaguez podem ser observados nos reinos animais, por exemplo, sobretudo em situações limites como de escassez ou grande oferta de alimentos. Se então as vistas do trabalho humano focam na preparação futura de um maior bem-estar para a felicidade, com efeito, podemos dizer que a felicidade é a meta do homem. Mas se podemos conjecturar que a satisfação orgânica dos animais também pode ser considerada, por eles, felicidade, haveria alguma sublimidade ou transcendência na felicidade humana? Na aparência, a diferença

¹⁶⁴ Expressão retirada de JUNG, 2008a, p. 40.

com que cada animal não-humano aspira a felicidade parece estar no ponto inverso ao homem. Se os animais se felicitam com a regularidade das suas funções e disposições orgânicas que são atendidas pelo trabalho, o homem se infelicitaria se a permanência da sua vida só se ocupasse da labuta diária para atendimento de suas imposições orgânicas. Sob um olhar mais atento, porém, o prazer do ócio, da diversão, da exploração, da cultura e das interações sociais também lá estão presentes nos demais reinos animais.

Em Marx, encontramos o entendimento que faz diferenciar o trabalho humano e o trabalho animal, onde o homem encontra a felicidade no trabalho livre e o outro no trabalho que corresponde à sua saciedade orgânica. Busquemos então refletir sobre a felicidade humana e avançaremos um pouco mais na compreensão da sua natureza, pois há que se estabelecer alguma forma de relação entre a felicidade e as atividades humanas, já que a sobrevivência do homem não é um ponto resolvido na escala desse planeta e ainda está intimamente ligada ao trabalho. A tecnologia que se alia para atender essa necessidade não poderá efetivamente dispensar a participação humana no labor para a sobrevivência da espécie. Por essa razão, a nova organização social deve corresponder ao ponto exato de evolução do homem em suas disposições orgânicas e espirituais, pelo que em alguns homens encontramos a felicidade em servir e em ser útil, como encontramos homens que se regozijam no puro ócio e na futilidade.

São portanto os indivíduos de essências diferentes? Defendo que não, mas é possível que se encontrem em fases diferentes em seus processos de individuação — que os alteram a ordem comportamental. Então, se a escala das espécies não é suficiente para tal compreensão, talvez seja porque devemos nos debruçar sobre a

diversidade humana, tal qual esboçada na obra de Wilber¹⁶⁵ que considera a existência de estruturas de hierarquias sistêmicas, as quais ele chama de 'hologarquias' (holon + hierarquia). Há importantes conceitos desenvolvidos para a compreensão da sua 'Teoria Integral' que explicam a diversidade humana em seus diferentes níveis de desenvolvimento como o conjunto de redes ontológicas, a cadeia do ser e do saber, os níveis psíquicos e estágios de consciência, quadrantes (eu, isto, nós, isto coletivo), espirais de altitudes de desenvolvimento, as camadas de pensamento, fases e ondas do ser, memes, dentre outros. O que ele defende são diferentes estágios de consciência dos indivíduos que são classificados em tipos de escalas hierárquicas sistêmicas, evolutivas e interligadas (*holons*).

Dessa maneira a humanidade não chegaria a um estágio de desenvolvimento único e homogêneo para todos os indivíduos e nem mesmo eles estariam na sua totalidade integrados e em harmonia com uma nova ordem social. O que ele defende é que em toda a história humana nota-se a presença de indivíduos que avançam em suas ideias e inovações que são difundidas e abraçadas por um conjunto crescente de pessoas. De fato, tal conclusão não invalida a possibilidade de uma evolução social ainda que alguns indivíduos estejam em níveis de consciência muito primários de altitudes de desenvolvimento¹⁶⁶. A pergunta que poderíamos fazer a Wilber seria: estaria a humanidade, neste momento, preparada para avançar para um nível de consciência integral? Ao que ele responde:

Para começar, o indivíduo tem que possuir uma estrutura orgânica (incluindo a estrutura cerebral) que possa suportar uma tal

¹⁶⁵ A obra de Ken Wilber é significativa, compondo-se de mais de 30 livros, além de outros projetos concomitante. Por sua importância, as ideias de Wilber devem ser consideradas. Soma-se a isso o fato de que o autor tenha uma posição pertinente sobre as contradições visualizadas por Marx nas composições e relações entre a base e a superestrutura. Porém, a razão para o não aprofundamento nesta tese é a amplitude da sua obra, que exige um cuidado muito particular com os conceitos próprios e complexos que são incompatíveis com volume, estrutura central e tempo de execução. As obra de referência na qual ele se pronuncia com um conjunto mais completo de ideias desenvolvidas é: WILBER, Ken. **Uma teoria do tudo**: uma visão integral da economia, da política, da ciência e da espiritualidade. Cruz Quebrada-PT: Estrela Polar, 2005. Outra obra de grande repercussão ainda não traduzida para o português é 'Sexo, ecologia e espiritualidade'.

¹⁶⁶ Graus de desenvolvimento em termos de profundidade e complexidade dos indivíduos.

reorganização. Para a maioria das pessoas, isto não é problemático. No presente estado de evolução, a maioria dos indivíduos encontra-se biologicamente apta para uma consciência integral [...]

No que respeita às instituições sociais e à base tecnoeconómica que contribui para a transformação, é preciso que existam avanços tecnológicos profundos numa ou mais áreas, avanços que imponham uma determinada pressão à consciência individual. **(Este, claro está, é um velho argumento marxista: quando as forças de produção tomam a dianteira às relações da produção, seguem-se violentas transformações culturais. Trata-se de uma verdade parcial do marxismo que nunca foi desacreditada).** (WILBER, 2005, p. 66-67. Negrito meu)

Como Bergson, Maturana e Varela concebem a vida como uma ‘evolução criadora’ e afirmam que “esse saber que sabemos, conduz a uma ética inescapável [...] que emerge da consciência da estrutura biológica e social dos seres humanos, que brota da reflexão humana e a coloca no centro como fenómeno social constitutivo”¹⁶⁷. É quando a estrutura social conflitua com o nível de consciência (ou de inconsciência) dos indivíduos que ocorrem as grandes convulsões sociais e os espasmos anunciadores de um porvir, especialmente quando em determinado ponto da história os flagelos de indivíduos e populações inteiras são vistos apenas como parte e consequência inevitável de um processo civilizatório.

Por esta linha de pensamento, este arranjo civilizacional emudeceu o grito dos oprimidos e se tornou insensível ao sofrimento humano. A insensibilidade gerada por um estado de guerra perpétua, como denomina Buret¹⁶⁸, tem o poder de banalizar o mal — assim como defendeu Arendt — ou de o moralizar. Milhões de indivíduos são ignorados pela sociedade humana e outros tantos vivem à margem como expurgos não-recicláveis do sistema económico. O vínculo que os une ao resto da humanidade — a sua essência humana ou a vida que nos é comum — é sufocada pelas diferenças que se constituíram ao longo de gerações por uma vida

¹⁶⁷ Humberto Maturana Romesín (1928-) e Francisco Javier Varela Garcia (1946-2001). MATURANA & VARELA. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano.** Campinas-SP: Editorial Psy II, 1995, p. 262.

¹⁶⁸ Eugène Buret (1810-1842) jornalista e economista que ganhou notoriedade pelo seu trabalho “A miséria das classes trabalhadoras na Inglaterra e na França”, premiado pela Academia de Ciências Morais e Políticas em 1834, e que se tornou livro posteriormente.

miserável e por um processo civilizacional que parece dotado de um outro tipo de humanidade. Eugène Buret é então citado por Marx a fim de relatar a vida e o destino das “multidões de trabalhadores” demasiadamente distante do ideário da sociedade moderna, mas não tão distante da sua realidade.

A indústria encontrou-se até agora na situação de uma guerra de conquista: “esgotou as vidas dos que formavam o seu exército com a mesma indiferença dos grandes conquistadores. O seu objetivo foi a posse da riqueza, não a felicidade dos homens”. “Estes interesses (isto é, os interesses econômicos), quando totalmente abandonados em si mesmos (...) têm necessariamente de entrar em conflito; não possuem outro árbitro além da guerra, e as decisões de guerra atribuem a derrota e a morte de um lado e a vitória ao outro (...) é no conflito de forças opostas que a ciência busca a ordem e o equilíbrio: a *guerra perpétua*, nesta perspectiva, constitui a única via para obter a paz; tal guerra chama-se concorrência”¹⁶⁹. (MARX, 2005, p. 78-79)

Concordando com Sartre, acredito que “toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”¹⁷⁰. Os caminhos que apontam a história humana, parecem favorecer a importância da compreensão das grandes questões em que o homem tomou parte. Resta-nos, no entanto, aceitarmos que “ainda estamos na pré-história da ciência: só começamos a entender o mundo. Não posso imaginar como seria nossa situação dentro de um milhão ou quinhentos mil anos”¹⁷¹. Se é certo que também estamos na pré-história humana, não poderíamos dizer muito mais do que aquilo que foi definido pelo existencialismo:

Subjetivismo significa, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio e, por outro lado, impossibilidade em que o homem se encontra de transpor os limites da subjetividade humana. É esse segundo significado que constitui o sentido profundo do existencialismo. (SARTRE, 1970, p. 4)

¹⁶⁹ As duas citações foram extraídas por Marx de: BURET, Eugène. **De la misère des classes laborieuses em Angleterre et en France**. T. I-II, 1840, p. 25 e 23, respectivamente.

¹⁷⁰ SARTRE, 1970, s/p.

¹⁷¹ PRIGOGINE, 2002, p. 272.

1.4 Guerra e Paz entre o Consciente e o Inconsciente

Entre a guerra e a paz perpétua há um conjunto de estados naturais e civilizacionais. Para Kant¹⁷², somente o Estado poderia garantir a paz perpétua entre os homens pois que estes, em seu estado natural, vivem em guerra perpétua — ao contrário do que acreditavam Rosseau e Voltaire. O fato é que a paz garantida pelo Estado, assegurada por Kant, seria a coerção a um estado de direito que monopolizaria o poderio da força e da violência. Era esta paz ilusória que Marx e outros teóricos contestavam, assim protestando contra a forma de pseudoliberalidade conquistada pelas relações contratuais ditas livres entre trabalhadores e capitalistas. Mas Kant, assim como Maquiavel, Hobbes e Bossuet¹⁷³, idealiza o Estado ao confundir o estado de selvajaria com o estado natural dos homens e dos animais sociais.

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo antes a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de se apressar a sair quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coacção legal externa, e o fulgor do chefe de Estado consiste em ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhes diz respeito, e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número dos seus súbditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas. (KANT, 2008, p. 16)

A escolha entre ser devorado e ser coagido, a matar em nome de uma ideologia ou

¹⁷² KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projecto filosófico**. Covilhã-PT: LusoSofia, 2008.

¹⁷³ Falamos de 'O Príncipe' de Maquiavel (1513), do 'Leviatã' de Hobbes (1651) e do 'Política tirada das Santas Escrituras' (1708) de Jacques Bossuet.

de um estado político-ideológico não parece mais suportada por uma multidão de indivíduos. Antes aparece como um deturpação dos valores humanos, fundadas numa moral historicamente construída para o homem infantil, recém capturado do mundo selvagem ou do submundo dos ‘vícios’ e da ‘libertinagem’. Sob esse prisma, prefiro perfilhar a tese de Nietzsche¹⁷⁴ quando discute a genealogia da moral na história e nas ações do homem. O homem do capitalismo ou o *homo oeconomicus*, mais concretamente, não pode ser generalizado como o homem. Ele foi formado e modelado pelos pressupostos de funcionamento deste sistema produtivo que tinha o Estado como a superestrutura capaz de garantir a organização e a pacificação formal por meio da força e da lei. A submissão daquele homem ao Estado tinha ainda como justificação a fome e o desamparo perante o mundo que o decretou livre — miseravelmente livre.

o ‘Estado’ primitivo se apresentou sob uma forma de espantosa tirania, de uma máquina sangrenta e desapietada e assim continuou sua obra até que essa matéria bruta, feita de povo e de semi-animal, tenha acabado por ser não somente abrandada de parte e de outra, mas ainda modelada. (NIETZSCHE, 2009a, p. 93-94)

Quando Nietzsche conceitua o Estado e refuta a sua natureza como a de um ‘contrato social’ (Hobbes, Locke e Rousseau), estabelecido pela legitimidade do acordo entre a população e o Estado, avança para o entendimento sobre a má-consciência que fortalece a conexão entre as formas de normalização humana que concorrem inevitavelmente para a sua desvirtualização porque o homem, drasticamente, não pode mais externar os seus instintos, gerando culpa e, em sequência, agressividade — porque os instintos reprimidos voltam-se contra o repressor, o homem.

Nietzsche vai dizer que essa brutal separação do homem com o seu passado

¹⁷⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Filósofo alemão.

NIETZSCHE, F. W. **A genealogia da moral**. São Paulo: Editora Escala, 2009a. Nietzsche conceituava o Estado como “um bando de aves de rapina loiras, uma raça de conquistadores e de senhores que, com sua organização guerreira e com a força de organizar não hesita em fincar suas garras terríveis numa população talvez infinitamente superior em número, mas ainda desprovida de estrutura, ainda errante. Essa é a origem do Estado na Terra”. p. 94

animal gerou a má consciência pois reconhece ele “a má consciência como a profunda doença, na qual o homem [...] se viu definitivamente prisioneiro da feitiçaria da sociedade e da paz”. Argumenta ainda que “esses semi-animais, [...] quando se viram obrigados de repente a renunciar [...] os seus antigos guias, os instintos reguladores inconscientemente infalíveis [...] viam-se reduzidos à sua ‘consciência’ [...]”. E essa consciência foi formada a partir da memória de que as coisas boas foram conquistadas pela imposição e pelo medo — gerando a circular memória do mal ou a má consciência. A perpetuação de uma memória por um homem ou por uma civilização, explica Nietzsche, sempre esteve acompanhada “de sangue, de mártires, de sacrifícios” que originou a construção de uma verdade de que a dor era a forma mais potente de ativação da memória¹⁷⁵.

Mas não só isso, segundo Nietzsche, o próprio processo de transvaloração pelo qual passou a moral, fez sair vitoriosa a moral judaico-cristã que significava ainda a vitória da moral do escravo, do fraco e do pobre que foram naturalizados como bons. Por outro lado, a moral derrotada foi a moral dos senhores que na luta contra tudo aquilo que chamavam de mal para a nação ou sociedade, tornaram-se maus perante os vencidos e, no fim, o bom deve sempre vencer o mau.

Assim, o Estado e as instituições que configuram a organização social transmitem e fortalecem a memória do castigo e do medo por meio do conceito de justiça, de moralidade, de bem e de mal e sobretudo com a evocação de uma consciência que por ordem deve romper com os instintos primitivos do homem e, portanto, com o fluxo poderoso da inconsciência. Em suas palavras:

Sua obra é uma criação de forma, uma imposição de forma instintiva, são os artistas mais involuntários e mais inconscientes [...] Esses organizadores natos não sabem o que são a falta, a responsabilidade, a administração; neles reina esse terrível egoísmo de artista com olhar de aço que se sente justificado de antemão, desde toda a eternidade, em sua ‘obra’, como a mãe no filho. Neles não germinou a ‘má consciência’, mas sem eles não teria brotado essa planta aterradora, não existiria nunca se, sob o choque de suas marteladas, de sua violência de artistas não tivesse

¹⁷⁵ As citações deste parágrafo são da mesma obra de Nietzsche, páginas 91-92.

desaparecido no mundo, pelo menos subtraída à vista e tornada latente, uma prodigiosa quantidade de liberdade. Esse *instinto de liberdade* [...] pisoteado, encarcerado no interior, obrigado a desenvolver-se e desvincular-se dentro de si mesmo: é isso, nada mais que isso, em seus inícios, a *má consciência*. (NIETZSCHE, 2009a, p. 94-95)

É somente assim que a paz perpétua pôde ser aparentemente instituída: por meio da repreensão dos instintos e pelo sufocamento da vontade, mas sobretudo pela repreensão daqueles impulsos que, numa organização social desumana, favorecia sobremaneira a expressão das disposições mais violentas. Por isso o martelo de Nietzsche era necessário para derrubar os arrimos frágeis do progresso, da moral, dos bons costumes, das religiões, do pecado etc. Porque o homem imobilizado, inerte e isolado vê adormecer os seus instintos e reserva para a sua vida privada os sentimentos mais nobres — a cooperação, o altruísmo, a fraternidade, a empatia, a compaixão, o companheirismo, a credulidade, a fidelidade, a igualdade, a responsabilidade e a solidariedade. Logo, para a vida em sociedade (política e econômica), apenas os esforços para despertar forças mais adequadas à sua defesa num meio hostil onde os seus iguais tornam-se inimigos reais ou potenciais, enquanto que o trabalho moderno — a principal atividade humana — de nenhuma forma respeitou a posição histórica do homem, pois que o indivíduo foi

retalhado e metamorfoseado em mola automática de uma operação exclusiva, de modo que se encontra realizada a fábula absurda de Menenius Agrippa¹⁷⁶ ao representar um homem como simples fragmento do seu próprio corpo (MARX, 1976, p. 226).

Mas essa divisão entre o bem reservado ao privado e o mal destinado às relações públicas não é fixa. Todavia, o transbordamento das virtudes aparece mais como resultado de incentivos para a prática do bem, do que uma ação espontânea dos

¹⁷⁶ O resumo e contexto da Fábula de Menênio Agripa (494 a.C.) foi dada pela editora alemã mantida pela Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996: Ocorreu o primeiro grande choque entre patrícios e plebeus. Segundo a saga, o patrício Menênio Agripa conseguiu com uma parábola convencer os plebeus a aceitar a reconciliação. A sublevação dos plebeus assemelhar-se-ia a uma recusa dos órgãos do corpo humano em permitir que o estômago recebesse alimento, o que teria por conseqüência que esses mesmos órgãos emagreceriam muito. A recusa dos plebeus de cumprirem seus deveres levaria o Império Romano ao declínio.

indivíduos, no ambiente externo. Por outro lado, as fronteiras que delimitam o ambiente interno e externo também são maleáveis, como veremos à frente, e o que cabe concluir aqui é sobre o estado de desorientação do homem em sociedade.

Maturana e Varela também se pronunciam sobre essa desvirtualização na constituição das sociedades humanas. A importância da configuração social para a formação da consciência humana foi por eles defendida reforçando a validade das teses expostas acima. Para eles a compreensão biológica do homem deve ser tonificada em sua convivência, “já que é aí que existem e ocorrem essas poderosas forças naturais de coesão social que veremos como parte essencial do processo que conforma a própria origem de nossa consciência”. Em conclusão, os autores sustentam que “a libertação do ser humano está no encontro profundo de sua natureza consciente consigo mesma”. A “consciência em um ser social”, segundo eles, não poderia “chegar a esse encontro pela via da guerra, em qualquer das suas múltiplas dimensões”¹⁷⁷.

Aceitando como uma adulteração ou perversão do caminho que poderia ter sido construído pelo homem, não fossem os impulsos de ordem individualista impostos aos indivíduos por um ambiente adverso e afrontoso, a possibilidade de um reino fundado na liberdade, explanado no item anterior, não parece ser mera utopia quando nos debruçamos sobre diversas teorias que afirmam a liberdade como o caminho almejado para a felicidade humana. Embora o entendimento sobre essa liberdade — que não se vê dispensada da responsabilidade (e também ela isso não deseja) — assuma diferentes aspectos e interpretações, sempre é invocado. Por isso, convido novamente Foulquié para manifestar o seu entendimento sobre a liberdade e ele nos diz que “entende por liberdade a ausência de sujeição”¹⁷⁸, e a respeito da liberdade aplicada ao homem explica-nos que ela “designa o caráter dum querer que não sofre qualquer coacção ou

¹⁷⁷ MATURANA & VARELA, 1995, p. 24.

¹⁷⁸ FOULQUIÉ, 1976, p. 41.

necessidade, não só de ordem física, mas também de ordem psicológica ou moral¹⁷⁹. Por esse motivo ele encerra dizendo que “não há verdadeira liberdade senão quando se é determinado, não pela acção das forças, mas pela da razão e dos motivos”¹⁸⁰. Há, entretanto, dois entraves colocados por ele no entendimento da liberdade que merecem receber uma reflexão maior porque entram em relação direta com o materialismo histórico de Marx e Engels. As duas se seguem da seguinte maneira:

[1] a doutrina da liberdade é, evidentemente, excluída por uma filosofia materialista, mas mesmo numa filosofia espiritualista ela suscita graves dificuldades, pois que, se o homem é matéria ao mesmo tempo que espírito, não se compreende como o espírito possa triunfar da necessidade essencial da matéria.

[2] a objeção mais forte contra a crença na liberdade funda-se num princípio independente da concepção metafísica do homem: o princípio da razão suficiente [...] ou o acto pretendido livre tem uma razão suficiente, ou não a tem; se tem uma razão suficiente, é determinado por essa razão e, por conseguinte, não é um acto voluntário, nem, por consequência, um acto livre, uma vez que a liberdade é uma propriedade da vontade e a vontade consiste em agir por razões. (FOULQUIÉ, 1976, p. 47)

Mais do que uma solução conciliadora baseada no bom senso, como aconselharia Bossuet¹⁸¹, Foulquié vai ainda buscar na microfísica a resolução para a compreensão da liberdade em sua relação com o determinismo e, por esse caminho, assume uma pré-conclusão dedutiva.

Supondo admitido que no elemento atômico não reina a necessidade causal, mas sim uma contingência essencial, teríamos nós descoberto no seio mesmo da matéria, se não o próprio facto da liberdade, pelo menos um facto que permite justificar a crença nesta faculdade do homem e que liga estreitamente o espírito à natureza? [...] (FOULQUIÉ, 1976, p. 52)

Como o determinismo parece ser válido somente para o nível macroscópico e este

¹⁷⁹ FOULQUIÉ, 1976, p. 41.

¹⁸⁰ FOULQUIÉ, 1976, p. 44.

¹⁸¹ Foulquié utiliza aqui Bossuet numa forma de apresentar uma solução de acordo com uma imagem que ele retira deste, que consiste em “segurar fortemente as duas extremidades da cadeia, ainda que se não veja sempre o meio por onde o encadeamento se continua” e portanto, não se trata de priorizar os acontecimentos gerados pela tensão ao longo da corda. (Tratado do livre-arbítrio, cap. III).

é apenas um fenômeno, uma aparência, o determinismo seria, por sua vez, também uma aparência ilusória e, assim, as atividades humanas não consistiriam em alguma exceção, pois que também elas são regidas por leis probabilísticas e, assim, “estaria explicado o grande escândalo científico da liberdade do homem”. Uma vez que as experiências humanas apenas se utilizam dos fenômenos macroscópicos, os quais se situam na esfera da aparência, as bases do determinismo encontrar-se-iam fendidas pela razão de que “por estas fendas insinua-se, de certo modo, a liberdade psicológica”¹⁸². Finalmente as formas da vontade e do querer-viver, à luz da moderna ciência física, fariam compreender que

a liberdade consistiria no poder da vontade de fazer passar à realidade os possíveis menos possíveis que outros, ou, antes, este poder pertenceria a todas as forças misteriosas que transcendem a matéria, permanecendo imanentes a si mesmas, à vida e ao espírito. [...] Seria pois necessário considerar a vida como um ‘antiacaso’. A vontade seria apenas uma orientação para fins conscientes de elementos do comportamento indeterminado ou em equilíbrio instável. Falaríamos da liberdade quando não houvesse apenas orientação para um fim, mas escolha entre fins diferentes. (FOULQUIÉ, 1976, p. 55)

Como Marx afirmou em “A Ideologia Alemã”, a primeira premissa da existência humana é que “os homens têm de estar em condições de viver para ‘fazer história’, mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”¹⁸³. Nessa ‘conexão materialista’ é que as relações sensíveis determinariam as conexões entre os homens em toda a sua história. Para além dessa conexão materialista é que Marx assume a existência da consciência humana, que assume uma forma mais amadurecida somente com a divisão do trabalho quando este se divide entre atividade mental e material. O conflito que poderia emergir de um reino fundado na liberdade condicionado ao atendimento das suas necessidades físicas também não é sobrelevado em Marx e a conciliação por ele encontrada não é contradita pelas teses expostas anteriormente e mais

¹⁸² FOULQUIÉ, 1976, p. 53 e 54, respectivas às duas citações do parágrafo.

¹⁸³ MARX & ENGELS, 2007, p. 32-33.

seguramente, encontra-se amparada por Jung, em particular quando fala da ‘força superior do coletivo’.

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX & ENGELS, 2007, p. 38)

Maturana e Varela julgavam que “o caminho da liberdade é a criação de circunstâncias que libertem no ser social seus profundos impulsos de solidariedade para com qualquer ser humano”¹⁸⁴. Essas circunstâncias, para eles, seriam motivações a serem desencadeadas a fim de purificarmos-nos desse estado de coação imposta pela sociedade capitalista e pré-capitalista. Reformular os pressupostos humanos com as novas bases do conhecimento e com o conhecimento mais responsável da história humana poderia tornar exequível a compreensão do humano em completa conciliação com as suas origens. De forma mais simples, pode ser dito: “recuperar para a sociedade humana a natural confiança das crianças nos adultos, essa seria a maior conquista da inteligência, operando no amor, jamais imaginada”¹⁸⁵. Pode-se aceitar que essa força da cooperação despersonalizada pelos atuais mecanismos sociais seria a potência necessária a ser (re)ativada naquele tal reino onde a confiança no outro, o reconhecimento dos indivíduos como equipotentes e como interdependentes seria, por sua vez, a única possibilidade de desfazermos-nos da má consciência. Quando um olhar atento se dirige para outros grupos de indivíduos, faz com que a visão sobre uma outra sociedade humana possível — tida como romanesca — se torna não somente viável, mas a única possível num futuro que em nós já reside

¹⁸⁴ MATURANA & VARELA, 1995, p. 26.

¹⁸⁵ MATURANA & VARELA, 1995, p. 26-27

inconscientemente.

Organismos e sistemas sociais humanos são, pois, casos opostos na série de metassistemas formados pela agregação de sistemas celulares de qualquer ordem. Entre eles temos, além dos diversos tipos de sistemas sociais formados por outros animais, aquelas comunidades humanas que, por incorporar mecanismos coercitivos de estabilização em todas as dimensões comportamentais de seus membros, constituem sistemas sociais humanos desvirtuados, que perderam suas características próprias e despersonalizaram seus componentes. Parecem-se mais com organismos, como foi o caso de Esparta. Organismos e sistemas sociais humanos não podem, portanto, ser equiparados sem distorcer ou negar as características próprias de seus respectivos componentes. (MATURANA & VARELA, 2003, 223)

Contudo, ao invés da cooperação, ainda atravessamos o estágio dos conflitos e da competição. A existência, nas sociedades humanas, teve (e ainda tem) como pressuposto a luta para o direito de nascer, o direito de existir, o direito de ser reconhecido. Daí por diante a luta se amplia para o direito de sobreviver, de ser incluído, de ser admitido, de ser contratado, de ser respeitado, de ser cuidado, ..., de ter direitos. De fato, a luta que esta tese empreende é a luta para mitigar os conflitos entre as concepções humanas para a sobrevivência nas suas diversas relações. Mas para que isso ocorra, devemos triunfar em todas as lutas citadas anteriormente e em especial a do reconhecimento por e de todo e qualquer ser humano, pois estou de acordo que em nossa sociedade

o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p. 180)

Dessa 'interna contradição' donde se funda a 'luta entre os indivíduos', a deusa da discórdia, a mãe de todos os males a quem Schopenhauer traduzia como 'uma das principais fontes de dor' do ser humano é, para ele, "inerente ao querer-viver, [e] se torna visível por meio do princípio de individuação"¹⁸⁶. Mas as contradições

¹⁸⁶ SCHOPENHAUER, p. 96-97. O filósofo faz referência a Éris, deusa grega da discórdia, filha desprezada de Hera. As expressões contidas por aspas simples também são do filósofo.

que internalizam as lutas humanas e externalizam todas as atrocidades são também sequelas de construções historicamente erguidas. O medo da dor, da fome, do desprezo, da solidão, da perda, da morte, da guerra, da prisão, da escravidão, do inferno, do castigo e de toda sorte de infortúnio não deveria necessariamente estar contido no querer-viver, pelo menos não quando as possibilidades do querer-viver são suficientes para se viver em harmonia. Aqui, a má consciência opera da mesma maneira contraditória no ser individual e no ser social. Essa ruptura das conexões internas e externas do homem torna a paz perpétua inconciliável com a realidade social, porque perpetua a guerra em promessa da paz. Então é a ruptura da própria integralidade humana, e por isso o prognóstico de Marx de que somente quando “o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico”¹⁸⁷ é que se torna possível a emancipação humana.

Sob outra perspectiva, os processos de individuação tratados pela psicologia analítica (desenvolvida por Jung) parecem poder explicar aquela luta visualizada por Schopenhauer, os conflitos narrados por Nietzsche, assim como os aspectos de ruptura do homem visto em Marx, como o conflito vital do ser humano. Foi Jung quem afirmou que o processo de individuação é “um processo ou percurso de desenvolvimento produzido pelo conflito de duas realidades anímicas fundamentais”¹⁸⁸. Assim, a harmonia só poderia ser (re)construída com o convívio ordeiro entre o consciente e o inconsciente¹⁸⁹ ou, poderíamos dizer — numa analogia aos nossos estudos — com o convívio harmônico entre as forças que promovem a consciência humana, os instintos e memórias primitivas das coletividades humanas.

¹⁸⁷ MARX, 2005a, p. 37.

¹⁸⁸ JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000b.

¹⁸⁹ Essa discussão é aprofundada no seu livro “O eu e o inconsciente”.

Consciência e inconsciente não constituem uma totalidade, quando um é reprimido e prejudicado pelo outro. Se eles têm de combater-se, que se trate pelo menos de um combate honesto, com o mesmo direito de ambos os lados. Ambos são aspectos da vida. A consciência deveria defender sua razão e suas possibilidades de autoproteção, e a vida caótica do inconsciente também deveria ter a possibilidade de seguir o seu caminho, na medida em que o suportarmos. Isto significa combate aberto e colaboração aberta ao mesmo tempo. Assim deveria ser evidentemente a vida humana. É o velho jogo do martelo e da bigorna. O ferro que padece entre ambos é forjado num todo indestrutível, isto é, num *Individuum*. (JUNG, 2000b, p. 281)

Explica Carl Jung que enquanto “o inconsciente é [...] como uma espécie de intimidade pessoal encapsulada, mais ou menos o que a Bíblia chama de ‘coração’, [...] a consciência, porém, parece ser essencialmente uma questão de cérebro”¹⁹⁰. Justamente o processo de integralização do ‘inconsciente na consciência’ é que seria o processo sintético que ele denominou individuação¹⁹¹, ou seja, compete em “tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos o nosso próprio si-mesmo*”. Nas palavras de Marx, diríamos que é quando o homem real e individual se tiverem metamorfoseados num ser genérico.

A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. A singularidade de um indivíduo não deve ser compreendida como uma estranheza de sua substância ou de suas componentes, mas sim como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades que em si mesmas são universais. [...] A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas. (JUNG, 2008a, p. 60-61)

A compreensão do inconsciente é importante em Jung não somente pela prioridade histórica na sua determinação e na determinação dos seus processos na consciência humana, mas também em como é estabelecida a ligação entre o inconsciente individual e o coletivo. Na sua visão, o conceito de inconsciente que

¹⁹⁰ JUNG, 2000b, p. 30.

¹⁹¹ JUNG, 2000b, p. 49.

Freud traz é limitado, porque “nada mais é do que o espaço de concentração desses conteúdos esquecidos e recalçados [...]. Assim sendo, segundo Freud, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal”¹⁹². Este plano era para Jung apenas um nível do inconsciente que repousa sob uma camada mais profunda a que ele chamou de inconsciente coletivo. Deveras, a teoria do inconsciente de Freud não traz em seus mapas mentais e modelos topográficos alguma área que se remeta a um arquivo coletivo, mas é também verdadeiro que o desenvolvimento da sua teoria remete-se à importância da coletividade e da evolução histórica do homem em seus processos psíquicos. Ao contrário do que foi afirmado, o conteúdo do inconsciente não é um arquivo morto, esquecido ou recalçado. Como o próprio Freud esclarece, o inconsciente “designa, não apenas ideias latentes em geral, mas especialmente as ideias com um certo caráter dinâmico, ideias que se mantêm isoladas da consciência apesar da sua intensidade e actividade”¹⁹³.

O acompanhamento da evolução das ideias de Freud faz-nos aperceber da importância que a organização psíquica freudiana ainda tem para a compreensão da vida humana não só em seus aspectos pessoais, mas especialmente em relação à sua personalidade coletiva, social. Na verdade, Freud não descobriu no inconsciente um arquivo morto. Pelo contrário, “ficamos a saber que a ideia inconsciente é excluída da consciência por *forças vivas* que se opõem à sua recepção, ao mesmo tempo que não põem objecções a outras ideias, as pré-conscientes”¹⁹⁴. E tendo isso esclarecido, não somente o inconsciente passa a ser notado como uma função dinâmica e essencial para a vida ativa do ser humano, mas a relação entre ele e o consciente também se complexifica na medida em que o inconsciente para Freud não é um sistema unificado; em seus conteúdos e funções ele se diferencia por uma área da psique chamada pré-consciente. Então, além do consciente e do

¹⁹² JUNG, 2000b, p. 15.

¹⁹³ FREUD, Sigmund. **Textos essenciais da psicanálise**. Vol I. Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1989a, p. 148-149.

¹⁹⁴ FREUD, 1989a, p. 150. Itálico nosso.

inconsciente, a mente humana possui uma área pré-consciente que age como intermediário entre o inconsciente e o consciente. Anna Freud¹⁹⁵ explica que esta foi a segunda grande descoberta do seu pai¹⁹⁶ e em seus termos ela sintetiza:

não há uma, mas sim duas espécies de inconsciente. [...] Distinguimos os processos pré-conscientes de pensamento dos inconscientes — inconscientes no sentido real da palavra — cuja existência decorre num reino diferente da vida mental e que estão isolados na consciência por fortes forças contrárias [...]. Esta classificação dos processos psíquicos em conscientes, pré-conscientes e inconscientes provou ser um avanço importante numa nova orientação para a compreensão da vida mental do homem. (FREUD, 1989a, p. 144)

A teoria topográfica de Freud esclarece quanto à divisão das áreas de domínio do consciente, do pré-consciente e do inconsciente, mas ainda não é completa para a compreensão dos processos psíquicos do homem. As funções conscientes, pré-conscientes e inconscientes só podem ser compreendidas quando Freud explicita a relação entre aquela teoria e a Teoria Estrutural da personalidade humana que se compõe do Ego, do Superego e do Id¹⁹⁷, ou seja do Eu, do Eu Profundo e da Identidade.

A Teoria Estrutural esboçada por Freud faz saber que a mente humana evolui a partir da relação entre o sistema primário e secundário de pensamento, ou seja, do inconsciente para o consciente. A identidade de um indivíduo é representada pelo

¹⁹⁵ Anna Freud (1895-1982), psicanalista, sexta filha de Sigmund Freud e responsável pela organização da obra de referência (Textos Essenciais da Psicanálise). Também pode ser a ela atribuída uma importante (senão a mais importante) participação nos trabalhos de Freud, embora tenha seguido a área da psicanálise infantil.

¹⁹⁶ Para Anna, a primeira grande descoberta é dada pela compreensão de que os processos mentais não se resumem na consciência e que a maior parte se desenvolve inconscientemente e “que só fragmentos desta actividade emergem temporariamente na consciência; que nós, longe de controlarmos a nossa vida interior, estamos em muitos aspectos sujeitos ao seu domínio” — em suma, para usar novamente a fórmula de Freud, que, psicologicamente, “não somos ‘o dono e senhor da [nossa] própria casa’”. Anna Freud se refere à edição húngara de um artigo de 1917: FREUD, Sigmund. **Uma dificuldade no caminho da Psicanálise**, que está referenciado neste trabalho em FREUD, 2010. A argumentação de Anna Freud se encontra em FREUD, 1898a, p. 143. A terceira grande descoberta foram os processos primários e secundários de pensamento (primitivo-inconsciente/secundário-consciente-pós-linguagem). E a quarta são as relações mútuas entre os processos conscientes, pré-conscientes e inconscientes. (FREUD, 1989a, p. 143-145).

¹⁹⁷ Os termos originais são Ich, Über-Ich e Es. Em alemão, Eu Superior e Isso.

ID e é a parte inconsciente, “obscura e inacessível da nossa personalidade”¹⁹⁸. Além disso, não “produz qualquer vontade colectiva, apenas uma luta pela satisfação das necessidades pulsionais, sujeita ao cumprimento do princípio do prazer”. Não reside nele nem o bem nem o mal, juízos de valor, tempo, espaço ou lógica pois estas são atribuições do EGO, que em contato com a realidade dá origem ao fenômeno da consciência. E embora o ego seja parte do id, é, na verdade, a porção deste que em contato com a realidade sofre todas as influências responsáveis pelas modificações adaptativas ao ambiente que o cerca. É também o ego que substitui ou que equilibra a descarga de prazer do id pelo princípio de realidade que julga, traduz e interpreta os sistemas de valores, classifica o bem e o mal, rotula verdades e falsidades e obedece ao princípio de autoconservação, até porque “é ele próprio a projecção da superfície”¹⁹⁹. Há ainda uma instância que pode ser considerada como superior agindo com severidade sobre o ego. É o SUPEREGO, que surge como “o produto de dois factores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica: a saber, a prolongada duração no homem do seu desamparo e dependência na infância e o facto do seu complexo de Édipo”²⁰⁰.

Assim “o super-ego, o ego e o id — são pois estes os três reinos, regiões, províncias, em que dividimos o aparelho mental de um indivíduo”²⁰¹. Mas é preciso ainda saber que é o superego a instância que representa as restrições morais inculcadas pelo superego dos nossos pais, educadores e hierarquicamente superiores, pois é ele que nos transmite o senso moral, que advoga a favor da nossa perfeição e é “o veículo da tradição e de todos os juízos de valor resistentes à

¹⁹⁸ FREUD, Sigmund. **Textos essenciais da psicanálise**. Vol. III. Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1989b.

As citações correspondem ao item “ID” que se desenvolve nas páginas 87-89.

¹⁹⁹ FREUD, 1989b, p. 26.

²⁰⁰ FREUD, 1989b, p. 36.

²⁰¹ FREUD, 1989a, p. 86.

passagem do tempo, que desta maneira se foram propagando de geração em geração”²⁰².

Por esta trilha Freud ultrapassa o aspecto individual do inconsciente (compreendido assim anteriormente por Jung), ao introduzir em seus modelos teóricos a importância do mundo externo (ambiente) e do senso moral, bem como a transmissão deste por meio das relações estabelecidas nas formas sociais constituídas pelo homem. Arrisca ainda a responder sobre uma eventual natureza superior do homem em contraste com a interpretação do homem animal, instintivo e totalmente subjugado pelo poder da libido, quando apresenta ao mundo os conflitos humanos advindos do Complexo de Édipo e do Complexo de Electra. É, ainda, substancialmente relevante a contribuição para uma maior fundamentação de como se dá o processo de transmissão genética dos traços de personalidade, comportamento e características²⁰³ bio-socio-psicológicas.

Por fim, como por ele mesmo reconhecido, a compreensão da realidade humana em seus aspectos materiais não poderia ser completa sem a aceitação de uma instância interna que age como um déspota, dispondo de um poder paternal, religioso e prescritor dos domínios morais e disciplinares da humanidade historicamente constituída. O superego é, por estas razões, a fixação do senso moral em nós que preceitua ao ego todas as recomendações para que ele alcance um ideal de perfeição para o bem viver, com todas as restrições e ponderações que subordinam o princípio fundamental dos seres — a busca pelo prazer.

Podemos já dar uma resposta a todos aqueles cujo sentido moral fora chocado e que tinham queixado de que certamente deveria existir uma natureza superior no homem: ‘Muito certo’, podemos dizer, ‘e aqui temos essa natureza mais elevada neste ideal do ego ou super-ego, o representante das nossas relações para com os nossos pais. [...] Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo exterior, da realidade, o super-ego está em contraste com ele na medida em que é representante do mundo interior, do id. Os conflitos entre o ego e o ideal

²⁰² FREUD, 1989b, p. 80.

²⁰³ Tema que será desenvolvido no próximo capítulo.

do ego [...] vão, em última análise, reflectir o contraste entre [...] o mundo exterior e o mundo interior. Durante a formação do ideal do ego, tudo o que a biologia e as vicissitudes da espécie humana criaram e deixaram no id é assumido pelo ego e re-experimentado na sua relação para consigo próprio como indivíduo. Devido ao modo como é formado, o ideal do ego tem abundantes laços com a aquisição filogenética de cada indivíduo — a sua herança arcaica. Através da formação mental de cada um de nós é transformado no que há de mais elevado, segundo a nossa escala de valores, na mente humana. (FREUD, 1989b, p. 37)

A associação entre o consciente e o inconsciente é relevante nessa parte do estudo em que discorreremos sobre o homem na sociedade humana, porque trata de ampliar a visão sobre a responsabilidade do inconsciente nas determinações das relações sociais e, em especial, oferece um entendimento maior dos princípios gerais de Jung, que nos permite novas possibilidades de compreensão das ideias abordadas nesta tese que dialogam com os fundamentos de Marx — a história como parte inerente dos processos. Além disso a comunicação com a filosofia — precursora do processo de conhecimento do ser na ordem de um espelhamento entre o homem e a sociedade — permite o engendramento das visões e não apenas as suas apresentações em complementariedade.

O homem do passado está vivo dentro de nós de um modo que antes da guerra nem poderíamos imaginar, e em última análise o destino das grandes nações não é senão a soma das mudanças psíquicas dos indivíduos? (JUNG, 2000b, p. 57)

Estou de acordo que a desarmonia interna do homem reflete a desarmonia social, assim como o contrário se estabelece com a mesma força. Não há aqui a responsabilidade de uma investigação profunda sobre as causas psíquicas dessa desarmonia, pois que a nossa intenção é oferecer outras tantas possibilidades de respostas para os fenômenos presentes na sociedade humana. Além disso, fazer com que essa série de postulados e fundamentos de diferentes ordens se comunique é abrir um espaço para flexibilizar fronteiras epistemológicas e disciplinares. Um exemplo disso é que embora Jung afirme que a psicologia seria de uma ordem empírica — diferente da filosofia — não quis ele dizer que a filosofia não pode se comunicar com a psicologia e que esta tenha de rejeitar todos

os postulados e conceitos desenvolvidos por aquela.

A ligação entre a filosofia e a ciência não é dispensada nem mesmo pelos físicos e as grandes intuições acerca do passado foram importantes pistas que funcionaram como roteiros de investigação até os nossos dias. Engels, por exemplo, enaltecia o papel da filosofia indicando o seu mérito de desbravar os grandes postulados científicos sem se deter pela limitação do conhecimento das ciências de sua época²⁰⁴. E é justamente isso que propomos: aproveitar-se da ousadia da filosofia que descreveu um humano antes mesmo que o seu corpo físico fosse conhecido, que sua história estivesse maduramente escrita e que a sua mente tivesse sido vasculhada. E mais extraordinárias são as conclusões que se podem tecer de que toda a evolução do conhecimento humano, com algumas imperfeições e afastamentos, ali já estavam aguardando um estágio posterior para o desenvolvimento ou para a sua fundamentação científica.

Por outro caminho, a abstração e a idealização — únicos métodos possíveis de narrar o homem inconcluso — foram aos poucos sendo conectadas com o homem real. Nisso consiste ainda a importância do materialismo histórico presente na ontologia de Marx, que se fundamenta na realidade humana antes de especular sobre os seus caminhos. Por isso mesmo, a ideia de potência é vista por este estudo com muita força, posto que o que Marx não pôde ver completamente em manifestação, viu em potência firmemente conectada com a evolução histórica do homem. Em termos filosóficos, o mesmo germe dos impulsos, considerado por Hegel no ser humano abstrato, aparece aqui de forma semelhante e conciliadora quando o grande estudioso do psiquismo humano nos diz:

O típico humano do homem é a forma especificamente humana de suas atividades. O típico específico já está contido no germe. A ideia de que ele não é herdado, mas criado de novo em cada ser humano, seria tão absurda quanto a concepção primitiva de que o Sol que nasce pela manhã é diferente daquele que se põe na véspera. (JUNG, 2000b, p. 90)

²⁰⁴ ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Lisboa: Edições Progresso, 1990.

Com concepção semelhante, Bergson questiona: “Que somos nós [...] senão a condensação da história que vivemos [...] antes mesmo de nosso nascimento, já que trazemos conosco disposições pré-natais”? A ebulição contida em nosso inconsciente nos fez humanos, assim como os impulsos da nossa evolução histórica, contidos em cada ser, criaram a vida tal qual manifesta em nosso sistema. “É com nosso passado inteiro [...] que desejamos, queremos, agimos”²⁰⁵ e essa ‘potência estranha’ situada dentro e fora de nós, conforme enunciou Marx, parece muito condizer com as disposições históricas admitidas por Bergson. Essa potência, esse impulso “percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir”²⁰⁶. Talvez nos diria Jung que é a força incontrollável do inconsciente emergindo e trazendo à consciência os quadros do futuro.

Por outro lado, quando essa força se concretiza nas ações humanas ou, mais precisamente no trabalho, o processo de fazer a história e do trabalho humano para o desenvolvimento das suas forças produtivas sociais aparece também com a confirmação hegeliana do encontro entre a potência inconsciente e a sua manifestação consciente, quando diz que “a distinção entre o que o homem interiormente é e os seus atos [...] é falsa; a série dos seus atos é o próprio homem [...] os povos são o que são os seus atos”.²⁰⁷ O desencontro que pode ser percebido entre o ser e o agir pôde ser dado em função do momento histórico, porquanto a conciliação entre o inconsciente e o consciente é suscitado, segundo Jung, não de maneira automática, mas trata-se sobretudo de uma junção de condições favorecedoras como, por exemplo, pelo estado do psique coletivo.

A consciência surge, por conseguinte, diversamente determinada segundo a diversidade do objecto dado, e a sua formação gradual como uma alteração das determinações do seu objecto. O eu, o sujeito da consciência,

²⁰⁵ BERGSON, 2005, p. 5-6.

²⁰⁶ MARX & ENGELS, 2007, p. 38.

²⁰⁷ HEGEL, 2013, p. 68.

é pensar; a sucessiva determinação lógica do objecto é o idêntico no sujeito e no objecto, a conexão absoluta de ambos, aquilo pelo qual o objecto é propriedade do sujeito. (HEGEL; 1988, p. 50)

Na verdade, o que o homem interiormente é e as suas ações não são manifestações de naturezas opostas entre si. Todavia, na sociedade moderna também não são harmônicas, pois que se ao homem fosse dada a liberdade sem a contrapartida da punição (pela fome ou pelo castigo), as ações dos indivíduos por certo não seriam exatamente quais são hoje. Poderíamos ter o caos acompanhado de uma ordem tranquilizadora, ou até mesmo uma completa imobilidade pelo efeito de séculos de construções de memórias imobilizadoras da má consciência. Mas as elucubrações baseadas no 'se' são apenas especulações, nada mais.

O que entendo aqui é a existência, tal qual vista em Marx, de uma subordinação do homem à ordem social que forma a sua consciência, de tal maneira que a sua potência ou a sua 'condensação histórica' — abarcada pela inconsciência — não pode (ainda) manifestar-se plenamente através dos seus atos; nisso também há a concordância com Nietzsche e, nesse sentido, a negação da ideia abstrata de Hegel onde "*a essência, a substância, o poder universal e a determinação do mundo segundo o fim é pelo pensar e só pelo pensar.*"²⁰⁸

No entanto, a superação deste homem é possível tanto em Marx como em Nietzsche, pois sem essa superação a História humana não poderia ser iniciada nem o super-homem vir à luz. Penso ainda que a moralização da qual falam esses autores subordina e mantém a sua consciência presa à memória da má consciência porque ainda é incapaz de refletir e libertar-se ou lutar por sua libertação antes que compreenda a sua real servidão.

Por outro lado a priorização da ética sobre a moral poderia promover a ativação dessa potência, porque cabe mais a reflexão que a obediência para a transposição

²⁰⁸ HEGEL, 1988, p. 110

de um estado de consciência a outro. Spinoza²⁰⁹, em sua 'Ética', define o estado de impotência do homem quando este se deixa "conduzir passivamente pelas coisas externas e em ser determinado por elas a fazer o que pede a constituição do mundo exterior, e não o que pede a sua própria natureza considerada em si mesma"²¹⁰. A potência de agir é definida por Spinoza pela proposição de que ela se constitui no próprio esforço da alma ou é a própria natureza humana. Assim, a impotência seria um estado de incapacidade para a ação, ou uma desnaturalização do ser. Em comum, as ideias de liberdade e responsabilidade coexistem pacificamente na Ética de Spinoza, já que ela "não existe nem no mundo da completa ausência nem no da completa presença da liberdade — nem no mundo tenebroso da inconsciência total nem no mundo meridiano da oniconsciência total"²¹¹.

Finalmente, ao conversar entre si ideias e teorias, ciência e filosofia sem hierarquias ou fronteiras, vejo a grande possibilidade de persuadir de que o anseio humano à liberdade, à felicidade e à ética foi igualmente a aspiração daqueles que por caminhos diferentes apresentaram à humanidade o seu pensamento libertador. A ponte que nos falta atravessar é aquela construída entre a sociedade humana e as sociedades não humanas, e isso é importante não somente pela defesa das ideias evolucionistas que este estudo faz, mas pela mesma força do compartilhamento da aprendizagem que, constituída por diferentes ideias, aqui é feito entre diferentes reinos. De outra forma, todos os equívocos tratados como leis pelas ciências naturais foram desfeitos pelas novas observações das novas ciências ou dos novos métodos das 'velhas' ciências. Especialmente na biologia, à luz da evolução das técnicas e dos métodos e, particularmente com a entrada das mulheres nos laboratórios e campos de observação, as pesquisas ocuparam-se de

²⁰⁹ SPINOZA, Baruch de. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Martin Claret, 2005. A obra de Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francês, traz muito satisfatória e simplificada a discussão entre o homem da ética e o homem da moral, a partir da Ética de Spinoza. DELEUZE, Gilles. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

²¹⁰ SPINOZA, 2005, p. 320.

²¹¹ SPINOZA, 2005, p. 31.

outros focos e objetivos, fazendo conhecer aspectos da vida antes oculta pela rigidez e limitação dos métodos e das crenças. Enfim, o que se quer explicar a respeito deste apadrinhamento desta tese é o que disse Bergson sobre a teoria evolucionista, que

consiste sobretudo em constatar relações de parentesco ideal e em sustentar que, ali onde se dá essa relação de filiação lógica, por assim dizer, entre formas, também há uma relação de sucessão cronológica entre as espécies nas quais essas formas se materializam. [...] Em determinado momento, em determinados pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava. (BERGSON, 2005, p. 27-28)

A corrente da vida impulsionada por esta força que se intensifica à medida que avança é o elo que une todas as criaturas e que, talvez, imprima nelas o mesmo anseio: de viver, de progredir, de evoluir, de ter prazer. Contudo essa força não tem a potência de fazer extinguir os conflitos e os antagonismos presentes na escala da vida. No caráter humano, por exemplo, o instinto do medo que nos preservou enquanto espécie, perpetua em nós como uma memória inconsciente e que vem à tona quase sempre por vias não racionais. Por conseguinte, a harmonia observada no mundo é tão caótica (para o nosso estado de compreensão) quanto pode ser o nosso entendimento sobre a sua organização pois ela prescinde da ação do conjunto dos indivíduos. Como concluiu Spinoza, “a necessidade da nossa natureza [...] enquanto somos parte da Natureza, não pode ser concebida adequadamente por si mesma, sem os outros indivíduos”²¹². Sendo parte da Natureza o homem tende a seguir a sua ordem comum. A sua potência de agir dependerá, porém, da conveniência da natureza dos indivíduos que com ele convive. Do contrário, ou o homem cai na impotência e desnaturalização de si mesmo ou deverá acomodar uma grande mudança de si próprio²¹³. No que lhe

²¹² SPINOZA, 2005, p. 357.

²¹³ SPINOZA, 2005, p. 358-359.

concerne, Bergson admite que a organização vital admite discordâncias porque para ele a harmonia só existe em tendência — o que poderia ser entendido como supondo que esta se filia ao pensamento da ‘conveniência da natureza dos indivíduos’, pois que sem essa conveniência geral, o caos gerado pelas impulsões individuais dissonantes não permitiria que estas alcançassem a harmonia.

[...] cada espécie, e até mesmo cada indivíduo, só retém da impulsão global da vida um certo elã e tende a utilizar essa energia em seu próprio interesse; nisso consiste a *adaptação*. A espécie e o indivíduo, assim, só pensam neles mesmos — de onde a possibilidade de um conflito com as outras formas da vida. A harmonia não existe, portanto, de fato; existe antes de direito: [...] as tendências diversas aparecem como complementares umas às outras. [Mas] só se revela[m] esquematicamente, nas tendências antes que nos estados. (BERGSON, 2005, p. 55-56)

Afirmar que a harmonia não existe de fato significaria dizer que não há uma “arrumação bem organizada entre as diferentes porções que constituem um todo; [...] conciliação ou concordância, acordo, consenso entre diferentes indivíduos, [qualquer] paz ou entendimento²¹⁴” na forma cristalizada — somente nos estados processuais, nas tendências — isso implica em dizer que, se há uma tendência, há uma potência de ser, de existir e de efetivar-se. Por outro lado, ela existe de direito; o direito à vida harmônica entre os seres, que existe como tendência, elevar-se-á a um estágio concreto de efetivação quando sabemos todos que “não existe direito à vida em nenhuma sociedade da Terra atualmente, e nunca houve em tempo algum”²¹⁵? Carl Sagan denuncia a desumanidade que ainda abrigamos, tornando a nossa potência de agir em completo desacordo com a ‘conveniência da natureza’, enquanto esse desacordo permanecer, a impotência de agir sobre essa realidade e transformá-la — tal como apregoou Marx — permanecerá como marca da nossa própria desumanidade.

Criamos animais em fazendas para devorá-los, destruimos florestas, poluímos rios e lagos até que os peixes lá não possam viver, caçamos antílopes e cervos por esporte, leopardos para lhes tirar o couro e baleias

²¹⁴ <http://www.lexico.pt/harmonia/>

²¹⁵ SAGAN, 1985, p. 83.

para fazer comida de cachorro; capturamos golfinhos, arfando e gemendo, em grandes redes de atum e matamos a estocada os filhotes de foca para 'controle populacional'. Todos esses animais e vegetais são tão vivos quanto nós. O que se protege em algumas sociedades humanas não é a vida em si, mas a vida humana. Mesmo com essa porém, nós encaramos os efeitos das guerras 'modernas' sobre as populações civis como um tributo tão terrível que temos medo, a maioria de nós, de pensar nisso de modo mais profundo. Frequentemente tais assassinatos em massa são justificados por redefinições raciais ou nacionalistas de nossos adversários como a eliminação de seres menos que humanos. (SAGAN, 1985, p. 83)

Essa forma de ego, de autointeresse humano acima dos outros seres vivos, dessa inconsideração sobre a imprescindibilidade de todas as espécies e de todos os indivíduos, em uma palavra, esse egoísmo inflacionado, não parece existir quando se observa o movimento de outros grupos e corpos vivos. Qual seria, então, a contrapartida instintiva para que o impulso para a vida social permita subsistir sem a tirania do egoísmo inflacionado? Quando os sentidos de autopreservação assimilam a necessidade do outro como complementaridade da vida universal e, assim, a harmonia observada dentro dos organismos seja de fato a composição da nossa memória e da nossa consciência em geral? Em síntese, "como não ver que a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória? Arrastamos atrás de nós, sem percebermos, a totalidade de nosso passado"²¹⁶ e de todos os corpos vivos...

Quando vemos, num corpo vivo, milhares de células trabalhando conjuntamente para um objetivo comum, dividindo a tarefa, vivendo cada uma por si ao mesmo tempo que para as outras, conservando-se, nutrindo-se, reproduzindo-se, respondendo as ameaças de perigo com reações defensivas apropriadas, como não pensar em outros tantos instintos? E, no entanto, temos aí funções naturais da célula, elementos constitutivos de sua vitalidade.

De forma recíproca, quando vemos as Abelhas de uma colmeia formar um sistema tão estreitamente organizado que nenhum dos indivíduos pode viver isolado além de um certo tempo, mesmo que lhe forneçamos alojamento e alimento, como não reconhecer que a colmeia é realmente, e não metaforicamente, um organismo único, do qual cada Abelha é uma célula unida às outras por liames invisíveis? (BERGSON, 2005, p. 180)

²¹⁶ BERGSON, 2005, p. 181

Afora o intercâmbio entre as ciências e a filosofia para uma melhor compreensão da vida e, por consequência, do homem, por que não nos inclinarmos sobre os diferentes reinos e compreender a vida para além das muralhas dentro das quais o homem fundou o seu reino? Diante de tantas ações fabulosas empreendidas pelo homem para fazer valer o seu reinado subjugando todas as demais espécies de seres e elementos, imaginamos nós simplificar os processos e reduzir os nossos custos dispondo-nos de vidas que nos alimentam, de peles que nos vestem, de pêlos que nos aquecem, de membros que nos adornam, de vísceras que nos curam, de escravos que nos divertem, de árvores que nos abrigam... pois as vozes dos infelizes não-humanos são apenas onomatopeias. Vivemos na perene ilusão de que podemos ampliar indefinidamente o nosso reinado às custas de tudo aquilo que não nos custa. Singularmente, ao se tratar destes indivíduos não-humanos que nos sustentam a vida chamamos de fábula, todavia, comportamo-nos nós como vampiros e ao se tratar deste indivíduo humano o colocamos no seu mais sublime ideal da razão que, em sua ordem de sobrevivência e organização ou em suas relações intrínsecas entre a sociedade e sua economia, aparece aqui como o *homo oeconomicus*. A ele perguntaria Marx: “serás tão egoísta que concebes tudo o mais como nada e deseja, apesar de tudo, existir”²¹⁷?

1.4.1 Em direção a si mesmo

A entidade criada pelos postulados econômicos é despida de subjetividade. Esse homem objetiva-se fantasticamente em suas escolhas e decisões a partir da sua racionalidade irrestrita. O padrão de previsibilidade pautado nas expectativas

²¹⁷ MARX, 2005a, p. 148.

racionais disciplinadas pela psicologia econômica passa a ser o critério perfeito que dispensa juízos de valores. Todo o contexto em que se insere a vida dessa entidade é fotografado e estabilizado pelo pressuposto *coeteris paribus*. Ora, o que é a vida alheia aos seus movimentos? O que é a sociedade humana em sua castração subjetiva? Acaso é a vida aquilo que se manifesta nos processos decisórios públicos e mercadológicos? São os sentimentos algo secundário e descolados da razão humana?

A economia política reduziu o homem ao seu trabalho. A sua ocupação laboral o define enquanto indivíduo, e tanto assim o é que a forma como nos apresentamos ao mundo resume-se na profissão que exercemos; no pior dos casos somos desocupados, desempregados, vagabundos ou inválidos. Como convenientemente disse Marx, “o trapaceiro, o ladrão, o mendigo, o desempregado, o esfomeado, o miserável, o delinquente, são figuras que não existem para a economia política, mas só para os olhos do médico, do juiz, do coveiro [...]”²¹⁸ e, para o capital, são verdadeiros “fantasmas que se situam fora do seu domínio”²¹⁹.

Esses espectros constituem a massa daqueles que não podem dar o seu óbulo ao mundo e por isso estão encarcerados em asilos, sanatórios, orfanatos, albergues ou subúrbios. Este fardo social contabilizado na rubrica “Zé Ninguém” consiste em vidas ignoradas pela economia, pois que esta se especializou na sobrevivência dos mais aptos. Contudo, a totalidade da existência humana e a completude da vida não se resumem aos agentes e às categorias econômicas. Àquele fardo afirmam: “Tu és o nada, Zé Ninguém, o nada absoluto. Não foste tu quem construiu esta civilização, mas sim um punhado dos teus melhores mestres”²²⁰. Todavia é o conjunto dos indivíduos que nos interessa para a compreensão da questão humana, e embora este conjunto esteja dividido, hierarquizado e classificado por

²¹⁸ MARX, 2005a, p. 124.

²¹⁹ MARX, 2005a, p. 124.

²²⁰ REICH, Wilhelm. **Escuta, Zé ninguém**. Publicações LCC Eletrônicas. <http://portugues.Free-eBooks.net>.

categorias econômicas ou funções produtivas, interessa fazer encarnar todos os fantasmas a fim de que se possa vivificar a obra de arte humana com as cores intensas da inconsciência²²¹. Não será contudo o *homo oeconomicus* a permitir a coexistência ou a encarnação desses fantasmas, mas sim o homem que alcança a “função transcendente”²²², ou seja, que tenha reconciliado, pelo processo de individuação, o consciente e o inconsciente. Este seria, como reconheceu Deleuze²²³ e retratou Suely Rolnik²²⁴, o homem da ética.

O homem da ética que nos habita (mesmo que, quase sempre, muito timidamente) é o vetor de nossa subjetividade que transita no invisível: é ele que escuta as inquietantes reverberações das diferenças que se engendram em nosso inconsciente e, a partir daí, nos leva a tomar decisões que permitam a encarnação de tais diferenças em um novo modo de existência, tanto no sentido de fazer novas composições quanto no de desmanchar composições vigentes. É o homem do inconsciente: operador da produção de nossa existência como obra de arte. Ele também guia nossas escolhas, só que selecionando o que favorece e o que não favorece a vida, tendo como critério a afirmação de sua potência criadora — daí porque chamá-lo de ‘ético’. (ROLNIK, 1992, p. 8)

Adolfo Sanchez Vázquez²²⁵ defende que a análise das formas históricas de relação entre as sociedades e as suas economias são imprescindíveis para a compreensão da ética pois esta se relaciona com a economia política em dois pontos: a) “na medida em que as relações econômicas influem na moral dominante numa determinada sociedade”; b) “na medida em que os atos econômicos [...] não podem deixar de apresentar uma certa conotação moral”. O autor justifica essas proposições ao constatar, p.ex., a criação e permanência de uma moral

²²¹ Disse Jung (2000b), referindo-se a um conselho dado a uma paciente: “Eu sabia, por experiência, serem as cores intensas as prediletas do inconsciente”. p. 288.

²²² JUNG, 2000b, p. 282.

²²³ DELEUZE (2002). A concepção do homem da ética e do homem da moral foram inspiradas na ‘Ética’ de Spinoza.

²²⁴ ROLNIK, Suely. **À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia**. São Paulo: PUC, IV Encontro Regional de Psicologia Social da ABRAPSO, 1992.

²²⁵ Adolfo Sanchez Vázquez (1915-2011), filósofo espanhol. A referência diz respeito à obra: VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987, p. 23.

individualista e egoísta na origem e expansão do lucro do capital e, em um segundo ponto, acredita ele que “a ética não pode negligenciar os problemas morais apresentados” e, nesse sentido, “a economia política, como ciência das relações econômicas ou dos modos de produção, contribui para a elucidação dos mesmos”. Por sua vez, estes problemas morais são do campo de reflexão da ética posto que “o modo pelo qual a responsabilidade moral se relaciona com a liberdade e com o determinismo ao qual nossos atos estão sujeitos é um problema teórico, cujo estudo é de competência da ética”²²⁶.

Quando a responsabilidade moral se relaciona com a liberdade, Vázquez retoma a problematização levantada na seção anterior e apresenta três posições fundamentais relativamente ao problema da liberdade²²⁷: o determinismo absoluto, o libertarismo e a dialética da liberdade. O determinismo absoluto seria a “antítese absoluta entre a necessidade causal e a liberdade humana”. No entanto Vázquez defende que o homem não é “joguete das circunstâncias”. Como sujeito de ação e decisão, pode atuar de acordo com as condições dadas. Ele não nega algum determinismo universal, mas sim o determinismo absoluto, ou seja, “aquele que é incompatível com a liberdade humana”. O libertarismo aceita que há uma sujeição do homem às determinações causais “por ser parte da natureza e viver em sociedade”. Contudo, os partidários desta visão acreditam que tais circunstâncias causais não escapam impreterivelmente do controle humano, salvo por efeito de uma “forte coação externa e interna”. Dessa maneira, o sujeito pode decidir suas ações a partir do pressuposto da existência dessa “cadeia causal”, ou seja, ele nem a rompe nem a nega, sua liberdade simplesmente permite a ação diante das circunstâncias que o rodeiam. Seria somente por meio da dialética da liberdade que a relação desta com a responsabilidade moral poderia ser conciliada.

Primariamente, através de Kant, a liberdade e a causalidade situam-se em dois

²²⁶ Esta última citação está em VÁZQUEZ, 1987, p. 9.

²²⁷ VÁZQUEZ, 1987, p. 101- 113.

mundos distintos — o do homem empírico e o do *noumeno* — proposição que não pode satisfazer pois que não guarda o aspecto histórico das relações humanas concretas. Este problema seria então resolvido parcialmente por Spinoza quando aceita que o homem é afetado por causas externas, mas, ele, se tem a consciência dessa causa, é livre e não está irrefletidamente sujeito a ou ignorante de sua condição. O que falta na visão de Spinoza, segundo Vázquez, seria a solução dada por Hegel que vê na liberdade o conhecimento da necessidade, mas avança para a compreensão de que, uma vez que as necessidades humanas são históricas, a liberdade também o é. Entretanto, se é verdade que Hegel avança para a compreensão da condição histórica conciliando a consciência do homem com as circunstâncias que o rodeiam, é somente através de Marx e Engels que a liberdade alcança a condição máxima possível, quando a consciência histórica das necessidades humanas e das condições que correspondem às formas de coação externa e interna se encontram com o poder de modificar as circunstâncias. E assim o autor conclui que “responsabilidade moral, liberdade e necessidade estão, portanto, entrelaçadas indissolúvelmente no ato moral”.

Com o homem da ética, estabelecemos novamente um campo de diálogo entre a liberdade, o determinismo material e a razão suficiente para demonstrar a não-contradição entre a liberdade e a dependência material do homem, agora sob novo aspecto, que considerarei sob o domínio da ética. Spinoza, Marx, Engels, Hegel e Foulquié falaram-nos da liberdade sob o aspecto negativo (como ausência de sujeição) e sob o aspecto positivo (como uma decisão entre possibilidades, fundamentada na razão). De outra forma, Marx, em “A sagrada família”, explica-nos essa relação da liberdade e dependência por outros parâmetros pois ele entende que “se o homem não goza de liberdade num sentido materialista, quer dizer, se é livre, não pela força negativa de poder evitar isto ou aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer a sua verdadeira individualidade”²²⁸, então somente

²²⁸ MARX, K., ENGELS, F. & LENINE, V. **O conceito comunista de moral**. Lisboa: Seara Nova, 1977, p. 34.

quando — tal qual disseram Maturana e Varela — ocorrer a desopressão dos impulsos humanos será possível ativar as suas vocações éticas hoje constrangidas pela configuração social desnaturada.

A conciliação desses diálogos nos transmite a mensagem de que é a ausência do jugo e da subjugação nas decisões do homem que o faz livre e consciente de sua condição. Por outras palavras: é quando a sujeição à razão das escolhas humanas é superior à sujeição imposta pelas necessidades dadas por uma tal composição social que o homem pode dizer-se livre. Engels reafirma que não é a liberdade irrestrita do homem que o torna livre, mas a consciência sobre a sua condição humana, livre da subjugação dos mecanismos e tecnologias socioeconômicos e ao mesmo tempo dependente da natureza enquanto parte de si e recurso para si.

A liberdade da vontade outra coisa não significa, pois, que a faculdade de decidir com conhecimento de causa. Portanto, quanto mais o juízo de um homem é livre sobre uma questão determinada, maior é a necessidade que determina o conteúdo desse juízo; ao passo que a incerteza assente na ignorância, que na aparência escolhe arbitrariamente entre numerosas possibilidades de decisão diversas e contraditórias, só manifesta precisamente por isso a sua não-liberdade, a sua submissão ao objecto que ela devia justamente submeter. A liberdade consiste por consequência no domínio sobre nós próprios e sobre a natureza exterior, baseado no conhecimento das necessidades naturais; assim ela é necessariamente um produto do desenvolvimento histórico. (ENGELS, 1990, p. 114)

Se Engels nos oferece a instrução que permite um acordo entre os elementos problematizados acima, era preciso que viesse à tona a problemática da relação entre a ética e a liberdade. Se Spinoza nos fala — e aqui aceito isso como verdade — que a ética não pode ser fundada sobre a liberdade plena, há um limite concebido entre uma certa necessidade e a contingência. Retornando então ao campo da contradição: como falar de ética num reino fundado na liberdade? Se os indivíduos são inteiramente livres suas ações podem percorrer todos os espaços sem limites e, assim sendo, como harmonizar a convivência a partir da liberdade de bilhões de indivíduos?

Sartre²²⁹ entende a liberdade como uma instância que define o homem e que, por isso, pertence ao indivíduo. No entanto, se o indivíduo se admite em sociedade e é a condição da sua humanidade, essa liberdade consiste na liberdade de todos os indivíduos — o que torna possível tomar a liberdade como uma definição do humano. Pela lógica do existencialismo é preciso ir mais longe; para tornar a vida humana possível, é preciso que seja revelado “que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” e, por isso, o homem deve tomar posse de si mesmo e submeter-se à responsabilidade total de sua existência e pela existência de todos os homens porque a subjetividade pressupõe que se “o homem se escolhe a si mesmo [...] cada um de nós se escolhe, [...] escolhendo-se, ele escolhe todos os homens”.

Sem dúvida, a liberdade, enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas, logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros. De tal modo que, quando, ao nível de uma total autenticidade, reconheço que o homem é um ser em que a essência é precedida pela existência, que ele é um ser livre que só pode querer a sua liberdade, quaisquer que sejam as circunstâncias, estou concomitantemente admitindo que só posso querer a liberdade dos outros. (SARTRE, 1970, p. 15)

Perante a liberdade e mediante a responsabilidade perante a sua humanidade, o homem da ética dita-nos a instrução máxima avisando-nos sobre a sua existência em nós. Para tanto é preciso que reavivemos a prescrição de Píndaro: “Aprende a tornar-te naquilo que és”²³⁰.

²²⁹ SARTRE. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes da edição: Paris: Nagel, 1970. Disponível online. As citações deste parágrafo podem ser encontradas na página 4.

²³⁰ PÍNDARO (552 a.C. - 443 a.C.). Poeta lírico greco. A máxima se encontra na Segunda Ode para Hierão, vencedor na corrida de carro (470/468 a.C.). Retirada da obra: PÍNDARO. **Odes**. Lisboa: Quetzal Editores, 2010, p. 30. A nota desta edição traz a seguinte interpretação de António de Castro Caeiro: “[...] A partida apenas pode ser pensada como partida se for implicada necessariamente no regresso. Em causa, por outro lado, não estão mais as diversas partidas, começos, inícios que foram abortados nas nossas vidas, que não deram em nada, que não nos levaram a lado nenhum. Mas a verdadeira possibilidade de cada um de nós chegar a si, isto é, ser si próprio. Para Píndaro, trata-se de ganhar e assim obter a vitória da disputa em que cada um de nós se joga. Para começar tem de haver no princípio a compreensão do modo de regressar a si”.

Esse caminho do regresso a si próprio através da compreensão da máxima “Conhece-te a ti mesmo” é o trajeto pelo qual Nietzsche²³¹ forma o juízo de “como se chega a ser o que se é”²³². Para ele, seria isso “a obra-prima da autoconservação — do egoísmo...” pois que acredita que somente se chega a ser o que se é quando “não se duvide minimamente do que se é”. O caminho contrário seria o do “esquecimento de si, o equívoco sobre si, o apequenamento, o estreitamento, a mediocrização de si”. Esse egoísmo, portanto, seria explicado²³³ como um tipo de egoísmo sábio daquele que, acreditando em si próprio e amando-se na confiança do autoconhecimento, permitisse que o mundo avançasse por meio da luta e da alegria em direção à liberdade, pois Nietzsche fala de um tempo por vir

em que não consideraremos mais as massas, mas em que retornaremos aos indivíduos, aos indivíduos que formam uma espécie de ponte sobre o sombrio rio do devir. Não é que estes continuem o processo histórico, pelo contrário, vivem fora dos tempos, contemporâneos de algum modo, graças à história que permite semelhante concurso, vivem como essa ‘república de gênios’ da qual fala uma vez Schopenhauer; um gigante chama outro, através dos intervalos desertos dos tempos, sem que se deixem perturbar pela algazarra dos pigmeus, que pululam a seus pés, e continuam seus sobranceiros colóquios espíritos. Cabe à história a tarefa de se intrometer no meio deles, de levar sempre e de novo à criação dos grandes homens, de dar forças para essa criação. Não, o objetivo da humanidade não pode subsistir no objetivo de seus destinos, só pode ser alcançado em seus modelos mais elevados. (NIETZSCHE, 2008b, 106-107)

Efetivamente, o egoísmo teve a sua função primordial no processo de autopreservação, subsistência e desenvolvimento do amor-próprio do indivíduo. À luz da filosofia, Nicola Abbagnano²³⁴ retoma a origem e os diversos conceitos do egoísmo e diz-nos que foi um termo criado no século XVIII “para indicar a atitude de quem dá importância predominante a si mesmo ou aos seus próprios juízos,

²³¹ NIETZSCHE, F. W. **Da utilidade e do inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Escala, 2008d.

²³² NIETZSCHE, F. W. **Ecce homo**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2009b, p. 50. Todas as citações que se seguem neste parágrafo correspondem à mesma página.

²³³ NIETZSCHE, 2008b.

²³⁴ Nicola Abbagnano (1901-1990), filósofo italiano. O egoísmo é tratado na página 307 em ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

sentimentos ou necessidades, e pouco ou nada se preocupa com os outros". De Platão a Kant, Abbagnano discorre sobre as diferentes interpretações a respeito do egoísmo relativizando a questão para além da pura forma conceitual. Platão, por exemplo, considerava o egoísmo como o "amor desmesurado por si mesmo", ao passo que Aristóteles considerava-o como "a causa de todas as culpas do homem". Adam Smith²³⁵ dirá que é "uma das emoções fundamentais do homem", enquanto Kant entende que "a partir do dia em que o homem começa a falar em primeira pessoa, ele passa a pôr seu querido eu na frente de tudo, e o E. progride incessantemente [...] (por sofrer a oposição do E. dos outros)" e essa oposição entre o eu e o outro aparece através de três caminhos distintos assumidos pelo egoísmo: "Lógico, de quem não acha necessário submeter seu próprio juízo ao juízo alheio; E. estético, que se satisfaz com seu próprio gosto; E. moral, de quem restringe todos os fins a si mesmo e não vê utilidade no que não lhe traz proveito". Do ponto de vista metafísico, Kant conclui que o egoísmo "responde negativamente à pergunta: 'eu, como ser pensante, tenho razão de admitir, além da minha existência, também a de um todo de outros seres que estão em comunhão comigo'?"

O egoísmo enquanto progenitor dos males humanos foi, contudo, instituído pela ética positivista, pois ao cunhar o termo altruísmo criou a oposição entre este e o egoísmo, explica-nos Abbagnano. A inconciliabilidade entre o interesse pelo próximo e o interesse por si mesmo não é, sem embargo, uma condição soberana para muitos filósofos — como vimos em Nietzsche, por exemplo. Da mesma forma em Spinoza é possível presenciar o encontro entre o interesse pessoal e o desejo de amar e de estimar como em ser amado e ser querido ²³⁶. No escólio da preposição XVIII encontramos:

Nada, pois, existe de mais útil ao homem do que o homem; os homens, eu digo, não podem desejar coisa mais valiosa para a conservação do seu

²³⁵ A doutrina moral de Adam Smith (1723-1790, filósofo e economista escocês), será trabalhada mais pormenorizadamente através da sua obra "Teoria dos Sentimentos Morais".

²³⁶ Verifica-se na Preposição XXXVII.

ser do que conviverem todos em tudo, de maneira que as almas e os corpos de todos componham, de certa maneira, uma só alma e um só corpo, e que todos se esforcem em conjunto por conservar seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum a todos. Daqui se segue que os homens que são governados pela Razão, isto é, aqueles que procuram o que lhes é útil sendo guiados pela Razão, não desejarão coisa alguma para eles mesmos que não desejem também para os outros homens, e assim são justos, confiantes e honestos. (SPINOZA, 2005, p. 303-304)

O apelo à Razão nos determinismos das questões morais, ainda mais fortemente presente em Kant, é por Schopenhauer criticado. Dirigindo-se à Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague²³⁷ Schopenhauer tenta responder a seguinte questão: “A fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa idéia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento”²³⁸? O ensaio ‘Sobre o Fundamento da Moral’ é então a resposta a esta questão onde o filósofo encontra na ‘Fundamentação da Metafísica e dos Costumes’²³⁹ de Kant o meio para estabelecer um tratado sobre a questão moral como uma alternativa válida frente aos desvios e erros da velha ética assentada na teologia uma vez que “para o povo, a moral fundamenta-se por meio da teologia como sendo a vontade manifesta de Deus”²⁴⁰.

Para além da crítica à moral teológica, outro caráter que acaba por assumir este trabalho foi formado a partir da tentativa de aprofundar a compreensão das questões que se relacionam com o egoísmo, como esta firmada por Kant: “contrapor ao egoísmo, e ainda por cima à maldade, um campeão adulto e superior a elas — este é o problema de toda ética”²⁴¹. Em suma, o que

²³⁷ Royal Danish Academy of Sciences and Letters, fundada em 1742. Utilizei o termo traduzido na obra de Schopenhauer ‘Sobre o fundamento da moral’.

²³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3.

²³⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica e dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

²⁴⁰ SCHOPENHAUER, 2001, p. 11.

²⁴¹ KANT, 1970, p. 72.

Schopenhauer defende, em primeira instância, é que as proposições e pressupostos dos filósofos que o precederam — singularmente Kant — na tarefa de escrever sobre a moral e a ética ocultavam, sob formas sofismáticas, o egoísmo e o interesse próprio contidos nas ações humanas e que se traduziam em móveis morais. Argumentou ele que

em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral. Mas sua fundamentação andou sempre de mal a pior. [...] Concluiu-se sempre que a vontade do ser humano apenas se dirige para seu próprio bem-estar, cuja soma é pensada sob o conceito de felicidade, e a tendência para alcançá-la conduz a um caminho diverso daquele que a moral poderia indicar-lhe. Tentou-se, então, demonstrar a felicidade quer como sendo idêntica à virtude, quer como consequência e um efeito dela. Em todos os tempos ambas as tentativas falharam, embora não se tenham para isto poupado sofismas. Tentou-se depois, a partir de princípios objetivos e abstratos, encontrados quer ‘a posteriori’, quer ‘a priori’, deduzir a ação eticamente boa, mas estes princípios levaram a um ponto de apoio na natureza humana do qual eles teriam a força de dirigir seu esforço contra sua tendência egoísta. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 12-13)

Com efeito, Schopenhauer encontra no ‘fundamento da razão’ de Kant o artifício que servirá de fio condutor para apresentar as suas ideias através da desconstrução das proposições da velha filosofia moral. Em primeiro plano Schopenhauer critica a fundamentação da filosofia nas leis ao invés de assentá-la nas experiências. Deveras Kant afirma que “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *‘deve acontecer, mesmo que nunca aconteça’*”²⁴². A isso Schopenhauer trata como uma “petição de princípio”: “Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se [...] com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*”²⁴³.

Em um segundo plano, Schopenhauer critica o conceito de moral como algo dado e estabelecido pelo dever como, por exemplo, na colocação de Kant afirmando que “as leis morais [...] aplicadas ao homem [...] fornece-lhe como ser racional leis *a*

²⁴² SCHOPENHAUER, p. 23. A citação em KANT (2007) encontra-se na página 66.

²⁴³ SCHOPENHAUER, p. 23.

priori”²⁴⁴. Adicionalmente, na virtude, no bem e na felicidade, tal qual estabelecidos pela tradicional filosofia moral, Schopenhauer via sobretudo manifestações e atuações de formas objetivas do egoísmo e do interesse próprio onde, ao unificar a virtude e a felicidade — muitas vezes colocando-as como sinônimos — Kant as requalificará como o *Supremo Bem*. Ora, dirá Schopenhauer, “isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada conseqüentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant [...] se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos”²⁴⁵. Notavelmente, Kant confirmará que “esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade”²⁴⁶.

Finalmente, ainda na mesma pauta, Schopenhauer enuncia: “vê-se na ética kantiana, principalmente na *Crítica da razão prática*, pairar sempre, por detrás, o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na *razão*”. Em decorrência, toda a argumentação de Kant é refutada e relevam-se por Schopenhauer apenas evidências de uma moral teológica apropriada e camuflada sob diferentes categorias ressignificadas. Por suas palavras:

Do mesmo modo que Kant [...] aceitou sem mais, no Prefácio, o conceito de lei moral como dado, indubitável e existente, ele o fez com um conceito proximamente aparentado, o de dever, ao qual foi dada entrada na ética como se este pertencesse a ela, sem prova posterior que o sustentasse. Mas sou obrigado aqui, de novo, a fazer um protesto [...]. Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus afins a não ser o Decálogo Mosaico. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que ordena. Assim também a moral filosófica apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, com total inocência e sem ter idéia de que, para tal, fosse necessário um outro tipo de autorização, supondo antes que esta fosse sua forma própria e natural. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25)

²⁴⁴ SCHOPENHAUER, 2001, p. 25. KANT (2007) p. 16.

²⁴⁵ SCHOPENHAUER, 2001, p. 27.

²⁴⁶ SCHOPENHAUER, 2001, p. 27-28. KANT (2007) p. 25-26.

Há uma conveniência razoável nas críticas tecidas por Schopenhauer à obra kantiana. A pureza dos princípios morais apoiados em condições apriorísticas, ou seja, o processo de pensamento como a origem da própria conceituação moral, motiva Schopenhauer a imaginar uma moral sem qualquer interferência humana subjetiva, nenhum sentimento, nenhuma emoção, nada além da pura razão, onde o homem parece inventar leis para justificar ou disciplinar a sua própria vontade e, concomitantemente, submeter-se a elas. Por isso mesmo, ironicamente replica: “então só o egoísmo é que permanece [como] o fio condutor da lei da motivação; quer dizer, os motivos bem empíricos e egoístas determinam por si sós e sem interferência, em cada caso, o agir do homem”²⁴⁷. Se a Razão não é suficientemente fundamentada como causa moral em primeira e última instância, não caberia outra motivação que o interesse ou o amor-próprio nas ações humanas consideradas altruístas. Sem posicionar a moral no seu lugar na história e condicionar as ações humanas pelas prerrogativas sociais impostas por um sistema, não há, na verdade, sustentação filosófica que torne possível estabelecer na Razão uma fonte incondicionada. Não obstante, antecipando-se a este julgamento, Kant oferece o seguinte argumento:

Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que [...] tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante para fazer de uma ideia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas. (KANT, 2007, p. 40)

Certamente o núcleo da crítica a Kant situa-se na impossibilidade de se demonstrar outra motivação para as ações morais senão aquelas apriorísticas e, portanto, centradas no *ser em si mesmo*. Como Kant rejeita ainda a interferência dos sentimentos ou de qualquer outra coisa que não aquilo que advém do juízo

²⁴⁷ SCHOPENHAUER, 2001, p. 51.

humano, faz com que a vontade do cumprimento de um ato moral paute-se no puro dever, e como todo dever é uma obrigação que nos coage de alguma maneira, seja pela recompensa ou pelo castigo, o entendimento acerca do amor-próprio aparece como motor oculto na motivação das ações humanas na visão de Schopenhauer: para Kant “o valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações *não nascidas, na verdade, da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfadonho *dever*”²⁴⁸. A isso o filósofo chamará de “apoteose da ausência de amor” e “pedantismo moral” pois que é somente pela intenção que se é possível decidir sobre o valor moral e, nesse sentido, os sentimentos são imperantes à razão, pois que a vontade não nasce desta, mas é posteriormente por ela compreendida e julgada.

Todavia Kant admite que nas ações humanas, para além do impulso do dever e portanto da moral, o homem pode manter oculto o amor-próprio como causa da impulsão da sua vontade. Kant demonstra a preocupação de fazer compreender todas as dificuldades em perscrutar no homem os “princípios íntimos que se não vêem”, daí porque não se ter a certeza em definitivo sobre se a causa da ação recai sobre o imperativo categórico do dever — da moral — ou do amor-próprio. Fosse essa incerteza admitida em Kant acima das argumentações que tinham por objetivo minimizar a evidência do egoísmo e auto-interesse, a acusação de Schopenhauer teria recaído menos pesadamente. Contudo, a gravidade da crítica tem efeito sobretudo na ausência de conexão com a realidade efetiva que constitui os atos humanos, “pois a moral tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano e não com castelos de cartas apriorísticas, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida”²⁴⁹. O que é ausente na teoria de Kant, ainda segundo Schopenhauer, são alegações concretas e demonstráveis, fortes o suficiente para considerar (e não ignorar) “a tempestade das paixões” humanas.

²⁴⁸ SCHOPENHAUER, 2001, p. 40.

²⁴⁹ SCHOPENHAUER, 2001, p. 52.

Por outra via, se convidássemos Engels a participar deste debate, claramente oporia-se à visão kantiana uma vez que para ele somente o pensamento é ilimitado e soberano, ao passo que tudo o que diz respeito ao indivíduo deve ir contra o absoluto, o supremo, o eterno e o soberano. De outra forma as proposições atemporais que nascem com a pretensão de assumir formas de leis não teriam lugar no pensamento dele.

O mesmo acontece com as verdades eternas. Se alguma vez a humanidade chegasse a operar apenas com verdades eternas, resultados de pensamento tendo uma validade soberana e um direito absoluto à verdade, significaria isso que ela estaria no ponto em que a infinitude do mundo intelectual estaria esgotada tanto factual como potencialmente, tendo-se assim cumprido o famoso prodígio do inumerável enumerado. (ENGELS, 1990, p. 87)

Após permitir o debate entre Schopenhauer e Kant e claramente arbitrar a favor de uma crítica ao pensamento deste último, cabe agora admitir que afirmar ser uma crítica à visão Kantiana é ignorar que Aristóteles já trazia em sua ética a argumentação de que a felicidade era o supremo bem, o objetivo absoluto de todo indivíduo pois Aristóteles chama de “absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa”²⁵⁰. Esta sentença é explicada por ele através de sucessivas demonstrações que o faz concluir que todas as demais virtudes visam a felicidade e que como ninguém escolhe a felicidade visando qualquer outra virtude, passa a felicidade a ser a finalidade absoluta a confundir-se com a virtude por excelência.

“Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem. [...] Assim, a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, e a finalidade da ação”²⁵¹. Incontestavelmente as categorias Kantianas aparecem claramente como heranças aristotélicas, contudo, o egoísmo propriamente dito não foi tratado por Aristóteles; antes era sobre o interesse próprio e o amor de si que

²⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 25.

²⁵¹ ARISTÓTELES, 2006, p. 25-26.

falava sem entretanto atribuir contraposições negativas salvo em demonstrações da vida cotidiana que exemplificavam o interesse próprio oculto sob indumentárias virtuosas. De outra forma, o interesse próprio confunde-se com a virtude que não pode dela se divorciar. É um pensamento que se filia e se incorpora à grande revelação de Delfos e dela não pode fugir.

[...] um homem bom [...] deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo, e o faz [...] e assim procede no seu próprio interesse (ou seja, do interesse do elemento intelectual que possui em si, e esse elemento é considerado como a marca mais distintiva do homem); e a si mesmo deseja a vida e a preservação. [...] A existência é um bem para o homem virtuoso, e cada um deseja para si o que é bom, enquanto ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa. (ARISTÓTELES, 2006, p. 200-201)

Para o homem, na visão aristotélica, ser é mais importante que possuir. Possuir (no sentido de ser, de se auto-reconhecer) a si mesmo é mais poderoso que possuir o mundo inteiro. A importância e a prioridade de si e o proceder no seu interesse próprio não seriam prerrogativas egoísticas condenadas pela moderna filosofia? Mas Aristóteles falava do amor de si (*filáucia*) não em oposição ao bom, ao bem ou a qualquer virtude, mas como o amor que deve antes morar em si para ter a condição de abrigar o outro. Quando Schopenhauer nos diz sobre a importância que o homem se atribui, considerando-se inclusive mais importante que toda a humanidade e que, de fato, o homem parece abrigar toda a humanidade (pelo pensamento de Jung e Sartre) reconhecemos que Aristóteles compreende bem a existência humana quando afirmou no excerto acima que “ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa”.

Fosse possível permitir que Aristóteles nos falasse ainda mais, o seu testamento indicaria nitidamente outros herdeiros em muitas outras vozes da moderna filosofia. Em todo caso é importante que esse embate não limite as prerrogativas morais, porquanto o amor-próprio não necessariamente é o amor desmesurado, nem mesmo a causa de todas os vícios do homem; talvez devêssemos

compreendê-lo como o desejo de aceitar a si e de ser aceito como individualidade. Essa dualidade entre o amor-próprio para a constituição do ser e regresso a si e a negação do outro e fuga de si mesmo pelos mecanismos de elevar-se ou rebaixar-se perante os outros homens, como bem explicou Jung, é que levaria à desarmonia entre o consciente e o inconsciente ou entre o seu ser subjetivo e o seu ser objetivado e, por conseguinte, às patologias do individualismo exacerbado e do egoísmo em seu mais alto posto. Por fim, sobre o império da razão nos ditames da moral, Engels o subordinará ao seu lugar histórico:

Sabemos hoje que esse reino da razão outra coisa não era que o idealizado reino da burguesia; que a justiça eterna encontrou a sua concretização na justiça burguesa; que a igualdade descambou na igualdade burguesa perante a lei; que se proclamou como um dos direitos essenciais do homem... a propriedade burguesa; e que o Estado racional, o contrato social de Rosseau, só veio ao mundo e não podia deixar de vir ao mundo senão sob a forma de uma república democrática burguesa. Como todos os seus predecessores, os grandes pensadores do século XIII não podiam transgredir os limites que a sua própria época lhes fixara. (ENGELS, 1990, p. 20)

Ayn Rand²⁵² defende em sua obra ‘A Virtude do Egoísmo’ que este termo “representa uma tergiversação intelectual devastadora que é responsável [...] pelo restrito desenvolvimento moral da humanidade”²⁵³. Porque o egoísmo, como sinônimo da maldade, inclui uma avaliação moralista que era inexistente em sua própria definição original — a preocupação com os nossos próprios interesses. Como resultado, a ética altruísta, que naquela posição devastadora colocou o egoísmo, cria dois princípios desumanos onde defender os próprios interesses seria uma ação nociva e a que seria necessário o próprio renunciar em prol do próximo. Isso resultaria numa imoralidade e injustiças crônicas gerando “grotescos padrões duplos, os conflitos e as contradições insolúveis que têm caracterizado os relacionamentos humanos e as sociedades humanas através da

²⁵² Alisa Zinov'yevna Rozenbaum (1905-1982), filósofa e escritora norte-americana (de origem judaica-russa).

²⁵³ RAND, Ayn. **A virtude do egoísmo**. Porto Alegre: Ortiz, 1991, p. 14.

história, sob todas as variantes da ética altruísta”²⁵⁴, porque

dato que a natureza não provê o homem com uma forma automática de sobrevivência, dado que ele tem de sustentar sua vida através de seu próprio esforço, a doutrina que diz que a preocupação com nossos próprios interesses é nociva significa, conseqüentemente, que o desejo de viver do homem é nocivo — que a vida do homem, como tal, é nociva. Nenhuma doutrina poderia ser mais nociva do que esta. (RAND, 1991, p. 16)

Esse aparente desvio da Ética para o Egoísmo teve como causa permitir que se fale os principais elementos constitutivos da individualidade para que se compreenda mais perfeitamente como o processo de individuação — indispensável para a ativação do homem da ética — possa ser fundado sem os princípios da exclusão, negação, repressão ou substituição dos sentimentos e instintos humanos. Por isso, o retorno ao adágio inscrito no templo de Delfos e ao conselho de Píndaro para torna-los marcos da jornada mais extraordinária do homem: o autoconhecimento para o regresso a si mesmo. E é por este adágio que Nietzsche nos dá a oportunidade de fazer valer as conclusões de Schopenhauer, em especial, a respeito da necessidade de pautar-se na realidade dos fatos para a compreensão das ações humanas e, por isso mesmo, da ética. Este aprendizado para a posse de si é exemplificado pelos gregos quando Nietzsche observa o caminho pelo qual “aprenderam aos poucos a organizar o caos, lembrando-se, em conformidade com a doutrina délfica, de si próprios, isto é, de suas verdadeiras necessidades, deixando de lado as necessidades aparentes. Foi assim que tomaram posse de si mesmos”²⁵⁵.

Certamente que se Kant se situa na essência das coisas e transporta dali para o mundo real proposições apriorísticas, é aceitável que o ‘deve ser’, sem uma fundamentação baseada no real, constitua o eixo da ação moral do homem e, por isso mesmo, pouco ou nada difere da moral teológica e em pouco se aproxima de uma ‘moral verdadeiramente

²⁵⁴ RAND, 1991, p. 15.

²⁵⁵ NIETZSCHE, 2008b, p. 124.

humana' "subtraída aos antagonismos das classes sociais ou à sua recordação"²⁵⁶. Em concordância com Nietzsche, Engels diz que

os homens habituaram-se a explicar a sua actividade pelo seu pensamento em lugar de o explicar pelas suas necessidades (que, no entanto, se reflectem na sua cabeça, se tornam conscientes), e foi assim que, com o tempo, se viu nascer esta concepção idealista do mundo que, sobretudo após o declínio da antiguidade, dominou os espíritos. (ENGELS, 1990, p. 97)

1.4.2 As doenças históricas do Eu

Esse desvio provocado pelo egoísmo tem também por fim retomar outra relação. De fato, a compreensão da ligação entre o egoísmo (amor-próprio exacerbado) e a ética é buscada desde o princípio. A problematização ocorre quando o amor-próprio torna-se sinônimo de egoísmo. Quando Platão resgata por meio dos diálogos socráticos a questão do conhecimento de si avança para uma forma de pensamento ético acerca da vida que objetiva a extinção da ignorância a respeito de si e do outro. O conhecimento de si torna o homem apto para o cuidado de si. O conhecimento do outro torna-o apto para o cuidado do outro. O conhecer-se a si e ao outro para cuidar de si e do outro são os pré-requisitos para o governo de si e do outro, assim como para ser governado. Em outras palavras, o conhecimento do outro prescinde do conhecimento de si mesmo, assim como não se é possível amar, cuidar e reconhecer o outro, sem que antes o faça a si próprio; da mesma maneira não se é possível governar o mundo se não se aprendeu a governar-se a si por meio do autoconhecimento que leva ao amor-próprio e ao reconhecimento de que o outro necessita dos mesmos cuidados e carece do mesmo amor que aquele nutrido por ele mesmo.

"Para onde se dirige o 'cuidado', senão no sentido de reconduzir o homem

²⁵⁶ ENGELS, 1990, p. 6.

novamente para a sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)?” — pergunta-nos Heidegger²⁵⁷. Interessa a ele com esta questão defender um humanismo apto a “meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência”²⁵⁸. Schopenhauer disto concluiria sobre a compaixão que esta “é um fato inegável da consciência humana [...] e não repousa sobre pressupostos, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos”, e que por esta razão “chama-se inumano aquele que dela parece carecer. Do mesmo modo que ‘humanidade’ é muitas vezes usada como sinônimo de compaixão.”²⁵⁹

Foucault²⁶⁰, ao fazer a leitura do diálogo de Platão com Alcibíades, compreende que o ocupar-se consigo para o governo de si mesmo seria um trabalho de conversão de si, o que para ele é tal qual a obra de arte, pela liberdade de criar ou recriar o ser. Contudo, Foucault vai adiante quando identifica que a teoria do cuidado de si, que parece se iniciar a partir desse diálogo, nasce ainda muito antes com o que ele chama de ‘tecnologia de si’ na Grécia arcaica, com três práticas essenciais: a purificação para o acesso aos deuses e à verdade, a concentração da alma para conferir um modo de existência, e o retiro, a fim de aprender a sair de si e resistir quando necessário. Após esse resgate, Foucault problematiza o objeto da instrução délfica — o si. Questiona ele sobre a necessidade apresentada por Platão a Alcibíades de saber o que é o *eu*, e não somente quem é este *eu*.

De modo algum, para Sócrates, tratar-se-ia de dizer: pois bem, tu deves conhecer o que és, tuas capacidades, tua alma, tuas paixões, se és mortal ou imortal, etc. Não é isto, absolutamente. Trata-se, de certo modo, de uma questão metodológica e formal, porém, creio eu, totalmente capital neste movimento inteiro: é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu. Portanto, não como ‘que espécie de animal és, qual é tua natureza, como és composto?’, mas ‘(qual é) esta relação designada pelo

²⁵⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 17.

²⁵⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 17.

²⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2001, p. 142.

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

pronome reflexivo *heautón*, o que é este elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto?'. Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, (a mesma coisa) que o sujeito que 'se ocupa com', ou seja, tu mesmo como objeto. (FOUCAULT, 2006, p. 66)

Este eu, responde Platão, seria a própria alma. "É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve (do) corpo, dos órgãos (do) corpo, de seus instrumentos, etc."²⁶¹ Platão, evocando Sócrates, parte da instrução 'ocupar-se consigo mesmo' não só por meio de uma relação da alma com o corpo, mas por uma posição "transcendente do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo, enfim, a ele mesmo"²⁶². A alma seria aqui ação e não substância; como Foucault entende, seria a alma como "sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes"²⁶³, e no diálogo de Sócrates com Eutidemo é dada a recomendação plena sobre as implicações úteis do conhecimento de si mesmo.

Não é evidente ser esse conhecimento de si mesmo fonte de infinidade de bens, enquanto milhares de males acarreta a visão zorrolha das próprias possibilidades? Os que se conhecem a si mesmos sabem o que lhes é útil e distinguem o que podem do que não podem fazer. Realizando o que está em seu poder, obtêm o necessário e vivem felizes. Abstendo-se do que vai além de suas forças não resvalam no erro e esquivam o insucesso. [...]. Ao contrário, os que não se conhecem a si mesmos e ignoram o próprio valor não julgam melhor os homens que as coisas humanas. Não sabem nem o que lhes cumpre fazer, nem como o fazem. [...] Os que obram com conhecimento de causa atingem o fim colimado e granjeiam honra e consideração. Seus iguais comprazem-se de sua sociedade. Nos reverses procuram seus conselhos, entregam-se-lhes nas mãos, neles fundam suas esperanças de bom êxito e por tudo isso os estimam mais que a ninguém. (PLATÃO, 1987, p. 152-153)

Afora a descrição platônica, o homem da ética que se abriga em nós é o homem que se conciliou com o próprio inconsciente e, conseqüentemente, com o conteúdo formado coletivamente. É o homem que se potencializou pelo conhecimento de si

²⁶¹ FOUCAULT, 2006, p. 70.

²⁶² FOUCAULT, 2006, p. 71.

²⁶³ FOUCAULT, 2006, p. 72.

mesmo. É o indivíduo que conquistou a sua ‘força plástica’ a fim de “desenvolver-se fora de si mesmo [...] [para] transformar e incorporar as coisas do passado, curar e cicatrizar feridas, substituir o que foi perdido, refazer por si mesmo formas rompidas”²⁶⁴, pois como assevera Engels, o homem é “o único animal capaz de o fazer por si mesmo”²⁶⁵. Se na arte da reinvenção o ser humano é autor de si mesmo, Marx descreve-o em síntese na perfeita suposição dos caminhos lógicos do Homem para o alcance da vida enquanto obra de arte — é, por isso, a sùmula máxima das ideias trazidas pelos diálogos aqui compostos.

Vamos supor que o homem é homem e que a sua relação ao mundo é humana. Então, o amor só poderá permutar-se com o amor, a confiança com a confiança etc. Se alguém deseja saborear a arte, terá de tornar-se uma pessoa artisticamente educada; se alguém pretende influenciar os outros homens, deve-se tornar um homem que tenha um efeito verdadeiramente estimulante e encorajador sobre os outros homens. Cada uma das suas relações ao homem e à natureza – tem de ser uma expressão definida, correspondendo ao objeto da vontade, da sua vida individual real. Se alguém amar, sem por sua vez despertar amor, isto é, se o seu amor enquanto amor não suscitar amor recíproco, se alguém através da manifestação vital enquanto homem que ama não se transforma em pessoa amada, é porque o seu amor é impotente e uma infelicidade. (MARX, 2005, p. 171)

Nesse mundo de relações humanas onde ocorre o encontro do homem com o homem é que se supõe o Reino da Liberdade porque essa liberdade é expressa por Engels como “o domínio sobre nós próprios e sobre a natureza exterior, baseado no conhecimento das necessidades naturais”²⁶⁶. Ora, as necessidades naturais do homem não se personalizam a bel-prazer, ainda que as circunstâncias de atendê-las sejam constantemente melhoradas e aprimoradas. E embora elas sejam “necessariamente um produto do desenvolvimento histórico”²⁶⁷, a fome, a sede, a dor e o amor são condições universais de todos os indivíduos — humanos e não-

²⁶⁴ NIETZSCHE, 2008b, p. 22.

²⁶⁵ MARX & ENGELS, 1975, p. 96

²⁶⁶ ENGELS, 1970, p. 114.

²⁶⁷ ENGELS, 1970, p. 114.

humanos — e, portanto, o domínio de si não teria outra finalidade do que o governo de si que se conclui no cuidado de si e para com o outro. Não obstante, o alcance dessa reconção por meio da empatia poderia ser descrito como um certo nível de reconhecimento de equivalências que, todavia, não se tece por decreto é, antes, “um produto da história, cuja criação supõe necessariamente relações históricas determinadas, as quais, por seu lado, supõem uma longa história anterior. Ela é, pois, tudo o que se queira, salvo uma verdade eterna”²⁶⁸. No aforismo 163, Nietzsche²⁶⁹ acrescenta em consonância com essa ideia de liberdade que

o homem mais livre é aquele que tem maior domínio sobre si, que se conhece melhor, que introduz mais ordem no conflito inevitável de suas forças, aquele que chega à maior independência entre duas forças ante o conflito interior relativamente maior; é o ser mais dilacerado e mais mutante e aquele cuja longevidade é maior, o ser mais rico em necessidades, que se alimenta mais abundantemente, aquele que se abstrai mais de si mesmo e que mais se renova. (NIETZSCHE, 2010a, p. 322)

O que não consiste numa verdade eterna, imutável, é portanto resultado da evolução dos tempos e da luta que se materializa no desenrolar da história. Assim, “se torna evidente que o eu está em perpétuo devir”²⁷⁰, e por isso é necessário que “o mundo avance [pois] seu estado ideal não virá em sonho, é necessário conquistá-lo pela luta e é a alegria que conduz à salvação, à libertação dessa incompreensível seriedade de coruja²⁷¹”. Deveras, a alegria parece não ter acompanhado a história dos grandes feitos, ao contrário, o que Nietzsche fez enxergar foi o processo de formação da má-consciência pelas memórias das tragédias, sofrimentos, dores e tristezas que escoltaram todos os grandes empreendimentos da humanidade. Mas o homem — “*pluralidade de vontades de potência*”²⁷² — busca aumentar a sua força, cujo resultado é o prazer, o “sentir-se

²⁶⁸ ENGELS, 1970, p. 107.

²⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**: Parte I. São Paulo: Escala, 2010a.

²⁷⁰ NIETZSCHE, 2010a, p. 79.

²⁷¹ NIETZSCHE, 2008b, p. 106.

²⁷² NIETZSCHE, 2010a, p. 336.

mais forte — ou, em outras palavras, sentir alegria”²⁷³ para escutar o movimento, pois o aumento de potência produz alegria e a alegria se reconhece pelo aumento de potência. E “se é verdade que a essência mais íntima do ser é a vontade de potência, que todo crescimento de potência é prazer,

que haveria nisso maior clareza, colocando a ‘potência’ em lugar da ‘felicidade’ individual (que todo indivíduo deve buscar): ‘ele se esforça para a potência, para um aumento de potência’; o prazer é apenas um sintoma da sensação de que a potência foi atingida, a consciência de uma indiferença (o ser vivo não procura o prazer, mas o prazer se produz quando atingiu o objetivo do seu esforço; o prazer acompanha o ato, não o põe em movimento). (NIETZSCHE, 2010a, p. 275)

Por outro lado, isso implica em destronar a circunspeção que envolve, quase que necessariamente, os ‘grandes’ homens’ e todas aquelas figuras austeras que se sustentaram sobre os monumentos históricos como encarnação da luz de um poder mortificador. Eram estes os arautos da história e o entorpecimento da alegria de se subsistir ao que era verdadeiramente belo e fortunoso, pois que do contrário era simplesmente a seriedade que se impunha como um meio infalível de se fazer a história.

Os edifícios do processo universal foram erigidos como mausoléus solidificados pela vaidade que deles necessitavam para dar continuidade às suas existências, pois tudo quanto sabiam e podiam fazia parte do passado, do acontecido, do ocorrido, do escrito e do interpretado — não se atreviam a criar. Assim, por séculos essas velhas corujas regurgitaram conhecimento velho legitimado por um clero caduco a que se auto-atribuíam o poder de escrever a história pura e livre da contaminação das influências das paixões humanas. Era o animal relegado à história natural e ao homem elevados monumentos dos feitos históricos que neles assentados, como observadores dos acontecimentos, escreviam com suas penas os fatos narrados por suas visões noturnas. Assim Nietzsche anuncia que “virá um tempo em que sabiamente nos absteremos de todos os edifícios do processo

²⁷³ NIETZSCHE, 2010a, p. 420.

universal e também de querer fazer a história da humanidade”²⁷⁴. Esse ‘estado ideal’ do mundo que conduz à libertação, outra forma não seria — pelo entendimento de Marx e Engels — que o Reino da Liberdade, pois que ele não se institui, antes prescinde da luta e da conquista do homem pelo homem resignificando a história e a própria vida.

Os novos factos obrigaram a submeter toda a história do passado a uma nova análise e então verificou-se que toda a história passada era a história de lutas de classes, que as classes sociais que lutam entre si são sempre produtos das relações de produção e troca, numa palavra, das relações económicas da sua época [...] Deste modo, o idealismo viu-se expulso do seu último refúgio, a concepção da história; estava encontrada uma concepção materialista da história e descoberto o caminho para explicar a consciência dos homens a partir do seu ser, em vez de explicar o seu ser a partir da sua consciência, como acontecera até então. (ENGELS, 1990, p. 28)

Ao pressuposto de que a humanidade seria capaz de um dia fazer a sua história com consciência, reage Nietzsche negando “a tola superestimação do consciente”²⁷⁵ que gera essa “doença histórica” definida como “um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico que prejudica o ser vivo e acaba por aniquilá-lo, quer se trate de um homem, de um povo ou de uma civilização”²⁷⁶. Para ele, não é a vida que está à disposição da história para ser retratada, mas é a história que deve estar à disposição e ao serviço da vida, pois é a vida “a forma mais bem conhecida do ser, é especificamente a vontade de acumular força [...], é o esforço para mais potência”²⁷⁷. Quer ele defender ainda que as experiências da vida, ou a vida em si, são ‘inatuais’, ou seja, contra o tempo, mas em favor de um devir²⁷⁸, é uma prodigiosa descoberta de si: tomar ‘consciência de si’, não como

²⁷⁴ NIETZSCHE, 2008b, p. 106.

²⁷⁵ NIETZSCHE, 2010a, p. 57.

²⁷⁶ NIETZSCHE, 2008b, p. 21.

²⁷⁷ NIETZSCHE, 2010a, p. 275.

²⁷⁸ Ideia expressa no prefácio da mesma obra, p. 16-17.

indivíduo, mas como humanidade.”²⁷⁹

Esses homens históricos imaginam que o sentido da vida vai lhes aparecer à medida que perceberem o desenvolvimento desta; olham para trás para compreender o presente, pela contemplação do passado, para aprender a desejar o futuro com mais violência. Não sabem como pensam e agem de uma maneira não-histórica, apesar da sua História, e como seus estudos históricos, em vez de estar a serviço do conhecimento puro, estão na realidade a serviço da vida. (NIETZSCHE, 2008b, p. 26)

Buscar o sentido da vida no passado e vislumbrar o futuro do homem diante do túmulo seria, como colocaria Engels, uma profunda incompreensão acerca da vida da mesma maneira com que Nietzsche condena a limitação da vida pela história. Engels justifica que “a nossa delimitação da vida é naturalmente muito insuficiente, pelo facto de, muito longe de incluir *todos* os fenómenos vitais, ela ter pelo contrário de se limitar aos mais gerais e mais simples de todos”²⁸⁰ pois, completaria ele, são estes os únicos passíveis de serem apanhados por esse tipo de história e reconstituídos pelos seus procedimentos. Em suma, “a vida não é senão um caso particular da vontade de potência; [logo] é uma afirmação arbitrária dizer que tudo tende a reduzir-se a essa forma particular da vontade das potências”²⁸¹. De outro modo, o processo histórico não é capaz de explicar o homem — essa vontade de potência — antes da sua desapropriação enquanto constituinte e força ativa dessa energia, conforme enunciou Marx nos Grundrisse, mas é capaz de explicar o processo que levou a essa desapropriação da força do homem.

Não é a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital. (MARX, 2011b, p. 401)

²⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**: Parte II. São Paulo: Escala, 2010b, p. 18.

²⁸⁰ ENGELS, 1990, p. 83.

²⁸¹ NIETZSCHE, 2010a, p. 269.

À margem do centro dessa relação entre o trabalho e o capital, Nietzsche defende um ponto de vista supra-histórico para a interpretação da existência humana porque “quando por detrás do instinto histórico não houver um instinto construtor que age, quando não se destrói e não se desentulha para que um futuro já vivo em esperança edifique sua morada em solo limpo”²⁸² o homem criará ilusões, defenderá valores naturais e passará a acreditar em verdades eternas. E em vista à limitação e às ilusões da consciência humana para a construção histórica, Nietzsche apropria-se do questionamento de Grillparzer²⁸³ sobre a história:

O que é, pois, a história senão a maneira pela qual o espírito dos homens acolhe os acontecimentos que para ele são impenetráveis; a maneira pela qual substitui o que é incompreensível por algo compreensível; a maneira pela qual empresta seus conceitos de uma finalidade exterior a um todo que provavelmente só conhece de uma finalidade interior; a maneira pela qual admite o acaso onde agem mil causas pequenas? (GRILLPARZER, apud NIETZSCHE, 2008b, p. 74)

Contudo a perspectiva histórica é necessária ao homem, mas mesmo com esta imprescindibilidade Nietzsche não se limita a uma única visão histórica, ao contrário, identifica três diferentes panoramas históricos ou espécies de história que se complementam — a monumental, a antiquada e a crítica. Cada ponto de vista tido em exclusivo pelos indivíduos, grupos ou civilizações é que daria origem àquela referida doença histórica que se manifesta com a prescindibilidade única e absoluta da história ou da visão linear dos processos históricos. Mas quando esses processos fortificam-se com a soma das perspectivas e estas se somam às experiências da vida, Nietzsche vai reclamar a emergência de uma história crítica apoiada na angústia, na compaixão e na realização do sublime.

Quando o homem que quiser criar algo de grande necessitar pedir conselho ao passado, apodera-se deste por meio da história monumental; quando, ao contrário, quiser se ligar ao que foi convencional, ao que a rotina admirou desde sempre, ocupa-se do passado como historiador

²⁸² NIETZSCHE, 2008b, p. 81.

²⁸³ Franz Seraphicus Grillparzer (1791-1872), dramaturgo austríaco.

antiquado. Somente aquele que, a qualquer custo, quer se desembaraçar de seu fardo, somente esse sente necessidade de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e que condena. Muitas calamidades se originam do fato de transplantarmos com leviandade os organismos. O crítico sem angústia, o antiquado sem compaixão, aquele que conhece o sublime sem poder realizar o sublime: essas são plantas que se tornaram estranhas a seu solo nativo e que, por causa disso, degeneraram e se transformaram em joio. (NIETZSCHE, 2008b, p. 39)

Os três gêneros históricos são indispensáveis para servirem à vida. A história restringe-se aos fatos e a vida não é aquilo que se apreende pela fotografia de um instante; por essa razão Nietzsche indica-nos a seguinte terapêutica: “o anti-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a invasão da vida pela história, contra a doença histórica”²⁸⁴. A visão que se baseia na história do passado para vislumbrar o futuro ou conhecer o homem vivo através do relato do homem morto nunca atingirá a plenitude que a vida — enquanto multiplicidade de potências — exige. À vista disso Nietzsche dirá que “para poder viver, o homem deve possuir a força de romper um passado e de aniquilá-lo e é necessário que empregue essa força de tempos em tempos”²⁸⁵ — são as lutas que fazem avançar o mundo e redimensionar todas as perspectivas do homem. Sem embargo, a visão crítica de uma apreciação da história acrítica pode assumir um panorama ainda maior e mais corpóreo quando Engels enuncia que

na história da sociedade a repetição das situações é exceção e não regra [...] e onde quer que essas repetições se verificam nunca elas se produzem exactamente nas mesmas condições [...] É por isso que no domínio da história da humanidade a nossa ciência avisa um ainda maior atraso do que no da biologia. E mais: uma vez que se consiga, excepcionalmente, conhecer o encadeamento interno das formas de existência sociais e políticas de um determinado período, isso verifica-se regularmente no momento em que essas formas já têm meio caminho andado, em que marcham já para o declínio. Neste campo o conhecimento é, por conseguinte, essencialmente relativo pelo facto de se limitar à penetração do encadeamento e das consequências de certas formas de sociedade e de Estado existentes só num tempo determinado e para povos determinados, formas essas por natureza perecíveis. (ENGELS, 1990, p. 89)

²⁸⁴ NIETZSCHE, 2008b, p. 122.

²⁸⁵ NIETZSCHE, 2008b, p. 45.

Por um outro sentido de liberdade a cura dessa doença histórica foi autoprescrita por Fanon quando buscou excarcerar-se da prisão patológica: “Não devo procurar nela o sentido do meu destino”. O verdadeiro avanço, disse ele, em direção à liberdade “consiste em introduzir a invenção na existência [porque] no mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente [e] sou solidário do Ser na medida em que o ultrapasso”²⁸⁶. Por Marx, a busca de uma história rediviva traz uma compreensão mais amadurecida onde a vida determina a consciência e esta é artífice do futuro.

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas.

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. (MARX & ENGELS, 2007, p. 94-95)

²⁸⁶ NIETZSCHE, 2008b, p. 189-190.

1.5 O homem da moral e o homem da ética

A composição interpretativa do entendimento da história parte e caminha por diferentes perspectivas e roteiros diversificados, mas as ideias apresentam-se coerentes com a defesa da emergência de uma nova História a ser escrita pela força vivificadora do homem da ética. Para o seu despontar, é preciso que nos libertemos dessa ‘nostalgia caduca’²⁸⁷ imposta por falsas memórias incutidas por monumentos erguidos sobre a tirania, a violência, a exploração e o dogma. Ocultadas nas entrelinhas dos fatos históricos, as vidas esmagadas para a sustentação dos heróis eram na verdade narrativas de existências reais que cederam espaço para o relato dos perfeitos encadeamentos dos episódios alternados de glórias e decadências.

Contudo, os registros da vida são habitualmente assinalados pelos grandes eventos geradores de modificações na conjuntura e estrutura das sociedades; interessa conhecer os movimentos que antecipam e contornam tais eventos. A fotografia histórica revela os fatos consolidados por uma série de acontecimentos; interessa assistir a marcha que deu impulso ao movimento que se inicia no turbilhão da inconsciência. A história é rica em narrar os arranjos, as conspirações, as agregações, assembléias, tramas e esquemas pré-revolucionários; interessa testemunhar o drama interno que se constitui na decisão de revoltar-se ou resignar-se, pois que constantemente ouve-se o eco: “Cala-te, desgraçado. Toda a tua vida é miséria. Não é minha intenção salvar-te”²⁸⁸. Por isso, para além da história dos grandes fatos há uma história que se interessa pelo registro dos ecos que na sua desimportância perante os grandes eventos se diluem na clausura dos lares. Philippe Airès e Georges Duby aceitaram o desafio lançado por Michel

²⁸⁷ Essa expressão foi cunhada por Marx em o “Manifesto do Partido Comunista” quando se referia àqueles que exaltavam o passado como forma de explicitar o aspecto maléfico do capitalismo. Era uma nostalgia que continha a ausência da memória real dos acontecimentos.

²⁸⁸ REICH, s/d, p. 37.

Winock²⁸⁹ para desenvolver a história desse lugar chamado privacidade. Philippe Airès inicia essa obra a partir da ideia

de que uma área particular, claramente delimitada, é atribuída a essa parte da existência que todas as línguas denominam privada, uma zona de imunidade oferecida ao recolhimento, onde todos podemos abandonar as armas e as defesas das quais convém nos munirmos quando nos arriscamos no espaço público; onde relaxamos, onde nos colocamos a vontade, livres da carapaça de ostentação que assegura proteção externa. Esse lugar é de familiaridade. Doméstico. Íntimo. No privado encontra-se o que possuímos de mais precioso, que pertence somente a nós mesmos, que não diz respeito a mais ninguém, que não deve ser divulgado, exposto, pois é muito diferente das aparências que a honra exige guardar em público. (AIRÈS & DUBY, 2009, p. 8)

Por isso, as questões humanas de onde emergem os estudos do individualismo, dos processos de individuação, subjetivação e objetivação do homem prescindem dos estudos da vida particular dos homens e é neste ponto que este trabalho defende a importância desse aspecto da vida humana. Em todos os pontos que se julgarem necessários, os estudos da vida privada serão utilizados como argumentos nos diálogos, a fim de compreender os acontecimentos além das relações públicas e das suas expressões socioeconômicas. Isso pelo motivo de que, em sociedade, ainda somos ‘treinados’ a viver como em uma selva e a desempenhar papéis como numa grande peça teatral — um espetáculo realista onde todos disputam o papel principal, onde os coadjuvantes são ameaças potenciais e os figurantes meros espectros. Um dia bem sucedido, de acordo com a expressão popular, consiste em ‘matar um leão por dia’. Uma existência bem sucedida, da mesma maneira, pertence àquele que ‘venceu na vida’, que alcançou o pódio vitorioso por ter triunfado perante os ‘inimigos’. E o outro é sempre um inimigo real ou potencial e representa, de alguma maneira, um constrangimento desde que “os perigos provenientes de forças não-humanas [...] diminuiram razoavelmente, enquanto

²⁸⁹ Philippe Airès (1914-1984), historiador francês. Destacou-se nos estudos sobre a criança e a morte.

George Duby (1919-1996), historiador francês. Destacou-se na história da vida privada.

Michel Winock (1937-), historiador francês. Destacou-se na história política, mais precisamente na história da República Francesa.

aumentou a gravidade daqueles com que os próprios seres humanos se ameaçam”, explicou Elias²⁹⁰.

No plano social, o movimento circular da emotividade relativamente alta de pensamento e ação, que se perpetua em resposta aos perigos incontroláveis vindo de grupos humanos e vice-versa, continua em nível comparável ao das relações pré-científicas com a natureza não-humana dos dias primitivos. (ELIAS, 1998, p. 205)

A compreensão da vida humana em sociedade ainda passa pela identidade com o mundo dos animais selvagens na imemorial luta pela sobrevivência. De fato, como bem lembra Elias, os humanos lograram libertar-se da sujeição aos perigos e dilemas da natureza, mas não se libertaram “em igual medida dessa sujeição ao nível social; em seus inter-relacionamentos”²⁹¹. É possível que o padrão de luta pela sobrevivência humana se mantenha ainda pautado pelas analogias à vida selvagem. Seria um momento pertinente para ouvirmos as novas ciências que para além das dissecações e observações externas, se introduz na mente e vida íntima das espécies, perseguindo a clandestinidade a fim de alcançar a vida subterrânea e modificar todo o padrão de compreensão acerca da vida? A questão primordial talvez fosse a suscitada por Elias na elaboração do seu livro “Envolvimento e alienação”:

O que faz muitas pessoas aparentemente considerarem tanto impossível quanto indesejável que os seres humanos possam, por si mesmos, livrar-se dos perigos que constituem para os outros e para si do mesmo modo que aprenderam a eliminar, ou pelo menos a conter, muitos perigos com os quais a natureza não-humana os ameaçava nos tempos passados? (ELIAS, 1998, p. 11)

Por exímia constatação, ele verifica que os Estados ainda são hierarquizados de acordo com o nível de força, ou seja, do poder de dispor da violência para com qualquer outro que se apresente com interesses opostos. Nenhuma potência econômica e política estaria assegurada não fosse a presença de uma estrutura

²⁹⁰ ELIAS, Norbert. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 205.

²⁹¹ ELIAS, 1998, p. 202.

militar que fizesse todas as demais nações manterem-se em estado de ameaça silenciosa. A partir dessa observação, é verdadeira a constatação de Elias de que as estruturas humanas de poder institucionalizado ainda são orientadas pela lógica primitiva, já que tanto “os animais selvagens, como os Estados ao longo da história [...] interligam-se de tal modo, que a pura força física e esperteza são, em último recurso, os fatores decisivos de seu relacionamento”²⁹².

Por outro lado, a percepção de um ‘mundo desumano’ parte do imaginário de que o humano é intrinsecamente bom, pois quando se diz da necessidade de ‘humanizar o mundo’ quer dizer com isso torná-lo melhor, benévolo e mais pacífico. Criamos assim a duvidosa máxima de que o humano é o modelo de tudo aquilo que é superior e o conjugamos no ato mais elevado da sua verbalização em todas as esferas; e assim humanizamos as coisas, a natureza e os seres não-humanos na pretensão de reformular o mundo à nossa imagem e semelhança. Esse processo de impor “a supremacia sobre o ambiente terrestre” pode ser caótico quando não há uma reflexão a respeito dos propósitos desse princípio ou uma “conscientização dessa supremacia da humanidade sobre a Terra”²⁹³. Dessa maneira é que se preocupa Elias com o estado crescente de competição e exploração entre os humanos e de tirania e crueldade perante tudo aquilo que não é humano.

As intermináveis lutas competitivas dos grupos humanos tem induzido à utilização caótica e automalograda do poder humano sobre a natureza não-humana, ao poder ditado inteiramente pelos propósitos localizados e imediatos desses grupos, sem considerar as condições da natureza não-humana, da qual, a longo prazo, depende a sobrevivência humana. Nesse campo vital, o envolvimento de pensamento e ação dos povos ultrapassa a alienação. (ELIAS, 1998, p. 42)

O processo de humanização significaria também uma evolução civilizatória e, nesse sentido, a estrutura interna dos Estados é compreendida de maneira inversa,

²⁹² ELIAS, 1998, p. 205.

²⁹³ As duas citações são de ELIAS, 1998, p. 42.

pois que quanto menos a força e o uso da violência são capazes de definir o poder de um indivíduo sobre outro, dizemos que o processo de civilização está mais amadurecido. Contudo, o sistema civilizacional não elimina a ameaça que o outro representa, nem mesmo o medo dos demais indivíduos. Quer isso dizer que ele não parece ter granjeado ou ampliado virtudes, apenas que os indivíduos puderam transferir para o Estado o uso da força em troca de proteção. Em outras palavras, o indivíduo permite que o Estado mantenha o monopólio da violência em troca de proteção e garantias legais de conservação de si e de tudo aquilo que lhe pertence. Para Elias, a civilidade em um indivíduo é mais uma forma aprimorada de exercer o autocontrole sobre si; dessa maneira o grau de civilização será tanto mais alto quanto maior for este autocontrole e, de forma oposta, quanto menor for este autocontrole, mais os Estados devem aprimorar as formas de coerção e uso da força.

Sob essa forma de análise, a pacificação do homem pacificaria o Estado; a pacificação do Estado pacificaria ainda mais o indivíduo e este processo tendencialmente alcançaria um estágio civilizatório amadurecido. No entanto, a humanidade constitui-se de vários Estados, e a ausência de 'inimigos' internos não indica a inexistência de antagonistas externos. Num mundo onde existem armas incorpóreas, as muralhas não protegem a elevada civilidade de contaminar-se ou ser vítima da incivilidade alheia. Não há lugar seguro neste mundo enquanto não iniciarmos a grande viagem do retorno para si e identificarmos, desse modo, que o inimigo é um adversário comum a toda a humanidade: a ignorância sobre nós e sobre o próprio mundo, que impede que desenvolvamos a empatia para o reconhecimento do outro como semelhante na dor e na alegria do querer-viver.

Mas "em que consiste a humanidade do homem"? interroga-nos novamente Heidegger, respondendo-nos em seguida que ela "repousa na sua essência". Então, "de onde e como se determina a essência do homem"²⁹⁴? Desde o

²⁹⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 17.

cristianismo a Marx, Heidegger aponta as significações da essência humana e então, entre os romanos, encontra a oposição entre o *homo barbarus* e o *homo humanus*. Segundo ele este *homo humanus* seria “o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da ‘incorporação’ da *ἡαιδεια* herdada dos Gregos [...] que se refere a *eruditio et institutio in bonas artes*. A *ἡαιδεια* assim entendida é traduzida por *humanitas*”²⁹⁵. A humanização seria então o processo de transformar o homem bárbaro no homem civilizado observando a utilidade do indivíduo para a sociedade, mas também o processo de moralização e cultura, tornando o homem capacitado a governar e ser governado. Heidegger conclui que

se, porém, por humanismo se entende, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para a sua humanidade, para nela encontrar a sua dignidade, então o humanismo distingue-se, em cada caso, segundo a concepção da ‘liberdade’ e da ‘natureza’ do homem. Distingue-se, então, do mesmo modo, as vias para a sua realização. O humanismo de Marx não carece de retorno à Antigüidade, como também não o humanismo de Sartre concebe, quando fala em Existencialismo. Neste sentido amplo, em questão, também o Cristianismo é um humanismo [...]. Por mais que se distingam estas espécies de humanismos [...] todas elas coincidem nisto: que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade. (HEIDEGGER, 2005, p. 20)

É deste modo que Heidegger considera que “qualquer humanismo permanece metafísico” e que ele é impotente como caminho para alcançar a verdade do *ser*. Entretanto, toda a crítica feita acerca da impotência da metafísica em distinguir o *ser* e o *ente* e que, portanto, “não levanta a questão da verdade do ser-ele-mesmo”²⁹⁶, assim como toda a discussão entre a diferença do ser no ente e no *ser-ele-mesmo* como iluminação para o encontro com a verdade numa *ex-sistência* que só se torna possível abrigada na clareira do ser são elucubrações desenvolvidas por Heidegger, por demais intrincadas para o estudo que se propõe aqui. Parece, além do mais, que a grande preocupação da busca da essência do homem fora dos

²⁹⁵ HEIDEGGER, 2005, p. 18. *ἡαιδεια* ou *παιδεια* corresponde à tradução de *paideia* que era o sistema de educação grega para a formação do cidadão.

²⁹⁶ HEIDEGGER, 2005, p. 21-22.

caminhos da metafísica pelo filósofo seja mesmo por sua insubmissão à constatação sobre a impossibilidade do homem nunca poder desligar-se de sua origem animal.

[...] resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente — e com isto decidindo previamente tudo - realmente se funda na dimensão da *animalitas*. Estamos nós no caminho certo para a essência do homem quando distinguimos como ser vivo, entre outros, da planta, do animal e de Deus? [...] É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; [...] Uma tal posição é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada na sua origem. Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial. A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, ela não pensa em direção a sua *humanitas*. (HEIDEGGER, 2005, p. 22-23)

Como já está declarado este trabalho não se ocupa com o ‘abismo’ entre o humano e o não-humano, mas antes com a proximidade entre estes — a partir da vida que lhes é comum em suas múltiplas potências. Em contrapartida, a obcecada busca de uma essência pura e diferenciadora cede lugar ao diálogo com a história e muito embora novamente Heidegger evoque a contaminação metafísica na visão materialista de Marx, há um expressivo argumento na defesa desta visão da História.

Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão, essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl²⁹⁷, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da História reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo. (HEIDEGGER, 2005, p. 48)

Esse diálogo com Marx alcança maior amparo quando faz uma interlocução com Hegel, mas atinge uma instância superior quando Heidegger introduz a questão do trabalho — o trabalho enquanto técnica originada, não pela arte dos gregos (*alethéia*), mas como a própria origem da manifestação do ser, da verdade e da

²⁹⁷ Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), matemático e filósofo alemão. A ele se atribui o nascimento da escola da Fenomenologia.

certeza (*veritas* para os romanos). Assim, a técnica é a própria manifestação ontológico-histórica capaz de formar uma época e de nos indicar por qual caminho do pensamento alcançamos a nossa realidade. É que para Heidegger²⁹⁸, a tecnologia revela a nossa existência porque o ato de produzir é um processo que parte de um ocultamento para um descobrimento, portanto, um desabrigo daquilo que estava oculto e que desvela tanto aquilo que ali estava aguardando a sua descoberta quanto o próprio homem que se modifica no ato de produzir no mundo. Por isso a produção é o destino do homem no mundo, porque sua vida é um eterno desabrigar, desvelar, requerer, subsistir, modificar; e toda mudança exige uma interpretação do mundo e uma reinterpretação de si mesmo.

Com esta interpretação pôde Heidegger habilmente notar que a “técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento, mas com a potência de revelar-se porque somos desafiados a cada dia a explorar cada vez mais as capacidades da natureza à medida em que as nossas próprias capacidades emergem, por isso acreditava ele que “esta é uma fase privilegiada da história do ser e a única da qual, até agora, podemos ter uma visão de conjunto”²⁹⁹.

Afetada por esta interpretação, Hannah Arendt reconheceu três atividades humanas fundamentais — trabalho, obra e ação —, mas é o trabalho o que assume a condição ontológico-historial naquela visão de Heidegger. Arendt afirma que “a condição humana do trabalho é a própria vida”³⁰⁰, mas o trabalho enquanto técnica designa-se como obra, pois que o trabalho seria o processo pelo qual as necessidades biológicas e naturais do homem são atendidas e a obra seria a criação artificial de mecanismos para a produção de coisas (inclusive para atender às necessidades humanas). Por fim, a ação é a atividade humana que não necessita de quaisquer

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. São Paulo: Scientiæ Zudia, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

²⁹⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 49.

³⁰⁰ ARENDT, 2010, p. 8.

instrumentos de intermediação nas relações entre os homens — é o viver e o estar com os homens, segundo a acepção romana — e a condição para a ação humana é justamente a pluralidade e a multiplicidade dos indivíduos. Dessa maneira, o trabalho assegura a vida, a obra confere permanência e durabilidade às coisas humanas e a ação cria os corpos políticos que irão compor a história. Assim, a atividade para o corpo é assumida pelo *animal laborans* da mesma maneira que o *homo faber* fabrica “a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”³⁰¹ e é este artefato que tem a função de dar estabilidade ao ‘mundo humano’.

A história humana, ou a história de como a sociedade evolui a partir de suas condições produtivas (obra e trabalho) evoca sempre um determinado aspecto da força ativa do homem como a condição *sine qua non* de sua existência, assim como de sua diferenciação perante o mundo. Em função dessa limitação seletiva, a história patrocinou profecias baseadas nas ilusões denunciadas por Nietzsche, na naturalização de condições relativas ao processo histórico, como defendeu Marx, mas também na eleição de tal ou qual atributo humano como sendo a sua natureza mais elevada, como expôs Arendt.

Tudo o que os computadores provaram é que a era moderna estava errada ao acreditar, com Hobbes, que a racionalidade, no sentido de ‘calcular as consequências’, é a mais alta e a mais humana das capacidades do homem, e que os filósofos da vida e do trabalho, Marx, Bergson ou Nietzsche, estavam certos quando viam nesse tipo de inteligência, que confundiam com a razão, mera função do processo vital, ou, como dizia Hume, uma mera ‘escrava das paixões’. (ARENDDT, 2010, p. 215)

Na passagem acima, Arendt exemplifica um erro favorecido pela história, ou melhor, pela forma como ela foi acolhida pelos homens, segundo a crítica de Grillparzer. Na citação abaixo, Heidegger junta-se à defesa clara do materialismo histórico e, portanto, da forma e método das quais Marx originou suas ideias, desenhou o seu pensamento e desencadeou a história do seu pensamento. Marx em

³⁰¹ ARENDT, 2010, p. 169.

‘O Capital’ disse que as necessidades naturais do homem diferem de acordo com as condições geográficas e culturais, assim como as formas de as satisfazer. São portanto, um “produto histórico” dependente do grau de civilização atingido. Dessa ideia conclui que “a força de trabalho encerra, portanto, sob o ponto de vista do valor, um elemento moral e histórico”³⁰² que se encarna como a própria matéria desse trabalho, como assim defendeu Heidegger.

É naturalmente necessário que a gente se liberte das representações ingênuas sobre o materialismo e das refutações mesquinhas que pretendem atingi-lo. A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica, segundo a qual todo o ente aparece como a matéria de um trabalho. A essência moderna e a metafísica do trabalho foram antecipadas no pensamento da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, como o processo que a si mesmo se instaura, da produção incondicionada, isto é, da objetividade do efetivamente real pelo homem experimentado como subjetividade. (HEIDEGGER, 2005, p. 48-49)

O reconhecimento de que o ente aparece como a matéria de um trabalho, de uma obra ou ação humana testemunha ainda o que Marx desenvolveu na bela visão de um encontro próximo do homem com o homem e que Sartre, como existencialista, expõe nesse fragmento: “Não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta num amor; não há gênio senão aquele que se expressa em obras de arte”³⁰³, pois o homem só é homem enquanto existência de si no ato de ser, de criar e de recriar a si e a sociedade como o conjunto das relações entre os indivíduos — em suas atividades. Nas palavras de Sartre, “o que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos”³⁰⁴.

O ato de empreender e, portanto, a atitude de tomar a responsabilidade de um ato identifica-nos como humanos. Mas se todo empreendimento carrega *a priori* uma

³⁰² MARX, 1974a, p. 105.

³⁰³ SARTRE, 1970, p. 10.

³⁰⁴ SARTRE, 1970, p. 10.

capacidade de vislumbrar uma ação antes de sua execução, importa aqui problematizar também os conteúdos que em nós se constituem como pré-conceitos de um mundo a ser empreendido. É nesse sentido que a imagem coletiva explicada por Jung nos permite compreender que a visão de mundo compartilhada pela multidão é carregada de valores e esses valores “existem unicamente em *um* mundo social; isto é, *pelo* homem e *para* o homem”³⁰⁵ e por esta razão torna importante conhecer os caminhos do pensamento que implicaram na formação da consciência humana.

Vázquez nos adverte que mesmo no refúgio da consciência para encontrar a segurança de que as decisões e pensamentos de um indivíduo são do seu fórum íntimo, “o indivíduo não deixa de acusar a influência do mundo social de que é parte e, a partir de sua interioridade, tampouco deixa de falar a comunidade social à qual pertence”. A sua ‘voz interior’ não seria mais que o eco da inconsciência coletiva e o seu protesto não se emancipa da consciência universal. Esse é o desvio que devemos empreender para desapegar-nos de valores transmitidos por uma moral dominante que nada diz respeito aos nossos sentidos nem se dirigem à construção de uma sociedade harmônica, tampouco tem compromisso com a felicidade ou vidas alheias. Fala-se, efetivamente, de uma nova moral que respeite as qualidades humanas, “mas estaríamos equivocados ao supor que essas qualidades orgânicas preexistem no homem; ao contrário, ele as adquire todas em último lugar, quando se tornou um homem livre”³⁰⁶ por isso mesmo esta nova moral ou a criação de um homem com novas qualidades morais, consoante Nietzsche e Vázquez dissertam, “é uma tarefa imensa que, longe de completar-se, não fará mais do que iniciar-se quando da criação dessas novas condições”³⁰⁷.

A superação deste desvio social e, portanto, a abolição da exploração do homem pelo homem e da submissão econômica e política de alguns

³⁰⁵ VÁZQUEZ, 1987, p. 127.

³⁰⁶ NIETZSCHE, 2010, p. 323.

³⁰⁷ NIETZSCHE, 2010, p. 323.

países a outros, constitui a condição necessária para construir uma nova sociedade na qual vigore uma moral verdadeiramente humana, isto é, universal, válida para todos os seus membros, visto que terão desaparecido os interesses antagônicos que geravam a diversificação da moral [...]. Uma nova moral, verdadeiramente humana, implicará numa mudança de atitude diante do trabalho, num desenvolvimento do espírito coletivista, na eliminação do espírito de posse [...]. Em suma, significará a realização efetiva do princípio kantiano que convida a considerar sempre o homem como um fim e não como um meio. Uma moral desse tipo pode existir somente numa sociedade na qual, depois da supressão da exploração do homem, as relações dos homens com os seus produtos e dos indivíduos entre si se tornem transparentes, isto é, percam o caráter mistificado, alienante, que tiveram até aqui. (VÁZQUEZ, 1987, p. 39-40)

Esta moral parece ser a descrição daquela que Engels explicita quando registra que “uma moral realmente humana, colocada acima das oposições de classe e da sua lembrança só se torna possível a um nível da sociedade em que não só foi vencida, mas também esquecida na prática da vida, a oposição de classes”³⁰⁸. E só nos é possível falar de nova moral porque a moral também se subordina aos tempos históricos e evolui com a história do homem. Na qualidade de homem, no ato de sua própria reinvenção, é que nasce a possibilidade daquela superação conclamada por Vázquez. Fala-se ainda de uma nova moral em oposição à velha moral, aquela assentada sob a regência e domínio do poder econômico e das classes dominantes, que Engels recusa pela pretensão de ser uma moral eterna ou a-histórica.

[...] recusamos qualquer tentativa de imposição como lei moral eterna, definitiva, imutável, um qualquer dogma moral, sob pretexto de que também o mundo moral tem os seus princípios permanentes que estão acima da história e das diferenças nacionais. Pelo contrário, afirmamos que até hoje, toda a moral foi, em última instância, produto de uma situação econômica concreta da sociedade. E como até aos nossos dias a sociedade se moveu sempre entre antagonismos de classe, a moral tem sido sempre uma moral de classe; ou justificava o domínio e os interesses da classe dominante ou representava, quando a classe oprimida tinha o poder suficiente, a revolta contra esse domínio e os interesses futuros dos oprimidos. É indubitável que, em linhas gerais, se produziu um progresso da moral, assim como o de todos os demais ramos do conhecimento humano. Superámos, no entanto, a moral de classe. (ENGELS, 1970, p. 61)

³⁰⁸ ENGELS, 1970, p. 94.

Superar a moral de classes significa superar a atual sociedade. A superação dessa sociedade implica a sobrelevação dos próprios indivíduos quando se libertarem paulatinamente da moral imposta, das verdades instituídas e com a sua vontade de potência angariarem a força para derrubar os monumentos opressores e desfazerem-se do apego à história escrita para a opressão e subjugação da vida. O homem que se supera encontra-se com ele mesmo e todas as suas relações passam a ser efetivamente reais. Um sistema sustentado pela repressão, alimentado pela alienação e mantido pelo fetichismo não poderá mais ser suportado pois o novo homem relegará a velha moral à sua pré-história e daí emergirá o homem da ética a iniciar o grande capítulo da História Humana.

Capítulo 2

2.1 Homo hominis lupus

Torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] Porque [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal. [...] Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, **em que todo homem é inimigo de todo homem**, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. (HOBBS, 2003, p. 109. Grifo meu)³⁰⁹

Como poderia a humanidade ter sobrevivido por milhares de anos em estado de guerra? Em verdade, não só sobrevivemos, mas multiplicamo-nos em progressão geométrica. A disposição sempiterna para a luta, o medo imposto, a força que protege, o poder que subjuga... parecem ter sido o estado de natureza da humanidade divulgado em sua guerra perpétua na missão de construir a paz perpétua. Que se lute pela riqueza, pelo saber ou pela honra, todas essas coisas “não são mais do que diferentes formas de poder”³¹⁰. Para Hobbes o poder se manifesta por diferentes formas; ter servidores é poder, ter amigos é poder, ter riqueza é poder, ser amado ou temido é ter poder, a reputação é poder, o sucesso é poder, a afabilidade dos homens aumenta o poder, a nobreza é poder, a eloquência é poder, a beleza é poder, as ciências são poder, as artes são poder, o valor de um homem é dado pelo uso do seu poder³¹¹, portanto o poder está em todas as formas de ações humanas capazes de aumentar a sua potência.

³⁰⁹ Thomas Hobbes (1588-1679). HOBBS, Thomas. **Leviatã**: matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³¹⁰ HOBBS, 2003, p. 66.

³¹¹ HOBBS, 2003, p. 76-77.

A realidade, no entanto, é bem menos sofisticada. A primeira luta pelo poder inicia-se com a batalha da sobrevivência. Em primeira e em última instância a nossa maior desgraça é a fome, o nosso grande inimigo é a morte, a nossa grande guerra é atender as necessidades vitais, a nossa grande ambição é mantermo-nos eternamente vivos e o nosso desejo mais poderoso é saciado com o amor. Que se leiam as biografias dos grandes carrascos da humanidade, que se vasculhem os diários dos homens mais poderosos, que se perscrutem a meta mais excelsa do maior opulento, e lá estará o amor — seja o *eros* (o amor romântico), seja o *philos* (o amor amigo) ou seja o *ágape* (o amor incondicional) — a pulsão do afeto e da benquerença que não se satisfaz com a riqueza ou com a honra. Talvez tenha sido esta a força ou a fraqueza em toda batalha humana que nos manteve vivos e, portanto, “descartar o amor como fundamento biológico do social, assim como as implicações éticas do amor, seria negar tudo o que nossa história de seres vivos, de mais de três bilhões e meio de idade, nos legou”³¹².

É um fato extraordinário Hobbes ter reconhecido o homem como lobo do homem e ter declarado o amor como fundamento da história e da própria vida. Do mesmo modo, Schopenhauer, adepto confesso da máxima de Plauto — *Homo homini lupus* — assumiu o amor como instância máxima no processo de personalização humana, reconhecendo que “o princípio de individuação começa por lhes dar a bondade perfeita e o amor da humanidade” e, por isso, alcançariam os homens a empatia máxima que faz com que sintam “como próprias as dores do mundo inteiro”³¹³.

Do que se sabe, Schopenhauer manteve reservado para si alguns dos conflitos existenciais que só posteriormente foram revelados ao mundo como “a arte de conhecer a si mesmo”. *‘Eis Heautón’*³¹⁴ foi o título do seu livro íntimo, em que

³¹² HOBBS, 2003, p. 264.

³¹³ SCHOPENHAUER, 2001, p. 180.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. A respeito do termo *Heautón* ver citação de Foucault da página 135.

registrou o itinerário em direção a si mesmo, como antes fizeram Platão e Sócrates. A cada vez que esses itinerários são descritos, parece que o caminho para o *eu* move-se na direção do indivíduo num encontro solitário e muitas vezes desconfortável consigo mesmo. É no recolhimento e longe das relações públicas e da civilização imposta que o homem questiona quem ele é, mas mesmo nesse estado de solidude, no esforço do autoconhecimento, mantém a necessidade de utilizar o outro como parâmetro. Os seus próprios vícios, as suas virtudes, anseios e medos não são pistas relevantes no processo da autodescoberta, pois que descobre que sozinho não há razão confortante que explique a sua existência, dado que tudo quanto é, foi apreendido no conjunto de suas relações e experiências mundanas. É somente no ato — na ação, na obra e na atividade — que o existir faz sentido, porque é o conjunto das nossas experiências, mais do que o nosso código genético, que nos torna únicos. A ação na multidão nos singulariza assim como a inação no isolamento torna-nos ‘apenas’ parte que se mescla ao todo.

Schopenhauer impôs-se como desafio “querer o menos possível e conhecer o mais possível [...] pois a vontade é o que há de mais comum e de pior em nós. Devemos ocultá-la como se faz com a genitália, embora ambos sejam a raiz de nosso ser”³¹⁵. Portanto, ele reconhece na vontade e no querer forças atuantes que movimentam a história assim como também concluiu Engels³¹⁶. Mas talvez Schopenhauer, tendo compreendido o conflito das vontades individuais, tenha preferido escolher o emudecimento da sua própria consubstanciando com isso um ato de amor que se “eleva à supressão absoluta de qualquer egoísmo”³¹⁷. Engels entende, contudo, que ainda que se possa pressupor certa forma de egoísmo em toda vontade, a ‘vontade final’ prescinde da vontade de todas as singularidades envolvidas e

³¹⁵ SCHOPENHAUER, 2009, p. 3.

³¹⁶ ENGELS, Friedrich. [Carta] 21-22 de Setembro de 1890, Londres, [para] BLOCH, Joseph. Disponível em <http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/engels_1890_carta_a_joseph_bloch_portuguese.html>. Acesso em 09/05/2016.

³¹⁷ SCHOPENHAUER, 2001, p. 202.

ainda que cada uma seja contida por outras tantas, a vontade de cada ser se faz presente constituindo uma consequência histórica em que o envolvimento de todas as vontades é irrevogável.

A história é feita de maneira que o resultado final sempre surge da conflitante relação entre muitas vontades individuais, cada qual destas vontades feita em condições particulares de vida. Portanto, é a intersecção de numerosas forças, uma série infinita de paralelogramos de forças, que resulta em um dado evento histórico. [...] Cada vontade individual é obstruída por outra vontade individual e o que emerge é uma vontade final não antecipada pelas singularidades envolvidas. Assim, a história procede na forma de um processo natural e é essencialmente sujeita às leis do movimento. Mas do fato de que as vontades individuais [...] não obtém o que querem, [...] não deve ser concluído que seus valores são iguais a zero. Ao contrário, cada parte singular contribui para o resultado e é, em certo grau, envolvido com esta soma final. (ENGELS, 1890)

Afinal, além da sua genitália e da sua vontade (como pensou Schopenhauer), o que mais ocultaria o homem civilizado que pode ser desvelado no seu refúgio particular — dentro e ao redor de si? Por isso, ainda que não tenha sido possível explorá-lo satisfatoriamente, entendo ser preciso retomar aquele aspecto da realidade conformado no seio das relações privativas dos indivíduos, porque admitimos que o homem permitiu reservar para si um aspecto particular entre os seus afetos e impor desafios e metas íntimas que ao mundo não revela. Como afirmou Bacon em seus Ensaios, “a natureza do homem é mais bela apercebida na vida privada, onde não há afectação; na paixão, que o faz sair dos seus preceitos; e num caso ou num experimento excepcionais, onde o costume fica à vontade”³¹⁸.

Em concordância, Ariès e Duby observaram que

no privado encontra-se o que possuímos de mais precioso, que pertence somente a nós mesmos, que não diz respeito a mais ninguém, que não deve ser divulgado, exposto, pois é muito diferente das aparências que a honra exige guardar em público. Naturalmente inscrita no interior da casa, da morada, encerrada sob fechaduras, entre muros, a vida privada parece, portanto, enclausurada. (ARIÈS & DUBY, 2009, p. 7)

³¹⁸ Francis Bacon (1561-1626), filósofo inglês reconhecido por ter contribuído para as bases do método científico moderno. Considerado um dos fundadores do método da ciência moderna juntamente com Galileu, Descartes e Newton. A obra citada é BACON, Francis. **Ensaios**. 3 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1992, p. 144.

Aqui, não mais a proposta firmada no capítulo anterior; o que interessa é compreender o vínculo original entre a casa e a cidade, a vida privada e a vida pública, estabelecido na base da ciência econômica. Com efeito, o campo de estudo da ciência econômica nasce na *oikos* (casa). O homem por excelência da *oikosnomia* (estudo da casa) é o *homo oeconomicus*³¹⁹. Ora, é justamente na casa (*oikía*), nas circunstâncias privativas dos indivíduos que se assegura certa estabilidade e constância, favorecendo a expressão dos sentimentos e a materialização dos afetos. É também aqui onde o exacerbamento do privado provoca a corporificação do gênero, da religião e especialmente da moral.

O despir-se das obrigações socialmente impostas e dos padrões de comportamento cristalizados nos hábitos e costumes seria então um caminho seguro a fim de conhecer este aspecto do homem para uma compreensão mais fiel dos sentidos de como e por que as ações sociais se manifestam de uma ou outra forma, posto que somente naquela circunstância reservada os indivíduos permitem livremente o erro, o perdão, a emotividade, a paixão, o amor, mas também o ódio, a violência e até a insanidade.

Esse caráter multifacetado do ser humano é apresentado ao mundo de forma fragmentada, por esquemas de representações e tipos de comportamentos tão diversos como são suas indumentárias. Contudo, cabe aqui perceber como ocorre a conciliação entre o homem em sociedade e o homem em sua esfera mais restrita. De outra forma, perguntaríamos como o homem se comporta sem a tirania da razão que rege os seus atos públicos, ou a vigilância que controla os seus impulsos. Se o equilíbrio é dado entre o racional e o irracional (instinto?), mas a

³¹⁹ A simplificação acima, com vistas a manter a ordem das ideias, obriga-nos a inserir uma nota dada por Anna Lia Amaral de Almeida Prado, professora da USP. “*Oikos* [...] é uma palavra cujo campo semântico é mais amplo do que a *oikía* e cujo significado pode ser bem apreendido através da oposição a um outro termo, *pólis* cidade. [...] Nesse sentido, como membro de uma família, o indivíduo insere-se em seu *oikos* como o cidadão em sua *pólis* e assim pode-se dizer que o indivíduo está para o seu *oikos* como o cidadão está para a sua *pólis*. [...] A *oikos*, portanto é muito mais que a *oikía*, a casa onde reside uma família. É tudo que a família possui [...] e, mais que tudo, os seus valores éticos e tradições”.

A nota está em: XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fonte, 2005, p. 3.

sociedade disciplinada aceita somente dos indivíduos os atos racionais, onde poderia ser procurado o sentido da vida real na sociedade moderna? A censura de Jung parece mover-se nesse sentido.

Longe de mim desvalorizar o dom divino da razão, esta suprema faculdade humana. Mas como senhora absoluta ela não tem sentido, tal como não tem sentido a luz num mundo em que está ausente seu oposto, a obscuridade. O homem deveria dar atenção ao sábio conselho da mãe e obedecer à lei inexorável da natureza que delimita todo ser. Jamais deveria esquecer que o mundo existe porque os seus opostos são mantidos em equilíbrio. O racional é contrabalançado pelo irracional e aquilo que se planeja, pelo que é dado. (JUNG, p. 103)

De fato, avançar para a admissão de variáveis instáveis, da imprevisibilidade das ações dos agentes econômicos, da inviabilidade das análises econômicas por meio de modelos e da consideração da falibilidade dos instrumentais da economia já constitui uma revolução no seio da ciência do homem econômico. No início do século XX, Thorstein Veblen³²⁰ buscava uma orientação para a compreensão da sociedade capitalista e encontra nas ideias de Darwin uma inspiração para o desenvolvimento de uma teoria baseada na evolução dos hábitos que se cristalizam pela história e cultura de determinada sociedade. Mais do que isso, ao adotar ideias evolucionistas, Veblen³²¹ passa a admitir que o individualismo, por exemplo, era uma forma de comportamento incompatível com os primórdios da história do homem que já tinha em si o ‘instinto de trabalho eficaz’, ou seja, um instinto cooperativista. Portanto, este instinto colaborativo teria como inverso o ‘instinto predatório’, que surge posteriormente ao progresso tecnológico e civilizacional e que, de alguma maneira, corrompe a impulsão natural daquele tipo de trabalho.

³²⁰ Thorstein Bunde Veblen (1857-1929), filósofo e economista crítico do capitalismo. É um dos fundadores da Economia Institucional e da Psicologia Econômica.

³²¹ VEBLEN, Thorstein. **A Alemanha imperial e a revolução industrial; A teoria da classe ociosa.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. O termo original “*instinct of workmanship*” foi traduzido como ‘instinto de trabalho eficaz’ ou ‘instinto de artesanato’.

O homem por necessidade seletiva é um agente. Ele se vê a si próprio como o centro do desenrolar de uma atividade impulsiva, de uma atividade 'teleológica'. Ele é um agente que em cada ato procura a realização de algum fim concreto, objetivo, impessoal. Sendo um tal agente, ele tem preferência por atividade eficaz e repugnância por esforço fútil; sente o mérito da eficiência e o demérito da futilidade, do desperdício da incapacidade. Esta atitude ou propensão pode-se denominar de instinto de artesanato. (VEBLEN, 1990, p. 22)

Segundo Veblen, o instinto predatório — contrário ao instinto primitivo do trabalho cooperativista — só seria possível quando o sistema de produção humano tivesse conseguido gerar algum excedente permitindo a uma classe ou grupos de indivíduos apropriar-se do trabalho ou do resultado do trabalho de outrem. Também compreendia que essa possibilidade só se efetivava com a propriedade privada. De acordo com a sua concepção, esse processo proporcionou a mudança de estado de 'selvajaria pacífica' para a 'fase predatória'. Explica-nos que "neste estágio cultural, a competição é a forma aceita e digna de auto-afirmação; e a competição vitoriosa se prova pela posse de artigos úteis ou a disposição de serviços obtidos mediante rapina ou coerção"³²². Por outro lado, a história da vida privada demonstra-nos a procedência desses fatos e vai adiante quando se depara com a corrupção que se mescla entre a vida íntima e pública dos indivíduos. Nesse aspecto, com a privatização da vida, os indivíduos acabam por reproduzir em suas vidas domésticas os valores fabricados e disseminados exteriormente. Airès e Duby apresentam-nos o caminho inverso — da corrupção da vida pública como resultado da degeneração da vida privada.

[a vida privada] literalmente invadiu tudo: o Estado, o direito, a justiça, o Exército, as finanças, os funcionários, a moeda, as estradas; generalizou espaços fechados de intimidade ou de paz pessoais, os aposentos de guerreiros, as comunidades horizontais, como as dos judeus e das conjurações, horizontais e verticais, como as dos mosteiros, e multiplicou os jardins e as clausuras. Fez da casa e da cabana lugares onde as pessoas escondem seus tesouros. Mas essa vida privada que tudo enclausura e une os indivíduos entre si está dividida entre a alegria de ter e a felicidade de ser. Engendra a mentira e a voracidade, oscila entre acolher e rechaçar o estranho, admira o solitário ou o massacre e, prisioneira do

³²² VEBLEN, 1990, p. 22.

apelo das tripas e da sede do ouro, desafia de maneira pagã seus instintos e desejos. (AIRÈS & DUBY, 2009, p. 439)

A história da vida privada diz-nos ainda que o cotidiano — formador dos hábitos — não pode, de nenhuma maneira, aparecer como sinônimo da vida privada. Certamente que as razões para essa diferenciação não nos parecem equivocadas, já que a cristalização das ações, a repetição de rituais e costumes nas relações humanas, estão mais subordinadas às questões do bom-viver e da civilidade do trato social do que com os aspectos íntimos das vidas dos indivíduos que promovem as condições para que cada um aja, decida e escolha consciente ou inconscientemente à maneira do senso comum. Além de um padrão a ser obedecido, os hábitos nos dizem muito sobre os arranjos socioinstitucionais de uma determinada sociedade, mas no que diz respeito aos recônditos mais dificilmente penetráveis do ser humano, a sua subjetividade no mais puro entendimento, os hábitos, por si só, não são um caminho seguro para alcançar o objetivo de investigar a natureza humana.

Presume Darwin que “existe alguma relação entre um baixo nível de inteligência e uma forte tendência para a formação de hábitos inalterados, embora não hereditários”³²³. Se bem que os hábitos se alterem e sejam historicamente formados, provavelmente terão relação direta com o poder de imitação dos humanos (mimetismo)³²⁴. Claro está que ainda que os hábitos sejam apropriações históricas de costumes difundidos e requeridos para a vida comunitária, os comportamentos que se rotinizam aparecem depois de qualquer possível qualidade essencial, natural, substancial ou até mesmo de qualquer organização social, mas o outro lado da questão também foi levantada: Darwin afirmou que era perfeitamente possível à “selecção natural acumular ligeiras modificações de instinto, sem limite, em qualquer direcção que seja útil. Em alguns casos, o hábito, o uso e o desuso

³²³ DARWIN, 1974, p. 87.

³²⁴ Tema que será discutido posteriormente neste capítulo.

desempenharam provavelmente o seu papel”³²⁵.

De fato a natureza humana é um tema da filosofia que merece toda cautela, pois que imediatamente nos remete a uma certa causalidade e determinismo. Substanciar a natureza humana seria provocar um litígio antes que a própria natureza ou a Ciência nos fornecesse provas suficientes para a sua negação ou afirmação. Portanto, parece-me que os impulsos para certas ações humanas é que merecem a nossa atenção — sejam elas formadoras de costumes ou descostumes. Neste ponto, a curiosidade que nos agita movimenta-se para a observação dessa natureza inconclusa que em parte se manifesta no autorinteresse, nas escolhas e práticas humanas em seus atos eminentemente egoístas observados nas sociedades — humanas e não humanas.

Xenofonte³²⁶, através de “uma conversa sobre a administração e patrimônio familiar” entre Sócrates e outros personagens, desenvolve em seus diálogos analogias entre a ciência econômica e o lar, bem como a relação entre os indivíduos em suas vidas íntimas e em seus papéis públicos. Além da nítida diferenciação entre esses dois aspectos da vida (como também o faz Aristóteles), Xenofonte busca aproximações entre a organização dos indivíduos no lar e a forma de organização de outros reinos animais. Aqui, encontram-se os três aspectos a serem desenvolvidos: a vida privada, a vida social e as analogias com os reinos animais. Conceitos geradores de paradigmas e concepções científicas foram criados e passaram a validar padrões de comportamento generalizados para toda a sociedade, nomeadamente ligados à luta, à competição, ao egoísmo e à racionalidade. Como ilustração, essa passagem abaixo faz compreender o tipo de similitude empregado por Xenofonte para a compreensão ou mesmo para a definição dos papéis dos indivíduos e destes nas organizações sociais.

³²⁵ DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Lisboa: Babel, 2011, p. 204.

³²⁶ Xenofonte de Atenas (430/425 - 359/355 a.C.), discípulo de Sócrates. A obra de referência é: XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

E quais são, disse ela, os trabalhos da abelha-rainha que se assemelham aos que devo realizar?

Ela, disse-lhe eu, permanecendo na colméia, não deixa que as abelhas fiquem ociosas. Ao contrário, as que devem trabalhar fora envia para o trabalho e fica sabendo o que cada uma trouxe para dentro de casa, recebe-o e conserva-o até o momento em que deve usá-lo. E, quando chega o momento de usá-lo, distribui a cada uma o devido. E fica à frente da feitura dos favos para que sejam feitos bela e rapidamente e cuida da prole para que cresça bem. Quando os filhotes são crescidos e capazes de trabalhar, manda-os fundar uma colônia sob o comando de uma rainha. (XENOFONTE, 1999, p. 40)

No princípio a vida; depois as formas; depois as organizações. Imaginar que o ciclo evolutivo da vida tem o homem como o suprassumo do progresso biológico afastando-se definitivamente dos outros reinos, seria desprezar todas as evidências de semelhanças entre todas as formas de vida e as equivalências entre as suas formas organizacionais. “Dado que o homem possui os mesmos sentidos dos animais inferiores, as suas intuições fundamentais devem ser as mesmas”³²⁷ e, por isso, a analogia entre os reinos possui validade histórica, pois que nos foi dito acima que os instintos não morrem nem são substituídos pela razão, ainda que possam transformar-se. Objetivamente resta então admitir: ou os seres humanos se distanciaram significativamente dos padrões de comportamento dos outros animais e, portanto, todas as analogias anteriores que nos atribuem a natureza ligada à luta pela vida estão desprovidas de sentido, ou há uma significância em ponderar esse aspecto da natureza humana que se vincula aos reinos dos animais não-humanos e, nesse caso, devemos observar as afirmações recentes das ciências.

Que se compare o homem aos lobos, às abelhas, aos macacos ou às formigas, acreditamos na afirmação feita por René Dubos³²⁸ de que as ciências (especialmente a biologia) “usualmente sentem-se muito à vontade quando a coisa que estão estudando já não vive”. De alguma forma, o movimento da vida incomodou a história e as ciências em geral, da mesma forma que a dinâmica das

³²⁷ DARWIN, 1974, p. 85.

³²⁸ René Jules Dubos (1901-1982), microbiologista ambientalista e filósofo francês, foi precursor dos antibióticos. A citação foi retirada da obra: CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 96.

formas e organizações só era admitida na simplificação sujeito-objeto ou na simples relação — não no engendramento —, na sintonia ou no dissentimento. A vida é um evento perturbador e sendo nós seus portadores a temos como algo separado e por vezes alienado de nós mesmos. Tomamos-la como objeto dos nossos próprios sentidos que, por sua vez, são manifestações da própria vida — o sujeito tornando-se objeto e o objeto tornando-se sujeito. Esta forma seriada de análise é uma invenção humana que nasce num contexto histórico que se pronuncia

nos séculos 17 e 18. De acordo com o estado de conhecimento da época, tudo que era considerado estruturado e, portanto, acessível à teoria científica, era 'natureza' e indivíduo, com sua 'consciência' ou sua 'razão', ou seja, simplesmente 'objeto' e 'sujeito'. O que fica entre eles, particularmente os agrupamentos sociais de indivíduos, de 'sujeitos', aparecia como desprovido de ordem e de estrutura e, portanto, era incluído na esfera da vida prática que existia na ante-sala da ciência e da filosofia, sem, entretanto, delas fazer parte. [...] Contudo, muitos cientistas, [...] ainda prendem-se ao velho ideal do organismo isolado em seu ambiente, o indivíduo humano oposto à 'natureza', o 'sujeito' versus o 'objeto'. (ELIAS, 1998, p. 317)

A esta série de oposições expressa-se o homem como algo que emerge de um meio que nada mais lhe apresenta que uma mera incubadora. Apropria-se de todas as condições da natureza para estar vivo, mas de posse da vida abstrai-se do manancial e o subordina como um Frankenstein dele se servindo e comandando como um senhor. Entretanto, reconhece-se que o ser vivo é uma verdadeira "unidade do seu pano de fundo [...]. [Entre as] duas estruturas que serão consideradas operacionalmente independentes uma da outra: o ser vivo e o meio [...] há uma congruência estrutural necessária (ou a unidade desapareceria)"³²⁹ ignorada mesmo ante a visão de um corpo inerte ou de um campo terrivelmente devastado, que não se sabe se o que se foi era a vida ou se o que fica é apenas um pano de fundo.

³²⁹ MATURANA & VARELA, 1995, p. 131.

Isso dá a impressão de que o organismo humano singular [...] funciona como um modelo do que se entende por indivíduo. [...] A vida comunitária das pessoas, sua sociedade, suas estruturas e processos afiguram-se, em contraste, como não sendo produzidos pela natureza e, portanto, não sendo efetivamente reais. [...] Desse modo, a especialização acadêmica contribui para construir um arcabouço inadequado, para postular a natureza e a sociedade como opostos. (ELIAS, 2005, p. 159)

A unidade homem-sociedade-natureza, enquanto não consubstanciada, transforma em medo tudo aquilo que emerge como potência natural ou sobrenatural exatamente por se lhe fazer oposição (e não unidade). Essa ideia, concebida a partir de Schopenhauer³³⁰, desenvolve-se como a *'bellum omnium contra omnes'*, e por isso afirma ele que “o egoísmo é colossal” e “comanda o mundo”. O egoísmo pode ser a tradução de um instinto de sobrevivência e bem-estar que busca um domínio sobre tudo o que existe, pois que aprendeu que os recursos, as oportunidades e tudo quanto se configura como bom e agradável é limitado. Na ânsia de fazer valer o seu instinto de preservação, deixa-se guiar pela má consciência e pela memória biológica dos tempos de guerra e então

o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura ainda desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. (SHOPENHAUER, 2001, p. 121)

O egoísmo, para Schopenhauer, apesar disso, não é somente a história de um domínio tirânico pois que dessa maneira não se poderia compreender a complexidade do seu papel nas crônicas da sobrevivência humana. Efetivamente, pelo aprendizado satisfação-insatisfação, todo ser vivo é impelido a prosseguir ou recuar numa ação até que se compreenda as consequências e os limites do seu ato para o bem-estar do grupo e, conseqüentemente, do seu próprio. De outro modo, a observância do desenvolvimento da vida não nos permite “colocar como

³³⁰ SCHOPENHAUER, 2001, p. 123.

fundamento da mais nobre parte da nossa natureza o princípio basilar do egoísmo". Não foi a competição que favoreceu a vida, "a não ser que se deixe de chamar de egoísmo a satisfação que todo animal experimenta quando segue o próprio instinto e a insatisfação que sente quando se vê impedido"³³¹. O egoísmo segue com semelhantes objetivos que a cooperação na luta pelo bem-estar, embora seja certo que são de caráter notoriamente diverso. Assim, que se entenda o egoísmo como um individualismo soberbo, ele não pode ser o fundamento na luta pela sobrevivência, porque a luta pela existência é tanto egoísmo quanto cooperação, consoante Darwin demonstra.

Devo referir que uso o termo 'luta pela existência' num sentido lato e metafórico, quer incluir a dependência de um ser perante outro (o que é mais importante) não só à vida do indivíduo, mas o sucesso em deixar progénie. [...] de uma planta na orla do deserto diz-se que luta pela vida contra a seca, embora fosse mais apropriado afirmar que depende da humidade. [...] Nestes diversos sentidos, que se interpenetram, uso por uma questão de conveniência o termo geral 'luta pela sobrevivência'. (DARWIN, 2011, p. 73)

A cooperação, o mutualismo e a colaboração foram mais importantes na nossa história evolutiva que a competição e a luta pela sobrevivência Darwin é categórico: "Procurei mostrar que a vida de cada espécie depende mais da presença de outras formas orgânicas já definidas do que do clima"³³². Isto posto, convido os estudiosos da nova biologia, nomeadamente Kropotkin³³³ e Lipton³³⁴ para elucidar a questão da competitividade entre as espécies, já que foi por meio de observações em suas relações mais íntimas que se tornou possível notar que a incriminação de uma disputa exacerbada nada mais era do que especulações baseadas em interpretações literárias e que a cooperação é, por certo, uma força

³³¹ SCHOPENHAUER, 2001, p. 147.

³³² DARWIN, 2011, p. 231.

³³³ Piotr Alexeyevich Kropotkin (1842-1921). Ativista político russo, geógrafo e um dos precursores do anarquismo. A obra da citação é: KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. São Sebastião-SP: A Senhora Editora, 2009.

³³⁴ Bruce Harold Lipton (1944-). Biólogo americano, atuando especialmente na biologia celular.

em comum nas espécies não-humanas e nas coletividades humanas primitivas. O que se constata, numa visão mais dilatada, é que até mesmo em épocas de escassez o comportamento predominante é a cooperação e o mutualismo — ideia contrária ao entendimento dominante das ciências, especialmente da ciência econômica, que recolheu em sua origem científica as bases que evidenciavam a luta, a competição e o egoísmo, conforme denuncia Kropotkin.

Estes [cientistas] acabaram por conceber o mundo animal como um mundo de perpétua luta entre indivíduos semifamintos e sedentos do sangue uns dos outros. Fizeram a literatura moderna ressoar com o grito de guerra de “ai dos vencidos”, como se esta fosse a última palavra da biologia moderna. Elevaram a luta impiedosa por vantagens pessoais à condição de um princípio biológico ao qual também o homem deve se submeter, sob a ameaça de, caso contrário, sucumbir em um mundo baseado no extermínio mútuo. Deixando de lado os economistas, cujo conhecimento da ciência natural se resume a umas poucas palavras de segunda mão, devemos reconhecer que mesmo os mais respeitados defensores do ponto de vista de Darwin se empenharam ao máximo para preservar aquelas falsas ideias. (KROPOTKIN, 2009, p. 21)

A perpétua luta entre os indivíduos foi destituída pelo exame factual da convivência dos seres no seio da vida íntima e das relações, mesmo as desobrigadas de aprovação social (se é que isso seja possível). Os cientistas puderam observar que o aconchego, o afeto, o carinho, os cuidados e a compaixão entre os indivíduos são mais contumazes que as ações egoísticas e providas exclusivamente de interesses pessoais. Muito embora a fraternidade, a solidariedade, os afetos, a amizade e a cooperação sejam expressões comuns, foi no seio dos lares, dos ninhos, das tocas, dos abrigos, dos recintos, dos clãs, dos grupos e das tribos que se pôde, sem reservas, compartilhar os sentimentos e as emoções vitais. Norbert Elias, ao dissertar sobre a sociedade dos indivíduos, inclina-se sobre a pluralidade e a individualidade, entre a consciência e a autoconsciência, o eu e o outro, a natureza e a evolução humana, a biologia e a história, e edifica uma ponte transdisciplinar que nos favorece na fundamentação de alianças indispensáveis para este estudo.

É provável que seja especialmente difícil reconhecer, nos dias atuais, que as qualidades dos seres humanos designadas por termos como 'individualidade' não são simplesmente dadas pela natureza, mas constituem algo que se desenvolveu a partir da matéria-prima biológica, embora somente ao decurso de um longo processo social. Trata-se de um processo de 'individualização' que, no grande fluxo do desenvolvimento humano, é inseparável de outros processos, como a crescente diferenciação das funções sociais e o controle cada vez maior das forças naturais não-humanas. (ELIAS, 1999, p. 117)

Em primeira instância, a convivência familiar não pode ser considerada em definitivo, porque “a família é um produto muito tardio da evolução humana”³³⁵. O conceito de casa, de lar e de família não se resumia a um pequeno grupo de indivíduos constituídos de pai, mãe e filho(s). A extensão das considerações fraternais e consanguíneas alongavam-se até gerações por laços verticais e horizontais. Depois, os vínculos que uniam esses clãs a outros pela proximidade geográfica ou parental eram fortalecidos por sistemas de cooperação que faziam da comunidade uma grande escola de convivência a desenvolver a sociabilidade e os sentimentos de afeição, empatia, respeito e aceitação, de tal modo que o bem-querer e o desejo de ser bem querido eram formas dependentes e inseparáveis.

Conquanto o individualismo não pode ser colocado como sinônimo de individualidade, o processo social da individuação não se condiciona a uma evolução histórica até o egoísmo, nem mesmo do egoísmo rumo ao altruísmo, como bem provam as observações mais atentas das espécies e os estudos biológicos e antropológicos mais recentes. O comportamento individualista baseado na exacerbação do autointeresse e do amor próprio foi identificado como uma espécie de anomalia entre os reinos animais — rejeitado, severamente punido e suprimido no processo de evolução das espécies. As observações comprovaram que mesmo quando “os instintos antissociais continuam [...] a seleção natural deve eliminá-los continuamente, porque, [...] a prática da solidariedade prova ser mais vantajosa à espécie do que o desenvolvimento de indivíduos com inclinações

³³⁵ KROPOTKIN, 2009, p. 74.

predatórias”³³⁶.

Nas sociedades humanas, contudo, esta anomalia é encoberta por uma certa dissimulação que se reveste de civilidade e de perspicácia, onde a astúcia é um comportamento desejado em detrimento da credulidade, mas este parece ter sido um comportamento historicamente herdado e estimulado. A crença hobbesiana de que o homem é o lobo do próprio homem enraíza-se através da imposição do medo, do aprendizado e repetição de ações que disseminavam a competição, a defesa, a prudência e o alerta para qualquer força contrária à nossa condição de existência. Este parece ter sido o estado de guerra perpétua retratada por Hobbes, que se desenvolve por meio de condições históricas concomitantes ao processo de civilização, especialmente aquelas promovidas pela eclosão da propriedade privada e exploração do trabalho.

Este estado bélico perdurável, contudo, não poderia ser tratado como uma verdade ou um fato da ciência, uma vez que faltam evidências conclusivas, segundo norteia o próprio método de Hobbes definido no item 3 “do conhecimento, da opinião e da crença” da obra ‘A natureza humana’³³⁷. E qualifico-a como crença porque é ainda Hobbes que assim a define, como “a admissão de proposições em confiança” tão sujeita à dúvida quanto “o conhecimento perfeito e manifesto”. Ora, se não é uma questão tratada com evidências objetivas a ponto de afirmar que haja ali uma ciência de fato ou uma “opinião de evidência”³³⁸, é sumariamente admitir que se trata de uma opinião do filósofo na medida em que apenas a supõe como verdadeira (de acordo com o item 6 daquele capítulo) ou é mesmo uma crença na justa posição em que a caracteriza, quando afirma sobre uma crença, no seguinte corolário:

Há muitas coisas que recebemos pelo relato de outros e das quais é impossível imaginar-se qualquer causa de dúvida: pois nada podemos contrapor ao consenso de todos os homens, nas coisas que eles podem

³³⁶ KROPOTKIN, 2009, p. 29.

³³⁷ HOBBS, Thomas. **A natureza humana**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 87.

³³⁸ As citações e expressões deste parágrafo estão em HOBBS, 1983, p. 88.

conhecer e não têm alguma causa para relatar de modo diverso do que são (como na maior parte de nossas histórias), a não ser dizermos que todo o mundo conspirou para nos enganar. (HOBBS, 1983, p. 89)

Uma conspiração como uma concorrência de circunstâncias que promoveram a crença de um estado de guerra através da prioridade de se observar, reter e divulgar apenas aquilo que agride o estado de paz ou uma conspiração no sentido de tramar um arranjo de eventos capaz de perpetuar no homem o medo como estímulo à subserviência espiritual, moral e física a precaver-se contra o inferno, a desonra, o castigo e a fome. De qualquer uma das formas a boa fé de Hobbes sobre os fatos da história o filiou ao caráter belicoso do homem uma vez que as evidências contrárias eram posições romanceadas ou utópicas de pouco valor ao crivo do ceticismo³³⁹.

A obra que alude ao homem como inimigo do homem — o Leviatã — embora seja a obra mais difundida, é, numa opinião crítica, um trabalho sem um sentido de unidade filosófica e, por isso, um “texto de pouca valia [...] e, como uma obra talvez mais acabada, comprova-a a cada capítulo, mas não dá as razões dessa unidade nem revela seus elementos constitutivos, apenas os sugere e os complementa”³⁴⁰. Fato notável que se junta a este é que precisamente na obra em que ele propõe conceituar a natureza — *A natureza humana* —, as paixões humanas ou qualquer uma de suas características não se destacam pelo egoísmo, competição ou qualquer outra qualidade que defina o homem como lobo ou inimigo do próprio homem. Se Hobbes diz que “a natureza humana é a soma de suas faculdades e poderes tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão, etc.”³⁴¹ somente uma de suas manifestações ou potências não teria a força de o definir daquela maneira. Certamente que se trata de uma sentença tomada como uma

³³⁹ É um ponto pacífico entre os críticos que a posição de Hobbes partia do ceticismo, influenciado pela objetividade, razão e experimentação, sobretudo de Galileo.

³⁴⁰ HOBBS, 1983, p. 17. Quando fala de uma opinião crítica refere-se ao argumento contido na introdução de “A natureza humana” escrita por um estudioso da obra de Hobbes, João Aloísio Lopes.

³⁴¹ HOBBS, 1983, p. 48.

crença disseminada tanto por quem o antecedeu quanto por quem lhe sucedeu. Como afirmou Hobbes, a consciência, ciência ou opinião de algo não é aquilo presumido de certeza, mas “como os homens comumente usam a palavra, significa uma opinião, não tanto sobre a verdade da proposição mas sobre o seu próprio conhecimento dela, relativamente ao qual a verdade da proposição é consequente”³⁴².

Portanto, segundo o método hobbesiano, o axioma que aproxima o homem do reino selvagem em uma guerra perpétua — resolvida apenas por um ente externo ao abrigo da legalidade — é, antes de uma justificação da existência do Estado, uma institucionalização do instinto predatório, como explicado por Veblen e, nessa medida, é oportunamente pacificado pela contraposição do instinto de trabalho eficaz do homem em geral. De outro ponto de vista, Norbert Elias dirá que essa batalha é “um componente fundamental da pessoa individualmente considerada [...] mas não é, simplesmente, parte de sua natureza. É algo que se desenvolveu nele através da aprendizagem social [...] [e] só emergiu na história”³⁴³. Kropotkin, ainda antes e baseando-se em observações empíricas sustentadas por uma visão histórica que se apega mais à revisão dos registros que a uma reinterpretação dos fatos ou retificação literária, afirmou que

não pode ser verdade que uma criatura tão indefesa em seus primórdios como o ser humano tenha se protegido e evoluído por meio de uma competição temerária por vantagens pessoais, sem consideração pelos interesses da espécie e não por meio do apoio mútuo, como outros animais. Sempre existiram os adeptos de uma visão pessimista da humanidade. Eles a conheceram, mais ou menos superficialmente, a partir de sua própria e limitada experiência; aprenderam da História aquilo que os analistas, sempre atentos às guerras, à crueldade e à opressão, falaram dela e pouco mais que isso, e concluíram que a humanidade não passa de um agregado frouxo de seres sempre prontos a lutar entre si, só sendo impedidos disso por alguma autoridade. (KROPOTKIN, 2009, p. 73)

A circunstância histórica que eternizou o ideário da batalha e da adversidade de

³⁴² HOBBS, 1983, p. 88.

³⁴³ ELIAS, 1999, p. 118.

todos contra todos assume o status de condição humana, ou até mesmo da própria natureza do homem. Hobbes define esse estado de natureza como uma prerrogativa, um direito da natureza que se estabelece com “a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida”³⁴⁴; e não havendo outra coisa que proteja a sua existência, este direito se estende até mesmo sobre os corpos de outros. Dessa maneira, o conflito entre a guerra e a paz é demarcado nessa máxima hobbesiana: “Todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”³⁴⁵.

O alcance da paz seria prerrogativa de uma renúncia desse direito da natureza, exceto o de “governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem”³⁴⁶. Entretanto, o homem, por si só, na visão de Hobbes, não seria capaz de alcançar esse estado de paz. Para tanto, seria necessária uma força externa para contrabalançar e restringir os impulsos das paixões humanas. E embora acredite ele que seja possível ao homem restringir uma paixão pela outra, quando ele delega ao Estado o controle das paixões como única forma possível de se estabelecer a paz, a harmonia e até mesmo a igualdade de natureza apregoada nos ditames de sua filosofia, acaba por não solucionar e pacificar no próprio homem o conflito entre as suas paixões. A dimensão dilatada que ele atribui às paixões danosas torna-se por demais poderosa para ser conciliada ou vencida pelas paixões úteis à convivência pacífica dos indivíduos, conforme pode ser interpretado nesta passagem:

O direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra

³⁴⁴ HOBBS, 2003, p. 112.

³⁴⁵ HOBBS, 2003, p. 113.

³⁴⁶ HOBBS, 2003, p. 133.

senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E não foi outra a razão pela qual a lei surgiu no mundo, senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e se unam contra um inimigo comum. (HOBBS, 2003, p. 228)

Quem seria o inimigo comum a toda a humanidade? A guerra? a fome? a doença? a morte? o próprio homem? Poderia ainda o inimigo compor-se de concepções mais abstratas como a inconstância, os vícios, a corrupção ou as paixões? Para Hobbes, o inimigo do homem é todo aquele (e aquilo) que contraria o seu interesse. As três principais causas de discórdia entre os indivíduos seriam a competição, a desconfiança e a glória³⁴⁷. De fato, Santo Agostinho³⁴⁸ falava do louvor e da glória humana como fossem imundícies e exemplifica-os na causa última do triunfo romano: “Primeiro por amor da liberdade, depois pelo amor do domínio e pela paixão dos louvores e da glória” e daí decorreram todas as calamidades informadas pela história.

Em ‘A natureza humana’, Hobbes assim a definiu: “GLÓRIA, glorificação interior ou triunfo da mente, é a paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder como superior ao poder de quem rivaliza conosco”³⁴⁹. Ligada ao fim último do poder, a glória funda no homem a supremacia do direito sobre o direito de outros. É a preeminência de conferir um poder máximo sobre todas as demais potências, “e porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro homem; o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso do poder de um homem sobre o de outro homem”³⁵⁰. O poder manifesto e sobrelevado na figura de um ou de alguns só é possível se exceder a todas as potências, por isso o poder, por este prisma, é também uma forma de impotência,

³⁴⁷ HOBBS, 2003, p. 108.

³⁴⁸ Agostinho de Hipona (354 d.C. - 430 d.C.), teólogo e filósofo defensor do cristianismo. A obra referenciada e a citação é de AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Vol 1. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Citação da p. 501.

³⁴⁹ HOBBS, 1983, p. 107.

³⁵⁰ HOBBS, 1983, p. 102.

na medida em que revela a diminuição da potência dos dominados, e portanto é domínio sobre a fraqueza, sobre a imperfeição e a tristeza.

As aventuras e desventuras do poder são narradas em toda a história humana. Entre triunfos e quedas, conquistas e dominações, o poder também pode ser requerido como uma grande força contra a impotência e uma sobrelevação da potência humana. Mas igualmente na visão de Hobbes, o esbanjamento, contudo, da elevação de uma potência sobre as outras potências pode ser interpretado como causa de impotência, na medida em que afirma que: “por este poder entendo o mesmo que a faculdade do corpo e da mente [...] os seus contrários são impotências, fraquezas, ou as respectivas imperfeições dos referidos poderes”³⁵¹. Um poder que se eleva sobre a corrupção dos corpos e das mentes para atingir o fim último da glorificação necessita destacar naqueles corpos corrompidos potências utilitárias à manutenção do seu poderio. Por essa razão, o poder é aliciente, posto que permite expandir nos indivíduos forças cooperativas, subtraindo de cada um uma cota de sustentação: para que ele permaneça na glória, é preciso que todas as demais potências sejam diminuídas, mas ainda permaneçam potentes o suficiente para produzir resistência, pois, como dirá Foucault, “não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder, se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos”³⁵².

Embora a soberba dos poderosos, em seus registros históricos, tenha causado, em contrapartida ao seu domínio, impotências, é certo igualmente que a obediência, o acatamento, a submissão, a resignação e o temor foram e continuam sendo o sustentáculo de todas as potestades. Sob o domínio de um Estado, de uma ideologia ou de uma crença a humanidade tem se arrastado sob o mando de um poder avassalador. Por certo este foi o desalento, narrado anteriormente, de Hannah Arendt e Stanley Milgram porque bastaria a resistência dos oprimidos, se

³⁵¹HOBBS, 1983, p. 102.

³⁵²FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979, p. 146.

não fosse a adesão dos obedientes dóceis aos mandos por vezes ilógicos e repugnantes assumidos por grandes potências, sob a forma ideológica de figuras humanas, nações, religiões e corporações. E uma vez que somos convencidos de que “o poder funciona e se exerce em rede, [n]as suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte e consentido do poder”³⁵³.

Se é verdadeiro que os “nossos instintos são redutíveis à *vontade de poder*”³⁵⁴, também o é que o poder, pelo seu duplo caráter de utilidade e destruição, apresenta-se historicamente à humanidade como uma força imoral. Não fosse pela moral, a liberdade e o poder situar-se-iam na mesma posição pois que se a mim é dado o direito de proteger o meu corpo e tudo aquilo que a mim torna condição de existência, esse direito estender-se-ia, igualmente, à paralisação da potência de outro que tentasse impedir a minha existência ou o meu bem-estar.

O poder também pode ser compreendido a partir da sua fonte, do ‘lugar’ primordial a partir do qual emana todas as potências. Em Hobbes, centra-se no homem natural em sua própria condição de existência, e em Nietzsche na potência de amar, afirmando que “a partir do momento em que se obriga a alguém a não amar mais de uma forma absoluta, a raiz do seu poder foi cortada”³⁵⁵. Do mesmo modo o amor, para Hobbes, é também fonte do poder do homem, pois que aumenta a sua potência naquilo que o torna humano; o amor seria, então, nada mais que a “alegria de um homem ao fruir algum bem presente; deste tipo é o amor que os homens nutrem uns pelos outros, ou o prazer que têm na companhia uns dos outros, ou o prazer que se diz que os homens são sociáveis por natureza”³⁵⁶.

³⁵³ FOUCAULT, 1979, p. 183.

³⁵⁴ NIETZSCHE, 2010, 267. Grifo do autor.

³⁵⁵ NIETZSCHE, 2008, p. 82.

³⁵⁶ HOBBS, 1983, p. 114.

Em uma terceira via, John Locke³⁵⁷, em sua concepção de poder, estabelece-o na condição inviolável de relação e, por conseguinte, as relações que se fundam na humanidade dos homens são constituídas de poder, assim como a coesão entre eles funda-se no amor ou num tipo de amor. De qualquer maneira, ao indivíduo é, irrevogavelmente, exigida uma posição ativa em relação ao poder uma vez que, como afirmou Foucault, ele “não é o outro do poder: é um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente [...] é seu centro de transmissão”³⁵⁸. Não obstante, a ideia do poder enquanto relação já estava admitida há mais de dois mil anos com a máxima “Conhece-te a ti mesmo” ou ainda antes, há mais de 3 mil anos, com o enigma da esfinge de Tebas “Decifra-me ou eu te devoro”. No excerto abaixo o desenvolvimento dessa percepção aparece em Locke no seu ‘ensaio sobre o entendimento humano’ escrito em 1689.

Admito que o poder encerra em si certo tipo de relação (uma relação para a ação ou mudança), mas, certamente, que tipo de nossas idéias, ou qualquer que seja, quando considerados cuidadosamente, não a inserem? Pois nossas idéias de extensão, duração e número não contêm todas elas em si uma relação secreta de suas partes? A forma e o movimento têm neles algo relativo bem mais visível. [...] Penso, portanto, que nossa idéia de poder deve, com razão situar-se entre outras *idéias simples*, sendo consideradas uma delas, e uma das que constituem o conteúdo principal de nossas idéias complexas de substâncias. (LOCKE, 1999, p. 113)

É o poder a força que gera, que executa, que realiza, que cria, que inventa, que elabora, que concebe as coisas, as ideias e até mesmo o futuro. Contudo, a matéria-prima para o vislumbre e construção do futuro é o passado ou, poderíamos dizer, a própria história que nos deixa como herança a nossa consciência presente. E o que mais seria a nossa consciência que não a herança do inconsciente coletivo acumulado pela história que nos foi transmitida e pelas experiências arquetípicas das quais se origina a consciência do amanhã? Distantes da história real, os

³⁵⁷ LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 113.

³⁵⁸ FOUCAULT, 1979, p. 183-184.

arquétipos³⁵⁹ têm o poder de modificar e serem modificados pela consciência e percepções presentes, porque “o homem despertou num mundo que não compreendeu; por isso quer interpretá-lo”³⁶⁰. Contudo, “a interpretação humana é falha, porque se criou uma situação de vida turbulenta que não se adequa a nenhuma das categorias tradicionais”³⁶¹. Essa grande confusão na compreensão da vida e daquilo que anima a vida é, para Jung “um momento de colapso” porque “trata-se da renúncia a nossos próprios poderes [...] naturalmente imposta; não de uma submissão e humilhação voluntárias acionadas pela moral, mas uma derrota completa e inequívoca, coroada pelo pavor pânico da desmoralização”³⁶².

A incompreensão do mundo pelos indivíduos é captada por Hannah Arendt de uma forma complexa em que se conectam teorias de Aristóteles, Jung, Marx e Hobbes, numa teia intrincada entre a natureza humana, a política e a história. Arendt nega que a essência do homem seja política, ou seja, nega que o *zoon politikon* de Aristóteles seja o homem em sua essência. Ao contrário, dirá ela que essa natureza é a-política já que, tal qual percebido por Hobbes, a política surge enquanto relação, “no *entre-homens*; portanto, totalmente fora dos homens”³⁶³. Mas o homem não é concebido, na ideia de sua gênese, em sua relação, mas a partir da “concepção monoteísta de Deus”, e tendo o homem sido “criado à imagem da solidão de Deus”, os homens, em sua pluralidade, são meras repetições. Daí o estranhamento, a insegurança e discriminação que seriam as bases do “*state of*

³⁵⁹ O entendimento de arquétipo é aqui dado pela definição de Jung: “indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as ‘motivos’ ou ‘temas’; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como ‘categorias da imaginação’ por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como ‘pensamentos elementares’ ou ‘primordiais’”. (JUNG, 2000b, p. 53).

³⁶⁰ JUNG, 2000b, p. 17 e 41.

³⁶¹ JUNG, 2000b, p. 41-42.

³⁶² JUNG, 2000b, p. 42.

³⁶³ ARENDT, Hannah. **O que é política?** 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 23. Esta visão de Arendt é estabelecida no estudo da vida dos gregos em sua relação com a liberdade e a vida política, cujo desenvolvimento encontra-se bem delineado nas páginas 47-50.

nature as a war of all against all, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido”³⁶⁴ — como explicado por Jung. Então, a partir do momento em que o homem ocidental depara com essa “impossibilidade da política dentro do mito ocidental da criação”, encontra a solução na “transformação ou [n]a substituição da política pela História”, onde a “pluralidade dos homens é dissolvida em um indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política”³⁶⁵. De certa maneira, diante de suas condições de vida e das formas como essas condições são satisfeitas, a história passa então, clandestinamente, a constituir a história do desenvolvimento da consciência humana — como afirma Marx.

‘O homem’ foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de autoalienação [Selbstentfremdung] ‘do homem’, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. Com essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência. (MARX, 2007, p. 74)

A esse respeito Hobbes disse que só “concebemos que haverá algo no futuro, na medida em que sabemos que há algo no presente com poder para produzi-lo. [...] toda a concepção de futuro é a concepção de um poder capaz de produzir algo”³⁶⁶. Não são essas mesmas forças evocadas por Marx e Engels para o início da História humana? De outra forma, não seria este o desprezo de Nietzsche pelo apego demasiado ao passado ou à história triste de uma humanidade aprisionada à má consciência? Kropotkin nos lembra que sempre que a história é consultada “ficamos perplexos com as lutas e conflitos que revela”, por meio da destruição de todos os laços entre as linhagens, as tribos e os indivíduos e, levando, assim, a que

³⁶⁴ ARENDT, 2012, p. 23.

³⁶⁵ ARENDT, 2012, p. 23-24.

³⁶⁶ HOBBS, 1983, p. 101-102.

fossem concebidas formas de escravidão, despotismo, enquanto o desenvolvimento de forças hostis foi progressivo. Parece mesmo ter sido a partir do olhar deste cenário que “o filósofo pessimista conclui triunfantemente que a guerra e a opressão são a verdadeira essência da natureza humana”³⁶⁷.

Essa foi a posição adotada por Hobbes. Embora alguns de seus seguidores do século 18 tenham se empenhado em provar que, em nenhuma época de sua existência – nem mesmo na mais primitiva –, a humanidade viveu num estado de guerra perpétua, que os seres humanos foram sociáveis mesmo no ‘estado de natureza’ e que foi a falta de conhecimento, e não a má índole natural humana, a responsável por levá-los a todos os horrores da história inicial, a ideia de Hobbes era, ao contrário, a de que o assim chamado ‘estado de natureza’ não era mais do que uma luta permanente entre indivíduos acidentalmente amontoados pelo mero capricho de sua existência bestial. (KROPOTKIN, 2009, p. 73)

Não seria essa crença naturalizada sobre a preponderância do egocentrismo humano e da nossa origem bestial que nos induz a imaginar o egoísmo e a perversidade como algo inerente à nossa natureza? Não seria uma interpretação a-histórica que nos desobriga de pensar nas condições pelas quais se desenvolveram as necessidades de autoproteção e autopreservação entre os nossos próprios semelhantes? A ciência da escassez não aprovaria então a existência ou acirramento de um padrão de comportamento competitivo tendo em vista as frágeis condições materiais e tecnológicas pré-capitalistas, que resultavam em análises do tipo malthusianas? Engels, nesse ponto, busca relativizar as ‘verdades históricas’ ao questionar o fundamento das teorias universalmente aceitas. Certamente que a crítica é mais pertinente sobre a apropriação e disseminação das interpretações que sobre as próprias teorias, contudo, a respeito da luta pela existência, Engels afirma, numa carta endereçada a Pietr Lavrov³⁶⁸, que

da doutrina de Darwin, aceito a teoria do desenvolvimento [...] Até Darwin, precisamente a gente que agora só vê por toda a parte luta pela

³⁶⁷ As citações deste parágrafo foram extraídas de KROPOTKIN, 2009, p. 100.

³⁶⁸ ENGELS, Friedrich. [Carta] 12-17 de Novembro de 1875, Londres, [para] LAVROV, Pietr Lavrovitch. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1875/11/17.htm>>. Acesso em 09/05/2016.

existência [...] [outra] acentuava, precisamente, a co-operação [...] da Natureza orgânica [...]. Ambas as concepções têm uma certa justificação dentro de certos limites, mas uma é tão unilateral e estreita [...] como a outra. A acção recíproca dos corpos da Natureza — tanto mortos como vivos — encerra tanto harmonia como colisão, luta como co-operação. Quando, portanto, um pretenso naturalista se permite subsumir toda a variada riqueza do desenvolvimento histórico na frase, unilateral e magra: «luta pela existência», uma frase que, mesmo no domínio da Natureza, só pode ser aceite *cum grano salis* (um grão de sal), este comportamento condena-se já a si próprio. (ENGELS, 1875)

Nesta mesma carta, Engels irá concluir que o preceito da luta pela existência é “simplesmente a transposição da sociedade para a Natureza viva da doutrina de Hobbes do *bellum omnium contra omnes* e da [doutrina] económica burguesa da concorrência, juntamente com a teoria da população de Malthus”³⁶⁹. Ainda no campo da sociedade humana, Kropotkin critica a posição de alguns estudiosos que abraçaram uma visão pessimista da humanidade e exploraram a fragilidade de suas ideias e posições. Segundo ele, ter-se-iam baseado em análises superficiais como as de Hobbes, Rousseau e Huxley. Menciona ele que “a filosofia hobbesiana tem muitos admiradores ainda e [...] tomando posse da terminologia de Darwin [...] conseguiu dar-lhe uma aparência científica”³⁷⁰. A justificativa encontrada para o reconhecimento dessas análises interpretativas como verdadeiras advém ainda de uma sequência de erros que remonta à origem da sociedade humana tomada por especulação, e a qual Kropotkin retifica:

O principal erro de Hobbes, e também dos filósofos do século 18, foi supor que, em seu início, a humanidade vivia sob a forma de pequenas famílias esparsas, algo semelhante às famílias ‘limitadas e temporárias’ dos grandes carnívoros; na realidade, sabe-se agora que não foi esse o caso, longe disso [...]. Durante os últimos quarenta anos, realizou-se uma pesquisa extremamente cuidadosa sobre as instituições sociais das ‘raças’ primitivas que revelou, entre suas instituições atuais, resquícios de instituições mais antigas que desapareceram há muito tempo, mas deixaram resíduos inconfundíveis de sua existência. A partir dos trabalhos de Bachofen, MacLennan, Morgan, Edwin Taylor, Maine, Post, Kovalevsky, Lubbock e muitos outros, desenvolveu-se toda uma ciência dedicada à embriologia de instituições humanas. E essa ciência comprovou, sem qualquer sombra de dúvida, que a humanidade não

³⁶⁹ ENGELS, 1875 (carta).

³⁷⁰ KROPOTKIN, 2009, p. 73.

começou sua vida sob a forma de pequenas famílias isoladas.
(KROPOTKIN, 2009, p. 74)

Ainda que o comportamento humano possa ser espelhado nas sociedade dos demais animais sociais, a escassez observada nos demais reinos que ocasionalmente os levam à luta e à competição não pode ser reproduzida integralmente no contexto social humano. Pela explicação de Engels, na sequência da carta referenciada, diz ele que “a diferença essencial da sociedade humana relativamente à sociedade animal é que os animais, no máximo, recolhem [...], enquanto os homens produzem”. Esta, para ele, é uma diferença capital, “que torna impossível transpor sem mais [considerações] as leis das sociedades animais para a [sociedade] humana”.

No que ainda defende a teoria desenvolvida por Marx e Engels, temos um caminho delineado por Engels que parte do pressuposto de que inicialmente os homens se desenvolveram em bandos e não isoladamente — o que hoje se comprova. Assim a produção humana para atender as suas necessidades progrediria até o estágio de fabricar coisas para o prazer ainda que somente para uma minoria. Assim “a luta pela existência [...] transforma-se, portanto, numa luta por prazeres [...] por meios não mais simplesmente de existência [...], mas por meios de desenvolvimento socialmente produzidos”. A partir daí, as categorias do reino animal não seriam mais aplicáveis. A luta pela existência, no entanto, teria um caráter não original, mas historicamente desenvolvido com o sistema de produção humano e por isso Marx concentra sua atenção nele e no meio que o constitui.

Neste ponto a teoria de Veblen³⁷¹ apresenta-se perfeitamente congruente com a tese do instinto predatório. Segundo ele esta forma de apropriação do esforço alheio pressupõe as seguintes condições: deve haver uma classe ociosa composta de homens “que devem estar habituados a infligir dano físico pela força ou por

³⁷¹ As citações que seguem no parágrafo foram retiradas de VEBLEN, 1980, p. 18.

estratagemas". O segundo ponto é ainda mais concordante, porque supõe que "a subsistência deve ser possível de modo suficientemente fácil para que uma parte considerável da comunidade fique livre da rotina regular do trabalho". Muito embora Veblen trate aqui das sociedades ditas primitivas e se refira mais precisamente, como trabalho predatório, à guerra e à caça, a aplicação desta teoria é inequivocamente válida na transitoriedade histórica das formas de produção então designadas de primitivas até à sociedade industrial. A luta existe, portanto, em todas as ocasiões em que o outro é ameaça, na disputa por uma posição entre as funções dignas ou indignas, na rivalidade durante a seleção sexual, nas querelas por ocupar o topo entre os predadores e por tantos outros motivos, mas o que Veblen habilidosamente argumenta é que

na evolução cultural não existe um momento em que não se observe luta. A questão, contudo, não é a ocorrência de luta, esporádica ou ocasional, ou mesmo mais ou menos freqüente e habitual; a questão é a existência de um estado de espírito habitualmente belicoso, a existência de um hábito dominante de julgar os fatos e os acontecimentos sob o ponto de vista de luta. Atinge o grupo a sua fase cultural predatória somente quando a atitude predatória se torna a atitude espiritual habitual e aceita para os seus membros; quando a luta se torna a nota dominante na teoria de vida do grupo; quando a apreciação vigente dos homens e das coisas é feita sob o ponto de vista da luta. (VEBLEN, 1980, p. 24)

Por isso, a luta pela sobrevivência moderna, segundo Engels, só pode "consistir ainda em que a classe produtora tire a direção da produção e da repartição à classe até aqui incumbida disso"³⁷². A produção controlada, os instintos reprimidos, a fome moralizada, o poder domesticado, a força educada, a competição estimulada e o trabalho alienado mantêm em alta consideração científica aquilo que foi traduzido como 'darwinismo social'. Enquanto o mundo agoniza, a resignação alcança os miseráveis com a pútrida verdade de que 'assim é e sempre foi o mundo'. Michael Ruse³⁷³ assim explica a aceitação deste lastimável

³⁷² ENGELS, 1890, (carta).

³⁷³ Michael Ruse (1940-), americano, filósofo das ciências com especialidade em filosofia da biologia.

paralogismo no prefácio da edição de 2011 de 'A origem das espécies':

O darwinismo social, como se tornou conhecido, tem (em certos aspectos merecidamente) má fama. Como temos uma luta pela existência no mundo animal e vegetal, os evolucionistas argumentaram que, conseqüentemente, temos e devemos ter uma luta no mundo cultural humano. Isto levou a todo o gênero de prescrições acerca da desiderabilidade moral da economia do *laissez faire*, onde os grandes negócios vencem e as viúvas e crianças são infelizes mas apropriadamente postos de lado. (RUSE, in: DARWIN, 2011, p. 21)

2.2 A biologia da crença

Na obra do biólogo celular Bruce Lipton³⁷⁴, que tem por título 'A biologia da crença', há a defesa de que a ação do ambiente sobre os genes é o agente de ativação de determinadas características. É possível compreender que a ação da sociedade sobre os indivíduos produz direta ou indiretamente a ativação ou desativação de mecanismos ditos biológicos e/ou 'naturais' dos seres, porém não se diz com isso que a sociedade seja uma entidade independente ou algo extrínseco à constituição do indivíduo, mas que pela constante interação os indivíduos interpretam a realidade de acordo com as regras que emanam da coletividade e buscam, por imitação, inter e intra-ação as condutas e reações promotoras de êxito, porquanto a sociedade moderna não mais é saciada somente com o atendimento de suas necessidades fisiológicas, senão também por

³⁷⁴ LIPTON, Bruce H. **A biologia da crença**: ciência e espiritualidade na mesma sintonia - o poder da consciência sobre a matéria e os milagres. São Paulo: Butterfly Ed., 2007.

expectativas e ambições para a perfeita satisfação e aceitação social.

Spinoza, ainda muito antes, asseverou que “o corpo humano [...] é afetado pelos corpos exteriores de grande número de maneiras, e é disposto de modo que afete os corpos exteriores de grande número de maneiras”³⁷⁵. Para Spinoza, o corpo em ato é a essência da alma do indivíduo³⁷⁶, e não somente é uma afecção presente, mas um registro que se revive por uma espécie de memória. Ademais, a sintonia entre os corpos, para ele, produzia um tão avançado nível de identidade, que acabou por afirmar que “as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso próprio corpo do que a natureza dos corpos exteriores”³⁷⁷. Essa identidade, ademais, ultrapassa a durabilidade do ato, mantendo a memória das impressões de um encontro, porque “se o corpo humano foi alguma vez afetado por corpos exteriores, a alma poderá considerar esses corpos, conquanto não existam e não sejam presentes, como se estivessem presentes”³⁷⁸. Falaria ele de um registro biológico, de uma transcrição do inconsciente ou esta consideração atingiria a potência necessária para que a força da hereditariedade transferisse estes registros às gerações subsequentes?

Por essa ótica são incluídas as forças dos costumes, dos hábitos, das crenças, das tradições e dos mitos — em parte absorvidas pela consciência e em parte emergindo do inconsciente. Segundo Veblen³⁷⁹, “o padrão de vida é pela sua natureza um hábito. Constituiria, em método e intensidade, um hábito de reação a um dado estímulo”. Para ele há um alto grau de dificuldade em contrariar um hábito e, por isso mesmo, persistem os indivíduos na obediência ao padrão comum estabelecido na coletividade, onde “os hábitos mais antigos e arraigados

³⁷⁵ SPINOZA, 2005, p. 152.

³⁷⁶ SPINOZA, 2005, p. 204.

³⁷⁷ SPINOZA, 2005, p. 153.

³⁷⁸ SPINOZA, 2005, p. 154.

³⁷⁹ VEBLLEN, 1980, p. 67.

[...] afetam a sua existência como um organismo”³⁸⁰. As circunstâncias impulsionam os indivíduos a uma direção de subserviência ou de rebeldia em relação a esses costumes correspondendo sempre a uma alteração no padrão de vida de uma sociedade. Como explica Veblen,

a relativa facilidade com que é feito um avanço no padrão de vida significa que viver é um processo de desdobramento da atividade e que a mesma se desdobrará prontamente numa nova direção, sempre, quando e onde diminuir a resistência para a auto-expressão. Mas uma vez formado o hábito de expressão ao longo de uma certa linha de pouca resistência, a descarga procurará o escapamento de costume, mesmo depois de se haver processado uma mudança no ambiente, aumentando apreciavelmente a resistência externa. Esta maior facilidade de expressão numa determinada direção, que se chama de hábito, pode contrabalançar um considerável aumento na resistência oposta pelas circunstâncias externas para o desdobramento da vida numa determinada direção. Entre os diferentes hábitos, ou modos habituais e direções de expressão, que constituem o padrão de vida do indivíduo, há uma diferença apreciável quanto à persistência sob circunstâncias adversas e quanto ao grau de imperativismo com que a descarga procura uma determinada direção. (VEBLEN, 1980, p. 67)

Freud completa esse raciocínio explicando que o estabelecimento do princípio de realidade dá-se por meio de processos mentais complexos, onde o sistema primário (inconsciente) — que age sob o princípio do prazer — depara com “novas exigências [que] tornam necessária uma sucessão de adaptações no aparelho psíquico”³⁸¹. Essas exigências, explica Freud, emergem do contato com a realidade por meio do consciente, e isso faz aumentar “a importância dos órgãos dos sentidos que estão voltados para esse mundo externo, e da capacidade de consciência a eles ligada”. A necessidade de analisar e atentar para a realidade externa desenvolve no homem a função *atenção*, que por meio dos seus registros e anotações é introduzida à *memória*. Por sua vez, a memória dá ao homem a

³⁸⁰ VEBLEN, 1980, p. 67.

³⁸¹ FREUD, Sigmund. **Textos essenciais da psicanálise**. Vol. III. Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1989b.

As citações deste parágrafo compõem o capítulo “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” onde Freud expõe oito passos relevantes para o estabelecimento do princípio de realidade, páginas 99-105.

capacidade de julgar sobre a validade ou invalidade de determinadas ocorrências da realidade de acordo com o grau de veracidade ou falsidade, chamando a isso de *juízo imparcial*. Dessa maneira, as descargas motoras que obedeciam exclusivamente ao princípio do prazer sujeitam-se à realidade, dando lugar à *ação* — agora sob a égide da reflexão, da análise e do juízo — limitada ou ampliada não mais unicamente pelos impulsos do prazer, mas pelo *pensamento*, que é “dotado de características que tornavam possível ao aparelho mental tolerar uma tensão acrescida de estímulo enquanto o processo de descarga era adiado”. Progressivamente, a evolução da linguagem permitiu que o pensamento fosse perceptível pela consciência, mas em sua origem o pensamento também era da ordem do inconsciente, e foi somente por esta evolução que o consciente tornou-se apto a dialogar com o pensamento, e, por este mecanismo, permitiu que o homem pudesse tomar decisões posteriores ao ato do pensamento e assim persistir ou desistir de uma ação conforme as circunstâncias e de acordo com o “grau de imperativismo com que a descarga procura[ss]e uma determinada direção” — tornando verdadeira a conclusão de Veblen.

Essa síntese da relação entre o consciente, o inconsciente, a realidade e as descargas motoras mostra-nos a direção assumida pelo homem na construção da sua história ou, pelo raciocínio de Heidegger, apresenta-nos mais claramente os caminhos do pensamento pelos quais a humanidade alcançou o estágio socioevolutivo moderno. Ainda que Freud explique os processos a partir do homem individual, penso que não é possível compreender todo o transcurso que desemboca na consciência humana sem conhecer o sistema pelo qual a ponte entre o inconsciente e o consciente humano foi edificada, pois que é o memorial desta obra que vai testemunhar, através dos registros e mapas mentais, a evolução histórica da mente humana e, portanto, do comportamento e formação coletiva do homem na consolidação da sociedade que hoje transita. Daí a importância da descoberta das atividades pré-conscientes e o seu intercâmbio entre o inconsciente e o consciente, pois que enquanto aquele se situa num reino interior protegido e

salvaguardado do id cujo guardião é o superego, o ego é a porta da percepção do consciente que recebe e transmite as influências do mundo ao id. Nas palavras de Freud: “o ego procura trazer a influência do mundo externo para que actue sobre o id e suas tendências, e procura substituir pelo princípio da realidade o princípio do prazer que reina sem peias no id”³⁸². Aceitando essa estrutura funcional, é razoável a compreensão de que até mesmo o nosso eu profundo receba as influências do mundo exterior, pois o ego é a parte que emerge do id. Dessa forma, até o que há de mais profundo no homem — e que poderia ser dito como sua essência — é passível de ser transformado, porque

em princípio, as experiências do ego parecem perdidas para uma possível herança; mas depois de terem sido repetidas muitas vezes e com força suficiente em muitos indivíduos durante gerações sucessivas, elas como que se transformam em experiências do id, cujas impressões são preservadas pela hereditariedade. Assim, no id, que pode ser herdado, estão alojados resíduos da existência de inúmeros egos; e quando o ego forma o seu super-ego a partir do id, ele pode talvez estar apenas a fazer reviver formas de egos anteriores, provocando a sua ressurreição. (FREUD, 1989b, p. 40)

As expressões dos indivíduos permitidas ou estimuladas pela coletividade conformar-se-iam em hábitos que se desdobram em diferentes caminhos, contornos e acessos que a humanidade se julgaria livre para seguir. Como bem observou Nietzsche, são as regulamentações constantes deste processo de civilização que “mantêm permanentemente na consciência a idéia do costume, a obrigação ininterrupta de obedecer a ele, com o objetivo de reforçar o grande princípio pelo qual a civilização começa”³⁸³. Todavia, Bergson nos previne em ‘A evolução criadora’ que há uma distância entre aquela expressão pela qual se desembocam os hábitos e a identidade biológica dos indivíduos. Afirma ele que “os hábitos contraídos por um indivíduo não têm provavelmente nenhuma repercussão sobre sua descendência”³⁸⁴ mas, por outro lado, parece estabelecer uma relação de

³⁸² FREUD, 1989b, p. 25.

³⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. 2 ed. São Paulo: Editora Escala, 2008c, p. 37.

³⁸⁴ BERGSON, 2005, p. 91.

dupla via, ao testificar que é “raro que na base de um hábito contraído não haja uma aptidão natural [...] essa aptidão teria permanecido inerente à célula germinativa que o indivíduo carrega em si, como já era inerente ao indivíduo”³⁸⁵. É possível concluir que qualquer hábito, costume ou crença que se desponha sejam pulsões de potências adormecidas, mas já existentes nos registros orgânicos dos indivíduos? O sim ou o não redarguidos a esta questão não alteraria em absoluto o caminho dessa matéria, pois que não é possível delimitar a potência do ser humano e, dessa maneira, qualquer erupção seria possível desde que se considere que a evolução não tem um destino definido na forma, no tempo e no espaço — assim como o id. Nas palavras de Bergson:

A direção dessa ação sem dúvida não é predeterminada: de onde a imprevisível variedade das formas que a vida, ao evoluir, semeia por seu caminho. Mas essa sempre apresenta, em um grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência; implica no mínimo um rudimento de escolha. (BERGSON, 2005, p. 105)

Neste cruzamento entre a determinação dos genes no comportamento ou a determinação do comportamento sobre os genes, temos, por um lado, a afirmação de Lipton da ação sobre o meio e, portanto, da ação dos indivíduos (humanos e não-humanos) e das coisas sobre os genes, ativando ou adormecendo impulsos inerentes e até mesmo criando novos impulsos. Do outro lado, temos a afirmação de Bergson, inferindo que a ação dos hábitos sobre os genes seria uma condição hipotética e de difícil constatação uma vez que não se pode certificar se uma ação levou a uma determinada condição ou se essa ação é que foi constituída e executada em virtude de uma determinada predisposição.

É inequívoca, para Freud, a necessidade de avançar sobre esta questão para que sejamos capazes de compreender a vida em sociedade em toda a sua extensão porque ainda que se observe as relações entre os homens e as instituições por eles organizadas, não teremos suficientemente clara a percepção sobre o universo

³⁸⁵ BERGSON, 2005, P. 86-87.

humano que constitui essas relações. O turbilhão dos conflitos e angústias descoberto na psique humana e a convivência não menos conflituosa entre o passado e o presente podem explicar os fatos sociais para além das suas relações materiais, devendo ser aceita a hipótese de que o estado mental humano seja codeterminante das relações materiais humanas³⁸⁶. Com essa ideia, Freud tece uma crítica ao materialismo — tal qual foi apresentado à época, nos seguintes termos:

Parece-nos provável que aquilo a que se dá o nome de visão materialista da história peque por subestimar este factor. Põem-no de lado com o comentário de que ‘as ideologias’ humanas são apenas o conteúdo e a superestrutura das condições económicas suas contemporâneas. Isso é verdade, mas muito provavelmente não toda a verdade. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, continua a viver nas ideologias do super-ego e só muito lentamente vai cedendo às influências do presente e às mudanças; e, enquanto opera por intermédio do super-ego, desempenha importante papel na vida humana, independentemente das condições económicas. (FREUD, 1898b, p. 81)

Talvez Marx e Engels ainda não soubessem precisar a localização mental do embrião da ideologia, nem argumentar sobre os processos de incrustamento, mas sabiam eles das codeterminações e com muita sobriedade Engels responde, numa carta endereçada a Joseph Bloch³⁸⁷, que “nós mesmos é que fazemos a história, mas o fazemos sob condições e suposições definidas [...] e mesmo tradições que assombram as mentes humanas também desempenham o seu

³⁸⁶ Seria possível que as pernas da filosofia de Hegel novamente tocassem o chão? Se aceita-se a hipótese de que as relações socioeconômicas não são as únicas determinantes, a ‘consciência’ humana é, pelo menos, codeterminante da estrutura social. Certamente que é uma hipótese provocativa, pois não imaginava Hegel a complexidade da formação do consciente humano e a sua ampla subordinação ao inconsciente, mas a convivência entre as ideias, hábitos, ideologias e crenças do passado com a vida presente impõem a presença de uma via de mão dupla entre as condições materiais e a ‘consciência’ humana.

³⁸⁷ Joseph Bloch (1871 – 1936) nascido na Lituânia e de família judaica, estudou matemática e física na Universidade de Berlim onde se doutorou. Com 19 anos, na época em que dirigiu a carta, apresentava duas questões e, dentre elas, a que recebeu mais atenção foi: “Em consonância com a concepção materialista da história, seriam *tão somente* as relações econômicas o momento determinante que, mesmo posteriormente, continuariam a atuar por si mesmas?” Informações em nota de rodapé da página <<http://www.scientific-socialism.de/FundamentosCartasMarxEngels210990.htm>>. Acesso em 08/05/2016.

papel”³⁸⁸. Na totalidade, o argumento de Engels dá-se da seguinte forma:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha, etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, *concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas*) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um sem número de acidentes (isto é, coisas e eventos de conexão tão remota, ou mesmo impossível, de provar que podemos tomá-los como não-existentes ou negligenciá-los em nossa análise), mas que o movimento econômico se assenta finalmente como necessário. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau. [...] *Sobre este ponto, parece estar esclarecido desde o início do trabalho a imprescindibilidade da condição humana na constituição de uma nova sociedade.* (ENGELS, 1890. Itálico meu.)

“A imprescindibilidade da condição humana na constituição de uma nova sociedade” não pode significar outra coisa que a reunião dos seus aspectos biológicos, psicológicos e culturais no desenvolvimento de uma nova ordem social. Marx e Engels convocam a força da evolução e da história para defender a necessidade de um processo de amadurecimento que não se plenifica antes do robustecimento das forças produtivas organizadas pela sociedade humana em paralelo ao processo de amadurecimento do homem. E embora não tenham trilhado os obscuros processos da mente humana, observaram claramente como as forças ideológicas se constituíam em heranças históricas que não desapareciam ou se mortificavam a cada nova etapa, mas que se consolidavam e transformam-se em novas configurações necessárias para a nova realidade. Para isso as revoluções e as forças reacionárias foram procedimentos para alavancar, frear ou acelerar este processo de transformação.

³⁸⁸ ENGELS, 1890, (carta).

Precisamente entre os filósofos, a questão não passaria necessariamente pelo registro orgânico ou psíquico dos indivíduos. Por conseguinte, há aqui duas considerações: Bergson informa-nos a partir das observações possíveis conclusas em 1907, enquanto que Lipton nos fala a partir de novas evidências reunidas quase cem anos depois, em 2005. Em segundo lugar, Bergson, na tentativa de argumentar sobre a insuficiência do lamarckismo, do neolamarckismo e do neodarwinismo para uma explicação satisfatória acerca do evolucionismo, dirige sua atenção mais precisamente às características e condições físicas que ao comportamento dos indivíduos e das espécies. Além disso, a escolha pela exposição de uma ideia aparentemente contrária à tese que inicia esta seção tinha a motivação de a reforçar em seus desdobramentos posteriores, porque ainda que consideremos a não admissão absoluta por Bergson da influência do meio sobre os genes ou dos hábitos sobre a modificação destes, ele considerou que a “nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria os hábitos nascentes que a asfixiarão caso não se renove por um esforço constante”³⁸⁹. Ou seja, se a prolongação dos hábitos é ou não registrada pela sequência dos nossos genes, o que importa aqui é saber que podemos modificar tais registros para o nosso bem-estar mediante a vontade ou a consciência da necessidade.

Pode ser entendido que é a força do automatismo (considerando toda a obscuridade dos processos mentais que o tornam executável) que promove a transmissão de um hábito — não importa aqui se por hereditariedade ou pela força da tradição — e aqui concordo com Nietzsche quando afirma que a tradição é “uma autoridade superior à qual se obedece”³⁹⁰, autoridade esta destituída somente pelo poder da razão reflexiva unida à afirmação de si, capazes de corromper a reverência ao elo histórico entre a tradição e a moralidade.

Se a atual ciência nos transmite a informação de que os genes são capazes de ser

³⁸⁹ BERGSON, 2005, p. 138.

³⁹⁰ NIETZSCHE, 2008b, p. 30.

influenciados por informações externas e com isso modificar padrões de comportamento e até determinadas características dos indivíduos³⁹¹, Bergson constatou — ainda que sem as evidências presentes naquele momento — que é possível modificar estes padrões pela quebra ou domínio sobre o automatismo imposto seja pela hereditariedade, hábitos, costumes ou tradição. A desobediência a este automatismo corresponde à negação de um hábito perfeitamente possível ao homem pela “superioridade de seu cérebro, que lhe permite construir um número ilimitado de mecanismos motores, opor incessantemente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo”³⁹².

Embora o tema da interdependência dos indivíduos e o meio tenha sido tratado pela filosofia há alguns séculos, a percepção recente sobre a interdependência dos genes com a sociedade e natureza, em suas causas e consequências, foi apanhada de surpresa quando o biólogo Nijhout³⁹³, em resposta a muitos questionamentos, conclui e replica aos biólogos celulares: “É o ambiente, sua besta!” A asserção³⁹⁴ foi derivada da tese de que “quando determinada característica de um gene se faz necessária, o ambiente gera um sinal que o ativa. O gene não se manifestaria por si só”, explica Lipton. Nesse ponto, a tese de Nijhout e as explicações anteriores conciliam-se perfeitamente com as descobertas de Bergson, pois quando este

³⁹¹ Com o processo de glicosilação (simplificadamente, a adição de açúcares a uma proteína, formando glicoproteínas) temos mudanças significativas em eventos fisiológicos — desde desenvolvimento embrionário àqueles causados por doenças. “[...] a adição destas ligações covalentes e grupamentos altera não somente a forma 3D da proteína, mas sua flexibilidade e múltiplas propriedades físico-químicas, enzimáticas e, por fim, pode também exercer papel importante em suas funções biológicas”. (VERLI, Hugo (org). **Bioinformática da biologia à flexibilidade molecular**. Porto Alegre, 2014. p. 29. Disponível em <http://vision.ime.usp.br/~amanda/classes/UENP_2016/Bioinformatica_book.pdf>. Acesso em 20/08/2017.)

³⁹² BERGSON, 2005, p. 287.

³⁹³ NIJHOUT, H. F. **Metaphors and the role of genes in development**. Bioessays v. 12, n. 9, 1990 apud LIPTON, 2007, p. 31.

³⁹⁴ A advertência ganhou mais repercussão quando, na luta global para restringir o contexto da natureza humana à sua estrita economia, o então candidato a presidente dos Estados Unidos em 1992, Bill Clinton, utiliza o slogan: “É a economia, sua besta!” como se toda a vida se resumisse nos aspectos mercadológicos ou que a economia da vida pudesse excluir ou relegar o seu ambiente natural e, com isso, reforçar os aspectos mais agressivos no ser humano, uma vez que na selva econômica só sobrevivem (ou vivem dignamente) os mais fortes (ricos).

menciona o avivamento de certas precondições, isso poderia também ser compreendido como referência aos mecanismos de ativação de determinadas características inscritas nos genes. Restaria agora ampliar o debate sobre os limites dessas predisposições a ponto de inferir sobre o conjunto de características possíveis que definiriam um ser humano. No entanto, além de impraticável — porque não são simples combinações aleatórias enumerativas, extremas ou algébricas — há uma infinitude de possibilidades reais ou potenciais a partir de estímulos, desestímulos, impulsos e retraimentos de uma estrutura físico-sensorial que por certo ainda desconhecemos em sua integralidade.

Independente do estágio do nosso conhecimento sobre a estrutura dos genes e das interferências recebidas ou emitidas, Lipton reforça o enunciado sobre a ação do ambiente no comportamento dos genes e, conseqüentemente, dos indivíduos e nos convence de que esta constatação não é recente. Para isso reproduz um trecho de uma carta que Darwin escreveu para Moritz Wagner³⁹⁵ em 1876, onde expressa a necessidade de uma revisão de alguns pontos de seus postulados considerando as frágeis evidências encontradas na ocasião de suas pesquisas para a comprovação da ação do meio sobre o organismo e comportamento³⁹⁶.

Na minha opinião o maior erro que eu cometi foi não ter permitido dar peso suficiente para a ação direta do ambiente, ou seja, alimentos, clima, etc., independentemente da seleção natural. Modificações assim causadas, que não são nem vantagem nem desvantagem para o organismo modificado, seriam especialmente favorecidas, como eu posso ver agora [p.ex.] [...] pelo isolamento em uma área pequena, onde algumas pessoas viviam sob condições quase uniformes. Quando escrevi o 'Origem', e alguns anos depois, eu pude encontrar

³⁹⁵ Moritz Friedrich Wagner (1813-1887), explorador, geógrafo e historiador natural nascido na Alemanha.

³⁹⁶ É certo que a genética é um conceito firmado apenas no início do século XX e que os genes somente foram levados em consideração pela teoria de Darwin com a Teoria Sintética da Evolução desenvolvida pelos neodarwinistas. O que foi percebido por Lipton foi a latência das conclusões de Darwin sem, contudo, ter assistido ao desenvolvimento deste ponto.

poucas boas evidências da ação direta do meio ambiente; agora há um grande corpo de evidências [...]. (DARWIN, 2012, p. 178. Tradução livre)³⁹⁷

Burrhus Skinner³⁹⁸, psicólogo que se debruçou sobre o comportamento (humano e não-humano), a despeito de situar a hereditariedade numa esfera de insuficiência para determinação do comportamento, esclareceu que não nega a existência de fatores hereditários que, de uma forma ou outra, ajudam a determinar formas de conduta, mas explicou que³⁹⁹ “para que haja comportamento é necessário um organismo que se comporte, e este organismo é produto de um processo genético”. Prosseguiu dizendo que, pela disposição de inúmeros tipos de comportamento entre as diferentes espécies, “a constituição genética observada na estrutura corporal dos indivíduos ou inferida na história genética é importante”. Contudo, ele critica a insipiência da apropriação do termo ‘hereditariedade’ para explicar o “nasce assim” e tudo que a isso se segue.

É verdade que algumas posições das ciências sociais caíram numa espécie de determinismo absoluto do meio. Entre o bloco de cera de Platão e a tábula rasa de Aristóteles⁴⁰⁰, é possível perceber a complexidade no alcance de uma compreensão das impressões humanas recebidas por sua memória e pelos seus sentidos. Para Platão, a alma humana é como um bloco de cera que recebe as impressões em maior ou menor grau, e por este motivo a considerou como “uma prenda da

³⁹⁷ DARWIN, Francis. **Charles Darwin: his life in an autobiographical**. Gutenberg EBook, 2012. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/38629/38629-h/38629-h.htm>>. Acesso em 01/06/2016. A citação em Lipton (2007) encontra-se na página 29. “*In my opinion the greatest error which I have committed, has been not allowing sufficient weight to the direct action of the environment, i.e. food, climate, &c., independently of natural selection. Modifications thus caused, which are neither of advantage nor disadvantage to the modified organism, would be especially favoured, as I can now see chiefly through your observations, by isolation, in a small area, where only a few individuals lived under nearly uniform conditions.*”

³⁹⁸ Burrhus Frederic Skinner (1904-1990), psicólogo americano que deu maior impulsão ao Behaviorismo.

A obra de referência é: SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. 11 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁹⁹ As referências deste parágrafo então em SKINNER, 2003, p. 27.

⁴⁰⁰ PLATÃO. **Teeteto**. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

memória”⁴⁰¹. Dessa forma, o homem não seria uma folha em branco a ser escrita pelos seus passos após o nascimento, tampouco um tabuleiro vazio a ser preenchido pelos ingredientes existenciais. Aristóteles refutará essa ideia afirmando que as impressões só podem ser substanciadas a partir das experiências sensoriais e, dessa maneira, “nem sequer o entendimento poderá existir sem o corpo”⁴⁰², portanto, fora das experiências corpóreas. Assim, o homem é feito ao longo das suas próprias experiências e não a partir de um reconhecimento prévio de outras existências por meio de impressões, como num fac símile. John Locke, nesta matéria, filia-se a Aristóteles e inicia o seu ‘Ensaio sobre o entendimento humano’ afirmando que não há princípios inatos na mente⁴⁰³. Toda a sua defesa transcorrerá sobre as possibilidades cognitivas do homem, que lhe advêm como uma conquista humana que dispensaria essa herança do saber. E assim descreve:

Consiste numa opinião estabelecida entre alguns homens que o entendimento comporta certos *princípios inatos*, certas noções primárias, *koinai énoiai*, caracteres, os quais estariam estampados na mente do homem, cuja alma os recebera em seu ser primordial e os transportará consigo ao mundo. Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese se pudesse apenas mostrar [...] como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de impressões inatas e podem alcançar a certeza sem nenhuma destas noções ou princípios originais. (LOCKE, 1999, p. 37)

Esta matéria desembocará no debate entre a percepção e o saber, o conhecimento e a intuição, cujo centralidade é o uso da razão. O saber, de fato, é o núcleo de onde Platão compõe os argumentos estabelecidos nos diálogos entre Sócrates, Teodoro e Teeteto. O saber é a reflexão das sensações, daqueles signos impressos na alma contidos no bloco de cera e assim o saber não se limita à percepção, ao mesmo tempo que não a exclui. Não interessa aqui compreender a essência daquele que sabe ou das coisas por ele sabidas, mas o perfeito sentido do saber. Por isso

⁴⁰¹ PLATÃO, 2010, p. 282.

⁴⁰² ARISTÓTELES, 2010, p. 34.

⁴⁰³ LOCKE, 1999, p. 37.

mesmo, o uso da razão aparece como o princípio do entendimento situado na reflexão sobre a percepção que se baseia nos sentidos, porque é preciso que o indivíduo tenha condições de refletir sobre aquilo que se sabe, assim como daquilo que sabe que sabe ou do que sabe que ignora, da mesma maneira que para aquele que dispõe de uma folha impressa não é suficiente que dela tenha posse para apreender o seu conteúdo, mas que a tenha como objeto de uso e que encerre nele mesmo todos os instrumentos para a sua perfeita utilização. Por seu turno, Locke afirma que o uso da razão é a base para o entendimento humano, e a razão capacita o homem a compreender o mundo a partir de sua existência, através dos “passos pelas quais a mente alcança várias verdades”⁴⁰⁴.

Os sentidos inicialmente tratam com idéias *particulares*, preenchendo o gabinete ainda vazio, e a mente se familiariza gradativamente com algumas delas, depositando-as na memória e designando-as por nomes. [...] Por este meio, a mente vai se enriquecendo com idéias e linguagem, *materiais* com que exercita sua faculdade discursiva. E o uso da razão torna-se diariamente mais visível, ampliando-se em virtude do emprego desses materiais. Embora a posse de idéias gerais, o uso de palavras gerais e a razão cresçam juntos, não vejo como isto possa de algum modo prová-las inatas. (LOCKE, 1999, p. 41)

Locke, todavia, não está ocupado com o saber pelo saber ou com a sua essência propriamente dita, e sim com os diferentes caminhos de apropriação do entendimento pelo homem; mas “desde que o entendimento situa o homem acima dos outros seres sensíveis e dá-lhe toda vantagem e domínio que tem sobre eles”⁴⁰⁵, trata-se, antes de mais, de um assunto de natureza complexa, onde as formas como se dão a relação entre o homem e o conhecimento constituem, mesmo que a contragosto, uma espécie de natureza da natureza do homem. Contudo, o debate não está situado neste ponto, mas nas posições que podem ser estabelecidas entre a tábula rasa e o bloco de cera, pois interessa confirmar em maior número de argumentos se cada homem é apenas o conjunto dos seus próprios passos ou se existe alguma pré-configuração armazenada em suas células

⁴⁰⁴ LOCKE, 1999, p. 41.

⁴⁰⁵ LOCKE, 1999, p. 29.

que permite algumas ativações fora do domínio da consciência. Poderíamos ainda requalificar este assunto questionando se as impressões obtidas pelos nossos genes são predisposições ou apenas inscritos vazios a receberem impulsões ao longo da jornada do indivíduo.

Porém, se herdamos ou formamos, como constatou Jung, uma consciência e um inconsciente pessoal que se dispõe do inconsciente coletivo, e se existe, com efeito, uma inteligência primária abrigada nos organismos — conforme asseguram os novos estudos da biologia —, seria correto afirmar que todos os seres vivos partem de uma mesma natureza? Lipton afirmou que não somente os organismos complexos possuem inteligência, mas que “até os procariontes possuem inteligência”⁴⁰⁶, o que equivale dizer que o princípio inteligente é a própria célula já que aqueles são organismos unicelulares. A explicação seguida por ele indica que as membranas celulares se desenvolveram até o ponto de poderem cumprir a função de um cérebro. Isso posto, compreende-se que

em nível celular, a história da evolução é basicamente o ato de maximizar o número de unidades básicas de ‘inteligência’ das proteínas receptoras e executoras da membrana. As células ficam mais inteligentes à medida que utilizam de maneira mais eficiente a camada externa de suas membranas [...]. O resultado é maior consciência e percepção, o que se traduz em maiores chances de sobrevivência. (LIPTON, 2007, p. 54-55)

Lipton conseguiu demonstrar que as células utilizam moléculas sinalizadoras “para regular as suas funções fisiológicas [...] influenciando o comportamento de outros organismos e [isso] aumentou as chances de sobrevivência das células”⁴⁰⁷. Então, um maior nível de consciência e percepção indica maiores chances de progresso na escala evolutiva, e esta é a conclusão sobre a motivação da junção de organismos unicelulares em ‘comunidades primitivas’. Quando ocorre a ‘união’ desses organismos unicelulares, a ‘consciência’ passa a ser uma função exercida pelas moléculas sinalizadoras coordenando integralmente o comportamento dessa

⁴⁰⁶ LIPTON, 2007, p. 47.

⁴⁰⁷ As citações que se seguem neste parágrafo estão em LIPTON, 2007, p. 82 e 83.

comunidade. No caso de organismos mais primitivos, “o fluxo das moléculas sinalizadoras dentro da comunidade fazia o papel de ‘mente’, representado pelas informações coordenadas divididas entre todas as células”. Nas comunidades maiores e mais organizadas, as funções fisiológicas passam a sofrer subdivisões especializadas “que compõem os tecidos e órgãos”, e é por esta razão que nos organismos mais complexos “o processamento da inteligência das membranas é tarefa de células especializadas dos sistemas imune e nervoso do organismo”. Então,

à medida que animais mais complexos foram surgindo, as células especializadas assumiram a tarefa de monitorar e organizar o fluxo das moléculas sinalizadoras e reguladoras de comportamento. Estabeleceram uma rede nervosa e um processador central de informações chamado cérebro. A função do cérebro é coordenar o diálogo entre as moléculas sinalizadoras dentro da comunidade. O resultado disso é que, em uma comunidade de células, todas elas devem se submeter ao controle de uma autoridade maior. (LIPTON, 2007, p. 84)

A cada nível maior de consciência, um salto progressivo na evolução do sistema límbico⁴⁰⁸ se estabelece num sistema unificado capacitado a converter “os sinais de comunicação química em sensações acessíveis a todas as células da comunidade”⁴⁰⁹. Essas sensações já podem ser assimiladas como aquelas percepções primárias ou instintivas dos animais ou seres humanos primitivos. À medida que a consciência aumenta, a sua faculdade de ler e interpretar esses sinais e daí identificar e gerar emoções por meio de “fluxo de sinais de coordenação celular que compõem toda a mente do corpo”, é possível falar de um controle desses sinais pelo sistema nervoso. Sabe-se, através da constatação de Candace Pert⁴¹⁰, que as moléculas sinalizadoras estão presentes em todo o corpo, mas ainda mais surpreendente é a descoberta de que “as emoções não se originam apenas de respostas do corpo ao ambiente; por meio da autoconsciência, a mente pode usar o

⁴⁰⁸ Ver páginas 97-101.

⁴⁰⁹ As ideias e citações deste parágrafo estão em Lipton, 2007, p. 84.

⁴¹⁰ Candace Beebe Pert (1946–2013), neurocientista e farmacologista americana cuja obra utilizada por Lipton é “Moléculas de Emoção” lançada em 1997.

cérebro para gerar ‘moléculas de emoção’ e agir sobre todo o sistema”.

Pelo mesmo mecanismo de ampliação da área da membrana para maior conhecimento e percepção e, portanto, para o desenvolvimento de maior inteligência, ocorre o aumento do cérebro, e isso também tem a ver com a necessidade de ampliar a sua capacidade para comportar o incremento do fluxo de sinais reguladores e, dessa forma, “os reflexos comportamentais básicos adquiridos durante a evolução são passados às novas gerações sob a forma de instintos genéticos”⁴¹¹. Logo, a combinação de “reações químicas neurais entre os estímulos e as respostas comportamentais se consolidam para garantir um padrão repetitivo. Sumariamente, as reações consolidadas chamam-se ‘hábitos’”⁴¹². Nos animais não-humanos essas respostas são recebidas como estímulos para determinados comportamentos. Nos humanos foi desenvolvida no cérebro uma região especializada — o córtex pré-frontal — que consegue associar pensamento, planejamento e tomada de decisões que funciona como uma ‘autoconsciência’. Esta área atinge o status de um ‘novo órgão sensor’ a agir como um ‘espectador imparcial’ que “observa todos os comportamentos programados que adotamos, avalia cada um deles e decide conscientemente se deve modificá-los”⁴¹³. Esse espectador imparcial não se difere em gênero do ‘jugador imparcial’ identificado por Freud, que teria a função de decidir sobre a veracidade ou falsidade de uma ideia de acordo com a realidade. Esse mecanismo é tão poderoso, intervém Lipton, que por meio dele podemos mesmo “escolher como reagir à maioria dos sinais do ambiente e até se vamos ou não reagir a eles”⁴¹⁴.

Claro está que não somos meramente resultado do meio nem unicamente consequência do conjunto das influências que dele recebemos. Tampouco somos

⁴¹¹ LIPTON, 2007, p. 85.

⁴¹² LIPTON, 2007, p. 85.

⁴¹³ LIPTON, 2007, p. 86.

⁴¹⁴ LIPTON, 2007, p. 86.

tábulas rasas, pois que a nossa consciência subordina-se, em certo grau, ao nosso superego e inconsciente que corresponde ao conjunto da história de tudo aquilo que nos cerca e, por este processo, é possível que a inteligência primária das células e dos mecanismos celulares datem desde antes do primeiro organismo unicelular, consistindo em quase quatro bilhões de anos⁴¹⁵. Por outro lado, não somos blocos de cera a imprimir moldes armazenados em algum lugar da nossa mente ou distribuídos pelo corpo porque em grande parte somos criação e superação, negação e afirmação, construção e reconstrução.

No que diz respeito às nossas origens, como seres gregários, por algum impulso ou instinto, mantivemos o mesmo padrão de ampliação da membrana e, por conseguinte, da inteligência a fim de angariar maiores e melhores recursos de sobrevivência. Não mais sendo uma camada ou película externa, teríamos uma grande teia tecida e ampliada por todos os indivíduos que ela compõe, e embora o comando central a partir de individualidades — e não mais de organismos individualizados — não pode mais ser feito sob um único sistema nervoso central dado que o senso de coletividade nos faz subordinar a nossa consciência à consciência coletiva por compartilhamos comunitariamente o inconsciente coletivo.

Esse contágio coletivo, porém, não é dado somente da via inconsciente para o consciente, ou seja, encerrada nos processos mentais. Jung salienta que mais importante que as leis e normas para a regulamentação da sociedade, a imitação é o processo pelo qual a vida em sociedade torna-se possível — incluindo neste conceito a sugestibilidade e o contágio mental. Argumenta que sem a imitação “seriam simplesmente impossíveis as organizações de massa, o Estado e a ordem social”⁴¹⁶. Este processo levado ao extremo corresponde a uma esterilização da personalidade, mesclando-se ao meio num complicado processo:

⁴¹⁵ Média admitida a partir de diversas fontes de informação que variam entre 3,5 e 3,8 bilhões de anos.

⁴¹⁶ JUNG, 2008a, p. 40.

contraditoriamente, quanto mais forte é a tentativa de diferenciar-se, mais

intensifica-se a semelhança com o espírito do ambiente, a ponto de chegar-se a uma identificação compulsiva inconsciente com o mesmo. Em geral, esta tentativa adulterada de diferenciação individual se enrijece numa 'pose' e o indivíduo permanece no mesmo nível que antes; mas sua esterilidade ter-se-á intensificado de alguns graus. Para descobrirmos o que é autenticamente individual em nós mesmos, torna-se necessária uma profunda reflexão; a primeira coisa a descobrirmos é quão difícil se mostra a descoberta da própria individualidade. (JUNG, 2008a, p. 41)

O filósofo Merleau-Ponty⁴¹⁷ apresentou com muita habilidade o enfrentamento entre a força da nossa herança ancestral e a força que exerce a nossa própria experiência. Reconhece que o indivíduo é a fonte absoluta de tudo quanto é e não somente é o ser, o seu fenômeno, o seu ato de existir. Não é ele apenas o homem ou a consciência deste homem porque estas coisas são produtos da natureza e da história. Então, retorna Merleau-Ponty⁴¹⁸, ao caminho em que o homem interior de Agostinho, como poder constituinte, viaja para dentro de si em busca da verdade e diz: homem, "a verdade não 'habita' apenas o 'homem interior', ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece", portanto, retome o seu caminho de volta ao mundo porque pode descobrir que eu, assim como qualquer indivíduo, sou um sujeito consagrado ao mundo e este mundo "é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas". O que se é, é sempre uma escolha, não estamos previamente constituídos. Podemos ser o que recomenda a tradição ou mantermos o peso das nossas heranças sobre os ombros unicamente pelo fato de que somos nós quem as sustentamos, e embora tenhamos recebido esse fardo pesado é sempre uma escolha possível abandoná-lo em algum ponto do caminho. Trata portanto "de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa

⁴¹⁷ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) foi um filósofo que se destacou na área da fenomenologia com importantes contribuições na psicologia.

⁴¹⁸ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6.

de se dirigir”⁴¹⁹ e daí compreender o conteúdo das nossas heranças e decidir o seu destino.

Sejam essas heranças de nosso pertencimento para reproduzimos incessantemente enquanto capitais humanos que somos, nem tudo o que está em nossa posse necessariamente tem que ser de nosso usufruto e, assim, como proprietários daquilo que adquirimos mesmo sem uma aceitação consciente, cabe decidirmos se as usaremos como matérias-primas para novos benefícios ou replicaremos infundavelmente as mesmas réplicas cujos moldes originais já perdemos. Platão afirmou: “Ora, não me parece que seja o mesmo ‘ter’ e ‘possuir’”⁴²⁰ e, de fato, cabe ao homem possuir aquilo que tem ou subordinar as matérias-primas em seu poder às intenções de sua produção.

Minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim [...] essa tradição que escolho retomar, a cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3-4)

O libertar-se da teia de um comando não significa necessariamente rechaçar-se do sistema a que se vincula, pois os indivíduos reconhecem nele a lógica de um pertencimento. O libertar-se não seria negar a força dos hábitos ou da tradição. O libertar-se não seria o desprezo pelos sistemas morais. Seria, antes, o reconhecimento da insuficiência da sua herança, porque a matéria-prima auferida produzirá sempre artefatos semelhantes se as formas capitais e os fatores de sua existência não contribuírem para novas edificações. “O homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural”⁴²¹, reconheceu Merleau-Ponty, e por esta razão

tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência

⁴¹⁹ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 15.

⁴²⁰ PLATÃO, 2010, p. 294.

⁴²¹ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236

que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo. Em outros termos, não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. A existência humana nos obrigará a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada. Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236)

O homem, em sua existência e em seu comportamento, afirmou Merleau-Ponty⁴²², é natural e fabricado, porque a sua biologia nunca cessa de doar e de fazer, mas complementa ele que “os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende”. Não há, de fato, desprezo pelo biológico, pelo homem-animal ou pela configuração dos corpos enquanto seres vivos; também reconheceu que “não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica”. Esta ‘potência aberta indefinida’, segundo ele⁴²³, produz significância e permite ao homem transcender em direção a um novo comportamento. Como importante teórico do comportamento, Skinner tem uma explicação razoável sobre esta lógica, que faz o indivíduo situar-se entre um lugar que recebeu no mundo e um novo lugar atraído por sua condição evolutiva para a necessária adaptação a um novo ambiente. Acreditava ele que todos os indivíduos — humanos e não-humanos — são condicionados a uma série de estímulos que, por sua vez, podem ser também condicionados ou incondicionados, então

como o ambiente muda de geração para geração, mais o ambiente externo que o interno, respostas reflexas apropriadas não se podem desenvolver sempre como mecanismos herdados. [...] Desde que a natureza não pode prever, por assim dizer, [a mesma condição], só o processo evolutivo pode fornecer um mecanismo, pelo qual o indivíduo possa *adquirir* respostas a configurações particulares de um dado ambiente depois de terem sido encontradas. Onde o comportamento

⁴²² As citações do parágrafo estão em MERLEAU-PONTY, 1999, p. 257.

⁴²³ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 263.

herdado é insuficiente, a mutabilidade herdada do processo de condicionamento desempenha seu papel. (SKINNER, 2003, p. 60)

O indivíduo não é simplesmente a reprodução automática de uma hereditariedade, tampouco é a soma de várias unidades orgânicas por mais que a sua exteriorização assim o indique. Se a biologia nos apresenta cada célula como possuidora de inteligência, depreende-se, com isso, a existência de uma imensidão de impulsos que indicam vontade e algum nível de consciência que se ajustam sob a coordenação de um comando central. Junte-se à convivência das células — que constituem a estrutura orgânica dos indivíduos — as bactérias, os vírus e outros microorganismos que se comportam como entidades parasitárias, colaborativas ou degenerativas. Suporíamos que o caos se instalaria, mas Lipton aqui intervém e revela-nos que quando essas unidades inteligentes se agrupam “passam a seguir a ‘voz coletiva’ do organismo, mesmo que ela implique comportamentos autodestrutivos” porque os impulsos de autoconservação e de autodestruição são inerentes a qualquer unidade e organismo vivo.

De toda forma, uma coletividade é a soma de vários comandos sistêmicos. Cabe então a suposição de que existe algo externo (ou comum) a estes inúmeros sistemas individuais que se constituem em comunidades ou sociedades organizadas que regulam e, de certa forma, normalizam os comportamentos. Poderíamos atribuir estes papéis aos hábitos, mas recorrendo novamente à Skinner encontramos uma explicação mais substancial que pacifica este ponto, ao considerar que não há um comando de um sistema interno sobre outro, mas uma observância desses sistemas ao ambiente que o cerca, uma vez que os comportamentos são reagentes e condicionados. Assim, Skinner argumenta que “os eventos neurais que precedem formas de comportamento são precedidos por outros eventos neurológicos [e] esta seqüência levar-nos-á de volta a eventos fora do sistema nervoso e, finalmente, para fora do organismo”⁴²⁴. Esta constatação leva-o a defender que

⁴²⁴ SKINNER, 2003, p. 30.

o hábito de buscar dentro do organismo uma explicação do comportamento tende a obscurecer as variáveis que estão ao alcance de uma análise científica. Estas variáveis estão fora do organismo, em seu ambiente imediato e em sua história ambiental. (SKINNER, 2003, p. 33)

Ocorre que a história ecossistêmica também está dentro do indivíduo, ou, por outras palavras, faz parte do indivíduo, na medida em que ele é parte do inconsciente coletivo e a sua consciência a ele se subordina, ainda que não seja por ele escravizado. Da mesma maneira, a inteligência que as células acumularam a elas pertencem e, inevitavelmente, representa uma grande parte da história do indivíduo. O contato com o ambiente imediato demanda esta inteligência, e a economia da natureza não desperdiça o poder da experiência acumulada para o progresso das formas de vida. Mesmo Freud constatou que, para ocorrer o processo de significação ao contato com uma realidade, é preciso que a memória já tenha armazenado tais percepções, ainda que no inconsciente; inversamente, para virem à tona, as percepções do inconsciente prescindem de uma experiência advinda do mundo exterior, acondicionada na memória. Por outras palavras, “apenas se pode tornar consciente algo que tenha numa qualquer altura sido uma percepção *ct*, e que algo que venha do interior [...] que procure tornar-se consciente tem de tentar transformar-se em percepções externas”⁴²⁵, consequentemente para quaisquer “ideias *ict* é preciso criar vínculos de ligação para elas poderem penetrar no consciente”⁴²⁶.

Como se vê, não é suficiente para o indivíduo passar toda a sua existência apenas com este estoque de experiências e de ‘inteligência primária’ adquiridas *ex ante*; é preciso que ele avance na aquisição de novas repostas a determinadas reações comportamentais ao ambiente imediato que o sustenta no presente. Então, a voz daquele comando central e a inteligência que parece emergir espontaneamente abre espaço para que a consciência selecione adequadamente as memórias e

⁴²⁵ FREUD, 1989b, p. 19. *Ct* é abreviação de Consciente.

⁴²⁶ FREUD, 1989b, p. 22. *Ict* é abreviação de Inconsciente.

mantenha outras adormecidas de acordo com as exigências correntes.

Por sua vez, estaria suposto que a inteligência primária retratada acima é a do tipo espontâneo — embora examinada pela consciência —, tal como aquele conhecimento instintivo de que Locke admitiu a existência; então a coordenação de “nossa fisiologia e padrões de comportamento se desenvolvem de acordo com as ‘verdades’ dessa voz central e todas as suas crenças, sejam elas construtivas ou destrutivas”⁴²⁷ e eis que aí reside a fonte de um imenso poder no nível micro, seja criador ou destruidor, domesticado ou subversivo, submisso ou revolucionário. Essa verdade é uma valiosa herança não só das nossas próprias histórias, crenças e informações transmitidas através do inconsciente, mas, tal como Lipton afirmou (e a filosofia de Spinoza depreendeu) é de veras possível que absorvamos “determinadas percepções indiretamente, a partir da experiência de outras pessoas. Mas, uma vez que aceitamos essas percepções como ‘verdades’, elas se tornam definitivas em nosso cérebro e passam a ser nossas próprias ‘verdades’”⁴²⁸.

Justamente, a matéria-prima que constitui tais verdades humanas passa antes, como acreditava Merleau-Ponty, e também Freud, pela “percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade”⁴²⁹. Para o filósofo, quando se faz a distinção entre o real e o imaginário e quando se põe em dúvida o real, parece significar que temos uma experiência do real e do imaginário *ex ante* e, se são ideias apriorísticas, a questão central passa a ser a investigação de como “explicitar nosso saber primordial do ‘real’ [e] o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade”⁴³⁰. Merleau-Ponty acredita que o mundo é aquilo que está de acordo com a nossa percepção e, portanto, com o nosso sistema de verdades que, como capacitada a

⁴²⁷ LIPTON, 2007, p. 108.

⁴²⁸ LIPTON, 2007, p. 86.

⁴²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 13.

⁴³⁰ MERLEAU-PONTY, p. 13.

compreender e diferenciar ilusões e realidades, é, por esta razão, válida pois a própria “evidência é ‘a experiência da verdade’. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade”⁴³¹.

À vista disso, a relação entre a verdade, a consciência e a percepção talvez possa ser explicada por aquilo que Merleau-Ponty chamou de ‘problema da memória na percepção’. A questão que ele levanta é: como compreender que “por sua própria vida e sem trazer em um inconsciente mítico materiais complementares, a consciência pode, com o tempo, alterar a estrutura de suas paisagens”? Por outras palavras, a indagação permanece como um ato presente de uma escolha entre a memória e o *vir a ser* porque “em cada instante, sua experiência antiga lhe está presente sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir [...] mas que também pode deixar ‘à margem’”. Sempre, contudo, a significação é presente pois, para ele, perceber não é simplesmente recordar — como também fundamentou Freud —, porque as experiências necessitam ser “vividas novamente em seu lugar temporal”⁴³². “Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo”. Assim, a definição do *ser* situa-se dialeticamente como uma síntese entre a memória da história do ambiente e a escolha de como angariar novos recursos e reagir ao ambiente presente.

A justaposição dos elementos da psicologia (que incorpora o consciente e o inconsciente com todas as matizes da memória dos arquétipos, tradições, heranças arcaicas, hábitos etc.), da biologia (a memória das células, dos genes, do ambiente etc.), e da filosofia (a natureza, a essência e o lugar do homem) pode ser assim abreviada:

⁴³¹ MERLEAU-PONTY, p. 14.

⁴³² As citações deste parágrafo foram retiradas de MERLEAU-PONTY, 1999, páginas 47, 48 e 108 respectivamente.

Se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções. Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa, a coisa sendo justamente aquilo que não conhece, aquilo que repousa em uma ignorância absoluta de si e do mundo, aquilo que por conseguinte não é um 'si' verdadeiro, quer dizer, um 'para si', e só tem a individuação espaço-temporal, a existência em si. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 172)

O homem enquanto uma rede tecida de intenções — penso ser uma designação aceitável do humano sem que tenhamos que definir a sua natureza, porque a definição implica a declaração de uma essência⁴³³ ou uma substância pela qual a coisa é pensada por si mesma, se usarmos a definição de Aristóteles em 'Metafísica'⁴³⁴. Como, porém, é possível pensar o homem pelo homem se ele não se constitui sem o meio que o cerca e nem o é só por si mesmo? Mas seria possível pensar, segundo Spinoza, na substância do homem como “aquilo sem o que a coisa não pode existir nem ser concebida e que, inversamente, não pode existir ou ser concebido sem a coisa”⁴³⁵? Neste caso, o que ou qual seria essa característica imprescindível do homem?

Hegel dirá que é a liberdade, acreditando que ela é a única capaz de alcançar um fim no processo histórico. Para tanto é preciso “que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo [porque] a substancialidade do fim do espírito universal, alcança-se através da liberdade de cada um”⁴³⁶. Mas essa infinitude hegeliana de um espírito universal ao mesmo tempo que se justifica na razão, não pode ser alcançada por uma algum princípio de racionalidade possível. David Hume, em seu “Tratado da Natureza Humana”, evoca a ideia de substância como impressões de uma reflexão e, por esta razão, inexistente enquanto realidade, porque se “reduzem às nossas paixões e emoções [e] nenhuma das quais com certeza pode representar uma substância distinta de uma

⁴³³ ABBAGNANO, 1998, p. 236.

⁴³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1969.

⁴³⁵ SPINOZA, 2005, p. 129.

⁴³⁶ HEGEL, 2013, p. 66

coleção de qualidades particulares”⁴³⁷. No fim, todo o problema reside em que estas ideias a respeito da substância consistem em uma qualidade particular que se institui como um fundamento, e a objeção maior é que nos relacionamos com este atributo inerente como algo completamente estranho. Como seria possível aceitar essa estranheza sobre aquilo que mais nos diz respeito? Por isso, continua Hume, essa ideia precisa ser ultrapassada, presumindo que “estas qualidades estão estreita e indissolúvelmente unidas pelas relações de contiguidade e causalidade”⁴³⁸. Assim, cada nova qualidade descoberta, por mais simples ou complexa que seja, passa a ter conexão com as anteriores e “é imediatamente por nós incluída entre elas, embora não entrasse na nossa primeira concepção dessa substância”. Em conclusão,

nada é realmente presente ao espírito a não ser as suas percepções ou impressões e ideias, e que os objectos exteriores se nos tornam conhecidos apenas mediante as percepções por eles ocasionadas. Odiar, amar, pensar, sentir, ver, tudo isto não é senão perceber.

Ora, visto que nada está presente ao espírito a não ser as percepções e visto que todas as ideias derivam de algo que esteve anteriormente presente ao espírito, segue-se que nos é impossível conceber ou formar uma ideia de algo especificamente diferente das ideias e das impressões. Fixemos a nossa atenção fora de nós tanto quanto possível; lancemos a nossa imaginação para o céu ou para os limites extremos do universo; de facto não avançamos um passo para além de nós próprios, nem podemos conceber nenhuma espécie de existência a não ser as percepções que aparecem nesta área limitada. Este é o universo da imaginação e não temos nenhuma ideia que lá não seja produzida. (HUME, 2001, p. 101-102)

Marx e Engels, em ‘A sagrada família’, afirmaram que não é possível estabelecer entidades universais a partir de ideias que têm origem no mundo sensível, porque seria contraditório “declarar [...] que uma palavra é mais do que uma palavra e que fora das entidades representadas, sempre singulares, existem ainda entidades universais”⁴³⁹. Toda ideia representa conceitos e entidades, e por mais que

⁴³⁷ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 45.

⁴³⁸ As ideias e citações de David Hume, neste parágrafo, encontram-se na página 45.

⁴³⁹ MARX & ENGELS, 1976, p. 194.

alcancem o estado de universais partem de individualidades objetivas e reais e, assim sendo, a substância só poderá ser simbolizada por meio de expressões e palavras criadas pelos indivíduos em um contexto historicamente definido e muito embora algumas ideias possam transcender esse tempo sobrevivendo a cada etapa histórica dos tempos imemoriais, “*corpo, ser, substância, [...] é uma só e mesma ideia real [pois] não se pode separar o pensamento de uma matéria que pensa. Ela é o sujeito de todas as mudanças*”⁴⁴⁰ e nada escapa à transformação, porque “o homem está submetido às mesmas leis que a natureza. Poder e liberdade são idênticos” pois ambos estão limitados pela submissão do homem à natureza, ao mesmo tempo que são forças que se potencializam a cada transformação que o homem opera na natureza em seu favor.

A unicidade do homem, no entendimento de Marx e Engels, não permite uma infinitude *a priori* estabelecida a partir da existência e determinação de um mundo sensível, ou mesmo de Deus, de quem (ou de que) nada sabemos. Nesta medida, “a palavra *infinito não tem sentido*, a não ser que signifique a capacidade do nosso espírito de adicionar sem fim”⁴⁴¹, e mesmo Hegel admitiu que é no mundo real, no palco das experimentações humanas que se configura a consciência e é então aí que se torna possível dispor como sinônimos a consciência universal e a consciência do povo, sendo esta o material da sua realização.

Diríamos, portanto, que o indivíduo é, para Hegel, consciência e inconsciência pessoais, consciência e inconsciência coletivas que encerram “todos os fins e interesses do povo; tal consciência constitui o direito, os costumes, a religião do povo”⁴⁴². Portanto, a consciência do espírito é ela mesma a substância do espírito da humanidade que surge como uma necessidade de cada indivíduo que então se educa “nesta atmosfera [mas] não é simples educação e consequência da educação;

⁴⁴⁰ MARX & ENGELS, 1976, p. 194.

⁴⁴¹ MARX & ENGELS, 1976, p. 194.

⁴⁴² HEGEL, 2013, p. 62.

esta consciência é também desenvolvida pelo próprio indivíduo, não lhe é ensinada: o indivíduo existe nesta substância”.

Se pudermos indagar sobre um fim que esta consciência humana queira atingir, Hegel responderia que este fim tem o mesmo propósito que o fim último da história universal: que “o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e torne objetivo este saber, o realize num mundo presente, se produza objetivamente a si mesmo. O essencial é que esta meta é algo de produzido”⁴⁴³, mas esta produção, todavia, só pode acontecer na liberdade e a liberdade constituída pela consciência da sua própria realidade, por isso o processo de liberdade se inicia com o domínio de si próprio através do autoconhecimento ou, poderíamos mesmo dizer, da autoconsciência, como acreditava Platão — livre é aquele que “existe por si e não por outros”⁴⁴⁴ (pela concepção aristotélica) —, confirmando a liberdade como um domínio que se alcança quando a própria sobrevivência e o querer não estejam subordinados a uma vontade fora de si. Esses pré-requisitos da liberdade, implícitos como propósitos da história universal, são o que permite alcançar o desenvolvimento pleno da consciência humana e, então, para Hegel, este processo é parte de um ciclo contínuo que se desloca da imperfeição da servidão para o mais perfeito plano de liberdade possível à humanidade.

o imperfeito [tem] em si como germe, como impulso, o seu contrário, a saber, o chamado perfeito: tal como a possibilidade deve tornar efetivamente real e, mais especificamente, a *dynamis* aristotélica é também *potentia*, força e poder. Por isso, o imperfeito, enquanto contrário a si mesmo, é a contradição que decerto existe, mas tem igualmente de ser ab-rogada e resolvida; é o ímpeto, o impulso da vida espiritual em si mesma para romper a casca da naturalidade, da sensibilidade, a alienação de si mesmo e chegar à luz da consciência, ou seja, a si mesmo. (HEGEL, 2013, p. 153)

O imperfeito poderia estar associado a tudo aquilo que se aproxima do ponto de partida da nossa evolução, ainda que não seja possível determinar o seu lugar

⁴⁴³ HEGEL, 2013, p. 75.

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES, 1984, p. 14.

histórico? Darwin parte da observação de que os animais superiores possuem as mesmas características que são atribuídas aos humanos — “memória, atenção, associação e também [...] uma certa imaginação e razão” —, com a diferença de que aqueles últimos, no processo evolutivo, alcançaram a autoconsciência. Por esta razão, está certo admitir que “não parece demais improvável para as faculdades mais complexas que as mais altas formas de abstração, a autoconsciência, etc. tenha evoluído através do desenvolvimento e da combinação das mais simples”⁴⁴⁵ e, visto deste modo, para os organismos vivos, a perfeição parece perseguir as formas mais funcionalmente desenvolvidas subentendendo como imperfeitas as formas mais rudimentares.

Hegel, contudo, não se limita a observar a evolução biológica com vistas à consciência, mas toma a evolução dos níveis da consciência humana como um mecanismo de transcendência — do ser biológico ao ser psíquico, do corpo ao espírito —, e tanto maior será essa evolução quanto mais profundo for o abismo entre o animal e o homem, o instinto e a consciência, para vencer os impulsos remanescentes da selvajaria, da bestialidade e da barbárie. Do ponto de vista do desenvolvimento da consciência humana, Marx perfaz um caminho da consciência da natureza que ele chamou de ‘religião natural’ “como um modo determinado de proceder com a natureza, [que] é condicionada e que condiciona a forma social”⁴⁴⁶, portanto, seria imperativo que na potência de agir o animal homem vencesse os arroubos da brutalidade para que o ser humano tomasse consciência da natureza enquanto extensão de si e a sua autoconsciência o acusasse de ser uma magnífica extensão da natureza.

A princípio, claro está, a consciência é simples consciência a respeito do ambiente sensível imediato e consciência da conexão limitada com as outras pessoas e coisas fora do indivíduo, que se vai tornando autoconsciente. Ao mesmo tempo, é consciência da natureza, que começa por surgir ao homem como uma força totalmente estranha, onnipotente e

⁴⁴⁵ Ambas as citações foram extraídas de DARWIN, 1974, p. 105.

⁴⁴⁶ MARX, 1973, p. 74.

inexpugnável, com a qual as relações dos homens são puramente animais e pela qual eles se sentem intimidados, como os animais; deste modo é uma consciência puramente animal da natureza. (MARX, 1973, p. 74)

Como consciência primária (ou inconsciência) o instinto humano busca a agregação e a associação com os seus semelhantes. É, então, o primeiro vestígio da sociedade humana, e neste início a consciência humana (ou a inconsciência)⁴⁴⁷ se assemelha ou até se equivale ao instinto animal porque a sobrevivência era o grande desafio do homem perante o ambiente hostil e os recursos escassos. Como constata Marx essa consciência primitiva constituía-se como “mera consciência gregária e, neste ponto, o homem só se distingue dos carneiros pelo facto de, nele, a consciência tomar o lugar do instinto ou de o seu instinto ser um instinto consciente”⁴⁴⁸. Nenhuma análise, por conseguinte, nega a hipótese de que o caminho evolutivo do homem não é acessível somente a ele, e que a imperfeição é identificada com os traços que mais se aproximam do seu ponto de partida, ou seja, da sua animalidade propriamente dita⁴⁴⁹.

A relação entre o instinto e a consciência estende-se por um processo evolutivo longo e complexo, cujo registro histórico mais preciso, à nossa disposição, encontra-se no cérebro humano. Em última instância, foi em algum entroncamento deste caminho evolutivo que o homem atingiu o status de humano quando aprendeu a usar a consciência para a reflexão e a memória para planejar o seu futuro ou, por outras palavras, quando — diria Platão — se tornou capaz de

⁴⁴⁷ Considero os termos de acordo com a conceituação aceita pela psicologia, por isso, como Marx não se ocupava em diferenciar as específicas funções mentais, aceitamos que o conceito de consciência empregado na passagem acima integre o processo total do id (inconsciente) que avança até o ego (consciente). Por outra razão, “a diferenciação entre ego e id deve ser atribuída não só ao homem primitivo mas até a organismos muito mais simples, pois é a expressão inevitável da influência do mundo exterior”. (FREUD, 1989b, p. 39)

⁴⁴⁸ MARX, 1973, p. 74-75.

⁴⁴⁹ Lipton recorre à neuroanatomia comparada para fazer compreender que “quanto mais baixo está um organismo na cadeia evolutiva, menos desenvolvido é seu sistema nervoso e mais ele depende de comportamentos pré-programados (natureza) [...] Os organismos mais altos na cadeia têm sistema nervoso mais complexamente integrado que [...] lhes permitem seguir padrões diferentes de comportamento por meio de experiência e aprendizado”. (LIPTON, 2007, p. 104)

usufruir dos saberes que já tinha em sua posse — o que significaria, para Hegel, tornar objetivo o saber. Nota-se que esta visão filosófica — que se encontra com a visão científica — não parece se afastar demasiadamente de uma visão mais transcendente que leva o homem ao divino ao invés de o conduzir a um retorno à pura animalidade: o homem situa-se a meio do caminho entre o animal e o divino, como Emma Jung⁴⁵⁰ em ‘Animus e Anima’ relatou:

Portanto [é] a consciência, que destaca o homem da natureza. Esse processo, entretanto, coloca-o numa posição trágica entre o animal e Deus. Através desse processo ele deixa de ser o filho da mãe natureza: ele é expulso do Paraíso, mas também não é nenhum deus, pois está irremediavelmente preso ao seu corpo e às suas leis naturais, como Prometeu acorrentado à rocha. (JUNG, 2005, p. 22)

O Reverendo Richard Harries⁴⁵¹, ao tentar responder à questão levantada no livro ‘O que nos torna humanos?’ encara a reflexão racional como o grande instrumento da consciência humana, e compreende que é a consciência a resposta-chave para aquela pergunta. Entende ele que a consciência tem por razão e finalidade “modificar os nossos impulsos instintivos de modo a que o resultado da reflexão reflecta simplesmente a força do impulso instintivo [...] a reflexão racional é fundamental para aquilo que constitui um ser humano”. Maturana e Varela apenas científicariam esta resposta elevando-a como “uma ética que emerge da consciência da estrutura biológica e social dos seres humanos, que brota da reflexão humana e a coloca no centro como fenômeno social constitutivo”⁴⁵². Sem dúvida, a ética não pode ser alcançada sem passar pelo processo lento e gradativo do aprendizado, estagiando por toda a ordem de prerrogativas morais das tradições humanas.

⁴⁵⁰ Emma Rauschenbach Jung (1882-1955), psicoterapeuta nascida na Suíça, foi esposa de Carl Jung. A obra que se toma como referência é: JUNG, Emma. **Animus e anima**. 4 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

⁴⁵¹ Richard Douglas Harries (1936-), bispo e professor de teologia em Oxford. Citado em PASTERNAK, 2007. Citação da página 74.

⁴⁵² MATURANA & VARELA, 1995, p. 262.

Darwin complementaria essa ideia afirmando que, “com efeito, a consciência olha para trás e serve de guia para o futuro”⁴⁵³, imprimindo e lendo com sabedoria as lições da sua história e escrevendo com os recursos do presente o seu novo destino. Este caminho, no entanto, não pode ser percorrido sem transtorno se a ponte entre o inconsciente e o consciente não estiver consistentemente edificada, e isso não ocorre, dirá Jung, sem que se faça a difícil distinção entre os conteúdos pessoais de cada indivíduo com os conteúdos da psique coletiva porque ambos os elementos daqueles conteúdos estão intimamente ligados, mas não necessariamente em harmonia, e este é o motivo pelo qual

sempre nos admiramos com o que há de coletivo na nossa assim chamada psicologia individual. É de tal ordem, que o indivíduo pode desaparecer por completo atrás desse aspecto. Entretanto, como a individuação é uma exigência psicológica imprescindível, esta força superior do coletivo permite-nos compreender a atenção especialíssima que devemos prestar à delicada planta da ‘individualidade’, se quisermos evitar que seja totalmente sufocada pelo coletivo. (JUNG, 2008a, p. 40)

À vista disso, que caminho vivencial nos levaria à conciliação entre a psique individual e coletiva? O que significaria a perfeita adaptação ao ambiente social sem que isso incorra em uma despersonalização? Do contrário, a rejeição absoluta da psique coletiva pela psicologia individual desembocaria inevitavelmente na loucura? As revoluções sociais nascem a partir desses movimentos mentais opressores, assim como a obediência cega é fruto da identificação plena com o espírito do ambiente? A essas questões, Jung introduz o conceito de *persona* porque é ela quem vai representar o compromisso entre o indivíduo e a sociedade. Como máscara da psique coletiva, a *persona* é o recorte do coletivo que o indivíduo adapta como sendo a sua própria personalidade. Num aspecto, em alguns indivíduos, a *persona* aparece “em benefício de uma imagem ideal, à qual o indivíduo aspira moldar-se [e, com isso] sacrifica-se muito de sua humanidade”⁴⁵⁴; é então uma “concessão ao mundo exterior, um verdadeiro auto-sacrifício, que

⁴⁵³ DARWIN, 1974, p. 139.

⁴⁵⁴ JUNG, 2008a, p. 43.

força o eu a identificar-se com a *persona*. Isto leva certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser”⁴⁵⁵.

Além das pressões do mundo exterior sofridas pela *persona*, existem ainda as influências que coagem e por vezes oprimem a personalidade do indivíduo. Emma Jung, ao aprofundar-se nos estudos de Carl Jung, identifica e dá atenção especial a dois arquétipos que, na sua compreensão, são dotados de grande importância por pertencerem à personalidade e ao mesmo tempo estarem enraizados no inconsciente coletivo, por isso “constroem uma espécie de elo de ligação ou ponte entre o pessoal e o impessoal, bem como entre o consciente e o inconsciente”⁴⁵⁶.

Estas duas figuras — uma é masculina, a outra feminina — foram denominadas de *animus* e *anima* por Jung. Ele entende aí um complexo funcional que se comporta de forma compensatória em relação à personalidade externa, de certo modo uma personalidade interna que apresenta aquelas propriedades que faltam à personalidade externa, consciente e manifesta. São características femininas no homem e masculinas na mulher que normalmente estão sempre presentes em determinada medida, mas que são incômodas para a adaptação externa ou para o ideal existente, não encontrando espaço algum no ser voltado para o exterior. (JUNG, E., 2005, p. 15)

Assim, o masculino — o *animus* — caracterizaria a força-vontade, o ato, o verbo e o sentido guiado basicamente pela consciência. É também o *animus* que confere ao homem a potência para o exercício do poder, a autoridade e até mesmo a violência. Já a *anima* “representa a ligação com a fonte da vida que está no inconsciente”⁴⁵⁷, e é sua característica “que todas as suas formas sejam ao mesmo tempo formas de relacionamento”⁴⁵⁸. É ainda traço da *anima* a fragilidade, a subjetividade, a antilógica, a conexão com a natureza, a criatividade, a receptividade, a beleza e a semelhança com todos os seres semidivinos, a falta de

⁴⁵⁵ JUNG, 2008a, p. 69.

⁴⁵⁶ JUNG, 2005, p. 15.

⁴⁵⁷ JUNG, 2005, p. 79.

⁴⁵⁸ JUNG, 2005, p. 41.

preconceito com a irracionalidade e por esta razão é que é a anima “qualificada de mensageira entre o inconsciente e a consciência”⁴⁵⁹. O equilíbrio conciliador que buscávamos acima, ou o elo entre o inconsciente e a consciência humana são aqui traduzidos como a combinação harmônica dessas duas energias no interior do indivíduo, porque sem a potência de agir do *animus*, a *anima* não poderia fazer a conexão entre o homem natural e a sua humanidade e sem a subjetividade e a conexão com a vida natural da *anima*, o *animus* não alcançaria a sua própria integridade.

Na nossa época, em que poderes dissociativos estão ativos de forma tão ameaçadora, dividindo povos, pessoas e átomos, é duplamente necessário que os poderes de ligação e união também possam entrar em ação; pois a vida está baseada na combinação harmônica das energias masculinas e femininas também no interior do indivíduo. Produzir a união desses contrários é uma das tarefas mais importantes. (JUNG, 2005, p. 99)

2.2.1 A expedição para o inconsciente

Rupert Sheldrake⁴⁶⁰ ousou afirmar que “ninguém sabe como é que os instintos se transmitem, como é que os hábitos se desenvolvem, como é que a memória funciona”⁴⁶¹, mas reconheceu que ainda que não conheçamos o processo pelo qual ocorrem essas transmissões, podemos certamente saber que a “tradição exerce [...] um poder muitas vezes mais forte do que imaginamos, exactamente devido à sua

⁴⁵⁹ JUNG, 2005, p. 68.

⁴⁶⁰ Alfred Rupert Sheldrake (1942-), biólogo e bioquímico inglês, pesquisador no campo da parapsicologia.

⁴⁶¹ SHELDRAKE, Rupert. **A presença do passado: a ressonância mórfica e os hábitos da natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 39.

influência ser em grande parte inconsciente”⁴⁶².

O poder do inconsciente tem sido considerado pela biologia moderna por guardar várias implicações com a constituição e comportamento dos indivíduos. Não sendo algo palpável, sequer observável, o inconsciente desperta interesse justamente pela ação invisível que exerce sobre os seres. Lipton o qualifica como a “poderosa mente subconsciente”⁴⁶³, porque ao não fazer juízo de valor a respeito das verdades, tampouco monitorar as impressões que recebemos classificando-as em certas ou erradas, ele simplesmente “capta e armazena sem filtros”⁴⁶⁴ impressões que, se aceitas, são tidas como verdades em nossa mente. Por isso, pode-se dizer que “a percepção ‘controla’ a biologia, mas, como já vimos, ela nem sempre é precisa. Um sinônimo adequado para esse tipo de percepção que controla o comportamento é a palavra crença”⁴⁶⁵, isso porque, na verdade o que Lipton chama de subconsciente é um imenso centro de informações sem qualquer emoção, seguindo uma espécie de programa com a finalidade de ler os sinais do ambiente, sem questionar, julgar ou condenar.

A mente subconsciente é como um ‘disco rígido’ que armazena nossas experiências de vida. [...] Quando um estímulo é captado, gera automaticamente a mesma reação comportamental que foi aprendida na primeira vez em que foi detectado. [...] Antes da evolução da mente consciente, as funções dos cérebros animais eram diretamente ligadas à mente subconsciente. Estas mentes primitivas eram mecanismos simples de estímulo-reação que respondiam automaticamente ao ambiente por intermédio de ações geneticamente programadas (instintos) ou de comportamentos adquiridos. Esses animais não acionavam esses comandos ‘conscientemente’. Eram atos reflexos e incondicionais, como o piscar dos olhos em um ambiente empoeirado ou o reflexo de chutar com a perna quando um médico bate em nossa junta, no joelho. (LIPTON, 2007, p. 108-109)

É preciso, neste ponto, tornar claro o conceito de subconsciente tomado pelo autor

⁴⁶² SHELDRAKE, 1996, p. 41.

⁴⁶³ LIPTON, 2007, p. 87.

⁴⁶⁴ LIPTON, 2007, p. 86.

⁴⁶⁵ LIPTON, 2007, p. 86.

e a relação com os sistemas consciente e inconsciente de Jung e Freud. O termo subconsciente foi cunhado por Pierre Janet⁴⁶⁶ em sua primeira tese ‘O automatismo psicológico’⁴⁶⁷, defendida em 1889, onde dissertava sobre fenômenos totalmente subconscientes que se combinavam como uma segunda existência psicológica, ou até mesmo uma segunda personalidade concomitante à personalidade ‘normal’ do indivíduo⁴⁶⁸. Embora fique entendido que Janet se referia ao subconsciente como sinônimo do inconsciente freudiano, na verdade o termo antecede o conceito de inconsciente cunhado por Freud. Desprezando as intrigas relacionadas à não apropriação ou à não aceitação do termo por este, é certo que tanto ele como Jung rejeitaram-no posteriormente.

Num artigo⁴⁶⁹ desenvolvido entre os anos de 1888 e 1893 — ‘Motoras orgânicas e histéricas’ —, Freud empregou o termo subconsciente, mas em 1914 defendeu que “o que está provado não é a existência em nós de uma segunda consciência, mas a existência de actos psíquicos a que falta a consciência. Estaremos certos também ao recusar o termo ‘subconsciente’ como incorreto e enganador”⁴⁷⁰. Por sua vez, Jung também rejeita o termo pela própria acepção da palavra porque indica algo que está abaixo da consciência ou mesmo que se trata de uma consciência inferior ou secundária⁴⁷¹. Logo, ao assumir as teses de Freud e Jung neste trabalho, aceita-se também como mais apropriado o termo inconsciente, embora respeitemos o termo

⁴⁶⁶ Pierre-Marie-Félix Janet (1859-1947), doutor em filosofia é considerado um dos fundadores da psicologia.

⁴⁶⁷ JANET, Pierre. **L'automatisme psychologique**: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine. 4 ed. Paris: Félix Alcan éditeur, 1898.

Esta tese conferiu a Janet o título de doutor em filosofia pela Sorbonne.

⁴⁶⁸ JANET, 1898, p. 15.

⁴⁶⁹ FREUD, Sigmund. Motoras orgânicas e histéricas. In: **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

⁴⁷⁰ FREUD, 1989a, p. 157.

⁴⁷¹ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Obras Completas de C. G. Jung Volume VIII/2. 5. ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2000, parágrafo 369.

subconsciente empregado por autores como Lipton, desde que se considere como sinônimo do inconsciente, e mesmo este último não demonstra qualquer preocupação em diferenciar um termo do outro, conforme é bem demonstrado no trecho abaixo:

As subdivisões aparentemente 'separadas' da mente, a consciente e a inconsciente, são interdependentes. A mente consciente é a mais criativa e a que gera 'pensamentos positivos'. Já a mente subconsciente é um depósito de reações e de respostas a estímulos derivados dos instintos e das experiências vividas. (LIPTON, 2007, p. 81)

Ainda assim apontar-se-ia uma crítica merecida quando se coloca como equivalente o termo inconsciente para Jung e Freud. Como foi explicado anteriormente, Jung compreende o conceito freudiano como limitado, mas para as ideias que se seguem não é importante esse nível de sintonia. De toda forma, há que ser esclarecido, neste ponto, que não fica suficientemente claro se Lipton emprega o termo subconsciente no sentido do inconsciente freudiano, junguiano ou mesmo como uma pré-consciência. O subconsciente, para Lipton, por vezes parece situar-se entre o inconsciente e o consciente, e outras representa de fato as funções inconscientes do indivíduo. O que importa, entretanto, é a compreensão das funções especializadas e os papéis exercidos pelos sistemas consciente e inconsciente naquilo que nos aproxima e nos afasta dos demais animais, que conduz a certos comportamentos, que prescindiram de uma estrutura cerebral capaz de comportar a interferência do consciente sobre o sistema automático gerador de reação a todo tipo de interferência do ambiente externo. Ademais, as teses de Lipton são essenciais para explicar alguns mecanismos cerebrais que levam em conta os aspectos conscientes e inconscientes e, por isso, esta pequena possível divergência diminui em importância. Na passagem abaixo demonstra-se o mérito do seu raciocínio ao mesmo tempo que se dilui a eventual inconsonância entre os dois termos:

O cérebro de animais menos desenvolvidos é condicionado a utilizar respostas habituais aos estímulos [...]. As ações da mente subconsciente

são reflexivas por natureza, e não governadas pela razão ou pelo pensamento. Fisicamente, esse tipo de mente está associada a atividades de todas as estruturas do cérebro de animais que não têm autoconsciência desenvolvida. Humanos e alguns mamíferos desenvolveram uma região especializada do cérebro associada ao pensamento, planejamento e tomada de decisões chamada córtex pré-frontal. Essa parte do cérebro parece ser o centro do processamento da 'autoconsciência'. A mente autoconsciente é auto-refletora, um novo 'órgão sensor' que observa nosso comportamento e emoções. Essa mente auto-consciente também tem acesso à maior parte das informações armazenadas em nosso banco de memória. Trata-se de um recurso extremamente importante, que nos permite lembrar de todo o nosso histórico de vida e assim poder planejar nossas ações futuras. Além de ser auto-refletora, a mente autoconsciente é extremamente poderosa. Observa todos os comportamentos programados que adotamos, avalia cada um deles e decide conscientemente se deve modificá-los. Podemos escolher como reagir à maioria dos sinais do ambiente e até se vamos ou não reagir a eles. A capacidade da mente consciente de se sobrepor aos comportamentos programados da mente inconsciente é o que nos permite ter livre-arbítrio. (LIPTON, 2007, p. 86)

Três movimentos importam aqui. O primeiro é da direção entre o ambiente e o indivíduo que se conserva através dos hábitos, costumes, crenças, sistemas morais, preconceitos etc. O segundo movimento diz respeito às ações dos indivíduos orientadas pelo sistema inconsciente e transmissor dos elementos acima apontados. O terceiro movimento considera as ações reflexivas dos indivíduos capazes de questionar o sistema de crenças e de valores recebidos, modificando-os, paralisando-os, ou até mesmo aceitando-os de forma consciente. O primeiro movimento é o que se poderia dizer constituinte do inconsciente coletivo; o segundo, poder-se ia responder como constituidor do inconsciente individual (e progressivamente coletivo) atuando neste campo o *id*, o *animus* ou a *anima*, e o terceiro apontaria para o papel assumido mais ou menos conscientemente pela *persona* ou pelo *ego*, sob a supervisão do *superego*.

Responder à grande questão do que nos torna humanos ou sobre a natureza humana indubitavelmente passa pela compreensão de como o sistema comportamental, de pensamentos, crenças e valores é formado, transmitido, reproduzido e substituído. O pertencimento humano a uma natureza imutável parece não condizer com o conjunto dos estudos realizados até o momento, salvo

se apontarmos na direção de uma natureza divino-espiritual, onde o caminho do homem biológico pertenceria a toda a uma experimentação da vida no reino animal até o reino hominal, transcendendo em seguida para uma forma não alcançada pelas ciências e compreensão humana. Por esta razão é que o materialismo histórico de Marx e Engels é apropriado e conveniente, ao prolongar a compreensão do homem para além dele mesmo e concomitantemente a limita até às fronteiras das suas experiências mundanas. Como sintetizou Rupert Sheldrake, “o materialismo dialético, dentro da tradição de Marx e de Engels, é uma filosofia progressiva, evolucionista, que concebe o progresso histórico como regido por leis objectivas, científicas”⁴⁷². Nesta direção, e em oposição ao sistema hegeliano, “o progresso humano não passa de um aspecto do desenvolvimento progressivo geral da matéria, da qual emerge a própria mente”.

Fantasmas acompanham a humanidade nas experiências do mundo, conservando nela a memória coletiva e imprimindo a cada nova etapa evolutiva as marcas da história de tempos remotos que não se apagam. Esta presença do passado não é uma simples metáfora ou uma assombração metafísica. Sheldrake, através de observações no campo da biologia, estudou processos por meio dos quais tornava-se possível uma coletivização de informações e conhecimentos adquiridos por um indivíduo ou grupo de indivíduos. Independente da existência de elos de ligação ou proximidade geográfica, tais informações, aprendizados ou formas de experiência propagavam-se para outros grupos. Constatou Sheldrake que isso era possível pela existência de “regiões não materiais de influência que se estendem no espaço e se prolongam no tempo”⁴⁷³, que ele denominou ‘campos mórficos’.

O mecanismo de proliferação e coletivização das informações, conhecimentos e comportamentos seria elucidado por meio da ‘ressonância mórfica’. Sheldrake explicou que “quando um sistema de organização deixa de existir [...] os campos

⁴⁷² SHELDRAKE, 1996, p. 76. A citação seguinte deste parágrafo obedece à mesma referência.

⁴⁷³ SHELDRAKE, 1996, p. 15.

mórficos não desaparecem”⁴⁷⁴, antes são transmitidos pelo processo de ‘ressonância mórfica’ que se propaga no interior desses campos. Por sua vez, a desintegração desses campos não é possível porque são imateriais, assim como os registros, informações e as marcas da história não se apagam no decorrer do tempo, porque “são padrões de influência organizadores potenciais, susceptíveis de se manifestarem fisicamente de novo, noutros tempos, noutros lugares, por todo o lado, onde e sempre que as condições físicas forem apropriadas”⁴⁷⁵. Em suma, tanto individual quanto coletivamente, “todos herdaram a memória colectiva da espécie por ressonância mórfica dos organismos anteriores da mesma espécie [e é isso que] fornece a base das recordações e hábitos individuais”⁴⁷⁶. Por outro lado, fica bem claro que é preciso que “condições físicas apropriadas” existam para que determinado padrão de comportamento progresso se manifeste.

A problematização dessa questão parte da constatação de que nem toda herança é próspera. A herança que a humanidade recebeu através dessa memória coletiva ou, por outras palavras, do inconsciente coletivo, trouxe também marcas de um tempo bárbaro, reminiscências de um passado sombrio e crenças formadas e transmitidas pelo oportunismo religioso, político e econômico⁴⁷⁷. Pela mesma via, Hannah Arendt conclui, a respeito da observação dos atos hediondos cometidos pela e contra a humanidade, que era da própria natureza das coisas humanas que todo o ato “uma vez cometido e registrado na história da humanidade, permaneça no seio da espécie humana como potencialidade muito tempo depois de a sua realidade se ter diluído no passado”⁴⁷⁸.

Nietzsche também presumiu a irrevogabilidade dessa herança e identificou o seu

⁴⁷⁴ SHELDRAKE, 1996, p. 15.

⁴⁷⁵ SHELDRAKE, 1996, p. 15.

⁴⁷⁶ SHELDRAKE, 1996, p. 223.

⁴⁷⁷ Ver página 189-191.

⁴⁷⁸ ARENDT, 2013, p. 354.

lado nefasto quando reconheceu que “somos os rebentos de gerações anteriores, somos também os resultados dos erros dessas gerações, de suas paixões, de seus desvios e mesmo de seus crimes”⁴⁷⁹, não sendo possível desembaraçarmo-nos completamente desta corrente pois ainda que a neguemos e a rompamos a nossa origem permanece conectada à sua fonte. Por isso é iminente que o passado represente sempre a potencialidade de se fazer presente, nunca, porém, sem uma elevada resistência psíquica; e já sendo nós seres modificados pelos novos tempos, um ato nunca será uma simples repetição do pretérito, como também é verdadeiro que o presente nunca está livre de sua contaminação.

No melhor dos casos, chegamos a um conflito entre nossa natureza transmitida e deixada em herança e nosso conhecimento; talvez chegamos também à luta de uma nova disciplina severa contra o que foi adquirido por herança e pela educação desde a mais tenra idade; implantamos em nós um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza fenece e cai. [...] a segunda natureza é, na maioria das vezes, mais fraca que a primeira. [...] Mas aqui e acolá, vencemos, apesar de tudo, e há mesmo [...] uma consolação singular: saber que essa primeira natureza foi, ela também, outrora, uma segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza. (NIETZSCHE, 2008b, p. 46-47)

Ocorre que naturalizamos um estado composto pelo conjunto da existência de todas as gerações. Ignoramos que a versão atual de quem somos hoje é resultado da batalha travada dentro e fora dos indivíduos e, de certa maneira, também fruto de uma escolha sobre qual natureza deveria sair vitoriosa. E porque uma natureza recebe sempre a influência de uma anterior e receberá por certo de uma futura, é também possível falar de um conjunto de condições que se denomina natureza humana. Friedrich Hegel⁴⁸⁰ considera que a primeira natureza do homem deve ser ultrapassada. Traduz ele a segunda natureza humana como a superação da sua primeira — imediata e animal — e alcançada somente pela persistência no dever. Essa elevação do ser que ele denominou eticidade estaria situada acima da moral

⁴⁷⁹ NIETZSCHE, 2008b, p. 46.

⁴⁸⁰ HEGEL, 2013, p. 113.

do mundo moderno e dar-se-ia como a sujeição do homem ao dever em sua vontade objetiva e subjetiva, fazendo por esvanecer a oposição entre a necessidade e a liberdade.

Kierkegaard, por outra via, não compreende a transcendentalidade absoluta da natureza humana na eticidade, possivelmente pela diferente compreensão sobre a essencialidade e a substancialidade. Kierkegaard vai então defender que alcançar uma segunda natureza não é tarefa que demande descomunais esforços existenciais, ao mesmo tempo que considera que só se é possível atingi-la quando também o estado definido por Hegel de eticidade for superado através da consciência da sua fé perante o mundo caótico e indecifrável pela razão humana. A fé, então, pode tornar-se a sua segunda natureza. A inconveniência suceder-se-ia em compreender que esta segunda natureza que veio à existência seja tomada no sentido de uma necessidade, ou seja, de algo que sempre existiu ou que necessariamente deverá existir⁴⁸¹. Aceitar que é possível “nascer-se com a segunda natureza, uma segunda natureza que se refere a um facto histórico dado no tempo, é o verdadeiro *non plus ultra* da demência”⁴⁸².

Todo o presente seria então uma reunião de consequências e, em se tratando de assuntos humanos, todas as consequências teriam sua origem numa série interminável de paradoxos, de construções sobre o abismo e por esta razão Kierkegaard conclui que “o conteúdo total das consequências [...] não é decerto para ser tomado como um bem perene, uma vez que o todo paira no ar”⁴⁸³. Todo o passado, por sua vez, se veio à existência, “em nenhum instante se torna necessário,

⁴⁸¹ “Tudo o que vem à existência demonstra, precisamente por meio do vir à existência, que não é necessário; porque a única coisa que não pode vir à existência é o necessário, uma vez que o necessário é”. (KIERKEGAARD, 2012, p. 130). Em Aristóteles encontramos: “Porque o que existe por necessidade também existe, além do mais, sempre (pois o que é necessário não pode não ser), de modo que se é necessário, é eterno, e se é eterno, é necessário. Por conseguinte, se a geração de algo é necessária, é eterna, e se é eterna, é necessária”. (ARISTÓTELES. **Da geração e da corrupção**. São Paulo: Landy Editores, 2001, p. 143)

⁴⁸² KIERKEGAARD, 2012, p.161.

⁴⁸³ KIERKEGAARD, 2012, p. 163.

tão pouco quanto era necessário quando veio à existência ou mostrou ser necessário para o contemporâneo que nele cria, i. e., que cria que ele veio à existência”⁴⁸⁴. Destarte, se o passado nunca foi necessário, também não será necessário que venha à tona no hoje ou no amanhã, ainda que permaneça no seio da humanidade como potencialidade, porque de fato é um momento histórico não uma realidade necessária, na medida em que “a necessidade diz respeito à essência, e de tal maneira que a determinação da essência é precisamente excluir o vir à existência”⁴⁸⁵.

Tudo o que veio à existência é *eo ipso* histórico; porque, mesmo que nada mais se deixe predicar historicamente acerca do histórico, o predicado decisivo do histórico deixa-se de facto predicar: ele veio à existência. Aquilo cujo vir à existência é o vir à existência simultâneo [...] não tem nenhuma outra história senão esta; mas, mesmo encarada desta maneira (*en masse*), independentemente daquilo a que uma consideração mais plena do espírito chama em sentido especial História da Natureza, a natureza tem história. (KIERKEGAARD, 2012, p. 133)

Se o passado não foi necessário, o futuro será? Se a história é contingente a História humana também será da mesma maneira? E se a realidade não se efetivar, permanecerá a potência de ser? Sob que forma? Para onde irão todas as memórias e onde residirão todas as potências? Quem ou o quê serão os transmissores nos campos mórficos? Existirá a realidade sem expectadores? Não seria este o paradoxo da sobrevivência ou da morte do gato de Schrödinger⁴⁸⁶? Schrödinger questionaria ainda como seria o mundo antes dos seres providos de raciocínio suficiente para compreendê-lo; “Será que tudo não passou de um espetáculo para plateias vazias? Mais ainda, poderíamos chamar mundo algo que ninguém

⁴⁸⁴ KIERKEGAARD, 2012, p. 147.

⁴⁸⁵ KIERKEGAARD, 2012, p. 147.

⁴⁸⁶ Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger (1887-1961), físico teórico austríaco com contribuições no campo da filosofia, da ética e outras ciências. O paradoxo se refere a uma experiência hipotética, na qual um gato numa caixa pode morrer ou sobreviver mediante o comportamento de partículas radioativas.

contempla”⁴⁸⁷?

2.2.2 Entre o Bloco de Cera, a Tábula Rasa e a Contingência

Após o debate que se verte na natureza humana é possível conciliar as ideias de Platão e Aristóteles tornando menos relevante a necessidade de um posicionamento⁴⁸⁸. Para tanto, aceitar-se-ia o bloco de cera de Platão como a herança coletiva transmitida e assimilada por toda a espécie em graus diferentes, assim como a tábula rasa de Aristóteles se preencheria com a influência do meio sobre a inscrição primária dos genes. Até mesmo Locke concorda que existe um tipo de conhecimento inato no homem, ainda que não seja compreendido por ele como o entendimento ou o conhecimento humano propriamente dito, mas aceitou “que o nosso conhecimento de nossa própria existência é intuitivo”⁴⁸⁹. É possível a síntese dessas ideias tanto do ponto de vista filosófico quanto científico uma vez que o debate entre esses paradoxos se engendram num determinado ponto. Entre os filósofos, Platão conclui que é a reflexão sobre a percepção que define o saber (quem somos), embora aquela o anteceda; para Locke, esta percepção, também podendo ser chamada de intuição, é inerente ao indivíduo, pois que é dotada de um automatismo e, portanto, não é da ordem da razão, mesmo que a razão não

⁴⁸⁷ Schrödinger, Edwin. **O que é a vida**: aspecto físico da célula viva seguido de mente e matéria e fragmentos bibliográficos. São Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997, p. 131. Edição eletrônica.

⁴⁸⁸ Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), filósofo neoplatônico nascido em Florença, em sua obra ‘Discurso sobre a dignidade do homem’ fez a seguinte assertiva: “Antes de tudo o mais, propus o acordo entre Platão e Aristóteles, por muitos antes considerado possível, mas por ninguém suficientemente provado. [...] Agostinho, no livro *Contra os Acadêmicos* escreve que muitos foram os que tentaram provar nas suas subtilíssimas disputas que a filosofia de Platão e de Aristóteles são uma mesma filosofia. Assim João Gramático, que afirma que Platão difere de Aristóteles só para os que não percebem o texto de Platão deixou aos vindouros a demonstração”. In MIRANDOLA. Giovanni P. D. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 87.

⁴⁸⁹ LOCKE, 1999, p. 265.

seja completamente excluída deste automatismo, e é a própria experiência que

nos convence de que temos um conhecimento intuitivo de nossa própria existência e uma percepção interna infalível do que nós somos. Em todo ato da sensação, raciocínio ou pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nosso próprio ser; e, nesta matéria, não se está longe do mais alto grau da certeza. (LOCKE, 1999, p. 266)

Um conhecimento intuitivo que se situa nas proximidades do mais alto grau de certeza não pode residir longe do saber de Platão/Sócrates ou mesmo do entendimento de Locke⁴⁹⁰. Quando Platão admite aquela prenda da memória constituída pelo bloco de cera, poderia estar ele também a assumir uma memória ancestral acumulada pelas diversas existências humanas⁴⁹¹, mas surge uma controvérsia por meio de outra obra, *‘Timeu-Crítias’*⁴⁹², que coube ao demiurgo criar a alma do mundo e dos indivíduos. Esta alma, que grava naquele bloco de cera uma espécie de saber original, seria então uma construção divina, logo, aparentemente, a hipótese do saber como uma herança ancestral estaria mais distante. Ocorre, porém, que no diálogo entre Timeu, Hermócrates e Crítias há uma narrativa onde é dito à Sólon:

“Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho”. Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: “O que queres dizer com isso?” “Quanto à alma, sois todos novos — disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. (PLATÃO, 2011, p. 83)

A percepção de que uma alma nova não carrega largos registros, e sendo estes registros baseados num sistema de crenças transmitido pela força da tradição, (da memória coletiva ou mesmo da ressonância mórfica), por este sistema, o saber não se pode plenificar ou encanecer sem o peso do tempo e, portanto, dos movimentos

⁴⁹⁰ Freud afirmou: “Logo nos vêm ao espírito exemplos da vida animal que parecem confirmar que os instintos são historicamente condicionados”. FREUD, 2010, p. 148.

⁴⁹¹ Como Platão era reencarnacionista, considera-se também as diversas existências do ser.

⁴⁹² PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

da experiência. Por sua vez, a experiência mundana é movida em grande parte pela necessidade, como defendeu Platão: “de facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto”⁴⁹³. E aqui é trazida à cena da vida a contingência que faz da história humana uma obra que circula entre tendências, condicionalidades, vicissitudes e incidentes. Mas mesmo a contingência não pode determinar o caos; pelo menos não a partir do momento em que o homem, por meio do seu intelecto, tem razoável domínio sobre as forças da natureza e, mormente, consciência da influência que o seu próprio consciente recebe. E embora o intelecto humano não tenha em si a fonte de todo o conhecimento, apropria-se de um sistema de verdades temporárias que apreendeu em si com a força de uma crença ou de uma segunda natureza, como compreendeu Kierkegaard. Mas, por isso, é dono de um conhecimento impreciso e vulnerável. Outrossim, Spinoza compreenderia nisto a fonte em que nas coisas do mundo reside a contingência, pois “a alma [...] tem um conhecimento confuso e mutilado, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza”⁴⁹⁴ porque não dispõe do conhecimento absoluto sobre a causa das coisas em particular, mas somente dos efeitos. E assim é que Spinoza percebe a corrupção e a contingência em todas as coisas particulares; por esta razão

será necessário, a respeito da duração das coisas singulares, manter esta conclusão, a saber, que não podemos ter delas senão um conhecimento extremamente inadequado. [...] Segue-se daí que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Porque não podemos ter [...] de sua duração nenhum conhecimento adequado, e é isso que é preciso entender por contingência das coisas e pela possibilidade de sua corrupção [...] pois salvo isso, nada é contingente. (SPINOZA, 2005, p. 167)

Se o homem no passado veio à existência; se o homem no futuro pode vir à existência, o homem também é contingência, e enquanto um ser contingente passa do não ser a ser, de uma possibilidade a uma realidade, da potência ao ato; então,

⁴⁹³ PLATÃO, 2011, p. 129.

⁴⁹⁴ SPINOZA, 2005, p. 166.

nesta medida, como pode ele ser apreendido numa natureza que antecede o próprio ser, num conceito aprisionado no tempo e num intervalo histórico, se a essência que o anima nos foge ao domínio? O futuro da humanidade, então, é uma infinitude de possibilidades cuja condicionante é a escolha. Não uma escolha pautada numa liberdade irrestrita perante as forças circunstanciais, mas numa liberdade relativa que permite ao homem agir — se ele de fato vier a ser pois o futuro também é contingência —, e sendo o humano um frágil dependente de tudo que cerca a sua existência, esta é totalmente condicionada ao vir a ser da natureza. Todo o planejamento humano centrado no homem é uma premência de transformar as coisas contingentes em necessárias. Reluta em estender a finitude e luta por controlar a iminente transformação; muda o curso da natureza e adultera a sua constituição biológica, ignorando que qualquer existência é um instante no diálogo universal. Suas marcas poderão ser facilmente varridas, mas é o eterno que vigora nele como o mais forte instinto que nenhuma ciência é capaz de desmentir. Disse Spinoza que é próprio “da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”⁴⁹⁵, e não fosse essa ilusão talvez o nosso presente não tivesse existido. Não é o homem um errante sem consciência e sem vontade perante um espetáculo de indeterminações, intercedeu Hegel, porque

o espírito, que tem a história universal por seu cenário, sua propriedade e campo da sua realização, não é algo que vagabundeie no jogo externo das contingências, mas é, pelo contrário, em si o absolutamente firme face às contingências que ele domina e em seu proveito emprega. [...] A passagem da sua determinação à sua realização é mediada pela consciência e pela vontade. (HEGEL, 2013, p. 148)

A vontade e uma certa dose de ilusão impedem que o homem seja joguete do caos. O arbítrio e uma certa dose de utopia são potências que impedem a passividade. A ação e uma certa dose de fantasia impedem a sua sujeição perene às forças contingentes da história e da própria natureza. Não se trata, entretanto, de um convite a situar-se entre o determinismo histórico e a possibilidade irrestrita, mas

⁴⁹⁵ SPINOZA, 2005, p. 179.

de encontrar-se engendrado no processo evolutivo e em sua liberdade restrita permitir-se mirar horizontes e considerar que não é delírio ser parte das miragens longínquas, porque também é escolha ver o domínio ou a síntese: na ordem ou no caos, na lei ou na subversão, na disposição ou na apatia, porque toda a realidade, mesmo em sua finitude, é dialética.

Talvez tenha sido Zenão de Eléia⁴⁹⁶ o primeiro a usar a dialética com esta concepção. Ao perceber a lei do paradoxo entre duas realidades aparentemente opostas, ao invés de filiar-se unicamente a uma delas ou negá-la através da sua oposição fez do pensamento dialético a ferramenta de sintetização entre realidades engendradas que jamais poderiam ser compreendidas isoladamente. Pela argumentação de Hegel⁴⁹⁷, seria a consideração imanente do objeto: ele é tomado para si, sem pressuposições, a compreensão de uma ideia ou coisa segundo ela mesma e não sob fundamentos externos; seria o colocar-se como a coisa, dentro da coisa, considerando-a como um objeto em si mesmo e aceitando as suas próprias determinações. Nisto é possível demonstrar algo por si mesmo⁴⁹⁸, e é na ação, na dinâmica e na atividade que as coisas e o próprio movimento apresentam a dialética em si.

O fato de a dialética ter tido atraída sua atenção [de Zenão] primeiro para o movimento é a razão de a dialética mesma ser este movimento ou o movimento mesmo ser a dialética de todo ente. A coisa tem, enquanto se move, sua dialética mesma em si, e o movimento é: tornar-se outro, sobressumir-se. [...] o movimento é a essência, a realidade do tempo e do espaço; e, enquanto esta aparece, é posta, também já o fenômeno da contradição. É para esta contradição que Zenão chama a atenção. (HEGEL, 1996, p. 166-168)

O movimento é tecido de continuidades, mas nem mesmo a continuidade é

⁴⁹⁶ Zenão de Eleia (490 a.C.- 430 a.C.) filósofo pré-socrático, considerado o precursor da dialética. As informações sobre a totalidade da sua obra são contraditórias tendo sido transmitidas por Platão, Aristóteles e também por Simplicio da Cilícia (490 d.C - 560 d.C.) e Diógenes Laércio (200 d.C. - 250 d.C. aprox.).

⁴⁹⁷ HEGEL, G. W. Friedrich. **Crítica Moderna: Zenão de Eleia**. In: Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1996.

⁴⁹⁸ HEGEL, 1996. Ver o item Xenófanes.

absoluta — é “um inacabado ultrapassar [...] um passar além de uma determinação oposta para outra, de continuidade para negatividade, de negatividade para continuidade”⁴⁹⁹ — e tudo está diante de nós: o movimento e o não movimento, o estar e não estar, assim como “a flecha em vôo repousa [porque] o que se move sempre está no mesmo agora”⁵⁰⁰. Zenão afirmou⁵⁰¹: “O mundo sensível é em si mesmo apenas mundo fenomenal, com suas formas infinitamente diversas — este lado não possui verdade em si mesmo” — mas Hegel vai responder-lhe: “o mundo torna-se não-verdadeiro pelo fato de lhe jogarmos em cima uma massa de determinações”. Kant, por seu turno, quando solicita a tréplica, diz em revide: “Voltando-se para o mundo [...] é a atividade de nosso pensamento que atribui ao exterior tantas determinações: [...] só nosso conhecimento é fenômeno, o mundo é em si absolutamente verdadeiro”.

Entre a determinação do pensamento sobre o mundo e o mundo tal como se vive, entre o pensamento que determina a realidade e a realidade que desenvolve a consciência habita o conflito entre Marx e Hegel⁵⁰². Em Marx encontramos a seguinte crítica: “Para Hegel, o movimento do pensamento, que ele personifica com o nome de Ideia, é o demiurgo da realidade, que não é senão a forma fenomenal da Ideia”⁵⁰³. Deveras, Hegel acredita que “a ideia é a unidade do conceito e da realidade”⁵⁰⁴ e que esta “é, em parte, aparência e só em parte realidade”⁵⁰⁵; e enquanto Hegel afirma que a realidade nasceu do conceito⁵⁰⁶, Marx

⁴⁹⁹ ZENÃO, citado por HEGEL, 1996, p. 168

⁵⁰⁰ ZENÃO, citado por HEGEL, 1996, p. 171.

⁵⁰¹ Estas afirmações de Hegel, tomadas na forma de diálogos, desde o fim do parágrafo anterior, estão em HEGEL, 1996, p. 173.

⁵⁰² Sobre a determinação da consciência sobre a matéria e o seu contrário.

⁵⁰³ Prefácio da primeira edição de *O Capital* de 1867 e Pós-fácio da segunda edição alemã de 1873.

⁵⁰⁴ HEGEL, G. W. Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Vol I. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 93.

⁵⁰⁵ HEGEL, 1988, p. 74.

⁵⁰⁶ HEGEL, 1988, p. 74.

vai defender que “o movimento do pensamento é apenas o reflexo do movimento real, transposto e traduzido no cérebro do homem”⁵⁰⁷.

Encontra-se ainda em Hegel a determinação da “realidade absoluta [como] *universal e abstrata*, sem implementação nem conteúdo; apenas o pensamento. [...] [e] o conteúdo é a realidade [...] posta, *como essente*, e não ainda como agente”⁵⁰⁸. No absoluto é que se abrigaria a realidade em sua essência, em sua existência e em seu fenômeno. Somente a realidade apresentada em sua efetividade seria o encontro entre a essência e o ser — em sua exterioridade e interioridade — em todos os movimentos e em todas as relações que ela engendra: seria a realidade plena da realidade — o seu próprio conteúdo. A isso Engels vai censurar:

Hegel era idealista, o que significa que em vez de considerar as ideias do seu espírito reflexos mais ou menos abstractos das coisas e dos processos reais, considerava pelo contrário os objectos e o seu desenvolvimento simples cópias realizadas da ‘Ideia’ existente ninguém sabe onde desde os tempos anteriores à formação do mundo. Por tal facto, tudo estava colocado assente na cabeça e o encadeamento real do mundo completamente invertido. (ENGELS, 1990, p. 26)

A consciência é um tema conflituoso que assume extrema relevância. Na ‘fenomenologia do espírito’ Hegel defende que “a obra é a realidade que a consciência se dá [...] A consciência, pois, se ultrapassa enquanto obra, e ela própria é o espaço sem-determinidade, que não se encontra preenchido por sua obra”⁵⁰⁹. A essência, contudo, ainda que determinada e concebida pela realidade e pelo espírito absoluto somente se realiza no agir, mas mesmo no movimento dialético do agir o indivíduo sabe *a priori* — intuitivamente — o que fazer e encontra todas as predisposições para encontrar o fim último deste agir, pois a sua natureza originária exprime-se através do interesse que lhe desperta e é atraído

⁵⁰⁷ Prefácio da primeira edição de O Capital de 1867 e Posfácio da segunda edição alemã de 1873.

⁵⁰⁸ HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. parte I. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992, p. 246-247.

⁵⁰⁹ HEGEL, 1992, p. 251.

para tal fim⁵¹⁰. Este encontro do talento inerente nos indivíduos com o interesse que se encaminha para a materialização desse dom seria então a interpenetração do ser e do agir⁵¹¹, e as circunstâncias, por conseguinte, teriam o ofício de promover a natureza originária do indivíduo. Por outras palavras,

o indivíduo só pode ter a consciência do simples traslado de si mesmo da noite da possibilidade para o dia da presença; do Em-si abstrato para a significação do Ser efetivo. E pode ter esta certeza: o que vem a seu encontro na luz do dia é o mesmo que jazia adormecido na noite. (HEGEL, 1992, p. 250)

A base da consciência, entretanto, é diferentemente compreendida por Marx, que vê no processo histórico o seu desenvolvimento (*a posteriori*). Como demonstração desta ideia, em 'A ideologia alemã', Marx e Engels descrevem os quatro momentos das relações históricas fundamentais⁵¹². Inicia o primeiro ponto afirmando que "para conseguirem 'fazer história', os homens devem estar em condições de poder viver" — isso implica a satisfação das necessidades materiais como comer, beber, vestir-se, etc. Dessa maneira o primeiro ato histórico do homem é satisfazer as suas necessidades básicas e produzir a sua própria existência material. Este momento dá nascimento à segunda fase responsável pelo amadurecimento e formação de sua consciência, quando percebe a conveniência de aumentar a produção de coisas que satisfaçam as suas necessidades cada vez mais crescentes. À medida em que essas condições vão sendo satisfeitas a possibilidade de manutenção e expansão da vida favorecem a expansão da espécie humana no terceiro momento, dando origem a novas formas de relações sociais, enquanto que

⁵¹⁰ Hirschman em resposta a essa ideia (do utilitarismo em geral), cita o Marquês de Lifax: "Se é necessário supor dos homens que estes sempre seguem seu verdadeiro interesse, deve-se então estar falando de uma nova manufatura de humanos por Deus Todo Poderoso; deve existir uma nova argila, pois a velha lama nunca produziu até agora criatura assim infalível." In: HIRSCHMAN, Alberto O. **As paixões e os interesses**: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 39. Albert Otto Hirschman (1915-2012) foi um economista nascido na Alemanha.

⁵¹¹ HEGEL, 1992, p. 249.

⁵¹² MARX, Karl. **Sociedades e mudanças sociais**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1973, p. 69–75. A primeira citação está na p. 69 e a última, deste parágrafo, na p. 75.

novas relações estabelecem ainda novas necessidades que deverão ser supridas pela ampliação e aperfeiçoamento do sistema produtivo. De toda forma, o atendimento dessas necessidades sempre estará subordinada às suas condições materiais, de tal forma que não é o bastante idealizar formas superiores sem que as bases materiais estejam disponíveis. Finalmente, a vida humana estabelece-se sob a forma de relações naturais e relações sociais baseadas na cooperação para a produção. “Só agora, depois de considerados os quatro momentos, os quatro aspectos, das relações históricas fundamentais, descobrimos que o homem também possui ‘consciência’; mas mesmo assim, não é uma consciência inerente, ‘pura’”. Mesmo para Hegel, somente na obra a consciência vem a ser, porque

a natureza originária é o pensado, ou o Em-si, em contraste com o agir no qual tem primeiro a sua realidade. Ou seja: a natureza originária é o ser, quer da individualidade como tal quer da individualidade como obra; o agir, porém, é o conceito originário, como absoluta passagem ou como o vir-a-ser. A consciência experimenta em sua obra essa inadequação do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma. (HEGEL, 1992, p. 252)

Também Hegel percebe que a verdade no mundo só pode ser desanuviada pelas experiências que movimentam nele a vida, mas parece que ela se revela como algo já posto esperando a sua descoberta. No entanto, nem a verdade nem a consciência poderiam ser algo dado e definido em seu princípio, se depende o seu desenvolvimento do agir na obra do mundo. Por outro lado, se para Marx a verdade é o esclarecimento dos homens a respeito da sua situação real, a consciência humana desenvolver-se-ia em sua plenitude no reino da liberdade que ainda que não seja posto como um fim é o horizonte mais longínquo a que Marx avistou; portanto, parece haver, de certa maneira, um destino a que a consciência humana almeja alcançar mediante o seu agir no mundo. Neste círculo dialético Engels institui um desfecho conciliador:

[Com o pensamento dialético de Hegel] a história da humanidade já não se apresenta como um amálgama caótico de violências absurdas, todas igualmente condenáveis perante o tribunal da razão filosófica chegada à

maturidade, e que é preferível esquecer o mais depressa possível, mas sim como processo evolutivo da própria humanidade; cabe agora ao pensamento a tarefa de lhe seguir a marcha lenta e progressiva através de todos os seus meandros e de demonstrar nela, através de todas as contingências aparentes, a presença de leis. (ENGELS, 1990, p. 26)

Ao afastar as determinações, a contingência impõe certa espontaneidade das ações humanas impulsionadas sempre por suas necessidades cada vez mais crescentes e sofisticadas. E muito embora o palco de suas realizações apresente igualmente ocorrências fora do alcance do controle humano, é certo que cada vez mais o desenvolvimento das forças materiais e intelectuais do homem garantirão a resolução dos problemas ocasionados pelas contingências da natureza, tornando suas ações cada vez mais planejadas e, por consequência, mais previsíveis — seja pela compreensão das leis dispostas na natureza e na história, seja pelo acúmulo de experiências.

Deveras, “a ação sempre apresenta, em um grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência [porque] implica no mínimo um rudimento de escolha”⁵¹³. Diria Engels em resposta que não mais escolhas baseadas num mar agitado de contingências ou num rio caótico de violentas correntezas, mas de decisões firmadas sobre a reflexão que se permite formar nos contornos regulares insinuantes no curso da história. Bergson lembraria então a Engels que “quanto mais se embrenha nas profundezas da vida, tanto mais o conhecimento que nos fornece se torna simbólico, relativo às contingências da ação”⁵¹⁴. Por instantes, ameaçamos paralisar frente às contingências da vida — poderá ter refletido Engels — mas ainda que naveguemos no mar oscilante da contingência, as escolhas devem ser prescritas e impostas pela experiência e, precisamente por isso, nem mesmo “a lei deixará de ser uma relação, e uma relação consiste essencialmente em uma comparação [...] [e] uma experiência feita de comparações [...] precisa já

⁵¹³ BERGSON, 2005, p. 105.

⁵¹⁴ BERGSON, 2005, p. 217.

ter atravessado uma atmosfera de intelectualidade quando a recolhemos”⁵¹⁵. Por isso, a possibilidade de fixar antecipadamente os objetivos da humanidade implica ainda uma certa tendência nos rumos da evolução da consciência, tornando cada vez mais harmônico o desenvolvimento das condições materiais com o desenvolvimento da consciência humana.

Marx e Engels consideraram que, no homem, “o processo de autoalienação [...] ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior”⁵¹⁶. Que o próprio homem é ele mesmo um produto histórico não é controverso na interpretação das obras de Marx e Engels, todavia é importante não condicionar uma leitura a tender a uma conciliação superficial. Por esta razão é que deve ser posto que não há nenhuma consideração válida em suas obras que coloque a consciência como determinante da realidade, ainda que o tempo histórico que determine a passagem de um estado de consciência a outro seja cada vez mais curto ou mais suave. No prefácio da primeira edição de *O capital*, em 1867⁵¹⁷, Engels esclarecerá o pensamento de Marx neste ponto a Maurice Lachatre na seguinte forma:

Ele considera o movimento social como um encadeamento natural de fenómenos históricos, encadeamento sujeito a leis que não só são independentes da vontade, da consciência e dos desígnios do homem, mas que, pelo contrário, determinam a sua vontade, a sua consciência e os seus desígnios [...] Se o elemento consciente desempenha um papel tão secundário na história da civilização, daí resulta naturalmente que a crítica, cujo objecto é a própria civilização, não pode ter como base nenhuma forma da consciência nem qualquer facto da consciência. Não é a ideia, mas apenas o fenómeno exterior que pode servir-lhe de ponto de partida. A crítica limita-se a comparar, a confrontar um facto, não com a ideia, mas com outro facto [...] Mas, dir-se-á, as leis gerais da vida económica são só umas, sempre as mesmas, quer se apliquem ao presente ou ao passado. É precisamente isto que Marx contesta; para ele estas leis

⁵¹⁵ BERGSON, 2005, p. 249.

⁵¹⁶ MARX & ENGELS, 2007, p. 74

⁵¹⁷ MARX, Karl. **O capital**: prefácios, cartas e posfácios. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/prefacioseposfacios.htm>>. Acesso em 07/07/2016.

abstractas não existem (...) pelo contrário, segundo ele, cada período histórico tem as suas próprias leis. (ENGELS, in MARX, 1867)

O domínio de leis historicamente escritas será cada vez mais possível ao homem na medida em que, com o desenvolvimento do seu intelecto, poderá não só controlar mas planejar (e quiçá) determinar um sistema produtivo superior para melhoria das condições humanas. Merleau-Ponty valida isto ao considerar que a contingência do mundo não deve ser compreendida como uma ameaça à racionalidade “nem como um problema a se resolver o mais cedo possível pela descoberta de alguma racionalidade mais profunda”⁵¹⁸. Compreendeu que a contingência é ôntica, ou seja, que se determina não em si mesma mas na forma com é apresentada ao mundo — em sua forma fenomenal — e ainda que também venha a ser ontológica — da essência do mundo e das coisas — e, por isso, “sendo radical, é ao contrário aquilo que funda de uma vez por todas a nossa idéia da verdade [e não o contrário]. O mundo é o real do qual o necessário e o possível são províncias”⁵¹⁹ e uma vez mais ele reitera:

Tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo. O homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural. Em outros termos, não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. A existência humana nos obrigará a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada. Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de regulação que nunca é uma liberdade incondicionada. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236)

O futuro não é garantido a nós, humanos; tampouco fomos dotados com subvenções ou garantias de permanência, assim como não se é possível acreditar numa espécie natural e sempiterna existente neste mundo. A cada momento e a

⁵¹⁸ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 533.

⁵¹⁹ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 533.

cada movimento em que novas condições materiais nos forem postas teremos de rever — e cada vez mais precisamente — os conceitos de necessário e de contingente, porque a cada leve sacolejar das condições da natureza o homem depara-se com a sua frágil realidade: é um ser incompletamente livre até mesmo em sua mortalidade. Todavia não é este um alimento para a desesperança, conforme Caio Prado Júnior nos lembra, porque, em contrapartida,

o Homem não é a ocorrência passiva que se submete e docilmente adepta às contingências em meio às quais se encontra e que o afetam e assim determinam, como se dá com a generalidade das feições e circunstâncias que com ele compõem a Natureza. [...] E deixa de sê-lo na medida em que graças a suas peculiaridades anatomofisiológicas, e conseqüentemente psíquicas, a saber, o grande desenvolvimento adquirido por seu sistema nervoso superior, ele, Homem, se racionaliza, isto é, logra transformar as experiências que colhe no curso de suas atividades e práticas no contato com o meio natural em que vive, e também e sobretudo o humano das relações sociais, logra transformar tal experiência em Conhecimento consciente que vai acumulando e crescendo para si próprio e seus semelhantes, e que se transmite de geração em geração. E Conhecimento esse que deliberadamente se faz e sistematiza em normas de ação e condução daquela prática. (PRADO Jr., 1981, 98-99)

Quem ou o quê é o homem no cenário universal? Qual seria a sua tese, a sua antítese e a sua síntese? Se é certo que podemos posicionar o homem na escala evolutiva do mundo, parece ele assumir o lugar daquele que está entre o animal e Deus. Sartre entendeu, com isso, que “ser homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”⁵²⁰. O caminho entre o homem e Deus prescindiria então de dura labuta, de uma ação e esforços contínuos cada vez mais conscientes rumo a um destino que, ainda que incompreensível pela razão humana, ultrapassaria todas as especulações sobre o futuro da humanidade. Mas ao afirmar isso acabamos por assumir que a vida animal propriamente dita é uma escala inferior no trajeto evolutivo. Assumimos ainda que os instintos e as sensações que compartilhamos com os demais animais deverão assumir funções cada vez mais aprimoradas — mais distante das preocupações com os perigos do mundo e dos prazeres do corpo

⁵²⁰ SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 692.

— por isso mesmo mais próximo dos prazeres incorpóreos. Muita coisa ainda se poderia conjecturar; por hora basta que aceitemos que libertar-se da prisão perpétua da sobrevivência tal qual se vive sob a pena do trabalho forçado⁵²¹ seria o principal passo da humanidade rumo a um futuro que poderia transcender todas as utopias humanas.

Para tanto, é preciso que as necessidades humanas não sejam mais a preocupação primeira da humanidade porque, como compreendeu Aristóteles, somente podemos virar-se para as coisas mais esplêndidas “depois de atendidas quase tôdas as necessidades da vida e asseguradas as coisas que contribuem para o confôrto e a recreação”⁵²². Não esqueçamos, porém, que foi justamente o constrangimento pelas necessidades que fez o homem agir em direção a um estado superior para o alcance de melhores condições de vida. O estado de contemplação a que estava se referindo Aristóteles prescindiu e prescinde da ação no mundo, e neste ponto lembra-nos Hegel que “o verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato [e que somente] nele, a individualidade é efetiva”⁵²³. Destarte, Merleau-Ponty advertiu que o homem não pode ser compreendido em sua forma original pura, ao contrário, só é possível compreender o ser humano “na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa idéia do sujeito”⁵²⁴.

⁵²¹ Aceita-se por trabalho forçado a asserção marxiana de que “o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades”. (MARX, 2005a, p. 114)

⁵²² ARISTÓTELES, 1969, p. 40.

⁵²³ HEGEL, 1992, p. 205.

⁵²⁴ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 550.

2.3 O animal e o divino

Pico de la Mirandola⁵²⁵ inicia o seu discurso aduzindo que o homem é o espetáculo mais maravilhoso no cenário do mundo. Introduce uma série de reflexões buscando a razão da grandeza humana. Para ele não bastava o homem “ser o vínculo das criaturas” [...], possuir “agudeza dos sentidos”, ser “indagador pela razão e pela luz do intelecto”, ou ainda “ser intérprete da natureza [e] intermédio entre o tempo e a eternidade”⁵²⁶; para ele, nenhum desses atributos justificava tamanho privilégio recebido pelos homens de maneira que a sua compreensão relativa a essa distinção só foi alcançada quando se apercebeu de que o homem era obra de natureza indefinida justificada assim por Deus:

Ó Adão, não te damos um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejas, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós escritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (MIRANDOLA, 1989, p. 51-52)

À vista disso o humanista contentou-se com a elucidação que figurava o homem como um “animal de natureza vária, multiforme e mutável”⁵²⁷ e pôde aperceber-se que somente ao homem é permitido ambicionar as coisas mais altas, pois o querer basta ao homem e os limites não foram definidos para ele. Contudo, só o tempo responderá se a possibilidade sem limites é apenas pertencente ao território

⁵²⁵ Ver a nota 488.

⁵²⁶ MIRANDOLA, 1989, p. 49.

⁵²⁷ MIRANDOLA, 1989, p. 55.

humano. Por ora, um convite à compreensão sobre as coisas mais altas permitiria auspicar algum horizonte para o qual se dirigem os sonhos da humanidade, ou melhor, decorar o reino da liberdade. Não se fala aqui dos meios para atingi-los nem das possibilidades para tal e, portanto, perguntaríamos à filosofia: seria prudente fixarmo-nos naquilo que é bom, para a compreensão das coisas mais elevadas? Sanchez Vázquez responde-nos em sua ‘Ética’ que nos dias de hoje, o “bom é o que concorda com a natureza humana concebida de uma maneira universal e abstrata [...] Mas atrás desta universalidade da idéia do bom [...] escondem-se aspirações e interesses humanos concretos”⁵²⁸. Diversamente do *bem*, o *bom* não carrega a pretensão do absolutismo, candidatando-se a servir à diversidade humana em suas diferentes fases e em suas múltiplas configurações.

O que nos diria Spinoza a tal respeito? Em sua ‘Ética’ lê-se no apêndice da primeira parte: “Dizem que a natureza de uma coisa é boa ou má, sã ou podre e corrompida, conforme sejam eles afetados por ela”. Então, tudo o que venha a suscitar boas disposições aos seus cérebros denomina-se *belos*, “e se chamam *feios* os que suscitam um movimento contrário”⁵²⁹, de maneira tal que a perfeição ou a beleza das coisas deveriam ser julgadas somente em sua natureza e em seu poder e não por agradar aos nossos sentidos — toda essa maneira de julgar o estado das coisas e dos objetos trata de pré-conceitos ou disposições fora do abrigo da razão — de forma que “entenderei por ‘bom’ o que sabemos com certeza ser-nos útil [e] entenderei por ‘mau’, ao contrário, o que sabemos com certeza impedir que possuamos um bem.”⁵³⁰ O bom, o bem, o belo, o útil certamente são coisas nunca desprezadas pelos indivíduos que, notoriamente, não são sinônimas, mas é possível que o bom seja nomeado como o adjetivo comum a todas as coisas que agradam aos indivíduos, muito embora não exista consenso sobre todas as coisas que são boas.

⁵²⁸ VÁZQUEZ, 1987, p. 134-135.

⁵²⁹ SPINOZA, 2005, p. 125

⁵³⁰ SPINOZA, 2005, p. 287.

Se os caminhos são feitos por escolhas, a escolha que se faz aqui para a compreensão do bom e do seu contrário traduz-se na seguinte passagem de Baruch de Spinoza: “chamamos ‘bom’ ou ‘mau’ o que é útil ou nocivo à conservação de nosso ser, isto é, o que aumenta ou diminui, ajuda ou reduz a nossa potência de agir”⁵³¹. Feita esta escolha, é possível agora falar daquilo que, no geral, afeta a humanidade reduzindo ou aumentando a sua potência, porque não se busca um bem moral, e tampouco o bem absoluto de tal forma que não perseguimos aquilo que é bom como a determinação da verdade, o retrato da realidade ou de uma idealidade, mas antes busca-se compreender o que é, em geral, bom para ampliar a potência do homem e despertar nele o estado de alegria. De igual forma, não se despreza o mal que em si traz o absoluto do juízo negativo, nem há uma busca sistemática das ausências, muito embora o bom e o mau confirmem aqui o sentido dos contrários relativos, pois já foi disposto o acordo sobre a transitoriedade das formas, dos conceitos e da utilidade das coisas. Por outro lado, é preciso meditar sobre a interdependência de todas as coisas e a sua posição relativa no mundo, tal como ponderou René Descartes na sua quarta meditação — “Não devemos considerar uma única criatura separadamente [...] porque a mesma coisa que [...] pudesse parecer imperfeita, caso estivesse totalmente só, apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja considerada parte de todo o Universo”⁵³².

Não obstante, a respeito da nossa própria condição é possível — e para Spinoza é necessário — “conhecer tanto a impotência como a potência da nossa natureza, a fim de que possamos determinar o que pode a Razão e o que não pode no governo das afecções”⁵³³; todavia, da premência do autoconhecimento muito já foi dito, mas a impenetrabilidade do ser talvez seja ainda o maior desafio perseguido pela ciência, pela filosofia e pela religião. Como confessou Santo Agostinho, “nem eu

⁵³¹ SPINOZA, 2005, p. 294.

⁵³² DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural. Coleção os Pensadores, 1999, p. 294.

⁵³³ SPINOZA, 2005, p. 301.

consigo captar o todo que eu sou”⁵³⁴; e diante de toda a potência que se manifesta no homem em seus sentidos e capacidades, Agostinho de Hipona não compreende como é possível que os homens se desloquem “para admirar as alturas dos montes, e as ondas alterosas do mar, e os cursos larguíssimos dos rios, e a imensidão do oceano, e as órbitas dos astros, e não prestam atenção a si mesmos”⁵³⁵.

Por isso o homem é a razão de ser desta tese. Ao menos neste globo todos os mistérios, todas as ciências, todas as artes aguardavam a manifestação humana e por meio dela todas as potências puderam ser avultadas. Estudar a sociedade, a política, a economia, as instituições, as religiões seria tratar dos efeitos pela causa, pois que são produtos humanos. Embora tenha sido estabelecido pelo senso comum o economicismo de Marx, desenvolve ele sua teoria sobre um único pilar: as relações humanas que se estabelecem para as questões da sobrevivência, e que portanto só podem ser fundadas no homem e, assim (re)afirmou: “Nada do humano me é indiferente”⁵³⁶. Perante a sociedade, os homens são causas e efeitos; perante o Universo “somos apenas espectadores e atores do grande drama da existência”. Escreveu assim Barnett⁵³⁷, ao parafrasear Niels Bohr⁵³⁸ na tentativa de alcançar o pensamento de Einstein no tocante ao grande mistério do homem e da sua relação com o Universo:

Não existe mistério algum, no mundo físico, que não nos leve a outro mistério, situado mais adiante. [...] O homem é, portanto, o seu maior mistério. Ele não compreende o vasto e velado universo em que foi pôsto, simplesmente porque não se compreende a si próprio. Pouco sabe dos

⁵³⁴ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**: livros XII, X e XI. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001, p. 56.

⁵³⁵ AGOSTINHO, 2001, p. 56.

⁵³⁶ MARX, ENGELS & LENINE, 1977, p. 49.

⁵³⁷ Lincoln Kinnear Barnett (1909–1979), autor e editor americano. Aqui é referenciado pela obra: BARNETT, Lincoln. **O universo e o Dr. Einstein**. 3 ed. São Paulo: Edições Melhoramento, 1948. A citação de Niels Bohr está na página 94.

⁵³⁸ Niels Henrick David Bohr (1885-1962), físico nascido em Copenhague, Dinamarca conhecido pela constituição de um novo modelo atômico alcançando o prêmio Nobel em 1922 (pelo trabalho sobre a estrutura dos átomos), e um dos fundadores da mecânica quântica.

seus processos orgânicos e, menos ainda, da sua singular capacidade de perceber o mundo que se estende à sua volta, de raciocinar e sonhar. E, ainda menos compreende êle a sua faculdade mais nobre e mais misteriosa, que é a de transcender-se a si próprio e de perceber-se a si próprio no ato da percepção. (BARNETT, 1948, p. 94)

“Permanecendo a meio do caminho entre o macrocosmos e o microcosmos” o homem “é parte do mundo que procura explorar”⁵³⁹, e as fronteiras deste mundo são tão tênues que não se sabe onde se internaliza e onde se externaliza ao homem. Por isso Santo Agostinho não se equivocou quando disse que “nenhum homem [sabe] o que é próprio do homem”⁵⁴⁰. Como porção do cosmos, percebe o homem a essência que o anima no pulsar do Universo, e então compreendemos que estava certo Schopenhauer quando disse que do nada que sabemos a nossa certeza é o querer ser e a nossa natureza o querer-viver. “Este horror pelo Nada é apenas um modo diferente de exprimir que queremos ardentemente a vida, que nós não somos nem conhecemos senão o querer-viver”⁵⁴¹, logo, tudo aquilo que vem em favor da vida é bom, ainda que não tenhamos a perfeita compreensão da permanência da dialética dos contrários em tudo que para nós caminha como forma de existência, até encontrar a revelação de que o nocivo é apenas a utilidade que damos para determinadas coisas.

Como “inquilino da Terra, o homem egocêntricamente arruma os acontecimentos, em seu espírito, de acordo com as suas próprias sensações”⁵⁴², até que um dia faz uma expedição para dentro de si e confunde-se na imensidão dos seus sentidos que o expurga para fora dele. Então descobre-se ele ainda dentro de sua essência cósmica e não havendo mais dentro ou fora tudo quanto existe no finito e no infinito colabora para o impulso do querer viver e, assim, tudo há de ser bom se a compreensão alcança e tudo permanece mau até que os juízos subsistam nos

⁵³⁹ BARNETT, 1948, p. 94.

⁵⁴⁰ AGOSTINHO, 2001, p. 49.

⁵⁴¹ SCHOPENHAUER, 2001, p. 206.

⁵⁴² BARNETT, 1948, p. 59.

estágios da infância da consciência. Diante da descoberta, pacifica-se ele com o mundo, porque entende que não é erro dispor da fé, da crença e do misticismo onde ainda não há ciência, e que é desejado que a filosofia a antecipe. Assim foi que Einstein permitiu concluir:

a mais bela e profunda emoção que se pode experimentar é a sensação do místico. Êste é o semeador da verdadeira ciência. Aquêle a quem seja estranha tal sensação, aquêle a quem não mais possa devanear e ser empolgado pelo encantamento, não passa em verdade de um morto. Saber que realmente existe aquilo que é impenetrável a nós, e que se manifesta como a mais alta das sabedorias e a mais radiante das belezas, que as nossas embotadas faculdades só podem entender em suas mais primitivas formas — êsse conhecimento, êsse sentimento, está no centro mesmo da verdadeira religiosidade. (Einstein apud BANNET, 1948, p. 89)

Einstein via na religiosidade dos homens o refúgio onde habitava toda a limitação da compreensão e das possibilidades humanas, assim como as angústias vividas, mas também o poder e o amor negados pela sociedade. Afora o desprezo pela religião moral de penas e gozos futuros Einstein proclamou: “Eu afirmo com todo o vigor que a religião cósmica é o móvel mais poderoso e mais generoso da pesquisa científica”⁵⁴³, pois ela seria a causa de todas as paixões que moveram os grandes vultos da ciência a devotarem-se à descoberta das grandiosidades do Universo como assim fizeram Kepler e Newton. Diante deste prodígio, Einstein exclamou: “Que confiança profunda na inteligibilidade da arquitetura do mundo e que vontade de compreender, nem que seja uma parcela minúscula da inteligência a se desvendar no mundo”⁵⁴⁴. Contudo, o cientista por excelência ousou dizer que “o mecanismo do descobrimento não é lógico e intelectual — é uma iluminação subitânea, quase um êxtase”⁵⁴⁵ de que somente depois é que a inteligência toma parte. Apreciação correlata teve Bergson, quando considerou que “os místicos desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo,

⁵⁴³ EINSTEIN, 1981, p. 21.

⁵⁴⁴ EINSTEIN, 1981, p. 22.

⁵⁴⁵ ROHDEN, Huberto. **Einstein**: o enigma do universo. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 173.

indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida”⁵⁴⁶.

Indicar à religião um lugar secundário na história da humanidade seria o mais completo desprezo pela história. Para controlar o medo do desconhecido e filiar-se ao todo universal, o homem transferiu o juízo de si a uma entidade extra-humana com poderes de o absolver da culpa e revelar-lhe os segredos mais ocultos da vida. A religião se faz assim como a voz e a face do Criador. A sua onipotência cristaliza-se na igreja, tanto mais quanto cresce a necessidade de mediar os interesses no controle do corpo e do espírito.

Ao se nutrir de conhecimento, o homem depara-se com a dualidade do mundo e com a realidade de si mesmo — ele é carnal, mas a sua perfilhação é divina. Então envergonha-se e tenta esconder a sua natureza animal. Os instintos que o mantiveram vivo e em harmonia com a natureza voltam-se ferozmente contra ele quando quer desprezar tudo o que o prende à sua humanidade. Mas o homem que antes se encantava com a argúcia da serpente sente agora repugnância quando a vê rastejar sob o mando do poder Excelso. Em seu conflito, o homem anseia conquistar o amor de Deus para habitar novamente o paraíso livre do trabalho e do sofrimento, mas foi por força do seu livre-arbítrio que o fez estagiar no mundo como um semideus, e agora deve ele provar que é capaz de transformar o mundo para a sua sobrevivência. De posse do seu poder de conceber e criar o homem logo reconhece que deve escolher a melhor utilidade para cada coisa, mas ele não a conhece previamente⁵⁴⁷, por isso é necessário tudo experienciar e à maneira como é afetado por cada coisa é que começa a criar o seu sistema de valores. Percebe que nem tudo é bom e que nem tudo é mau, mas sendo o seu Pai Todo bondade, o mal deve ser herança da sua Mãe Natureza.

⁵⁴⁶ BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 212.

⁵⁴⁷ Nem mesmo Deus tinha o conhecimento prévio das coisas: “E a terra produziu relva, ervas que produzem semente, cada uma segundo a sua espécie, e árvores que dão fruto com a semente, cada uma segundo a sua espécie. E Deus viu que era bom”. Gênesis, 1:12.

Toda a luta do homem passa a ser pela reconhecimento de sua filiação com o Pai, pois em sua desobediência o homem quis deixar de ser mera criatura para ser criador. E para ascender ao Pai, deve antes lutar contra a atração que a Natureza, sua mãe, exerce sobre ele — os instintos, o seu corpo, o feminino e o poder de criação são heranças da mãe, mas o homem ambiciona a força e o governo do pai. Impossibilitado de apresentar-se a Deus em sua inteireza, necessita de seres intermediários que, ao renunciarem à sua natureza mundana, santificam-se para reivindicar a Deus a misericórdia e a benevolência para a remissão da culpa original do homem.

Era necessário que o mediador entre Deus e os homens possuísse algo de semelhante a Deus, algo de semelhante aos homens, para que, sendo em tudo semelhante aos homens, não estivesse longe de Deus, ou, sendo em tudo semelhante a Deus, não estivesse longe dos homens, não sendo, deste modo, mediador. (AGOSTINHO, 2001, p. 95)

E servindo o homem de espelho a outro homem vê-se distante da imagem divina. Então revolta-se contra a própria Natureza e contra tudo que lhe foi dado como herança. Esconde dentro de si a sua força natural e em sua fraqueza clama ao pai por redenção. Alienando-se do mundo e contra a própria natureza, o homem quer ascender ao céu ignorando que antes é necessária à sua reconciliação com a sua natureza pois que ele não pode ser apenas metade, incompleto, inconcluso, unicamente consciência, e o seu processo de completude só pode ser consumado no agir no mundo.

Mas as religiões souberam bem usar o conflito humano; a fim de controlar os seus impulsos e dirigir-lhe o seu curso, a igreja domina os indivíduos pelo poder conferido por Deus de condenar e de absolver. De seu templo, a natureza do homem foi condenada sob a alegação de inferioridade e blasfêmia. O filho, no entanto, não consegue negar a sua atração por ela e por isso é que a igreja necessita apropriar-se dos terrores e maravilhas das histórias mitológicas e dos arquétipos humanos, sancionando-os como a mais sagrada realidade, de que somente aos eleitos é possível o livramento. Aumentando o contraste entre os

perigos da Terra e as glórias do céu, entre a podridão do corpo e a nobreza do espírito e entre a desgraça da morte e a graça da vida eterna, a religião ocupou o trono mais alto da política humana.

Que se faça aqui a distinção entre a religião como uma instituição humana que personifica até mesmo a força criadora e a força destruidora mais potentes e a religiosidade, que religa o homem consigo mesmo e, portanto, o concilia com o seu divino e com a sua natureza e, por consequência, com o cosmos e todas as forças criadoras que regem a vida. Marx⁵⁴⁸ acreditou que os homens “ultrapassarão a sua estreiteza religiosa, logo que tenham ocupado as limitações seculares” porque, continua, assim como a história se dissolveu na superstição ao longo do tempo o que se tem de fazer é reduzir a superstição à história porque “a questão da relação entre emancipação política e religião é para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana”. O “Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” e, dessa forma

a crítica da religião liberta o homem da fantasia, para que possa pensar, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, para que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo. A tarefa da história, desta forma, depois que o mundo da verdade se apagou, é constituir a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela forma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2005a, p. 46)

Na retaguarda da libertação da fantasia impregnada na realidade humana, não permaneceria ainda com mais força o mistério da vida a impulsionar a filosofia e as ciências? Que ambição maior teria a humanidade emancipada se não compreendesse o que é e como funciona essa força excelsa e de posse dessa compreensão tudo criar em benefício da vida? Esta aspiração seria,

⁵⁴⁸ MARX, 2005a, p. 19 e 45.

indubitavelmente, os auspícios da verdadeira religião humana, e se houvesse um deus, deuses ou mesmo Deus, deveria ser ele buscado e encontrado na condição humana, ou talvez em algum ponto que tangencie o homem animal em sua transcendência pois, de outra forma, não poderíamos nós ser a sua imagem e semelhança. Entretanto, uma vez que o homem “na realidade magnífica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu próprio espelho”⁵⁴⁹, transformou a religião numa irreligião, uma vez que é deste reflexo que “o homem faz a religião”, e com isso perdeu-se na busca da sua verdadeira realidade porque não é “um ser abstrato acovardado fora do mundo”, mas, ao contrário, está no mundo imerso numa realidade material, e é só por meio dela que qualquer impulso de transcendência poderá ser dado, ainda que no encontro da imagem do homem animal com o homem humano ou mesmo sobre-humano.

Os bons encontros, todavia, são frequentemente tardios, e assim também se deu o encontro de Santo Agostinho com este homem transcendente, mas, ainda assim, foi somente por meio dos sentidos do homem animal que a percepção do encontro pôde ser possível.

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz. (AGOSTINHO, 2001, p. 73)

Diante das grandes aspirações humanas, Bergson assegura que para o filósofo que se transporte a tal experiência mística, a “Criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor”⁵⁵⁰. Há dois mil anos, um ser encarnado no mundo real disse que o homem é um deus capaz de criar e fazer coisas até então impossíveis de serem

⁵⁴⁹ MARX, 2005a, p. 45.

⁵⁵⁰ BERGSON, 1978, p. 210.

imaginadas pela razão humana: “Vós sois deuses” — garantiu aquele homem que alterou o rumo da história e reiniciou a contagem do tempo. Por sua vez Einstein, o homem que alterou o rumo da ciência, também afirmou: “tornei-me um semideus apesar de mim mesmo”⁵⁵¹. Essa dupla dimensão do homem ao mesmo tempo que o faz aspirar a uma condição superior, abriga o desprezo pelo corpo animal e a veneração por tudo aquilo que o pode transcender e provavelmente é onde reside a sua fraqueza, uma vez que tudo é matéria e tudo é energia — atestou Einstein. Diante dessa realidade, um deus deve aprender a reger a matéria até o alcance do entendimento seguro sobre o princípio da vida, e só assim compreenderá em que se fundamenta a sua própria transcendência.

No entanto, mesmo por seu corpo, o homem longe está de ocupar apenas o lugar ínfimo que de ordinário se lhe outorga, e com o qual se contentava Pascal⁵⁵² por sua vez quando reduzia o ‘caniço pensante’ a ser, materialmente, apenas um caniço. Porque, se nosso corpo é a matéria a que nossa consciência se aplica, ele é coextensivo à nossa consciência, compreende tudo o que percebemos, vai até as estrelas. (BERGSON, 1978, p. 212-213)

E avultado como um deus que outro atributo do homem poderia ser destacado para conferir-lhe tal status senão o poder de criar? Danah Zohar⁵⁵³ definiu os homens como “co-autores do mundo” por estar convencida de que “algo em nossa natureza humana é tal que a criatividade repousa no cerne de nosso significado”⁵⁵⁴. Zohar compreendeu que a vida é formada por um sistema vivo coerente e essa é a base de toda a criação porque é a única capaz de “construir inteirezas relacionadas ordenadas”, dando forma e significado às coisas a partir do

⁵⁵¹ Citação de Einstein apresentada por ROHDEN, 2005, p. 174.

⁵⁵² Blaise Pascal (1623-1662), filósofo e matemático francês.

⁵⁵³ Danah Zohar (1945-), física e filósofa americana, pós-graduada em filosofia, religião e psicologia, Danah é responsável por desenvolver o conceito de Inteligência Espiritual (QS) como desdobramento dos estudos anteriores de outros cientistas — o QI (quociente de Inteligência) e o QE (Quociente de inteligência Emocional).

⁵⁵⁴ ZOHAR, Danah. **O ser quântico**: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física. 18ª ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010, p. 231-232.

momento em que encarnamos relações baseadas no senso de beleza⁵⁵⁵.

Portanto o plano das ideias não pode ser descolado do plano de agir dos indivíduos pois também aqui o acordo permanece sobre a imprescindibilidade da ação, porque o movimento, como bem lembrou Engels⁵⁵⁶, é o modo de existência de toda matéria, de tudo aquilo que existe. E no ato de existir, a consciência humana certamente terá cada vez mais capacidade de antecipar-se aos jogos das determinações estruturadas nas relações que se consolidam à mercê das condições materiais de cada época. Estas, por sua vez, ainda que se apresentem como herança das gerações anteriores, serão cada vez mais transformadas pelas novas valências humanas que se ampliam a cada ciclo tecnológico, até o ponto de, hipoteticamente, devolver a Hegel a validade da posição original da sua dialética uma vez que foi o próprio Engels que assim previu a sociedade futura: a “organização social dos homens, que dantes era uma necessidade imposta pela natureza e pela história, tornou-se agora no resultado da sua própria acção livre [...] A partir deste momento, os homens farão a sua história com plena consciência”. Este seria o ponto de transição entre a história do homem-animal e a história do homem-humano, ou, nas palavras de Engels, “a passagem da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade⁵⁵⁷”.

Aceitando o homem tal como ele é e ao respeitar a progressão natural de sua consciência, a dualidade móvel da natureza humana não buscaria a beatificação ou a bestialização, pois compreenderia que mesmo que seus pés caminham sobre a terra, a sua mente estará cada vez mais livre para viajar em direção ao firmamento. Por esta razão nenhum valor acrescentaria a aspiração do bom pelo bom, do belo pelo belo, do útil pelo seu valor — o fim é sempre o aumento da potência de ser

⁵⁵⁵ ZOHAR, 2010, p. 234-235.

⁵⁵⁶ Anti-Dührin. Parte I - Filosofia Filosofia da Natureza Capítulo VI - Cosmologia, Física, Química.

⁵⁵⁷ ENGELS, 1990, Parte III (Socialismo), cap. II (Traços Teóricos). Não há indicação de página pela ausência física da edição (depois de transcrita esta citação), mas foi decidido manter esta como edição de referência.

humano. Spinoza concorda que “ninguém pode desejar ter a beatitude, agir bem e viver bem, sem ter, ao mesmo tempo, o desejo de ser, de agir e de viver, isto é, de existir em ato”⁵⁵⁸. Justamente porque nenhum prazer teria o homem ao contemplar a plenitude da vida perante a dor dilacerante da fome, de igual forma não se alcança o céu quando os pés estão fincados na lama. Seguindo este princípio, as maravilhas do mundo só se revelam pela compreensão daquilo que se vê, pela percepção daquilo que se sente, e mais fortemente pelo favorecimento das condições que cercam a vida dos indivíduos.

“Logo, não sabemos ao certo que nada seja bom, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender; e inversamente, que nada seja mau, senão o que pode impedir que compreendamos”⁵⁵⁹ — o desconhecido traz-nos o medo e aprisiona-nos — mas “à medida que uma coisa convém à nossa natureza, ela é necessariamente boa”⁵⁶⁰, e “à medida, enfim, que é boa, a alegria concorda com a Razão”⁵⁶¹. Até mesmo Agostinho o afirmou: “Segundo os acadêmicos, o bem é tudo o que está em conformidade com a Natureza e é favorável à vida”⁵⁶².

E o que seria a alegria senão a grande favorecedora da vida? Ela é então, como assim percebeu Spinoza, o aumento de potência — o sentir-se mais forte⁵⁶³. Descartes, de outra parte, acredita que a alegria consiste no “gozo que ela desfruta do bem que as impressões do cérebro lhe apresentam como seu”⁵⁶⁴, e David Hume expressa que o objeto da alegria é o prazer, considerando-o como o instrumento

⁵⁵⁸ SPINOZA, 2005, p. 306.

⁵⁵⁹ SPINOZA, 2005, p. 309.

⁵⁶⁰ SPINOZA, 2005, p. 311.

⁵⁶¹ SPINOZA, 2005, p. 342.

⁵⁶² AGOSTINHO, 1967, p. 54.

⁵⁶³ SPINOZA, 2005, p. 420.

⁵⁶⁴ DESCARTES, 1999, p. 159.

necessário do contentamento⁵⁶⁵. Igualmente Darwin associou a felicidade e o prazer de viver como necessários à perpetuação das espécies:

Quanto a mim, a felicidade predomina [...]. Se todos os indivíduos de uma qualquer espécie sofressem permanentemente de modo extremo deixariam de se reproduzir; [...]. Além disso, algumas outras considerações levam a crer que todos os seres sensíveis foram formados para desfrutar em geral de felicidade. [...] Ora um animal pode ser levado a agir do modo que é mais benéfico para a espécie através do sofrimento, como dor, fome, sede e medo — ou através da combinação de ambos os meios. Mas a dor, ou qualquer outro sofrimento, se durar muito tempo, leva à depressão e diminui as possibilidades de acção, [...]. As sensações agradáveis, por outro lado, podem continuar por muito tempo sem qualquer efeito negativo e estimulam todo o sistema para a acção. Assim aconteceu que todos ou a maioria dos seres sensíveis se desenvolveram de tal modo através da selecção natural que as sensações agradáveis servem de guias habituais. Vemos isso através do prazer que temos em nos esforçar, mesmo quando o esforço físico ou mental é ocasionalmente elevado — no prazer que temos nas nossas refeições diárias, e em especial no prazer que derivamos da vida social ou do amor pelas nossas famílias. Prazeres como estes [...] dão, a todos os seres sensíveis, não posso duvidar, um excesso de alegria sobre infelicidade, embora de forma esporádica muitos sofram intensamente. (DARWIN, 1994, p. 79-80)

Por sua vez, o prazer foi compreendido pela psicanálise como o regulador dos eventos mentais humanos, explicado por Freud⁵⁶⁶ no seguintes termos:

Na teoria psicanalítica, não hesitamos em supor que o curso dos processos psíquicos é regulado automaticamente pelo princípio do prazer; isto é, acreditamos que ele é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direcção tal que o seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer ou geração do prazer. (FREUD, 2010, p. 121)

Como se vê, o prazer não é a prerrogativa de uma vã filosofia. O prazer é existente em sua acção, em sua química — em nossa biologia, numa palavra. Segundo Freud, o prazer está ligado a um aumento na quantidade de excitação, e o desprazer a uma redução na quantidade de excitação. Contudo, o princípio de prazer está sob a influência dos instintos de autoconservação do ego que, sendo este regulado

⁵⁶⁵ HUME, 2001, p. 345.

⁵⁶⁶ FREUD, Sigmund. Obras completas em 20 volumes. Vol 14, **Além do princípio de prazer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

pelo superego, é substituído pelo princípio de realidade que evita qualquer superexcitação. Mas ainda assim, a mente nunca abandona a intenção de obter prazer, ainda que adie ou renuncie temporariamente a este objetivo⁵⁶⁷, porque ele, o prazer, está a serviço do *eros*, da libido, do amor — da vida propriamente dita, portanto, da Natureza — e aí talvez Nietzsche tenha acertado: “Ninguém teve a coragem de definir a essência do prazer, de toda espécie de prazer (de ‘felicidade’) como um sentimento de poder”⁵⁶⁸ — nem mesmo os santos, acrescento.

Quem deseja desgraças e dificuldades? Mandas suportá-las, não amá-las. Ninguém ama o que suporta, embora ame suportar. Ainda que se alegre em suportar, prefere, todavia, que nada haja que suportar. Desejo a prosperidade na adversidade, e receio a adversidade na prosperidade. Que meio termo existe entre elas, onde a vida humana não seja uma provação? (AGOSTINHO, 2001, p. 74)

Retornando à Freud, é notável o fato de haver uma luta permanente entre estes dois princípios — do prazer e do desprazer —, porque há um conflito entre o júbilo e a realidade, a vida e a morte. No prazer, ao se identificar com o instinto de vida, o organismo luta por meio da função libidinal⁵⁶⁹ para manter e perpetuar a sua existência, enquanto se observou que o desprazer, ligado ao instinto de morte, também faz parte de todos os seres vivos, cuja luta é para o retorno ao estado original — inorgânico. Na síntese encontraríamos a luta entre o instinto de vida e

⁵⁶⁷ FREUD, 2012, p. 123-124.

⁵⁶⁸ NIETZSCHE, 2010a, p. 36.

⁵⁶⁹ É relevante incluir uma ressalva feita por Freud: “Deveremos agora enfatizar o caráter libidinal dos instintos de autoconservação, quando ousamos dar outro passo, reconhecendo o instinto sexual como o Eros que tudo preserva e derivando a libido narcísica do Eu dos montantes de libido com que as células somáticas se apegam umas à outras. Mas agora nos defrontamos, repentinamente, com a seguinte questão: se também os instintos de autoconservação são de natureza libidinal, talvez não tenhamos outros instintos que não os libidinais. Pelo menos não há outros à vista. Então é preciso dar razão aos críticos que desde o início suspeitaram que a psicanálise explica tudo a partir da sexualidade, ou aos inovadores como Jung, que prontamente utilizaram ‘libido’ para a força instintual em geral. Não é assim? Certamente não era nossa intenção chegar a este resultado. Partimos de uma nítida separação entre instintos do Eu = instintos de morte e instintos sexuais = instintos de vida. Dispusemo-nos a incluir os chamados instintos de autoconservação entre os instintos de morte, algo que depois retificamos”. (FREUD, 2010, p. 162)

o instinto de morte representada pelo antagonismo entre a alegria e a tristeza⁵⁷⁰ e pela dualidade do prazer e do desprazer.

Abraham Maslow⁵⁷¹ compõe um propício diálogo com as ideias de Freud. Sem refutar o princípio da sua teoria, Maslow a concebe como válida em seus fundamentos e localização histórica, mas compreende que há limitações que se subordinam ao método de observação da ciência dos estudos psicológicos, pois “baseia-se, toda ela, na experiência com pessoas doentes, pessoas que, de fato, sofrem de más experiências com as suas necessidades, e com as suas satisfações e frustrações”⁵⁷². Dessa maneira é possível que tenha havido um superdimensionamento das funções e controles psíquicos, uma vez que a psicologia freudiana foi erguida sobre esses mesmos pressupostos.

A contribuição de Maslow, segundo o seu entendimento, foi considerar o conceito de doença e de saúde sob a perspectiva daquilo que vem a ser uma pessoa sadia e não o seu contrário. Para tanto, parte do pressuposto de que “cada um de nós tem uma natureza interna essencial, [...] a qual é, em certa medida, ‘natural’, intrínseca, dada e, num certo sentido limitado, invariável ou, pelo menos, invariante”⁵⁷³. Esta natureza seria equivalente à reconhecida por Jung como a consciência individual — que não se forma alheia ao inconsciente coletivo. Por conseguinte, o conceito de sadio estaria intrinsecamente ligado à aceitação dessa natureza — o não-sadio seria tudo aquilo que nega, rejeita ou sepulta essa natureza. Em suas palavras:

⁵⁷⁰ Enquanto a realidade só figurar ao homem como tristeza e enquanto a morte sugerir apenas um fim.

⁵⁷¹ Abraham Harold Maslow (1908-1970), psicólogo americano mais conhecido pela elaboração da pirâmide de Maslow, baseada na hierarquia das necessidades.

⁵⁷² MASLOW, Abraham H. **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro: El Dourado, s/d, p. 50.

⁵⁷³ MASLOW, s/d, p. 27.

O que estou afirmando é que a Psicanálise e outras terapias de exumação⁵⁷⁴ revelam ou expõem, simplesmente, um núcleo interno e profundo, mais biológico, mais instintóide, da natureza humana. Uma parte desse núcleo é formada de certas preferências e anseios que podem ser considerados valores intrínsecos, biologicamente fundamentados, ainda que fracos. Todas as necessidades básicas são incluídas nessa categoria, assim como todas as capacidades e talentos inatos do indivíduo. Não digo que se trate de ‘mandamentos’ ou ‘imperativos morais’, pelo menos, não no sentido antigo e externo. Apenas afirmo que são inerentes à natureza humana e que, além disso, a sua negação ou frustração facilita a Psicopatologia e, portanto, o mal — visto que, embora não sejam sinônimos, patologia e mal certamente se sobrepõem. (MASLOW, s/d, p. 211)

Diferente do estabelecido por alguns filósofos e pelo senso comum, esta natureza não guardaria valores que a definiram como sendo boa ou má, pois fundamenta-se em necessidades e emoções básicas “neutras, pré-morais ou positivamente boas” — e aqui aceitamos o ruim ou o mal como ausências. Por necessidades básicas, Maslow compreende a própria vida, a segurança, a necessidade de ter uma filiação sociobiológica e afetiva, respeito e dignidade, individuação e autonomia. Observa-se, por um lado, a ampliação do conceito e entendimento sobre as necessidades básicas humanas e, por outro, confirma-se que, em paralelo, a “destrutividade, o sadismo, a crueldade, a premeditação malévola, etc., parecem não ser intrínsecos, mas, antes, constituiriam reações violentas *contra* a frustração das nossas necessidades, emoções e capacidades intrínsecas”⁵⁷⁵.

Sobre este último ponto, há uma proximidade entre o que Maslow considera como capacidades intrínsecas e o que Hegel compreendeu como os talentos inerentes à cada indivíduo que se desvela pela ação do interesse e vontade no agir no mundo. A isso Hegel chamou de ‘essência ou natureza originária’, que pode ser compreendida como equivalente à “consciência intrínseca” de Maslow, uma vez que se baseia “na percepção inconsciente ou pré-consciente da nossa própria

⁵⁷⁴ Por terapia de exumação entende-se uma terapia de profundidade sem destruir o que a constitui, fazendo referência ao trabalho de exumação. “Pode ajudar um paciente a desvendar os valores mais intrínsecos e mais profundos que ele (o paciente) está perseguindo obscuramente, pelos quais anseia e de que necessita”. (MASLOW, s/d, p. 212)

⁵⁷⁵ MASLOW, s/d, p. 28.

natureza, do nosso próprio destino ou das nossas próprias capacidades, da nossa própria ‘vocação’ na vida”⁵⁷⁶. Toda negação dessa natureza instintiva ou intuitiva seria um convite às neuroses ou doenças psicoemocionais. Agrava as consequências o fato de que essa força instintiva não é tão forte como nos animais, ao contrário, “é frágil, delicada, sutil e facilmente vencida pelo hábito, a pressão cultural e as atitudes errôneas em relação a ela”⁵⁷⁷. Daí a facilidade das ocorrências de todo tipo de patologias, a maioria das quais computadas como a ‘inerente’ maldade humana.

Este processo de deixar vir à tona a consciência intrínseca ou a natureza originária dos indivíduos respeitando as suas potencialidades e vocações seria a condição para alcançar o pleno desenvolvimento da humanidade no homem, tal qual, de certa maneira, acreditava Marx, uma vez que supunha como necessária a disposição de um conjunto de condições favoráveis para o pleno desenvolvimento da humanidade no homem. Pelo mesmo caminho, em Hegel, encontramos: “Deve-se admitir que o *ser originário* são apenas *disposições* sobre as quais o homem pode muito, ou que precisam de circunstâncias favoráveis para se desenvolverem”⁵⁷⁸.

Efetuar este processo de desenvolvimento humano consiste homologamente em transitar no curso da individuação do modo como defendeu Jung. Se assim for, o modelo do humano plenamente desenvolvido e realizado seria substancialmente diferente do que conhecemos hoje, mas antes seria preciso que a organização da vida humana em seus aspectos institucionais permitisse ao homem aspirar outros horizontes e ocupar-se com os próprios impulsos criativos, a fim de evitar o tédio que o empurra às competições externas e disputas de toda ordem. Entretanto o homem desaprendeu a aprender genuinamente como uma criança movida pela

⁵⁷⁶ MASLOW, s/d, p. 31. Em Hegel encontramos a descrição da natureza originária e sua manifestação no tópico “O reino animal do espírito e a impostura — ou a coisa mesma”, em HEGEL, 1992, p. 246-260.

⁵⁷⁷ MASLOW, s/d, p. 28.

⁵⁷⁸ HEGEL, 1992, p. 214.

curiosidade, assim como desaprendeu a criar livremente sem as formas preconcebidas e regulamentadas pelo ambiente social⁵⁷⁹.

Maslow enxerga que a possibilidade de recuperação da cognição do pensamento primário de Freud ou do pensamento arcaico de Jung pode ser dada através de técnicas educativas não-verbais ligadas à arte, porque se ao homem não é possibilitada a expressão das suas próprias disposições internas, é impossível estabelecer a saúde psicológica. Contrariando esse princípio, a sociedade oferece o “controle [pelo medo], vontade [dirigida], cautela [pela ameaça], autocrítica [negativa], moderação [limitativa], deliberação [como sentença] [que] constituem os freios a essa expressão”⁵⁸⁰, por considerar que o homem em seu estado natural é

⁵⁷⁹ Novos estudos do *HeartMath Research Center* apontam para o fato de que o coração possui uma estrutura nervosa comparável ao cérebro e que detém um tipo de inteligência genuína capaz de influenciar e alterar a percepção e tomada de decisões. Mais importante é que os estudos também indicam que a inteligência ‘do coração’ não necessita de pressupostos ou preconceitos armazenados em nossa memória, o que significa dizer que a percepção do coração frente a uma coisa ou a uma realidade não traz valores ou juízos prévios, o que poderia significar uma nova forma de ver, contemplar e resolver os problemas do mundo se (re)aprendêssemos a utilizar essa inteligência. Seria de grande valia fazer conversar as ideias dos responsáveis pela pesquisa — Rollin McCraty, Mike Atkinson e Dana Tomasino — nesta tese, mas as pesquisas ainda estão em desenvolvimento e seria prudente aguardar um pouco mais a sua evolução. McCraty, R., Atkinson, M. & Tomasino, D. **Science of the heart: exploring the role of the heart in human performance**. Boulder Creek-CA: HeartMath Research Center, Institute of HeartMath, Publication No. 01-001, 2001.

“The heart has its own intrinsic nervous system that operates and processes information independently of the brain or nervous system [...] The intrinsic cardiac nervous system, or heart brain, is made up of complex ganglia, containing afferent (receiving) local circuit (interneurons) and efferent (transmitting) sympathetic and parasympathetic neurons. Multi-functional sensory neurites, which are distributed throughout the heart, are sensitive to many types of sensory input originating from within the heart itself. [...] The latest research in neuroscience confirms that emotion and cognition can best be thought of as separate but interacting functions or systems, each with its unique intelligence. Our research is showing that the key to the successful integration of the mind and emotions lies in increasing the coherence (ordered, harmonious function) in both systems and bringing them into phase with one another. While two-way communication between the cognitive and emotional systems is hard-wired into the brain, the actual number of neural connections going from the emotional centers to the cognitive centers is greater than the number going the other way. This goes some way to explain the tremendous power of emotions, in contrast to thought alone. Once an emotion is experienced, it becomes a powerful motivator of future behaviors, affecting moment-to-moment actions, attitudes and long-term achievements. Emotions can easily bump mundane events out of awareness, but non-emotional forms of mental activity (like thoughts) do not so readily displace emotions from the mental landscape. Likewise, experience reminds us that the most pervasive thoughts – those least easily dismissed – are typically those fueled by the greatest intensity of emotion. Because emotions exert such a powerful influence on cognitive activity, at IHM we have discovered that intervening at the emotional level is often the most efficient way to initiate change in mental patterns and processes”. (p. 3-7)

⁵⁸⁰ MASLOW, s/d, p. 231.

perigoso.

Refutando essa crença social, Maslow convenceu-se de que essa natureza interna antecede o bem e o mal e justifica que o mau comportamento e a hostilidade destrutiva observados em crianças e adultos indicam que sejam de ordem reativa e não instintiva, embora aceite que a agressividade e a cólera sejam capacidades potenciais de todo o homem, a serem usadas quando as situações o vierem a exigir. Do que se pode afirmar que há mais ignorância na compreensão daquilo que se justifica por 'comportamento maldoso' do que evidências conclusivas. No geral, as reações que se enquadram nesse tipo estão ligadas ao risco ou à perda de autoestima, mas "é possível esperar, não obstante, que decline com o amadurecimento da personalidade e o aperfeiçoamento da sociedade"⁵⁸¹, porque "as capacidades clamam por ser usadas e só se calam quando são bem usadas"⁵⁸². Sob outra perspectiva, sem auto-estima é impossível desenvolver o amor de si, e se o outro é o reflexo de si mesmo, é impossível amar o outro. Sem "o amor pelo Ser de uma outra pessoa, amor desinteressado, amor altruísta", é impossível o pleno desenvolvimento de um ser humano capaz de dedicar respeito e dignidade aos outros seres. A esta necessidade, Maslow chamou de S-amor⁵⁸³ que em sua prática equivale a toda ordem de experiências estéticas ou místicas.

O ser humano necessita de uma estrutura de valores, uma filosofia da vida, uma religião ou um substitutivo da religião por que possa pautar sua vida e compreensão, aproximadamente no mesmo sentido em que precisa de sol, cálcio ou amor. A isto chamei a 'necessidade cognitiva de compreender'. As doenças-de-valor que resultam de um estado de carência de valores são chamadas, entre outras designações, anedonia, anomia, apatia, amoralidade, desânimo, cinismo etc. e também podem redundar em doenças somáticas. (MASLOW, s/d, p. 241)

Henri Bergson refletiu sobre as formas filosóficas e religiosas ao alcance do homem

⁵⁸¹ MASLOW, s/d, p. 231.

⁵⁸² MASLOW, s/d, p. 236.

⁵⁸³ O S-amor deriva da S-Psicologia que vem a ser a Psicologia do Ser em contraste com a D-Psicologia (psicologia da deficiência).

para granjear o respeito e a dignidade humana e deparou-se com a fragilidade e a prepotência desses imperativos — “É preciso porque é preciso” — que nunca habitam na esfera da compreensão e não ultrapassam os dispositivos morais, são sempre deveres em troca de direitos, e por isso não importa o quanto “se fale [...] a língua da religião ou da filosofia, trate-se de amor ou de respeito, é outra moral, é outro género de obrigação, que vêm superpor-se à pressão social. Até agora só se tratou desta. Chegou o momento de passar à outra”⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ BERGSON, 1978, p. 28.

2.4 O Ego — entre o Id e o Superego

Nas profundezas do *id*, onde por certo abriga a natureza do homem, há camadas ‘superpostas’ formadas pelo acúmulo de memórias, pela educação, adestramento e todos os produtos do complexo sistema moral imposto que originaram os recalques e o próprio desacolhimento de si mesmo. Assim, ainda que saibamos que “o ideal do ego responde a tudo aquilo que se espera da natureza mais elevada do homem, [o *superego* age] como substituto do anseio pelo pai [e] contém o germe de onde evoluíram todas as religiões”⁵⁸⁵ e todos os sistemas morais — esta é uma realidade do ser que não pode ser desprezada.

Não obstante, Maslow através da comparação da sua tese com a teoria freudiana entende que o que faz é apenas suplementá-la — “como se Freud nos tivesse fornecido a metade doente da Psicologia e nós devêssemos preencher agora a outra metade sadia”⁵⁸⁶. O que Freud analisou como doença provavelmente é o contágio por uma cultura adoecida que a alimenta, assim como também colabora no desenvolvimento das neuroses existentes nos indivíduos — se se aceita o fato de que essas patologias são simplesmente causadas por privações de algumas necessidades básicas listadas anteriormente.

Decerto Freud reconhece este contágio cultural das doenças quando admitiu que não são propriamente os pais ou educadores a inculcar valores nas crianças, mas é a imposição do *superego* deles (formado historicamente pelos valores e hábitos adquiridos de gerações anteriores) o responsável por reproduzir determinado padrão de hostilidade perante tudo aquilo que pode vir a representar imoralidade ou amoralidade, por outras palavras, somos todos educados pelo *superego* dos

⁵⁸⁵ FREUD, 1898b, p. 38-39.

⁵⁸⁶ MASLOW, s/d, p. 30.

nossos pais e mestres⁵⁸⁷. Como a cultura ou o processo de civilização compreende essas “necessidades instintóides” ou a natureza animal como má ou pernicioso, buscam de todas as formas (pela disciplina, ideologia ou violência) “controlar, inibir, suprimir e reprimir essa natureza original do homem”⁵⁸⁸, quando na verdade já é sabido que se as pessoas sadias — sem a opressão social ou qualquer forma de coação — dispuserem de meios para uma escolha livre, espontaneamente escolherão o “verdadeiro e não o falso, o bem e não o mal, a beleza e não a fealdade, a integração e não a dissociação, a alegria e não a tristeza, a vivacidade e não a apatia, a singularidade e não o estereótipo, e assim por diante”⁵⁸⁹.

Antes, porém, dessas escolhas, as carências básicas devem estar inteiramente atendidas porque, assim como prescrito por Aristóteles, Maslow também concorda que as “necessidades superiores” só podem ser buscadas quando as necessidades inferiores são suficientemente satisfeitas para manter a integridade do organismo, posto que somente “nos indivíduos mais sadios, maduros e mais evoluídos é que os valores superiores são sistematicamente escolhidos e preferidos com maior frequência”⁵⁹⁰. Por valores superiores entende-se aqueles que aumentam a potência de agir (na alegria) da humanidade. Em tempo, esclarece ele que à medida que as necessidades inferiores forem satisfatoriamente gratificadas, cada vez mais essas necessidades exercem um poder de atração menor, ou seja, os

⁵⁸⁷ Essa tese também corrobora a assertiva de Marx de que a nossa consciência não tem poder de plasmar a realidade, pois tudo que recebemos em vida é herança das gerações anteriores. Em a ‘Miséria da filosofia’ temos: “Os homens são livres para escolher tal ou tal forma social? Absolutamente não. [...] os homens não têm livre-arbítrio de suas forças produtivas — que são a base de toda a sua história — porque toda a força produtiva é uma força adquirida, o produto de uma atividade anterior”. (MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 48-49). Em ‘O dezoito Brumário’: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhe as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”. (MARX, 2011c, p. 25)

⁵⁸⁸ MASLOW, s/d, p. 179.

⁵⁸⁹ MASLOW, s/d, p. 203.

⁵⁹⁰ MASLOW, s/d, p. 207-208.

impulsos dos quais o organismo dispõe para lutar ou reagir contra uma privação tornam-se inativos ou abrandados, pois as suas necessidades instintóides estão plenamente saciadas e, assim, não necessitam lutar ou protestar vigorosamente para serem (ou por não serem) atendidas.

Uma forma antiquada de resumir isso é dizer que a natureza superior do homem repousa sobre a natureza inferior do homem, precisando desta última como alicerce e desmoroando se esse alicerce lhe faltar. Quer dizer, para a grande massa da humanidade, a natureza superior do homem é inconcebível sem uma natureza inferior satisfeita como sua base. A melhor forma de desenvolver essa natureza superior é satisfazer e preencher primeiro a natureza inferior. Além disso, a natureza superior do homem também assenta na existência de um bom ou razoavelmente bom meio ambiente, prévio e atual. (MASLOW, s/d, p. 208)

Conforme já enunciado nesta tese, e tendo sido vigorosamente essa ideia defendida por Nietzsche e por Jung, as “aspirações superiores do homem, assim como as suas aptidões mais elevadas, não se fundamentam numa renúncia dos instintos, mas, antes, na gratificação instintual”, pois em não sendo satisfeitos, somente por protestos cada vez mais violentos é que esses instintos se farão ouvir. A partir dessa verificação, concorda Maslow que isso “tem algum isomorfismo com a dicotomia metafórica de Freud dos instintos de vida e de morte”⁵⁹¹ que não podem ser sufocados ou suprimidos um pelo outro.

Em outra oportunidade Freud usou essa dicotomia metafórica para explicar a Einstein como se davam os impulsos de violência no homem. Num diálogo sobre a guerra, a questão que Einstein levantou a Freud baseava-se na crença de que o que levava os homens a entusiasmarem-se e a sacrificarem suas vidas numa guerra era o fato de que “o homem encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição”⁵⁹². Einstein então interroga: “É possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da

⁵⁹¹ MASLOW, s/d, p. 208.

⁵⁹² EINSTEIN, Albert, FREUD, Sigmund. Um diálogo entre Einstein e Freud: **por que a guerra?** Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 24.

destrutividade?”⁵⁹³ Freud, ao responder a Einstein, explica que os homens primitivos usavam o seu instinto de morte contra o outro — na tentativa de evitar a morte de si, externavam este instinto em algum alvo fora deles. Esta forma evolui para a subjugação do outro⁵⁹⁴ ao perceber a utilidade que o outro tinha para ele, e dessa forma é possível explicar as formas originais de escravidão dos vencidos e prisioneiros de guerra. A forma de exteriorização do instinto de morte evolui até à transferência do uso da violência a uma instituição corporificada pelo direito e pela lei e personificada na figura de um senhor, de um soberano ou do Estado.

Em termos psicológicos, essa transferência prescindiu de esforços coletivos que se estabeleciam na comunidade por um vínculo emocional baseado em sentimentos e interesses semelhantes. Era preciso uma elevada confiança no grupo para renunciar ao uso da força. Percebe Freud, contudo, que mesmo essa coesão social em defesa de uma segurança e relativa paz acaba por promover (ou não conseguir evitar) diferentes interesses dentro do mesmo grupo, ocasionando fissuras e conflitos internos em prol de uma justiça equitativa ou seletiva. Observa-se que quanto menor a ameaça de um inimigo externo, maiores as chances de disputas internas⁵⁹⁵, de maneira que Freud se refere à guerra como uma forma de se estabelecer um estado de “paz perene” à medida que cria a unidade necessária para a sua defesa e, nesse ponto, aproxima-se da ideia de um contrato social, mas com observância aos vieses psicológicos.

Sobre esse assunto, Bergson faz uma análise onde aponta duas formas básicas de relações humanas, chamadas por ele de moral aberta e moral fechada. Esta última seria a relação do homem com a sua família, sociedade e com a sua pátria, onde vigoram o instinto e as obrigações sociais com os semelhantes incluindo o direito à

⁵⁹³ EINSTEIN & FREUD, 2005, p. 25.

⁵⁹⁴ Nesse ponto há a concordância com a dialética do senhor e do escravo de Hegel.

⁵⁹⁵ Esse assunto é iniciado a partir de Elias, páginas 170-172.

vida, o respeito e a dignidade do próximo. Mas esse instinto não engloba a humanidade inteira pois trata-se de uma sociedade aberta e extensa demais para que os imperativos morais possam agir com a mesma intensidade e força — “É que entre a nação, por maior que seja, e a humanidade, existe a mesma distância que há do finito ao infinito, do fechado ao aberto”⁵⁹⁶. Darwin também confirma este fato ao ter afirmado que “os instintos sociais nunca se estendem a todos os indivíduos da mesma espécie”⁵⁹⁷. Somente através de um progresso continuado esse instinto de responsabilidade e obrigação com o próximo acabaria por abarcar toda a humanidade, portanto é preciso insistir no fato de

que entre a sociedade em que vivemos e a humanidade em geral existe o mesmo contraste que há entre o fechado e o aberto; a diferença entre os dois objetos é de natureza, e não mais tão-somente de grau. Que acontecerá, examinando-se os estados de alma, se compararmos entre si esses dois sentimentos, o apego à pátria e o amor à humanidade? Quem não perceberá que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade que tem uma sociedade de se defender contra outras, e que é primeiro contra todos os demais homens que amamos os homens com os quais convivemos? Assim é o instinto primitivo. E se mantém ainda, dissimulado com êxito sob as contribuições da civilização; mas ainda hoje amamos natural e diretamente nossos parentes e concidadãos, ao passo que o amor à humanidade é indireto e adquirido. (BERGSON, 1978, p. 27)

A abordagem sociofilosófica por si só, como se vê, não explica os mecanismos internos dos indivíduos que os levam ao estado de guerra observado por Einstein em sua questão. Para tanto, recorre Freud à sua teoria dos instintos de vida e de morte; os primeiros são os eróticos (no sentido mais amplo usado por Platão para descrever ‘Eros’) e os segundos são os instintos agressivos ou destrutivos (que tenderiam a fazer retornar os organismos ao seu estado inorgânico original). Como esses instintos não se sobrepõem nem se anulam, é impossível ao ser humano eliminar totalmente esses impulsos, sendo ele capaz apenas de desviá-los de forma tal que não atinjam expressões extremas de violência. As duas formas visualizadas por Freud são dadas pelo amor em sua conceituação ampla ou pela identidade

⁵⁹⁶ BERGSON, 1978, p. 27.

⁵⁹⁷ DARWIN, 1974, p. 133.

produzida num grupo capaz de promover um forte vínculo emocional. Freud compreende que, se a razão pudesse dominar os instintos, esta seria a forma mais segura de garantir um estado forte de união entre os homens, mas compreende que isso, pelo menos para o atual estágio da humanidade, seria utópico. Por outro lado, acredita que todos os esforços da civilização humana que concorram para o aumento da cultura e a racionalização sobre as consequências da violência sejam os grandes incentivadores a favor da concórdia humana.

Esse conjunto de questões manteve Einstein preso às reflexões sobre a dualidade do homem. Em seu caráter, Einstein identificou que o homem é um ser solitário e também um ser social. Isto dará espaço a um conflito sobre a ordem de ação do homem perante ele e perante o mundo, porque “enquanto ser solitário, tenta proteger a sua própria existência e dos que lhe são próximos, satisfazer os seus desejos pessoais, e desenvolver as suas capacidades inatas”⁵⁹⁸. É o que poderíamos chamar de egoísmo humano, não no sentido restrito e negativo comumente apropriado, mas enquanto um instinto de sobrevivência e perpetuação de si e daqueles que lhe são mais caros. Por outro lado, “enquanto ser social procura ganhar o reconhecimento e afeição dos seus semelhantes, partilhar os seus prazeres, confortá-los nas suas tristezas e melhorar as suas condições de vida”⁵⁹⁹. É o aspecto mutualista e cooperativo da natureza do homem que se desenvolve mais ou menos de acordo com as circunstâncias do meio que o abriga. No fim, é a constante luta entre o instinto de morte e o instinto de vida incorporada em cada um a ameaçar instintivamente a nossa existência e a do outro. Porém, mesmo diante dessas forças conflitantes do ser humano Einstein conclui que é possível

que a força relativa destes dois impulsos seja, em grande parte, determinada por hereditariedade. Mas a personalidade que finalmente emerge é largamente formada pelo ambiente em que o indivíduo se

⁵⁹⁸ EINSTEIN, Albert. **Porquê o socialismo?** Tradução do inglês por Anabela Magalhães, revisão e edição por CN, 08/03/2012. Original inglês em: <<http://www.monthlyreview.org/598einstein.php>> Acesso em 20/10/2016, p. 2.

⁵⁹⁹ EINSTEIN, 2012, p. 2.

encontra por acaso durante o seu desenvolvimento, pela estrutura da sociedade em que cresce, pela tradição dessa sociedade, e pela apreciação que faz de determinados tipos de comportamento. (EINSTEIN, 2012, p. 2-3)

Num hipotético diálogo entre as ideias de Abraham Maslow, Lipton e Bergson certamente a síntese seria a admissão da relação e interdependência dos indivíduos e do seu ambiente, muito embora reconhecessem a perfeita possibilidade que temos nós da “transcendência do ambiente, da independência em relação a ele, da capacidade de lhe fazer frente, combatê-lo, negligenciá-lo ou voltar-lhe as costas, de recusá-lo ou adaptarmo-nos a ele”⁶⁰⁰. No que se refere à Maslow não é absolutamente aceitável que a psique humana seja entendida simplesmente como o espelho da realidade pois em parte a herdamos e em parte a construímos com a força de modifica-la ou transforma-la radicalmente. Dito isso, a assertiva marxiana de que é unicamente a realidade a formadora da consciência humana é posta em termos relativos⁶⁰¹.

Outros diálogos poderiam ser estabelecidos aqui. A tese do cérebro trino de Maclean e do sistema funcional de Luria, por exemplo, ajustam-se aos conceitos dos processos primários e secundários de Maslow. Enquanto aqueles defendem que o cérebro primitivo do homem — responsável pela manutenção da vida — não é e não pode ser superado pelos sistemas e processos secundários ou terciários, Maslow, em concordância, salienta a necessidade da perfeita harmonia entre esses processos para a saúde geral dos indivíduos, haja vista não haver uma hierarquia definida em termos processuais ou topográficos. O problema parece emergir e desenvolver-se pela história e cultura da própria ciência. Uma vez que “as raízes da saúde precária foram descobertas primeiro no inconsciente [então] a nossa tendência tem sido para conceber o inconsciente como algo mau e [...]

⁶⁰⁰ MASLOW, s/d, p. 214.

⁶⁰¹ “Tal como entendo a Psicologia marxista, também ela constitui uma expressão muito rude e inconfundível do ponto de vista de que a psique é um espelho da realidade”. (MASLOW, s/d, p. 213-214.

pensar nos processos primários como algo que distorce a verdade”⁶⁰²

Mas, agora que descobrimos que essas profundezas também são a fonte da criatividade, da arte, do amor, do humor e do jogo, e até de certas espécies de verdade e conhecimento, podemos começar falando igualmente de um inconsciente sadio, de regressões sadias. E, principalmente, podemos começar a valorizar a cognição do processo primário e o pensamento arcaico ou mitológico, em vez de considerá-los patológicos. Podemos agora aprofundar as cognições do processo primário para certas espécies de conhecimento, não só a respeito do eu, mas também do mundo, para as quais os processos secundários são cegos. Esses processos primários fazem parte da natureza humana normal ou sadia e devem ser incluídos em qualquer teoria geral e abrangente da natureza humana sadia. (MASLOW, s/d, p. 216-217)

Como resultado da negligência no atendimento das necessidades instintóides, temos, dentre outros produtos, a externalização dos impulsos humanos através de uma excessiva objetivação e coisificação das relações e dos seres. Não causa estranheza o fato de que é sobre um utilitarismo predador que a economia humana se assenta, porque tal caráter só pôde ser oportunamente explorado pelo estado doentio a que alcançou a sociedade em decorrência do tempo em que necessidades de toda ordem foram menosprezadas, instintos foram reprimidos e os impulsos severamente punidos. Marx explica que este poder ideológico sustenta a manutenção desse estado, onde “a *valorização* do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens”⁶⁰³, posto que “quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com os outros homens”, portanto, “cada homem olha os outros segundo o padrão e a relação em que ele próprio [...] se depara”⁶⁰⁴.

A relação do homem com ele mesmo só é *real, objetiva*, por meio da sua relação com os outros homens. Se ele se relaciona com o produto do trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal forma que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, seja o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como

⁶⁰² MASLOW, s/d, p. 216.

⁶⁰³ MARX, 2005a, p. 111.

⁶⁰⁴ MARX, 2005a, p. 118.

uma atividade não-livre, então se relaciona assim como a atividade com o serviço, sob o domínio, a repressão e o mando de outro homem. (MARX, 2005a, p. 119)

Maslow esclarece que só é possível “perceber o objeto em sua própria natureza, com o seu próprio objetivo e suas características intrínsecas [sem o] reduzirmos, por abstração, a ‘o que é útil’, ‘o que é ameaçador’”⁶⁰⁵ quando a nossa cognição for completada ou seja, quando o homem estiver livre daquelas carências primárias e disposto a ir ao encontro da sua integralização. Por este caminho o processo de individuação só pode completar-se a partir do ponto em que o processo de autoconhecimento constituir-se num “esforço para conscientizar as nossas próprias necessidades, capacidades e reações constitucionais, temperamentais, anatômicas, fisiológicas e bioquímicas, isto é, a nossa individualidade biológica”⁶⁰⁶ ou a nossa “biologia subjetiva” que para Marx só seria possível quando o homem pudesse atuar sobre o mundo objetivo de maneira ativa — não de forma imposta ou alienada. Se a atividade humana é a sua vida em essência, “a natureza nasce como a sua obra e a sua realidade. Em conseqüência, o elemento do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*”, e uma vez que é possível ao homem reproduzir-se intelectual e ativamente, “ele se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo por ele criado”⁶⁰⁷ e, conseqüentemente, não hostil.

O risco de uma completa anarquia ou de um desgoverno dos sentidos que tem impulsionado o Estado, a Igreja e as demais organizações sociais a aprisionarem o homem em seu cárcere mental e em sua masmorra corporal não tem qualquer justificativa científica ou psicológica válida uma vez que os estudos de Maslow, e de outros teóricos que lhe sucederam, puderam apurar que nas pessoas sadias “dever e prazer são a mesma coisa, assim como são sinônimos trabalho e jogo,

⁶⁰⁵ MASLOW, s/d, p. 218.

⁶⁰⁶ MASLOW, s/d, p. 219.

⁶⁰⁷ MARX, 2005a, p. 117.

egoísmo e altruísmo, individualismo e companheirismo”⁶⁰⁸. Trata-se na realidade de cultivar uma doença para ter o monopólio de uma cura que não nos habilita para o mundo, mas para um paraíso desconhecido que nossos corpos jamais habitarão. Este monopólio da verdade sobre os nossos corpos só pode ser destituído pela razão, pelo conhecimento e autoconhecimento, pois

quanto mais aprendemos sobre as tendências naturais do homem, mais fácil será dizer-lhe como ser bom, como ser feliz, como ser fecundo, como respeitar-se a si próprio, como amar, como preencher as suas mais altas potencialidades. Isso equivale à solução automática de muitos problemas da personalidade do futuro. A coisa a fazer, segundo me parece, é descobrir o que é que realmente somos em nosso âmago, como membros da espécie humana e como indivíduos. (MASLOW, s/d, p. 29)

Muitas dessas conclusões, se inseridas em algum ponto anterior às fundamentações de ideias reconhecidas como as de Jung e Freud, Maturana e Varela, Kropotkin, Luria, Maclean, Milgran, Lipton, Sheldrake, Schrödinger, Skinner e Vygotsky, entre outros, não poderiam aqui ser incluídas sem que fossem tomadas unicamente com um anseio puramente filosófico. Essa é uma das razões pelas quais essa tese não pôde ser construída sob uma organização linear, esgotando uma determinada ideia no ponto de sua aparição. Era preciso que outras ideias se agregassem às anteriores a partir do posicionamento de outros teóricos e diferentes pontos de vistas filosóficos, mesmo com o risco de que a exposição parecesse tornar-se repetitiva. Após essa ponderação que nos assegura um campo mais confortável para prosseguir nessa ordem de composição, restaria ainda retomar o ponto inicial dessa discussão: o que viria depois do corpo em sua saciedade instintiva?

Sem a fome, a sede, as doenças e livre das carências materiais e afetivas (instintóides), qual seria a maior ambição do homem? A paz? mas esse estado de concórdia e de “liberdade tranquila”⁶⁰⁹ não seria antes a prerrogativa para

⁶⁰⁸ MASLOW, s/d, p. 195.

⁶⁰⁹ Orações. São Paulo: Atena Editora, 1938. Disponível em <<http://www.consciencia.org/cicero-contra-m.antonio-oracoes-filipica-ii>>. Acesso em 04/12/2016.

apaziguar as adversidades humanas ainda ligadas aos impulsos primários onde duelam os instintos de vida e morte? Se assim for, as necessidades instintivas só poderão ser atendidas ao conjunto da humanidade se houver a reconciliação do homem consigo, com o outro e com o seu meio, e em não havendo “coisa alguma que seja tão semelhante ou tão igual a outra como o somos nós, homens”⁶¹⁰, segue Cícero convicto de “que se os maus costumes e as opiniões diversas não deturpassem as almas débeis, inclinando-as para o que lhes repugna, nada se pareceria tanto a si mesmo quanto todos se pareceriam a todos”⁶¹¹. Certamente que ele não se refere aqui à similitude de um lobo no encontro com outro lobo, mas à semelhança entre aqueles que se admitem numa relação que vale por ela mesma em seu afeto, e “se a amizade pode ser cultivada porque possui valor em si mesma, então a sociedade humana, a igualdade e a justiça também terão fins em si mesmas”⁶¹². Este seria o exercício da ética a desenvolver em nós os sentimentos interiores que nos capacitam para o exercício da empatia e do respeito a todas as formas de existência, para que o instinto de vida possa sossegar o instinto de morte; porquanto a paz no mundo é simplesmente o reflexo do encontro do homem com o próprio homem.

Se a paz não é o fim e sim um meio para o bem viver entre os homens, seria o poder a ambição superior humana? Mas de que valeria um poder que sobrepuja a força dos demais se a dominação pressupõe também redução de potência e, portanto, de alegria? O poder do homem sadio não pode querer ser contagiado pela tristeza nem sobre ela governar. Se o poder é potência de toda criatura, o poder como domínio só poderia prevalecer em seu excesso e, portanto, num estado de enfermidade e não de saúde. Estar sadio é a condição para despertar o poder em si e respeitar o poder do outro e, desta feita, estar apto a ampliar a potência de vida — em si e no outro. Neste aspecto, trataria de uma tautologia

⁶¹⁰ CÍCERO, 1967, p. 44.

⁶¹¹ CÍCERO, 1967, p. 44-45.

⁶¹² CÍCERO, 1967, p. 52.

dissertar sobre a saúde integral e o poder no homem, a não ser que se queira referir-se à necessidade de resgate do poder que nos foi confiscado e sufocado pela Igreja e pelas demais formas de controle social.

Falaríamos então do tempo como a avidez maior do homem? É certo que, dada a limitação da vida humana, o tempo livre, para o homem sadio, é uma ambição que equivale à possibilidade de viver sob os auspícios da alegria. Por isso, sem a conquista de maior tempo para si é impossível ao homem ambicionar ultrapassar os limites postos pelas necessidades primárias, pois que a sua satisfação alia-se à servidão do trabalho. Não obstante, o tempo seria sempre um meio, pois o tempo pelo tempo é, para a nossa cognição, apenas abstração. Em verdade, não avançamos muito desde a confissão de Agostinho a respeito da sua ignorância sobre o tempo: “O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei [...]. Ai de mim, que nem ao menos sei aquilo que não sei!”⁶¹³ Porém, mesmo sem termos nós conseguido ultrapassar satisfatoriamente a insciência de Agostinho e avançarmos para compreender a aporia do tempo de Aristóteles⁶¹⁴, cada vez mais desejamos o tempo e o valorizamos; ou talvez seja mais certo dizer que o abominamos e o repelimos, porque também foi aceito como verdade que

o tempo tomado em si mesmo é mais causa de destruição que de geração, como foi dito antes, porque a mudança é em si mesma um sair fora de si, o tempo só indiretamente é causa e geração de ser. Um indício suficiente disso está no fato de que nada se gera se não se move e atua de alguma

⁶¹³ AGOSTINHO, 1967, p. 111 e 122.

⁶¹⁴ ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Libera dos Libros, 1995, p. 148-169. O problema colocado por Aristóteles foi: “Se o agora que não é, porém antes era, tivesse que ser destruído em algum tempo, então os agora não poderiam ser simultâneos entre si, já que sempre o agora anterior haveria de ser destruído. Porém o agora anterior não pode ter-se destruído em si mesmo porque era (dito de outra maneira: como pode converter-se em passado o que consiste essencialmente em ser presente? O agora não pode perecer em relação ao seu ser-neste-momento na sua presentidade), nem tampouco pode destruir-se em outro agora. Porque há que se admitir que é tão impossível que os agoras sejam contíguos entre si, como que um ponto o seja com outro ponto. Então, se não for destruído no agora seguinte, mas em outro, existiria simultaneamente com os infinitos agoras que há entre ambos, o que é impossível”. (ARISTÓTELES, 1995, p. 149-150, tradução livre). Então, como o tempo passa, de que forma ele passa e de que maneira é possível ao homem apreender o tempo?

maneira, enquanto que algo pode ser destruído sem que se mova, e é sobretudo desta destruição de que se pode dizer que é obra do tempo. (ARISTÓTELES, 1995, p. 164. Tradução livre)⁶¹⁵

Talvez, ainda assim, pudéssemos ir adiante ambicionando o tempo sem limite e alcançar a eternidade, mas por quanto tempo um corpo desejaria ou suportaria viver? Mesmo livre das doenças e até mesmo da velhice, seria a mente programada ou desejosa de viver para sempre sob a condição humana? Quantos agora suportaria um homem vivenciar ou por quantos instantes poderia um corpo resistir? O que seria desejar o tempo infinito? E se não temos o conhecimento de todas as coisas e sobre o futuro ou mesmo o passado do Universo, escolheríamos viver o eterno retorno⁶¹⁶ num mundo que não sabemos para onde irá e o que será?

É verdadeiro que não sabemos se alcançar a eternidade significa transitar infinitamente em direção ao futuro ou ter acesso ao passado e ao futuro indistintamente. Por essa razão, nada nos afasta da possibilidade de que a satisfação da ambição humana a respeito da eternidade seria, em verdade, uma tragédia, e nem mesmo toda a nossa ciência, os nossos mais notáveis filósofos ou os mais brilhantes cientistas poderiam livrar-nos desta dúvida, porque ainda nos é impossível conhecer até mesmo a direção do tempo, assegura-nos Stephen Hawking⁶¹⁷ — o que temos como certo é apenas uma possibilidade que o tempo caminhe em direção ao futuro uma vez que “as leis da física não distinguem entre tempo para trás e para diante”.

⁶¹⁵ “El tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo”.

⁶¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2008a.

⁶¹⁷ Stephen William Hawking (1942-), físico teórico nascido na Inglaterra. A inclusão desta referência imputa-se ao fato de ser um dos maiores cientistas da atualidade e autoridade no que se refere ao Tempo. A obra de referência é HAWKING, Stephen W. **Breve história do tempo: do big bang aos buracos negros**. 3 ed. Lisboa: Gradiva, 1994. Versão digital disponível em <<https://yadi.sk/i/3N3SeUFXtZ53N>> Acesso em 23/11/2016.

Há pelo menos três setas do tempo que distinguem realmente o passado do futuro: a seta termodinâmica, o sentido do tempo em que a desordem aumenta; a seta psicológica, o sentido do tempo em que nos lembramos do passado e não do futuro; e a seta cosmológica, o sentido do tempo em que o Universo se expande em vez de se contrair. (HAWKING, 1994, p. 151)

Todavia, mesmo alheio a esta ciência, com convicção um poeta já fez ser notada a direção da seta do tempo, afirmando que “a vida não caminha para trás nem coabita com o ontem”⁶¹⁸, e em sua parábola sobre ‘o tempo’ fez ser percebida a sua insondável indivisibilidade fazendo abraçar o presente, o passado e o futuro — “o que em vós escapa ao tempo sabe que a vida também escapa ao tempo, e sabe [...] que aquilo que canta e medita em vós continua a morar dentro daquele primeiro momento em que as estrelas foram semeadas no espaço”⁶¹⁹. A eternidade é deveras abstrata para o humano na medida em que todas as suas disposições materiais teriam de ter as suas próprias leis revogadas; e posto que nem mesmo aprendeu a viver o único instante que lhe pertence — o presente —, ambicionar a eternidade seria, no pensamento de Pascal, renunciar ao único tempo que está em nosso poder, para dispor de um tempo que não temos qualquer certeza se iremos alcançar.

Com isso, Pascal depreendeu que o homem nunca está no tempo presente — busca apressar o futuro e deseja paralisar o passado em suas recordações — por isso considera que somos nós imprudentes errando “nos tempos que não são nossos e não pensamos só no que nos pertence; e tão vãos que sonhamos com os que não são mais nada e evitamos sem reflexão o único que subsiste”⁶²⁰.

⁶¹⁸ Gibran Khalil Gibrán (1883-1931), filósofo e poeta libanês. A passagem é do poema “Os filhos” publicado na obra: GIBRAN, Khalil G. **O profeta**. Rio de Janeiro: Mansour Challita, 1980, p. 20. Há uma pequena diferença desta tradução com a citação acima por ser mais apropriada para o contexto, porém a citação literal faz parte de uma edição antiga sem referência de tempo e local de publicação.

⁶¹⁹ GIBRAN, 1980, p. 44.

⁶²⁰ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. eBooksBrasil.com, 2002, p. 241-242. Disponível em <www.ngarcia.org>. Acesso em 26/10/2016.

Que cada um examine o seu pensamento, e o achará sempre ocupado com o passado e o futuro. Quase não pensamos no presente: e quando pensamos, é só para tirar dele a luz para dispor do futuro. O presente nunca é o nosso fim. Assim não vivemos nunca, mas esperamos viver; e, dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que não o sejamos nunca (se não aspiramos a outra beatitude além da que se pode gozar nesta vida). (PASCAL, 2002, p. 242)

O tempo é ainda insondável demais para ambicioná-lo, por isso o agora é tudo que deveríamos apreciar pois o tempo, para Aristóteles, é justamente “o número do movimento segundo o antes e o depois”⁶²¹. Então, o passado já não é movimento (muito embora em nós ainda habite) e o futuro é contingência e, se vier a ser, será resultado das ações do instante presente e não da imaginação que fizemos dele. Ademais, a roda da vida sempre a girar faz pressupor que a energia que a movimenta confunde-se com a própria matéria em perene transformação. Por isso Aristóteles afirmou ser impossível a existência do tempo sem movimento e transformação, portanto é inevitável interrogar: “Haveria tempo se não existisse a alma? Porque também se não pudesse haver alguém que o numerasse, tampouco poderia haver algo que fosse numerado”⁶²². Por conseguinte, o que importa saber parte da conclusão mais axiomática para o homem: “‘Estar no tempo’ é ser afetado pelo tempo”⁶²³. Isto posto, implicaria para o homem desejar a vida em seu movimento, no único instante em que ele é autor.

E então se sucede dizer que o tempo deteriora as coisas, que tudo envelhece pelo tempo, que o tempo faz esquecer, porém não se diz que se aprende pelo tempo, nem que através do tempo se chega a ser jovem e belo; porque o tempo é, por si mesmo, mais causa de destruição, já que é o número do movimento, e o movimento faz sair de si o que existe. (ARISTÓTELES, 1995, p. 160)

Não obstante, se fosse possível ao homem reverter o processo de degradação e irreversibilidade — ou a lei da entropia propriamente dita — e então a juventude eterna e a imortalidade se tornassem possíveis, quereria o homem tomá-las como

⁶²¹ ARISTÓTELES, 1995, p. 156. Tradução livre.

⁶²² ARISTÓTELES, 1995, p. 165. Tradução livre

⁶²³ ARISTÓTELES, 1995, p. 160. Tradução livre.

uma benção ou, após uma pausa para a reflexão, compreendê-las-ia como uma maldição? Sentiria um jovem centenário inveja de um velho que em breve visitaria uma realidade que ele não estaria certo de conhecer e nem mesmo saber se o que existe depois ainda é realidade? Teria ele paciência de esperar chegar o fim dos tempos ou saber, ao menos, se este mundo terá um fim?

Interviria então aquele que, porventura, vivesse sob o peso da eternidade: “Qual o significado da morte quando se pode viver até o fim do mundo? E o que é ‘o fim do mundo’, além de uma frase, pois quem sabe, ao menos, o que é o mundo?”⁶²⁴ E, ademais, por certo continuaria ele a dizer que embora pudesse invejar a serenidade de um velho questionaria se ele não amaldiçoaria a degradação do corpo e a própria morte no momento em que o seu corpo se recusasse “a se render ao vampiro do tempo que o sugava há anos a fio”⁶²⁵. Mas o velho, do outro lado, em sua agonia, presumivelmente deveria responder-lhe: infeliz de você que jamais “verá a morte em toda sua beleza [pois] a essência da vida só [pode ser] conhecida no momento da morte”⁶²⁶; e o que fará se um dia acordar e perceber “que simplesmente não quer mais viver”⁶²⁷? Desta mesma maneira também perguntou Nietzsche:

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: “*Esta vida, tal como a vives atualmente, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes [...] A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar — e tu, com ela, poeira das poeiras!*” — Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? (NIETZSCHE, 2008a, p. 239)

E àqueles que ambicionam a morte tendo em vista uma vida no paraíso liberta do peso e das necessidades do corpo, poderia ser-lhes questionado quais foram as promessas a eles garantidas de uma vida ativa que valeria a pena ser vivida

⁶²⁴ RICE, Anne. **Entrevista com o vampiro**. 10 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 117.

⁶²⁵ RICE, 1996, p. 45.

⁶²⁶ RICE, 1996, p. 68.

⁶²⁷ RICE, 1996, p. 230.

infinitamente, pois que à racionalidade humana pareceria estupidez viver eternamente apenas da paz de uma eterna contemplação. Por fim, de que valeria viver perpetuamente à sombra da finitude dos mundos e da contingência de todas as coisas, quando consideramos a limitação do conhecimento de que dispomos sobre o futuro, aqui ou em qualquer outra parte? Viver na ansiedade do futuro não é o desprezo pelo presente e pela própria vida em ato?

Santo Agostinho, assim como Pascal, está certo de que a ambição que compartilha toda a humanidade é a vida feliz. Entretanto algo nessa certeza o intriga, e então ele interroga: “Onde é que a conhecem, já que assim a querem? Onde a viram para a amarem? Temo-la, sem dúvida, não sei de que modo”⁶²⁸, e ela “é conhecida de todos aqueles que, se lhes pudéssemos perguntar se queriam ser felizes, responderiam a uma só voz, sem nenhuma hesitação, que queriam”⁶²⁹, pois é certo que cada homem encontra a felicidade por caminhos diversos de acordo com a alegria que encontra em cada ato e em cada passagem. Mas o mistério ainda persiste para Agostinho e mais uma vez interroga a si mesmo: “Onde, pois, e quando experimentei a minha vida feliz para que a recorde, e ame, e deseje”⁶³⁰?

Assim também compreendeu Blaise Pascal o anseio da felicidade experimentado pelo homem: “Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência, senão que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço todo vazio, [...]”?⁶³¹ Por esta razão, prossegue ele, o homem procura “das coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes”⁶³². E a despeito de não termos a resposta, de alguma maneira, conservamos a memória de um passado que não vivemos (pelo menos não conscientemente) e de um

⁶²⁸ AGOSTINHO, 2001, p. 67.

⁶²⁹ AGOSTINHO, 2001, p. 68.

⁶³⁰ AGOSTINHO, 2001, p. 69.

⁶³¹ PASCAL, 2002, p. 268.

⁶³² PASCAL, 2002, p. 269.

futuro que ainda não alcançamos. Tudo enfim, é buscado na nossa memória, e em todas as coisas percebemos que tudo que temos é essa memória, e que, contraditoriamente, precisamos ultrapassá-la (ou conhecê-la integralmente?) para encontrar a totalidade de nós e de todo o universo.

Grande é essa força da memória [...] Quem lhe chegou ao fundo? E esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza, e nem eu consigo captar o todo que eu sou. Logo, o espírito é estreito para se abarcar a si mesmo: então onde poderá estar o que de si mesmo ele não abarca? [...] Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, múltimoda e extraordinariamente ampla. Eis-me nas planícies da minha memória, nos antros e cavernas inumeráveis e inumeravelmente cheios das espécies de inumeráveis coisas [...] como as das impressões do espírito, as quais, ainda quando o espírito as não sofre, a memória guarda. [...] tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti [...]? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei? (AGOSTINHO, 1967, p. 55-65)

Estaria a felicidade fora de nós? Segundo Pascal, “o nosso instinto faz-nos sentir que é preciso procurar a nossa felicidade fora de nós”⁶³³ e por isso a vontade parece guiar-nos para a ação no mundo. Acredito que os homens guiados por esta vontade, em sua infindável conquista de uma vida feliz, buscariam, neste caminho, dispor de todas as coisas para a sua sobrevivência sadia. E depois de ter experimentado todas as formas de gozo, estimariam ambicionar a perfeição de cada obra humana aspirando cada vez mais a algo que estivesse acima de suas capacidades conhecidas. A beleza, a harmonia, a simetria, a proporção e a excelência seriam buscas infindáveis, mas que sempre buscariam atingir um alvo que alçasse vôo para além dos céus da contemplação; e então, para onde iria? Para a conquista do Universo? Para a compreensão de Deus? Para a ciência de todas as coisas? Ascender à eternidade e de posse de todas as suas faculdades dispor do Universo como seu palco de ação?

Falou Khalil Gibran que a vida é beleza, uma beleza que se contempla de olhos

⁶³³ PASCAL, 2002, p. 270.

vendados; “a beleza é a vida quando a vida desvela seu rosto sagrado. Mas vós sois a vida, e vós sois o véu. A beleza é a eternidade olhando para si mesma num espelho. Mas vós sois a eternidade, e vós sois o espelho”⁶³⁴. Então, como a vida é mistério, a beleza é a face que se revela, talvez o rasto de toda causa e a porção visível do todo parcialmente oculto. Certa vez Einstein⁶³⁵ declarou:

“O mistério da vida me causa a mais forte emoção. É o sentimento que suscita a beleza e a verdade, cria a arte e a ciência. Se alguém não conhece esta sensação ou não pode mais experimentar espanto ou surpresa, já é um morto-vivo e seus olhos se cegaram”. (EINSTEIN, 1981, p. 12)

O homem, em seu comportamento geral, diante do seu percurso já suficientemente instável, procura o terreno mais estável para ali se fixar. A cada turbulência o homem prende-se ainda mais ao seu mundo, reafirmando e fortalecendo as instituições, os hábitos, costumes, tradições e crenças. A liberdade surge-lhe como esperança e ameaça, causando perturbações violentas repreendidas pelo superego. Assim, as liberdades oferecidas a cada avanço social geram resistências igualmente potentes. Se aceitamos que num mesmo momento histórico coabitam indivíduos em diferentes estágios existenciais e diferentes idades psicológicas, a transição que ofereceria as liberdades em seus sentidos mais amplos: políticas, econômicas, sexuais, culturais, geoespaciais etc. faz conviver, em paralelo, movimentos e ações que aumentam a sua potência em direção a uma superação de um estado de coisas, e reações e contrarrevoluções que buscam freiar a todo custo o progresso, naturalizando aquele estado de coisas.

Mas até mesmo esses movimentos são importantes para a maturidade psicológica da humanidade porque “essa reacção à percepção do perigo leva a uma tentativa de fuga, que pode ter um efeito salvador até nos tornarmos suficientemente fortes para enfrentar os perigos do mundo externo de um modo mais activo”⁶³⁶. Embora

⁶³⁴ GIBRAN, 1980, p. 52.

⁶³⁵ EINSTEIN, Albert. **Como eu vejo o mundo**. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

⁶³⁶ FREUD, 1989a, p. 39.

seja o superego o causador dessas reações e também a origem do conflito entre o ego e o id, é também o superego que pode guardar as aspirações mais elevadas do humano. A cada processo que empreende em prol do seu fortalecimento, as lutas e a interferência do superego serão cada vez mais suaves e conciliadoras — se a evolução das condições sociais assim o permitir.

O super-ego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de uma luta pela perfeição — é, em suma, tudo aquilo que conseguimos apreender psicologicamente do que é conhecido como a faceta mais elevada da vida humana. (FREUD, 1989a, p. 80)

2.4.1 A restrita liberdade dos corpos-servis

Incontestável é que ainda grande parte da humanidade esteja tão presa às necessidades e aos sentidos do corpo, que desvendar as maravilhas do Universo e o mistério da vida não faz parte de sua ambição, ou nem mesmo alcança seu pensamento. Talvez porque, supôs Bergson, o homem esteja deveras ocupado em atender as suas necessidades cotidianas e, sendo esse o caso, o grande obstáculo não seria a falta de ambição ou o devido desvelo, e sim “aquele que impediu a criação de uma humanidade divina. O homem deve conseguir o pão com o suor de seu rosto”⁶³⁷, e pouco ou nenhum esforço fez a economia humana para que essa condição fosse superada, antes, ao contrário, é o homem um animal que satisfaz plenamente as ambições superiores de apenas um grupo de eleitos. A estes, sim, é esperado ascender na escala dos desejos e ousar aspirar a uma vida acima do animal (de todos os animais). Bergson proferiu que toda “a humanidade é uma espécie animal, submetida como tal à lei que rege o mundo animal e que condena

⁶³⁷ BERGSON, 1978, p. 194.

o ser vivo a se alimentar do ser vivo”⁶³⁸. Diante de sua condição, como “a humanidade voltaria para o céu uma atenção essencialmente fixada na terra”⁶³⁹?

Foi com este pensamento que Marx, em seus manuscritos, percebeu com clareza como esta realidade humana foi oportunamente explorada e miseravelmente expandida. O homem tem acima de si constante vigília sobre suas vontades e instintos; todas as suas condições materiais são racionadas pelo interesse no uso dos seus corpos sendo estes contabilizados sob a mesma lógica da depreciação. À igreja coube o controle sobre o pensamento e a libido desses corpos-servis. O resultado deste processo é o homem a sentir-se livre e ativo nos atos reconhecidamente animais — “comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. — enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano, animal”⁶⁴⁰.

Não é o desprezo aos prazeres do corpo tampouco negligência na urgência ao atendimento deles, mas o que não deve ser admitido é a limitação do homem a eles, pois que isso se configuraria na servidão do corpo exclusivamente em seu processo de reprodução para o funcionamento da produção. Essa servidão, se sustentada por longo período, traduz-se num alheamento que impede o homem de se perceber alienado do mundo e da sua própria potência de ser humano. Então, diante da interpretação de Marx, interrogou Lênin: como fundar uma nova sociedade constituída de “um material humano corrompido por centenas e milhares de anos de escravatura, de servidão, de capitalismo, de pequena exploração parcelada, pela guerra de todos contra todos”⁶⁴¹ — quem conduziria tantos cegos e quão confiável este guia seria? Logo, o único caminho seria livrar-se da cegueira antes de intentar cruzar o umbral admitindo o homem, ele próprio,

⁶³⁸ BERGSON, 1978, p. 194.

⁶³⁹ BERGSON, 1978, p. 194.

⁶⁴⁰ MARX, 2005a, p. 114-115.

⁶⁴¹ MARX, K., ENGELS, F. & LENINE, V. **Sobre o humanismo na sociedade comunista**. Lisboa: Seara Nova, 1977, p. 75.

como seu guia, diretamente como um “ser natural *humano*, ou seja um ser para si mesmo que tem de se legitimar e expressar-se tanto no ser como no pensamento”⁶⁴².

Como ser natural e enquanto ser natural vivo é, por um lado, dotado de poderes e faculdades naturais, que nele existem como tendências e capacidades, como pulsões. Por outro lado, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que sofre, condicionado e limitado, tal como o animal e a planta [...]. Ser objetivo, natural, sensível e simultaneamente ter fora de si o objeto, a natureza, o sentido para uma terceira pessoa, é a mesma coisa. A fome é uma necessidade natural; portanto, requer uma natureza fora de si, um objeto fora de si de maneira a satisfazer-se e a acalmar. (MARX, 2005, p. 182-183)

Quando a capacidade de criação do homem, ou seja de obrar no mundo se resume no seu ofício e este ofício se subsume na sua atividade vital, o trabalho aparece para o homem como o único meio de satisfazer as suas necessidades e manter a sua existência física. Mas Marx compreende que a vida produtiva vai muito além, “é vida criando vida”, é “atividade livre, consciente” — porquanto a vida não pode revelar-se “simplesmente como meio de vida” — e a servidão é justamente ter de se manter vivo unicamente sendo trabalhador e somente podendo ser trabalhador na condição de sujeito físico⁶⁴³. Quando tudo aquilo que, fora dele, para atender as suas necessidades, deve antes ser sua propriedade, quando não pode usufruir daquilo que ele mesmo produziu e quando não possui meios de adquirir o necessário para a sua existência, o homem, cada vez mais, aliena-se do mundo, da potência de si e da sua integração com a natureza, pois ela se torna alheia e estranha — a natureza o escraviza, pois ele é totalmente dependente dela para sobreviver, mas não pode dela dispor livremente. Então, a atividade que o torna humano volta-se contra ele como sofrimento, porque ele se torna passivo e reverte “a força como impotência, a criação como emasculação, a *própria* energia física e mental [...], a sua vida pessoal — e o que será a vida senão atividade?”⁶⁴⁴

⁶⁴² MARX, 2005a, p. 183

⁶⁴³ MARX, 2005a, p. 113-116.

⁶⁴⁴ MARX, 2005a, p. 115.

Somente quando emancipado, ou seja, quando a existência do homem não mais estiver submetida a outro, é que os seus sentidos também se emanciparão e novamente tornar-se-á humano, ou seja, somente quando os *meios de vida* deixarem de ser privados na forma do trabalho e criação de capital, uma vez que essa apropriação reduziu todos os sentidos humanos do *ser* para *ter*. Livre dessa privação, será possível dizer que a natureza não é mais uma utilidade, um objeto para atender necessidades, uma vez que “a necessidade ou o prazer perderam portanto o caráter *egoísta* e a natureza perdeu a sua mera *utilidade*, na medida em que a sua utilização se tornou utilização *humana*”⁶⁴⁵. Por outras palavras, quando a sociedade for verdadeiramente um *órgão social*, os sentidos humanos relacionar-se-ão às coisas por elas mesmas, e a atividade de um indivíduo em associação com os demais torna-se o próprio órgão da “*manifestação da vida* e um modo de assimilação da vida *humana*” — sem intermediários, sem imposição de posse e sem subordinação a nenhuma forma de garantia dos *meios de vida*. Transformando-se, ele próprio, em ser social, constitui-se, da mesma forma, num objeto *social* e então toda a sociedade torna-se *ser*. É preciso que o homem não se perca naquilo que vê, reconhecendo o humano em cada objeto onde ele mesmo é um objeto humano no corpo social — “o olho tornou-se um olho humano, no momento em que o seu objeto se transformou em objeto humano, social, criado pelo homem para o homem”. Antes disso, porém, o homem está insensível para as coisas humanas .

Consciente da relativa cegueira humana, Einstein, ao contemplar o mundo teria dito nas entrelinhas, precisamente como disse Saramago⁶⁴⁶ por meio de um dos seus personagens: “Vocês não sabem, não o podem saber, o que é ter olhos num

⁶⁴⁵ MARX, 2005a, p. 142. Todas as citações diretas e indiretas que se seguem neste parágrafo correspondem à mesma página.

⁶⁴⁶ José de Souza Saramago (1922-2010), escritor português.

mundo de cegos”⁶⁴⁷. E a cegueira diante do espetáculo do universo alastra-se, porque esta é “a doença mais lógica do mundo, o olho que está cego transmite a cegueira ao olho que vê”⁶⁴⁸, e, assim, perde-se “a alegria de contemplar e de compreender”⁶⁴⁹ quem somos, onde estamos e a nossa perfilhação universal.

Esse contágio da cegueira, ou da alienação, para Marx, só poderia ser revertido pela progressiva humanização dos sentidos humanos, uma vez que através da “riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva humana (os sentidos capazes de satisfação humana e que se confirmam como capacidade *humanas*)”⁶⁵⁰. Sentidos como “o ouvido musical, o olho para a beleza das formas” etc., sem embargo, não estariam colocados em pleno desenvolvimento como parte da essência humana — é por meio da ação humana que decorre o desabrochar dos sentidos como parte e condição do aperfeiçoamento das suas capacidades. Seria um contrassenso supor que os sentidos mais distintos seriam um fim em si se até mesmo, conforme anuncia Marx, “a *formação* dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior. O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado”⁶⁵¹, mas é preciso galgar os degraus primeiros das necessidades inferiores para atingir aspirações superiores, como já foi dito. Nos estágios iniciais é possível que a fome e todas as demais privações transforme o espetáculo da vida numa cena dantesca ou por demais vulgar, fazendo com que todo aquele, que como Darwin, fixasse os olhos na ânsia de viver de toda criatura enxergasse que toda a vida (ainda?) é somente luta pela sobrevivência.

⁶⁴⁷ SARAMAGO, José S. **Ensaio sobre a cegueira**. 1995. Edição eletrônica. <http://rparquitectos.weebly.com/uploads/2/6/6/9/266950/jose_saramago_-_ensaio_sobre_a_cegueira.pdf>. Acesso em 28/10/2016, p. 154.

⁶⁴⁸ SARAMAGO, 1995, p. 62.

⁶⁴⁹ EINSTEIN, 1981, p. 135.

⁶⁵⁰ MARX, 2005a, p. 143.

⁶⁵¹ MARX, 2005a, p. 144.

Será possível, um dia, viverem todos os que nascerem? Não saberia dizer se os economistas (e os demais cientistas) estão preparados para esta questão com toda a profundidade que ela comporta. Como confirmou um físico classificado de místico, “a maior parte daquilo que os cientistas fazem não atua no sentido de promover a vida nem de preservar a vida, mas sim no sentido de destruir a vida”⁶⁵². Mata-se os vírus, mata-se as bactérias, mata-se os fungos, mata-se os germes, mata-se os insetos, mata-se as plantas, mata-se os perigosos, os inimigos, os animais, os fracos, os velhos, os que não nasceram, mata-se corpos vivos para pesquisar a vida — a ciência é um culto à morte onde viver é um privilégio restrito.

Se a tarefa dos economistas fosse criar as condições para que todo aquele que queira viver viva, as universidades nas quais foram eles formados os ensinaram o que é a vida ou permanecem apenas habilitando-os a alimentar, vestir, distrair e dissecar o corpo sem órgãos do *homo oeconomicos*? A urgência é para que se faça a ciência do *homo humanus* e que esta se ocupe da vida em todas as suas dimensões, uma vez que “para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexão com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religião, *religio* em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda”⁶⁵³. Como notou Einstein, sem os místicos, o rumo da ciência é sempre o fim, a extinção, a morte. Toda a ciência e tecnologia humana, no fundo, está baseada na dicotomia entre evitar ou causar a morte.

Na vida e todos os seus mistérios concretos, certamente a morte ocupa um lugar central. Santo Agostinho considera a morte como uma força que não está em nosso

⁶⁵² CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 30.

A adjetivação de místico refere-se ao fato de que em algumas livrarias é possível encontrar os livros de Capra na seção de misticismo. Outro fato é que ZOHAR (2010), na p. 52, diz a respeito de algumas ideias de Capra quando usa a noção de ‘valor’ e ‘estado de espírito’: “É um pensar perigoso e, ainda pior, é física de má qualidade”.

⁶⁵³ CAPRA, 1997, p. 228.

poder e, nesse sentido, a morte é algo necessário que acontece independente do nosso querer, mas essencialmente importa que a “nossa vontade, que nos faz viver bem ou mal, não está submetida a esta necessidade”⁶⁵⁴. Embora a morte nem sempre tenha norteado a vida (quando da existência única de organismos unicelulares), a morte se faz precisa sempre onde houver renovação e diversidade, lembra-nos Capra, de forma que “a morte, portanto, não é o oposto da vida, mas um aspecto essencial dela”⁶⁵⁵ e diante dela as “ambições mundanas, impulsos competitivos, a ânsia de status, poder ou bens materiais, tudo tende a dissipar-se”⁶⁵⁶, provando que a vontade de viver grita em nós como o mais forte instinto, como a mais vigorosa potência. Este mesmo grito foi ouvido por Darwin⁶⁵⁷ quando, ao chegar às florestas tropicais do Brasil, estupefato, escreveu em seu diário:

“Não é possível transmitir adequadamente as sensações elevadas de espanto, admiração e devoção que enchem e elevam a mente”. Lembrome muito bem da minha convicção de que há algo mais no homem do que o simples respirar. Mas [...] para quem, como eu, acredita que o ser humano, num futuro distante, será um ser muito mais perfeito do que actualmente, é uma ideia intolerável aquela de que ele e todos os outros seres sensíveis estão condenados à aniquilação total depois de um progresso lento tão persistente. (DARWIN, 2004, p. 81-82)

O assombro perante a magnificência da natureza é abrandado pela racionalidade e força do homem civilizado. O engendramento a que se via o homem com o seu *habitat* pouco a pouco se transforma numa relação em que se depara com a sua fragilidade perante as monstruosas forças naturais, mas logo em seguida lhe são outorgados poderes sobre tudo o que existe sobre a face da Terra. Longe da compreensão da harmonia que coordena o ecossistema o homem imediatamente subjuga a natureza e se autoproclama o seu senhor. Somente o céu obriga-o à

⁶⁵⁴ AGOSTINHO, 1996, p. 493.

⁶⁵⁵ CAPRA, 1995, p. 274.

⁶⁵⁶ CAPRA, 1995, p. 364.

⁶⁵⁷ DARWIN, Charles. **Autobiografia**. Lisboa: Relógio D’água Editores, 2004.

reverência; sob seus pés tudo o que vive deve reverenciá-lo. Por esta autodistinção, Carl Sagan⁶⁵⁸ deduziu que faltava uma bússola moral tanto aos homens simples quanto aos homens da ciência e da filosofia que, como Aristóteles, Kant, Bacon e Descartes transformaram toda a criação num objeto de conquista.

Concepção semelhante possuía Schopenhauer quando em sua 'Fundamentação da moral' objetou à moral kantiana que, a respeito dos animais, assim preconizava: "O homem não pode ter nenhum dever para qualquer ser que não seja simplesmente o homem". Ao serem os animais considerados como meros meios e não fins, considerou Schopenhauer que esta moral filosófica não passava de "uma teologia travestida" totalmente dependente da "moral bíblica" que só reconhecia o homem como "objeto de consideração moral", e foi nesses termos que conclamou: "Que vergonha dessa moral de párias, 'schandalas' e 'mletschas', que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que vêem a luz do dia"⁶⁵⁹. E como foi, ele próprio, muitas vezes, a encarnação do pessimismo, refletiu que, sendo comum à maioria dos homens, essa posição moral que busca "no outro um fim possível para nossos fins, portanto um instrumento, está já talvez na natureza do olhar humano"⁶⁶⁰. Carl Sagan, diferentemente, demonstra que essa moral não é parte da constituição humana, mas historicamente constituída pela força de uma religião que governa ante a ignorância humana.

As confissões do ocidente sustentavam que, tal como temos de nos submeter a Deus, o resto da natureza tem de se submeter a nós. Especialmente nos tempos modernos, parece que estamos mais empenhados na segunda metade desta proposição do que na primeira. No mundo real e palpável, a avaliar por aquilo que fazemos, e não por aquilo que dizemos, há muitos humanos que parecem aspirar a ser os senhores da criação com uma reverência ocasional e postiça, como mandam as convenções sociais, a algum deus que esteja na moda. Descartes e Bacon foram profundamente influenciados pela religião. O

⁶⁵⁸ SAGAN, Carl. **Biliões e biliões**. Lisboa: Gradiva, 1998.

⁶⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2001, p. 77. A citação de Kant foi feita por Schopenhauer.

⁶⁶⁰ SCHOPENHAUER, 2001, p. 79.

conceito 'nós contra a natureza' é uma herança das nossas tradições religiosas. No *Gênesis* Deus dá aos humanos 'o domínio (...) sobre tudo o que tem vida', e o 'medo' e 'respeito' por nós tem de dominar 'todas as bestas'. O homem é incitado a 'subjugar' a natureza, e 'subjugar' é traduzido de uma palavra hebraica com fortes conotações militares. (SAGAN, 1998, 152-153)

Somente por meio da identificação com o Uno pode o homem intuir ou deixar ser revelada a sua filiação e, por conseguinte, "só assim poderá ter uma visão total e adequada de todo o Verso das coisas finitas, creadas"⁶⁶¹. Mas "como pode ele subir ao Real quando vive nas baixadas do Factual?"⁶⁶² Para além das elucidações espírito-filosóficas de Rohden, o primeiro passo para isso, segundo pensou Bergson, seria "intensificar [...] o trabalho intelectual, em levar a inteligência tão longe além do que a natureza pretendeu quanto a ela"⁶⁶³, pois é a intelecção o que há de transcendente no humano e que o torna capaz de transferir o trabalho bruto para as máquinas, deixando o homem livre para as questões mais elevadas que por certo o levarão a patamares tecnológicos tais que a exploração dos seres vivos pela ciência e pela economia humana será vista como um ato primitivo e desumano.

Por seu turno as atividades intelectuais prescindem de esforço e aprendizado de forma que, antes de alçar vôo, o homem tem de aprender a usar os pés e todos os esforços para impedi-los de sangrar hão-de transportá-lo para terrenos cada vez mais suaves. Talvez possa fitar o mundo em que vive de algum ponto do céu, de um outro planeta ou por meio de um satélite, mas antes deve compreender o mundo que abriga e o mundo que o abriga. Se fosse dado a cada um a chance de responder à pergunta: 'O que é o mundo?' quantos não incluiriam em sua explanação os medos e os riscos de um lugar de perigo de um completo desconhecido, algo limitado e finito de eventos catastróficos? É que a educação humana já extirpou dos indivíduos o poder da esperança, a esperança de um

⁶⁶¹ ROHDEN, Huberto. *Einstein: o enigma do universo*. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 63.

⁶⁶² ROHDEN, 2005, p. 126.

⁶⁶³ BERGSON, 1978, p. 194.

futuro, o futuro das utopias e a utopia dos sonhos pois até eles são analisados, interpretados e subjugados às atividade mecânicas do corpo. De outro modo talvez pudessem responder aqueles a quem a educação não roubou a poesia nem a ciência corrompeu a filosofia:

E sabes realmente o que é ‘o mundo’ para mim? Queres que o mostre em meu espelho? Este mundo: um monstro de força, sem início nem fim; uma soma fixa de força, dura como o ferro, que não aumenta nem diminui, que não se desgasta mas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia em que não há nem desperdício nem perdas, [...]; uma força presente em toda parte, um e múltiplo como um jogo de forças e de ondas de forças, acumulando-se num ponto se diminuem em outro; um mar de forças em tempestade e em fluxo perpétuo, eternamente em mutação, eternamente em refluxo, com gigantescos anos de retorno regular, um fluxo e um refluxo de suas formas, indo das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, às mais contraditórias, para retornar em seguida da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando ainda seu ser nessa regularidade dos ciclos e dos anos, glorificando-se na santidade daquilo que deve eternamente retornar, como um devir que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem cansaço. - Aí está meu universo dionisíaco que se cria e se destrói eternamente a si mesmo, esse mundo misterioso das volúpias duplas, aí está meu ‘além do bem e do mal’, sem objetivo, sem querer, [...]. Esse universo, que é o meu, quem, pois, é bastante lúcido para vê-lo sem desejar perder a vista? Bastante forte para expor sua alma a esse espelho? Para opor seu próprio espelho ao espelho de Dioniso? [...] Queres um nome para esse universo? [...] Este mundo é o mundo da vontade de potência e nada mais. E vocês, vocês também são essa vontade de potência e nada mais. (NIETZSCHE, 2010a, p. 279-280)

Este “apetite incansável de manifestar a potência” ou este “instinto criador” está em analogia com todos os fatos, movimentos, fenômenos e leis do universo; na acepção de Nietzsche, “todas as funções da vida orgânica decorrem dessa única e mesma fonte”⁶⁶⁴ — a vontade de potência. Por semelhante paridade constatou Maslow ao entender que, em sua profundidade, os valores mais íntimos que se vinculam à natureza humana — a totalidade, a perfeição, a realização, a justiça, a vivacidade, a riqueza, a simplicidade, a beleza, a bondade, a singularidade, o desembaraço, a jocosidade, a verdade e a autossuficiência⁶⁶⁵, todos esses valores

⁶⁶⁴ NIETZSCHE, 2010a, p. 383.

⁶⁶⁵ MASLOW, s/d, p. 111-112.

(que ele considerou como intrínsecos), são “isomórficos, em certa medida, com os mesmos valores percebidos no mundo; [...] existe uma relação dinâmica mutuamente estimulante e fortalecedora entre esses valores internos e externos”⁶⁶⁶. Uma vez que esses valores estão “dialeticamente relacionados (um ‘causa’ o outro), chegamos ao ponto crítico do problema de apurar como a boa pessoa e o bom mundo se fazem mutuamente”⁶⁶⁷.

Mas o que dizer sobre todos os movimentos contrários a esses valores? De certa maneira, muitos deles foram historicamente exaltados e sobrelevados por uma fidalguia que por milênios dominou o mundo. Talvez por essa razão a fealdade foi relativizada em protesto às ideias clássicas de perfeição, beleza e simetria. Por um lado, a beleza tem se mostrado historicamente alterada em seus conceitos, mas é admissível que se diga que mesmo nessa relativização não há uma forma oposta de um tempo a outro, mas um movimento que indica um certo aperfeiçoamento ou aprimoramento na visão e identificação de variados padrões que, desde a antiguidade, foi possível observar e descrever na natureza. A medida perfeita dos gregos, a média e extrema razão de Euclides, a proporção áurea, a sequência de Fibonacci, a harmonia do eterno de Einstein, a auto-organização de Prigogine, a simetria revelada pela física quântica, tudo veio provar a existência de um padrão ou proporcionalidade em toda a natureza e em tudo aquilo que se manifesta aos nossos olhos como algo incriado ou misteriosamente criado⁶⁶⁸. Precisamente por isso Einstein se pronuncia: “Acredito no Deus de Espinosa, que se revela na harmonia bem-ordenada de tudo o que existe”⁶⁶⁹. E ainda que não possam ser

⁶⁶⁶ MASLOW, s/s, p. 204.

⁶⁶⁷ MASLOW, s/d, p. 142.

⁶⁶⁸ PRIGOGINE, 2002. **EUCLIDES. Elementos de geometria**. São Paulo: Edições Cultura, 1944. Disponível em <<http://www.livrosgratis.com.br>>. HUNTLEY, H. E. **A divina proporção: um ensaio sobre a beleza na matemática**. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1985. ISAACSON, Walter. **Einstein: sua vida, seu universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Edição eletrônica disponível em <LeLivros.site>. CARROLL, Sean. **A partícula no fim do universo: como a caça ao Bóson de Higgs nos levou ao limiar de um mundo novo**. Lisboa: Gradiva, 2014.

⁶⁶⁹ ISAACSON, 2007, p. 770.

vistas as simetrias presentes no universo, definidas como ‘regularidades agradáveis’ por Sean Carroll, “estão simplesmente escondidas”⁶⁷⁰.

De mãos dadas com as ciências exatas, a psicologia de Maslow revelou que a “correntemente observada aversão, ressentimento ou ciúme da bondade, da verdade, da beleza, da saúde ou da inteligência (‘contravalores’), é predominantemente [...] determinada pela ameaça de perda da auto-estima”⁶⁷¹ e não pela negação destas qualidades ou características humanamente identificadas em milhares de gerações que, de acordo com Huntley, através de experiências emocionais conectadas ao prazer estético, “deixaram seus traços indelévels em nossa estrutura mental”⁶⁷². Por isso Huntley acredita que o senso de beleza está presente no mundo mesmo antes do homem, e foi-nos transmitido pelo inconsciente coletivo da humanidade como herança da criação mais primitiva e, por este raciocínio, o senso estético do homem seria simplesmente o resultado da excitação “à vista de flores, de um pôr-de-sol colorido ou de um arco-íris, despertando o consciente para a resposta estética”⁶⁷³. Na sua obra ‘A educação do homem completo’, L. P Hacks⁶⁷⁴ discerniu sem hesitação que a vocação do homem no mundo é ser criador, cuja força motivadora é o amor pela beleza.

[...] e se você me perguntar: Criador de que? respondo — criador de valores reais... E se você me perguntar que motivo pode ser invocado, com que força motivadora pode-se contar para despertar o elemento criador em homens e mulheres, há somente uma resposta que posso dar; mas dou-a sem hesitação: o amor pela beleza, inato em todas as pessoas, mas suprimido, sufocado, reprimido na maior parte delas... (JACKS, L. P., 1931, apud HUNTLEY, 1985, p. 32)

A referência aos valores simultâneos do homem e do universo também foi feita

⁶⁵⁴ CARROLL, 2014, p. 200-213.

⁶⁷¹ MASLOW, s/d, p. 230.

⁶⁷² HUNTLEY, 1985, p. 82.

⁶⁷³ HUNTLEY, 1985, p. 29.

⁶⁷⁴ Lawrence Pearsall Jacks (1860-1955). Educador e filósofo inglês. JACKS, L. P. **The education of the whole man**. New York: Harper & Brothers, 1931.

por Platão na ocasião em que explica como a bondade e a beleza do demiurgo (o artífice criador do Universo) fizeram-se refletir como um impulso que conduzia as ações humanas em direção ao bom e ao belo a fim de alcançar a mais perfeita das causas — da simetria, da proporcionalidade, da correspondência, da similitude, da relação, da semelhança. Destes valores, Platão explana sobre a bondade e a beleza a partir do conflito entre os dois princípios de criação — a necessidade e o intelecto. Sendo o homem e o mundo criados a partir destes dois princípios, o intelecto assume a função do demiurgo, enquanto a necessidade é tomada da irracionalidade de tudo que é criado. Sendo a necessidade uma espécie de “causa errante”, é sempre orientada pelo intelecto, e portanto, para o melhor — assim é que se fez possível que o caos não tivesse sido a ordem do mundo pois sendo a necessidade a causa do movimento humano, o intelecto aos poucos domina a necessidade em sua rudeza e a cada ascensão a um novo estágio de necessidades cada vez mais eminentes, mais o intelecto regerá a orquestra dos sentidos humanos em direção a uma ordem superior relativa à que se conhece até os dias de hoje.

A transcrição platônica do belo perseguiu a humanidade em seus elos, representada em sua mais perfeita sintonia conquanto o belo fosse apenas a forma conceitual a nós compreensível já que a coisa em si, ou seja, o belo em si é, para ele, uma aporia assim com o tempo o é para Aristóteles. Então o belo seria aquilo que faz tornar possível a beleza em todas as coisas. A beleza seria o elo entre a ciência, a religião e a ética, porque assim como o homem só se realiza por meio da verdade e daquilo que é bom, também é através da beleza que o homem desenvolve a sua potência naquilo que lhe foi estabelecido no ato de sua criação — em sua natureza propriamente dita — e é neste aspecto de utilidade e de potencialidade que o belo se apresenta à humanidade: “o mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção”⁶⁷⁵.

⁶⁷⁵ PLATÃO, 2011, p. 100.

Não obstante, a ideia platônica do belo remeter-se a um significado abstrato e ideal (tratando-se de uma *idea*) — representado pelas proporções matemáticas —, o belo para Platão, de certa maneira, situa-se no âmbito da essência, naquilo imutável, mas se efetiva na ação, uma vez que embora nem tudo o que é útil seja belo — posto que nem toda utilidade é voltada para o bem e para o desenvolvimento das capacidades humanas —, tudo que é belo remete a uma utilidade capaz de ativar a potência do homem; assim é que o exemplo dado por Hípias foi relativamente aceito por Platão: “O que é útil denominamos belo, considerando o modo por que é útil, para que e quanto pode ser útil, e bem assim como feio tudo o que for inútil sob todos esses aspectos”⁶⁷⁶. Desta forma colocada, também pode ser dito que a ‘beleza’ está na capacidade (para) e na potência, e a ‘feiura’ na incapacidade (para) e na impotência e, dizendo assim, fazemos aproximar a *idea* do belo de Platão da leitura feita por Spinoza a esse respeito, ainda que a compreensão sobre o que vem a ser belo difira substancialmente. Mas ainda assim é possível acrescentar um elo mais conciliador sobre este tema recorrendo à interpelação de Nietzsche: “o que é a beleza senão o reflexo percebido por nós de uma alegria extraordinária da natureza, porque uma nova e fecunda possibilidade de vida acaba de ser descoberta”⁶⁷⁷?

Todas as possibilidades de vida, não sendo necessárias, mas contingentes, só se revelam no ato de existir, nas relações com indivíduos e coisas. Nessa ordem, a beleza no mundo não seria a representação ou uma forma de representação de um ideal, mas uma manifestação daquilo que fecunda, daquilo que gera potência, daquilo que promove alegria, em uma palavra, da capacidade que promove a vida do imanente ao transitivo, do transcendente à matéria, do inconsciente ao consciente. Como bem abreviou Platão, “o belo é difícil”⁶⁷⁸, mas sem a beleza por certo a vida perderia potência. É preciso desenvolver (ou resgatar?) no humano a

⁶⁷⁶ PLATÃO. *Hípias maior*. Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 13.

⁶⁷⁷ NIETZSCHE, 2010a, p. 315.

⁶⁷⁸ PLATÃO, 1980, p. 20.

sensibilidade que permite perceber a beleza das formas e de todas as coisas, a fim de objetificar a “essência humana tanto do ponto de vista teórico como prático [...] para *humanizar os sentidos* do homem e criar a *sensibilidade humana* correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural”⁶⁷⁹.

Veio-me esse pensamento, que sem dúvida ocorreu a muitas outras pessoas — por que há o cenário de influenciar-me assim sem no entanto causar impressão alguma nos homens que me rodeiam. Ali estavam homens de perspicácia muito mais aguda que a minha e ao meu redor havia animais ainda mais perspicazes... Está claro que não são os olhos, mas a alma que vê. Mas então vem a reflexão ainda mais profunda: que belezas não haverá olhando-me diretamente no rosto e para as quais sou tão cego quanto os veados de Kashmir o são para as belezas entre as quais passam suas vidas inteiras? O panorama todo pode estar vibrando com belezas que o homem ainda não tem alma para ver. Alguns já nascidos vêm, sem dúvida, belezas que nós, homens comuns, não podemos apreciar. (YOUNGHUSBAND, F.⁶⁸⁰, apud HUNTLEY, 1985, p. 154)

Do espetáculo da beleza, o homem comum é privado usando do seu tempo, da sua energia, das suas forças, de todo o pensamento e dedicação para a manutenção da vida. Aquilo que o transcende do simples animal — o seu trabalho, a sua capacidade de aprender e de criar — é subjugado por um senhor que restringe os seus sonhos, desejos e ambições a um plano ideológico vil em que a fome, a vergonha, o inferno e todas as necessidades carnisais são os mais poderosos instrumentos de intimidação. Assim, o capital, ao mesmo tempo que eleva o mundo acima de suas misérias materiais, acorrenta o homem ao chão lamacento da história. Daqui os horizontes surgem a ele como miragens e delírios, sonhos condenáveis pelos pecados capitais. Monsenhor Townsend⁶⁸¹, ao vislumbrar este panorama, lastimou o destino daqueles homens desapropriados das capacidades que lhes pertenciam por consagração, restando, para eles, a busca de uma recompensa onde a felicidade só poderia ser

⁶⁷⁹ MARX, 2005a, p. 144.

⁶⁸⁰ Francis Edward Younghusband (1863-1942), oficial do exército britânico, foi explorador e místico tendo presidido a Royal Geographical Society, eleito em 1919.

⁶⁸¹ Joseph Townsend (1739-1816). Foi ordenado reverendo anglicano em 1763, tendo estudado medicina em Estrasburgo, desenvolveu trabalhos no campo da medicina, geologia e paleontologia. É ainda considerado o precursor de Malthus (enquanto por outros estudiosos foi Malthus acusado de plagiador das ideias de Townsend).

encontrada na morte e não na vida.

A obrigação legal do trabalho causa demasiado sofrimento, exige demasiada violência e faz demasiado barulho; a fome, pelo contrário, não só é uma pressão pacífica, silenciosa e incessante, mas, como o mais natural móbil do trabalho e da indústria, provoca também os esforços mais poderosos. Perpetuar a fome do operário é o único artigo importante do código do trabalho e para o executar basta deixar actuar o princípio da população, activo sobretudo entre os pobres [...] para que haja sempre homens prontos a desempenhar as funções mais servis, as mais sujas e abjectas da humanidade. [...] O fundo da felicidade humana é assim grandemente aumentado: as pessoas de classes mais delicadas, desembaraçadas de tais atribuições, podem docemente seguir a sua vocação superior. As leis para socorro dos pobres tentem a destruir a harmonia e a beleza, a ordem e a simetria que Deus e a natureza estabeleceram no mundo. (Monsenhor J. TOWNSEND: A dissertation on the poor laws. Apud MARX, 1974, 416)⁶⁸²

Foi essa a malsinação denunciada por Marx. É sobre esta contradição entre o avanço do mundo e o atraso do Homem que dissertava ele e, portanto, o único objetivo da revolução seria a libertação dos grilhões que prendem o homem ao reino bestial e retarda a sua marcha para a História, onde a riqueza e a beleza são prerrogativas, não privilégios.

⁶⁸² TOWNSEND, Joseph. **A dissertation on the poor laws**. London: Princeton University, 1786, sect. VII, p. 41. Disponível em <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101058836162;view=1up;seq=7>>. Acesso em 02/04/2017. Utiliza-se na citação a tradução de António Gomes Dia, contida na 7ª edição de O capital (Lisboa: Delfos, 1974). *“It seems to be a law of nature, that the poor should be to a certain degree improvident, that there may always be some to fulfil the most servile, the most sordid, and the most ignoble offices in the community. The stock of human happiness is thereby much increased, whilst the more delicate are not only relieved from drudgery, and freed from those occasional employments which would make them miserable, but are left at liberty, without interruption, to pursue those callings which are suited to their various dispositions, and most useful to the state. As for the lowest of the poor, by custom they are reconciled to the meanest occupations, to the most laborious works, and to the most hazardous pursuits; whilst the hope of their reward makes them cheerful in the midst of all their dangers and their toils. [...] There must be a degree of pressure, and that which is attended with the least violence will be the best. When hunger is either felt or feared, the desire of obtaining bread will quietly dispose the mind to undergo the greatest hardships, and will sweeten the severest labours. The peasant with a sickle in his hand is happier than the prince upon his throne [...] a constant provision for the poor weakens this spring, it tends to destroy the harmony and beauty, the symmetry and order of that system, which God and nature have established in the world.* (TOWNSEND, 1786, sect. VII)

Capítulo 3

3.1 A conciliação entre o amor de si e o amor ao próximo

De natureza semelhante ao modo como o indivíduo inicia o caminho da individuação, o processo de *vir a ser* do homem convida-o a esta longa travessia para a compreensão de critérios de caráter ético, estético e político, uma vez que explorar o espaço ético é o expediente por onde o indivíduo milita no aprender a *conviver*, aceitando a si e o outro. Aceitar a beleza nos limites ou nas fronteiras da percepção é apenas compreender a existência de um campo estético que nos circunda e que subentende uma forma de existência em constante (re)criação, onde assumimos o nosso caráter político sem receio porque para o homem real a sua história foi sempre luta contra forças internas e externas. Cabe portanto ao indivíduo em sua maturidade psicológica empreender essa luta contra “as forças em nós que obstruem as nascentes do devir — forças reativas, forças reacionárias”⁶⁸³ — e que estão em oposição às forças revolucionárias capazes de estabelecer condições cada vez mais adequadas à coexistência de vidas humanas e não-humanas, observando que o ímpeto do querer viver é compartilhado por todos os seres. Interessa a essa visão ecológica assimilar com mais profundidade o ímpeto de viver de todo e cada ser, para além das armadilhas das inscrições egocêntricas ou egoísticas, como assim intentou Schopenhauer.

A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar. A palavra alemã ‘+’ (amor-próprio) leva a um falso conceito, próximo de doença. A palavra ‘Eigennutz’ (interesse próprio) indica porém o egoísmo enquanto este é guiado pela razão que o torna capaz, por meio da reflexão, de perseguir seu alvo de modo planejado. Por isso pode-se bem chamar os animais de egoístas, mas não de interesseiros. Este

⁶⁸³ ROLNIK, Suely. **Ninguém é deleuziano**. PUC-SP: Núcleo de Estudos da Subjetividade, 1995. Link para acesso digital pelo <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>.

egoísmo é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120)

O que Schopenhauer entrevê, para além do véu dos conflitos, é que o padrão de justiça eterna que assumimos em nosso processo evolutivo “furta-se ao olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão”⁶⁸⁴. Assim aparecem diante do nosso campo de visão homens verdadeiramente maus que se deleitam diante das “perfidias e crueldades de todo tipo”, e miseráveis cenas em que o “oprimido arrasta-se numa vida cheia de sofrimento”. E assim o interpretamos, porque não percebemos o fio condutor daquele princípio de razão que ata todas as coisas particulares, embora a nenhuma delas se dirija — pois tudo concentra o mesmo princípio de vontade: “procurando em UM de seus fenômenos o bem-estar, porém em OUTRO produzindo grande sofrimento”. Nesta viagem a individuação é o ‘médium’ através do qual se manifesta o conflito da Vontade consigo mesma, onde “o atormentado e o atormentador são unos” e não um duelo entre instintos egoístas e princípios altruístas.

Seria isto, na expressão de Erich Fromm⁶⁸⁵, o caminhar rumo a uma ética humanista em que os valores supremos não seriam “a renúncia própria nem o egoísmo, porém o amor-próprio; não a negação do indivíduo, porém a afirmação de seu eu verdadeiramente humano”⁶⁸⁶. E o homem, assim como qualquer outro ser vivente, afirma-se na vida porque os impulsos do querer viver estão acima de qualquer princípio — é a própria Vontade — que encerra nela mesma a vida e a morte como partes do mesmo processo. Portanto, a grande questão do homem não

⁶⁸⁴ Citações e expressões deste parágrafo extraídas em: SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**: 1º tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 452.

⁶⁸⁵ Erich Seligmann Fromm (1900-1980). Psicanalista, filósofo e sociólogo nascido em Frankfurt am Main.

⁶⁸⁶ FROMM, Erich. **Análise do homem**. 13 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, p. 17.

é sobre a vida ou a morte, mas “entre uma vida boa e uma vida má”⁶⁸⁷, e nesse processo “a natureza de toda a vida consiste em preservar e afirmar sua própria existência”⁶⁸⁸ — o primeiro imperativo moral de cada indivíduo é estar vivo, e nesta máxima é que se expressa o conflito da Vontade em Schopenhauer: viver e morrer indicam apenas estágios alternados de apropriação de matéria, de expressão de uma ou outra Ideia. “Em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma”⁶⁸⁹.

Toda vida é objetivação da Vontade, manifestação da força do querer viver e vitória da expressão de uma ideia, de uma subjetividade. O combate da vida dá-se pela matéria, pelo tempo e pelo espaço. Então, de mutação em mutação, a matéria permite a expressão das diferentes ideias e das múltiplas formas de vida onde todos os seres guiados “pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Idéia”⁶⁹⁰; e a

visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente [...] em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso. Esse mesmo gênero humano [...] manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus*. (SCHOPENHAUER, 2005. p. 211-212)

Não há maldade ou crueldade na natureza. Há uma Vontade ininterrupta e imparcial que, por meio de pulsos vitais, permite a uma ideia manifestar-se

⁶⁸⁷ FROMM, 1983, p. 26.

⁶⁸⁸ FROMM, 1983, p. 27.

⁶⁸⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 211.

⁶⁹⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 211.

iniciando o seu processo de Representação no mundo. Não há uma guerra perene entre o egoísmo e a cooperação, apenas forças atuantes da economia natural e universal cuja inteligência regula sabiamente as fontes de recursos, permitindo que a Vontade se manifeste livremente enquanto não haja domínio de uma ideia ou expressão de vida sobre outra. Esta economia não esmaga potências nem se particulariza em arranjos protecionistas, antes permite que a evolução das inteligências transforme as cenas de brutalidade em espetáculos de abundância. Por isso estava certo Nietzsche quando afirmava: “A vida não passa de um meio em vista de outra coisa: aí está a expressão das formas de crescimento da potência”⁶⁹¹, onde tudo é só vontade — a potência do querer — e por esta razão “não pode haver ações não egoístas; as palavras ‘instinto altruísta’ soam a meus ouvidos como ‘ferro de madeira’”⁶⁹². A grande meta, para Nietzsche, é o aumento de potência, enquanto para Fromm o propósito da vida é viver, por isso

existir e expandir os poderes específicos de um organismo são uma e mesma coisa. Todos os organismos têm uma tendência inerente para concretizar suas potencialidades específicas. A meta da vida humana, portanto, deve ser entendida como a expansão de seus poderes segundo as leis de sua natureza. (FROMM, 1983, p. 27)

Assim disse Fromm por acreditar que o homem “não existe ‘de modo geral’”⁶⁹³, na medida em que ele é sempre um indivíduo e neste curso de individuação o homem é ele mesmo um processo onde só se afirma na realização de suas potencialidades, o que equivale a tornar sinônimo o *dever estar vivo* e o “*transformar-se em si próprio, isto é, transformar-se no indivíduo que ele é em potencial*”⁶⁹⁴. Neste movimento Fromm não concorda que a natureza humana seja absolutamente fixa, tampouco seja plástica como nos demais animais, porque não resulta que no homem os seus instintos sejam imperativos, nem mesmo que a sua

⁶⁹¹ NIETZSCHE, 2010, p. 278.

⁶⁹² NIETZSCHE, 2010, p. 146.

⁶⁹³ FROMM, 1983, p. 27.

⁶⁹⁴ FROMM, 1983, p. 27. *Itálico meu.*

natureza se adapte passivamente às circunstâncias, porque possui a capacidade de ajustar-se às condições mais diversas e desfavoráveis. Assim o homem transita entre a rigidez e a plasticidade, permitindo, em todo o seu curso, reagir física, mental e emocionalmente a todas as eventualidades e contingências que ameaçam a sua existência. Ademais, Fromm recorre a Freud para endossar essa conjectura verificando que os padrões, culturas e práxis que se opõem violentamente aos impulsos da vontade de modo a ameaçar a sua existência ou impedir a sua representação no mundo geram distúrbios mentais e emocionais de tal ordem, que acabam por gerar levantes de força e revoluções contra tais sistemas, interrompendo-os ou levando-os a um outro contexto, uma vez que para o homem esses “distúrbios mentais e emocionais [...] acabarão obrigando-o a modificar aquelas condições já que não pode modificar a sua natureza”⁶⁹⁵.

Diferente de Aristóteles e Locke, acredita ele que não é o homem uma folha em branco — mas “uma entidade com sua carga própria de energia estruturada de determinadas formas, que, ao ajustar-se, reage de maneira específica e verificável às condições exteriores”⁶⁹⁶. Não fosse assim, o caminho para a História estaria bloqueado; é a evolução humana com suas “raízes na adaptabilidade do homem e em certas qualidades indestrutíveis de sua natureza que o compelem a nunca cessar sua procura de condições que melhor atendam às suas necessidades intrínsecas”⁶⁹⁷.

A incessante busca do homem por soluções contra as adversidades e a favor dos prazeres prescindiu da força dessas qualidades de natureza evolutiva encontrada

⁶⁹⁵ FROMM, 1983, p. 30. Cumpre aqui esclarecer, em função da redução da exposição da ideia do autor, que a impossibilidade de modificar a natureza do homem não significa guardar uma submissão irrestrita a uma essência, nem mesmo defende ele que haja uma natureza constante e inabalável. Concebe, baseado nos estudos de Freud sobre o inconsciente, que há no humano algo que se compreende de forma comum em todo o seu processo evolutivo como os impulsos de vida e morte, e instintos para a sobrevivência e em direção a um melhor viver. Seria, neste caso, o aspecto invariável da natureza humana que tem ainda como componente um aspecto variável dado pelas estruturas e condições sociais e, neste ponto, concordante com a visão de Marx.

⁶⁹⁶ FROMM, 1983, p. 30.

⁶⁹⁷ FROMM, 1983, p. 30.

no próprio indivíduo. A luta é sempre individual ainda que as forças, os fins, os meios e as causas sejam coletivas; seja pela paixão ou pela razão, o certo é que cada indivíduo tem como motor de suas ações os interesses que mais o afetam. Aqui não importa dilucidar sobre a disposição para esses interesses, mas sobre a conexão entre o estímulo que o desperta para tais e o objeto do interesse, uma vez que aquelas disposições são, enquanto formas ideológicas, quase sempre produtos de construções sociais ou são regidos por elas.

Para Augusto Comte⁶⁹⁸ a investigação das causas ou de um determinado princípio é de todo inútil. Importante seria observar a relação entre os indivíduos e devolver ao corpo o peso da substancialidade das leis fisiológicas que regem igualmente a ação dos indivíduos. É também verdadeiro que o efeito de uma geração sobre a que se lhe segue é força elementar que deve ser compreendida como parte dos fenômenos sociais importantes para o entendimento “das leis relativas à vida individual”⁶⁹⁹, porquanto “transmitimos de graça aos nossos sucessores o conjunto do domínio humano, com uma extensão cada vez mais fraca proporcionalmente ao que recebemos”⁷⁰⁰. É que as ideias — que se compreendem aqui no conjunto das almas imateriais e subjetivas — não morrem, e todas as formas de representação — aqui manifestas em suas funções intelectuais e morais — pulsam no inconsciente coletivo da humanidade — coração e espírito dos indivíduos. Destarte, “se a ação e o resultado dependem sobretudo do elemento objetivo [corpo], o impulso e a regra dimanam principalmente do elemento subjetivo [alma]”⁷⁰¹.

Por esta análise, a religião da humanidade definida por Comte compreende que há

⁶⁹⁸ Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857), filósofo francês fundador da religião e da filosofia positivista. A obra de referência é COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Catecismo positivista**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁶⁹⁹ COMTE, 1978, p. 33.

⁷⁰⁰ Segunda conferência: teoria da humanidade. COMTE, 1978, p. 152.

⁷⁰¹ COMTE, 1978, p. 152.

entre os humanos a regência da independência mútua que os conduzem a uma unidade e, conseqüentemente, à harmonia humana. Contudo, esta deve superar “o principal problema humano, que consiste, de fato, em fazer gradualmente prevalecer a sociabilidade sobre a personalidade”⁷⁰². É neste embate que os princípios egoísticos e altruístas parecem disputar espaço dentro e fora do homem, segundo a doutrina positivista. Ocorre, entretanto, que o personalismo radicado no egoísmo é impotente para “constituir qualquer harmonia real e duradoura [...] porque esta monstruosa unidade não exigiria somente a ausência de todo impulso simpático, mas também o predomínio de um único egoísmo”⁷⁰³ ao passo que a “unidade altruísta não exige, como a unidade egoísta, o inteiro sacrifício dos pendores contrários ao seu princípio, mas apenas a criteriosa subordinação deles ao afeto preponderante”⁷⁰⁴ da existência social — não através da anulação do indivíduo ou de sua personalidade, nem mesmo por meio da negação dos instintos pessoais, mas unicamente por intermédio de uma moral saudável e plena de equilíbrio baseada na soberana lei de *Viver para outrem*. É por isso que o positivismo

consagra a justa satisfação permanente dos diversos instintos pessoais, enquanto indispensável à nossa existência material, sobre a qual assentam sempre nossos atributos superiores. Por conseguinte, ele condena, posto que inspiradas amiúde por motivos respeitáveis, as práticas demasiado austeras, que, diminuindo nossas forças, nos tornam menos aptos para o serviço de outrem. O destino social, em cujo nome ele recomenda os cuidados pessoais, deve ao mesmo tempo nobilitá-los e regularizá-los, evitando tanto uma preocupação exagerada como uma viciosa negligência. (COMTE, 1978, p. 142)

Mesmo para Comte, o altruísmo não prescinde de uma anulação do Eu ou dos instintos primordiais em cujo seio reside o instinto de preservação da vida e do próprio Eu — por isso mesmo egoísta. O que tenta fazer, pela ordem de uma moral pacificadora, é subordinar os excessos da força e da potência individuais ao

⁷⁰² COMTE, 1978, p. 141.

⁷⁰³ COMTE, 1978, p. 142.

⁷⁰⁴ COMTE, 1978, p. 142.

siso da harmonia universal que para a religião positivista consistiria em “regular cada natureza individual e em congregar todas as individualidades”⁷⁰⁵. Assim, importa para o positivismo debruçar-se sobre aquilo que é e o que é imutável nas leis regentes das relações entre os fenômenos passíveis de serem observados, porque estes e, de igual modo, toda a manifestação da natureza só poderão realmente existir no encontro do fenômeno com uma entidade capacitada a notá-lo, a apreciá-lo e até a transformá-lo — em verdade, não se pode contestar o fato de que “não existiria astronomia alguma para uma espécie cega, fosse qual fosse a inteligência que lhe supuséssemos”⁷⁰⁶.

Não obstante a complexidade dos organismos, é certo que a ordem dessas relações estabelece-se sobre tendências heterogêneas e impulsos divergentes. Sendo, para Comte, os sentimentos preponderantes à razão, a única harmonia possível entre os indivíduos e sociedades seria por meio de “um impulso bastante enérgico para fazer habitualmente convergir as numerosas tendências [...] discordantes do egoísmo fundamental”⁷⁰⁷. Para tanto seria necessário que o mundo exterior nos fornecesse uma base objetiva capaz de reger a humanidade e disciplinar as inclinações discordantes — uma economia exterior “que necessariamente provoca seu desenvolvimento contínuo, enquanto reprime a ascendência de seus adversários”⁷⁰⁸. Em conclusão, a harmonia pública e privada “somente é possível mediante a evidente necessidade de subordinar a existência humana a essa ascendência exterior, única a tornar disciplináveis nossos instintos egoístas”⁷⁰⁹. Toda a problemática humana passa então a ser, para a religião e filosofia positivista, a subordinação do egoísmo ao altruísmo para que a harmonia moral possa

⁷⁰⁵ COMTE, 1978, p. 139.

⁷⁰⁶ COMTE, 1978, p. 49.

⁷⁰⁷ COMTE, 1978, p. 108.

⁷⁰⁸ COMTE, 1978, p. 108.

⁷⁰⁹ COMTE, 1978, p. 108.

aumentar a intensidade da vida⁷¹⁰.

Esses entes degradados, que hoje não aspiram senão a viver, teriam tentações de renunciar ao seu brutal egoísmo se uma só vez tivessem provado suficientemente o que vós [as mulheres] tão bem chamais os prazeres da dedicação. Eles compreendem, então, que viver para outrem fornece o único meio de desenvolver livremente toda a existência humana, estendendo-a simultaneamente ao mais vasto presente, ao mais antigo passado, e mesmo ao mais remoto futuro. Os instintos simpáticos são os únicos que comportam um surto inalterável, porque cada indivíduo é aí secundado por todos os outros, que comprimem, pelo contrário, suas tendências pessoais. (COMTE, 1978, p. 268)

Ulteriormente, Nietzsche escarnecerá deste alheamento do homem da história e zombará da conseqüente condenação do egoísmo na vanguarda das obras e das crônicas humanas: “nós nos encontramos certamente à beira de um grande perigo: os homens parecem prestes a descobrir que o egoísmo dos indivíduos, dos grupos e das massas foi desde sempre a alavanca dos movimentos”⁷¹¹. Não fala ele do ‘egoísmo’ pedante, individualista, nem da soberba ou do exclusivismo; quando ele assevera que a humanidade pode edificar sua história futura no egoísmo, esclarece que fala sobre um tipo de “egoísmo sábio, um egoísmo que imponha algumas restrições para lançar bases sólidas, um egoísmo que estude a história precisamente para aprender o egoísmo pouco sábio”⁷¹².

Como já discutido⁷¹³, o egoísmo foi colocado em confronto com o recente conceito de altruísmo instituído pela ética protestante na medida em que ele privilegia o próprio ego. Mas o que esta priorização significaria na linguagem psicanalítica,

⁷¹⁰ Décima conferência: regime privado. COMTE, 1978, p. 268

⁷¹¹ NIETZSCHE, 2008d, p. 111.

⁷¹² NIETZSCHE, 2008d, p. 111.

⁷¹³ Ver p. 140-141.

uma vez que o ego⁷¹⁴, segundo Freud, é o nosso Eu literal? De fato, o ego é “uma porção do *id* [...] que, por questões práticas, foi modificada pela proximidade do mundo externo com toda a sua ameaça de perigo”⁷¹⁵. Ora o nosso universo mental mais íntimo só pode entrar em contato com a realidade externa através do ego e, nesta medida, é ele o responsável pela leitura e interpretação do ambiente, reconhecendo e colocando em prática todas as formas de conduta que parecerão proporcionar o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento. No entanto, aquele que poderia ter sido julgado como o amante desmesurado de si mesmo, segundo Platão, ou o causador de todos os males (o filaucioso de Aristóteles), o ególatra, o exclusivista ou o individualista, enfim, todos aqueles que comumente seguiriam o(s) princípio(s) do próprio ego — o *ego-ista* — poderiam, na verdade, ser considerados apenas como seres conduzidos pela obstinação do ego que de fato é

uma pobre criatura, a prestar serviço a três senhores e, em consequência disso, ameaçada por três perigos: pelo mundo externo, pela libido do *id* e pela severidade do super-ego. A estes três perigos correspondem três tipos de angústia, visto a angústia ser a expressão de uma fuga perante o perigo. (FREUD, 1989b, p. 59)

À vista disso, é flagrante o conflito vivido pelo ego, pois embora esteja “simplesmente a obedecer ao aviso do princípio do prazer”⁷¹⁶, luta contra o temor do superego e do senso moral — seus ideais interno e externo respectivos. Freud explica esse apavoramento a partir da severidade do superego que o ameaça de

⁷¹⁴ A definição geral dada por Freud é: “EGO: sistema que está voltado para o mundo exterior, é a instância que capta as percepções e durante o seu funcionamento surge o fenômeno da consciência. É o órgão sensorial de todo o aparelho; além disso, recebe não só a excitação vinda do exterior como também a que brota do interior da mente. [...] é a porção do *id* que foi modificada pela proximidade e influência do mundo externo, que está adaptada para a recepção de estímulos e para servir de escudo protector contra estímulos, comparável à camada cortical que circunda uma pequena massa de substância viva. [...] conseguiu destronar o princípio que no *id* domina o curso dos acontecimentos sem qualquer restrição, e substitui-o pelo princípio da realidade, que promete mais certeza e maior sucesso. [...] O ego, afinal, não é mais que uma porção do *id*, uma porção que, por questões práticas, foi modificada pela proximidade do mundo externo com toda a sua ameaça de perigo”. (FREUD, 1989a, p. 89-91)

⁷¹⁵ FREUD, 1989a, p. 91.

⁷¹⁶ FREUD, 1989b, p. 60.

castração, “e esse temor da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se agregou o subsequente medo do senso moral; é esse temor que persiste como medo do senso moral”⁷¹⁷. Efetivamente o ego (Eu) não quer transgredir, apenas quer ser amado e aceito pelo seu ideal interno (superego) e externo (mundo moral) porque para o ego “viver significa o mesmo que ser amado”⁷¹⁸ e nesta mesma proposição puja-se “para conseguir prazer e evitar o desprazer, [...] lutar pelo que é útil e proteger-se de qualquer lesão”⁷¹⁹.

Na vanguarda do *Eu literal* de Freud, o *Eu Único* de Stirner⁷²⁰ já ensaiava os primeiros primeiros passos em direção ao id de forma tão absorta, que o seu ensimesmamento não lhe permitia considerar o arbítrio do superego. Logo, por similitude ao processo de individuação, Max Stirner provoca um desarranjo na relação da ordem moral que fez confrontar o egoísta e o homem de bem. Para o pensador, “o punho brutal da moralidade trata de forma implacável a nobre essência do egoísmo”⁷²¹ porque esse mesmo egotismo, segundo a forma de o retratar, permite amar cada homem pela consciência mesma do egoísmo, fazendo-o sentir a dor e o sofrimento alheio por simpatia e não por imperativo. Na verdade, não é o perfeito apreço que torna os homens solidários à dor alheia; diante de nós, as outras pessoas são sempre imagens espelhadas que nos representam em maior ou menor grau uma vez que ante nossa visão turva a outra pessoa é apenas um simulacro, portanto “não se conclui que aquilo que nela provocou dor ou alegria tenha o mesmo efeito em mim, como mostra já aquela dor física que eu não sinto como ela: a ela dói-lhe um dente, a mim dói-me a sua

⁷¹⁷ FREUD, 1989b, p. 60.

⁷¹⁸ FREUD, 1989a, p. 61.

⁷¹⁹ FREUD, 1989b, p. 103.

⁷²⁰ Johann Kaspar Schmidt (1806-1856) usava o pseudônimo Max Stirner. Foi um filósofo alemão que teorizou especialmente sobre o individualismo e o anarquismo. A obra usada para referência foi: STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Editora Antígona, 2004.

⁷²¹ STIRNER, 2004, p. 50.

dor”⁷²². É o alívio da dor de outrem que alivia também a mim, porque “o que eu afugento é apenas a *minha* preocupação”⁷²³, que não tem qualquer compromisso com o mandamento do amor, — este, na tradução dos homens, é apenas uma ‘influência moral’ que pode conduzir tanto ao amor quanto ao ódio. Ao contrário, o amor é um sentimento que se liga à razão, afirmando-se no ato de amar tão somente com vistas a atender o afeto que brota de si mesmo: não amo pelo altruísmo que faz amar, mas amo simplesmente porque o amor torna-me feliz, porque o amor agrada, porque o amor “é antes, como qualquer dos meus sentimentos, *propriedade minha* [...] e sou eu que fixo como me aprouver o preço do meu amor”⁷²⁴. Nesta medida, diria ele, não sou nem egoísta nem altruísta, apenas sou, porque

o egoísta, diante do qual os humanistas tremem, não é menos espectro que o próprio diabo: só existe nas suas cabeças como fantasma aterrador e figura fantasmagórica. Se eles não estivessem presos da oposição obsoleta entre bem e mal, a que deram os nomes modernos de ‘humano’ e ‘egoísta’, não teriam também ressuscitado a velha figura do ‘pecador’ na do ‘egoísta’, metendo vinho novo em odres velhos. (STIRNER, 2004, 281)

Importa ao homem despertar para a plenitude dos sentimentos, compreendendo-se como homem. Para Stirner seria o mesmo que *tornar-se adulto*, ou seja, descobrir-se como espírito *corpóreo* apto a ver o mundo tal como ele é, sem as nuvens da moral ou as cores do ideal. De modo digressivo, o homem, enquanto jovem, perde-se na abstração do *espírito* universal, na generalização do humano e da humanidade e, entorpecido por este espírito, persegue as ideias como entidades vivas e independentes, ao passo que o homem adulto descobre-se por detrás delas e as vê apenas como criaturas das quais é possuidor. É preciso então dar corporeidade ao espírito para alcançar a satisfação plena e a completude humana, uma vez que “só quando nos amarmos *em corpo* e tivermos prazer em nós

⁷²² STIRNER, 2004, p. 229.

⁷²³ STIRNER, 2004, p. 230.

⁷²⁴ STIRNER, 2004, p. 230.

próprios, no nosso corpo e na nossa vida [...] teremos um interesse pessoal ou egoísta (*egoistisch*), ou seja, [...] um interesse que sirva o próprio ego (*eigennützig*)”⁷²⁵ e à nossa própria inteireza, porque

eu não sou um eu ao lado de outros eus, mas o eu único: eu sou Único. Por isso, as minhas necessidades são também únicas, os meus actos, em suma, tudo em mim é único. E só na qualidade deste eu único posso apropriar-me de tudo, só enquanto tal eu posso agir e evoluir: não evoluo como homem, não desenvolvo em mim o homem, mas desenvolvo-me a mim próprio enquanto eu.

É este o sentido do *Único*. (STIRNER, 2004, p 282)

À luz da compreensão do amor como força interna e não como ordenação externa, convém retomar o pensamento de Comte sobre o progresso da humanidade encerrando-o onde faz circundar o amor nos diálogos entre o altruísmo e o egoísmo, a sociabilidade e a individualidade, a dependência e a independência, o instinto e a razão, a repulsa e a convergência.

A independência mútua dos diversos seres que é preciso então ligar mostra claramente que a primeira condição de seu concurso habitual consiste em sua *própria* disposição ao amor universal. Não há cálculos pessoais que possam de ordinário substituir esse instinto social, nem em virtude da instantaneidade e extensão das aspirações, nem pela ousadia e persistência das resoluções. Na verdade, essas afeições benevolentes devem ser muitas vezes menos enérgicas nelas próprias do que as afeições egoístas. Mas possuem necessariamente essa admirável propriedade que a existência social permite e provoca seu florescimento quase ilimitado, enquanto comprime incessantemente seus adversários. É assim que, antes de tudo, conforme a tendência crescente das primeiras em prevalecer sobre as segundas, se deve medir o principal progresso da humanidade. Sua ascendência espontânea pode muito ser secundada pela inteligência, quando se aplica a consolidar a sociabilidade, apreciando melhor as verdadeiras relações naturais, e a desenvolvê-la, esclarecendo seu exercício, com o auxílio das indicações do passado sobre o futuro. (COMTE, 1978, p. 104-105. Grifo meu)

A supremacia de um elemento sobre o outro que faz ascender aqueles sentimentos solidários no convívio social subentende uma ordem de opostos na matéria substancial da qual derivam todas as manifestações de vida. Por exclusão de uma unidade absoluta primordial teria, assim mesmo, que existir necessariamente duas

⁷²⁵ STIRNER, 2004, p. 18.

categorias antagônicas a ansiar a chance de pronunciamento. Assim se apercebe quando o egoísmo e o altruísmo ou o individualismo e a sociabilidade excluem-se mutuamente. Em desacordo sobre o móbil deste dualismo, Giordano Bruno⁷²⁶ é convocado para revelar o elo fundamental na roda-viva de todos os duelos porque foi ele quem aconselhou a todo aquele que deseja conhecer a natureza com verdade a “observar e examinar os mínimos e máximos dos contrários e opostos”⁷²⁷.

Profundamente mágico, na sua visão, era “saber extrair o contrário dos contrários, depois de ter descoberto seu ponto de união”⁷²⁸. Intento este em que nem mesmo Aristóteles, que foi o progenitor das formas, obteve sucesso, e Giordano Bruno justifica o seu fracasso porque se deteve de tal maneira no gênero da oposição que não pôde aprofundar-se na espécie da contrariedade e, por isso, desviou-se da meta quando alegou que “os contrários não podem realmente concorrer no mesmo substrato”⁷²⁹. Portanto, uma vez que se compreenda todos os contrários em

⁷²⁶ Filippo Bruno (1548-1600), astrônomo e filósofo italiano que ao vestir o hábito de clérigo passa a se chamar Giordano. Foi processado e morto por heresia ao afastar-se da ortodoxia católica. Obra de referência: BRUNO, Giordano. **De la causa, principio e uno**. Turino: Einaudi, 1973. E-book disponível em https://www.liberliber.it/mediateca/libri/b/bruno/de_la_causa_principio_et_uno/_pdf/bruno_de_la_causa_principio_et_uno.pdf. Versão de Outubro de 2016.

⁷²⁷ BRUNO, 2016, p. 165. Tradução livre do original: “riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi”.

⁷²⁸ BRUNO, 2016, p. 165-166. Tradução livre do original: “Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione”.

⁷²⁹ BRUNO, 2016, p. 166. Tradução livre. Em Aristóteles encontra-se expresso que “a geração e a corrupção se dão nas coisas de forma contínua e dado que dissemos que a translação é causa do gerar-se, é evidente que, se a translação é una, não é possível que ambos os processos de geração e corrupção se produzam juntos, por serem contrários entre si (pois a mesma coisa, encontrando-se no mesmo estado, sempre produz naturalmente o mesmo efeito; por conseguinte, sempre existirá ou a geração ou a corrupção”. (ARISTÓTELES, 2001, p. 135-136.)

O argumento integral na versão original é: “*In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congionta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l’opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo*”.

unidade e coerência, não pode haver perversão no intervalo do movimento entre o ser e o não-ser ou entre ser algo e não ser algo, indicando que nada pode ser corrompido, porque cada ente tudo contém em si: o que foi, o que será, o que poderia ser e a translação de todos os ciclos.

Vemos que a corrupção não é nada além de uma geração, e a geração não é nada além da corrupção; o amor é ódio; o ódio é amor, no final. O ódio do contrário é o amor do conveniente; o amor deste é o ódio daquele. Em substância, portanto, e raiz, é a mesmíssima coisa amor e ódio, amizade e disputa. De onde mais comodamente se procura o antídoto o médico, que do veneno? [...] Uma potência não é originada em dois objetos contrários? E como pode isso ser explicado, a não ser porque o princípio de ser de ambos — de um e do outro — é um só, tal como o princípio das suas concepções, e a não ser porque os contrários se relacionam com um mesmo substrato, assim como são apreendidos pelo mesmo sentido?⁷³⁰ (BRUNO, 2016, p. 165)

O corolário seria a refutação em ordem e grau de um princípio causador dos antagonismos, defendendo, no lugar disso, que os homens, por estarem longe da verdadeira filosofia, não lograram compreender que a substância, seja ela material ou espiritual, não está sujeita a quaisquer tipos de alteração ou paixão e, por esta razão, não deveriam julgar que o universo (e consequentemente o ambiente e a sociedade) é essencialmente inóspito. Lado a lado, os estados emocionais gerados pelas mais diversas reações às experiências de ordem sociopsicológicas foram erroneamente posicionados como opostos excludentes do bem e do mal. Sendo que o “princípio vital não consiste nos acidentes que resultam da composição, mas na substância individual e indissolúvel, a qual, não havendo perturbação, não possui o desejo de conservar, nem o temor de se perder”⁷³¹, nenhuma intelecção deveria postular que o motor da vida é a luta e, nesse sentido, grande parte dos

⁷³⁰ “Veggiamo che la corrosione non è altro che una generazione, e la generazione non è altro che una corrosione; l’amore è un odio, l’odio è un amore, al fine. L’odio del contrario è amore del conveniente; l’amor di questo è l’odio di quello. In sostanza dunque e radice, è una medesima cosa amore e odio, amicizia e lite. Da onde piú comodamente cerca l’antidoto il medico, che dal veleno? Chi porge miglior teriaca, che la vipera? Ne’ massimi veneni ottime medicine. Una potenza non è di dui contrarii oggetti? Or onde credi che ciò sia, se non da quel, che cossí uno è il principio de l’essere come uno è il principio di concepere l’uno e l’altro oggetto; e che cossí li contrarii son circa un soggetto come sono appresi da uno e medesimo senso?”

⁷³¹ BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. Coleção os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Versão digital Digital Source, p. 81.

sistemas sociais estaria girando no sentido contrário à direção natural do fluxo universal.

Indubitavelmente, a história dá-nos a ciência do grande aproveitamento resultante dos aparentes paradoxos de diversas ordens que provocaram saltos evolutivos e ganhos substanciais, inclusive para o progresso humano. No entanto, os antagonismos e contradições observados só podem ser assim compreendidos enquanto cenas de uma realidade que, quando aproximadas, revelam “que os dois pólos de uma contradição, como positivo e negativo, são tão inseparáveis como opostos e que a despeito de todo o seu valor antitético se penetram mutuamente”. O que seria então a contradição senão o aspecto da natureza da vida que ainda não se pode compreender em razão da nossa curta história afetada por constrangimentos de todo gênero na infância da humanidade? Por tal razão, Engels reconhece “que a causa e o efeito são representações que só valem como tais aplicadas a um caso particular”, não numa perspectiva geral articulada com o quadro total do universo, uma vez que todas as contradições “se fundem, se convertem no quadro da ação recíproca universal, em que as causas e efeitos se permutam constantemente”⁷³².

Diante dos capítulos da história humana, o olhar factual de Engels fá-lo concluir que o resultado final da história “sempre surge da conflituante relação entre muitas vontades individuais [e] cada qual destas vontades feita em condições particulares de vida”⁷³³; pertinente dizer que conflitos resultantes das condições sociais produzidas, conforme demonstra o pensamento de Marx sobre as determinações das estruturas sociais. Nesse ínterim, as forças são fluxos em prol de um determinado efeito — promotores ou transmissores de força — e, por isso mesmo, os conflitos são respostas naturais do ponto de vista processual, mas objetivamente resultam de contradições intrínsecas geradas no seio do

⁷³² ENGELS, 1990, p. 24-25.

⁷³³ ENGELS, 1890. Ver nota 378.

desenvolvimento socioeconômico. Do ponto de vista histórico, as contradições foram alavancas do progresso intelectual humano que se acomodaram no desenvolvimento da humanidade, porque suas leis são reguladas pela própria lei do movimento.

O erro, na perspectiva de Engels, é fixar-se numa visão metafísica onde só é possível aceitar que uma coisa existe ou não existe porquanto isso impede que se perceba que algo seja, ao mesmo tempo, uma e outra coisa distinta. Esta rigidez antitética não permite enxergar o encadeamento entre os objetos singulares nem o movimento de transição entre os diversos estados, mesmo quando tudo parece estar no mais completo repouso. Será ao sistema hegeliano que Engels recorrerá para explicar que *Em-Si* a contradição entre os elementos não pode manifestar-se, porque é onde reside a identidade primitiva das antíteses — latentes e embrionárias —; o conflito inicia-se no *Para-Si*, uma vez que é neste trânsito que ocorre “a distinção e a separação desses elementos escondidos e começa o seu antagonismo [porque] a identidade primitiva dos contrários não desenvolvidos [...] estão escondidos num objecto, num processo, num conceito”⁷³⁴.

De modo consequente, a contradição não é sinônimo de luta ou deve resultar da oposição clássica entre dominados e dominantes. A contradição não pressupõe uma subjugação porque a força, que é o próprio movimento ativo, não implica sujeição ou domínio, senão resistência, porque até mesmo o movimento passivo — consequente da força ativada — é também manifestação de força. Em atenção a isso a luta, enquanto combate e competição com vista exclusiva a ganhos unilaterais, é sempre desarmonia.

Para Lipton, há luta porque há uma desarmonia entre o nosso consciente e o nosso subconsciente⁷³⁵ e todos os demais confrontos externos são consequências

⁷³⁴ ENGELS, 1990, p. 58.

⁷³⁵ Volta-se a atenção novamente para a utilização do termo subconsciente por Lipton, mas é claramente perceptível que se trata do inconsciente conceituado por Freud.

suscitadas por essa inconsonância. Jung não desprezou os conflitos entre o inconsciente e o consciente, entre o animus, a anima e a persona e entre o self e a individuação. Freud identificou o enfrentamento entre o id, o superego e o ego. Em todas estas análises, era a disputa pelo comando ou pela preponderância que causava a desarmonia e a desestruturação psíquica dos indivíduos. Por resultado vem a constatação de Lipton de que “lutar é contra os hábitos”⁷³⁶ e, mais ainda, contra a nossa própria constituição biológica.

Quando a nossa mente consciente idealiza um mundo de paz e projeta um futuro harmonioso, é preciso apenas que ela se abstraia do presente para que o inconsciente, cômico de suas obrigações, assumas as rédeas e conduza as ações com base naquilo que foi programado a partir de nossas memórias e aprendizados. Ora, a apresentação do mundo em estado de guerra é o que nos ocupa a memória com tanta força, que a transmissão pelo inconsciente coletivo encontra facilmente amparo na realidade. Daqui em diante, a história torna desnecessária a descrição de todo o conteúdo apreendido pelo inconsciente que nos leva ao estado de comportamento que se naturalizou, muito embora *o eu* não seja a fonte dele.

A luta interna entre a vontade manifesta do inconsciente, o temor e o arbítrio da consciência poderia ser atenuada ou até prescindível, se o aprendizado humano não estivesse baseado na instrução de transformar em ameaça tudo o que é externo a si. Por isso a importância de se planejar um novo meio social para (re)conduzir o comportamento humano à luz da evolução do conhecimento e do amadurecimento das ciências em geral, que hoje promovem com mais fidelidade a compreensão global da vida, sem, no entanto, desconsiderar esta advertência de Engels:

Mas até que ponto toda a história ainda é jovem e até que ponto seria ridículo atribuir qualquer valor absoluto às nossas concepções actuais[?] [...] E mais: uma vez que se consiga, excepcionalmente, conhecer o

⁷³⁶ LIPTON, 2007, p. 111.

encadeamento interno das formas de existência sociais e políticas de um determinado período, isso verifica-se regularmente no momento em que essas formas já têm meio caminho andado, em que marcham já para o declínio. Neste campo o conhecimento é, por conseguinte, essencialmente relativo pelo facto de se limitar à penetração do encadeamento e das consequências de certas formas de sociedade e de Estado existentes só num tempo determinado e para povos determinados, formas essas por natureza perecíveis. (ENGELS, 1990, p. 89 e 115)

É preciso, de imediato, a reconciliação de todas as partes — internas e externas ao homem. É impreterível liberar o homem dos preconceitos que promoveram os antagonismos artificiais baseados na ignorância, preceitos morais e controles ideológicos. É forçoso desobrigar o homem dos velhos axiomas fixados em padrões, modelos e hábitos, assim como dos dogmas e tradições que nenhum compromisso sustentam a não ser com a preservação do estado de medo, culpa e obediência irrestrita. É imperioso, sobretudo, devolver a historicidade aos fatos e aos resultados dos movimentos que esculpiram os sistemas econômico-sociais que hoje são naturalizados pela humanidade. Torna-se admissível anuir que as teorias sobre a defesa do homem enquanto lobo do próprio homem são sofismáticas se considerarmos toda a base em que foram erguidas. São mesmo inconsistentes quando os novos paradigmas se direcionam às ciências que envolvem novas tecnologias sobre as relações de vida em suas circunstâncias particulares e coletivas. Remetendo-se ao paradigma evolutivo de Prigogine, Danah Zohar afirma: “Nenhum mundo poderá ser bem-sucedido se nele o comportamento de alguns ferir os outros, ou se o comportamento de todos ferir o processo maior de coerência ordenada crescente do Universo como um tudo”⁷³⁷. Esta afirmativa é também a negação da incoerência e desordem primordial, tornando forçoso conclamar:

Não! Seres humanos não nascem com esses instintos inatos de competição ou com genes que os tornem violentos. [...] Talvez a forma mais comum de violência seja o controle ideológico. Ao longo da história, os movimentos religiosos e os governos instigaram as massas à violência e à agressão para eliminar os descrentes e dissidentes. Além de

⁷³⁷ ZOHAR, 2010, p. 247.

desnecessária, a violência humana não é algo inerente, genético ou um instinto ‘animal’. (LIPTON, 2007, p. 111)

Diante dessa nova verdade, há algo que possa ser feito para que haja encontro e não escolha entre o amor de si e o amor ao próximo? Sim há, responde Anna Freud. E por qual meio?

A educação pode, sem mais complicações, ser descrita como um incitamento à conquista do princípio de prazer e à sua substituição pelo princípio da realidade; isto é, ela procura dar a sua ajuda ao processo de desenvolvimento que afecta o ego. Para conseguir esse fim, oferece amor como recompensa por parte dos educadores. [...] A arte consegue de modo peculiar uma reconciliação entre os dois princípios [de prazer e de realidade]. (FREUD, 1989a, p. 105)

3.2 Diálogo Quântico

O comportamento evolutivo é sempre reativo. Dannah Zohar explica que, quando os seres vivos alcançam um nível mais complexo — que ela chama de sistemas quânticos ordenados —, as evidências confirmam que o progresso biológico dá-se por meio de uma ‘evolução reativa’. Isso quer dizer que se presume haver um “diálogo quântico entre a criatura e seu ambiente, com capacidade de selecionar e realizar uma das muitas direções *possíveis* da evolução (mutações) latentes no código do DNA”⁷³⁸. Como ao longo dessa tese o componente da escolha baseado no aprendizado aparece mais uma vez aqui, agora com forte âncora científica. As possibilidades que se abrem no campo da vida humana são mais ou menos

⁷³⁸ ZOHAR, 2010, p. 239. É importante ressaltar que Danah Zohar, nesta obra, faz um diálogo sustentado pelas mais recentes e robustas teorias do campo científico, nomeadamente da física quântica. Embora não seja possível ampliar a fundamentação das ideias ou desenvolvê-las aqui com mais precisão e detalhe, buscou-se identificar passagens sintéticas cujas teses podem facilmente ser localizadas nessa obra.

convidativas, à medida em que os sistemas forem mais harmônicos com a sua constituição biopsicológica e este fundamento não pode mais ser impugnado.

Do que a filosofia adiantou no esboço do sistema cosmológico e dos complexos biológicos teve a ciência o papel de os comprovar ou refutá-los, dando provas do seu funcionamento sob a luz dos novos conhecimentos. Por isso, não pode haver qualquer tentativa de fazer confrontar a filosofia e a ciência e nem se toma aqui esta como superior àquela. São simplesmente planos onde militam diferentes compromissos de equivalentes responsabilidades. A filosofia, com isso, não se deteve onde a ciência estacionou, mas teve de abandonar aqueles princípios não confirmados por esta. Deste modo, reafirma-se que o diálogo constante entre as duas esferas tem importância capital neste trabalho.

Como fruto da filosofia, a aceitação sobre a dualidade do homem que fez confrontar um princípio material e outro imaterial é defendida desde tempos imemoráveis⁷³⁹. Pelo mesmo caminho, a ciência desmembrou o homem em corpo e mente. Pela ótica quântica Zohar aceita e explica a dualidade em nossa própria constituição elementar, mas não como um aspecto seccionado de nosso corpo ou comportamento, e sim como um sistema que faz convergir a identidade e a coletividade dos indivíduos. Em diálogo com a psicologia, alcançar o pleno desenvolvimento (não indicando aqui um estágio final) seria completar o processo de individuação, sem migrar de um pólo a outro de sua personalidade ou entrar em conflito perante o eu e os demais indivíduos. Isso seria, na visão quântica, passível de ocorrer, porque

⁷³⁹ Tales de Mileto (624 a.C. – 558 a.C.), filósofo, matemático e astrônomo grego foi o primeiro de cujo pensamento se pôde registrar um princípio (*physis*) como realidade primeira e fundamentada, e a unidade a partir deste princípio. (PRÉ-SOCRÁTICOS: vida e obra. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996; e REALE, G., ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antigüidade e idade média. Vol. I. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 29-31). Platão, expõe, largamente, em suas obras, a partição entre corpo e alma, em que aquele é o veículo por onde fluem os princípios da alma e esta a morada da razão e a essência do ser. (PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 1997). Aristóteles, por sua vez, sustenta a alma como o princípio dos animais e o princípio móvel dos corpos. (ARISTÓTELES, 2010, p. 31 e 36). Por fim, apresenta Descartes a alma “por causa da qual sou o que sou [...] é completamente distinta do corpo”. (DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 62).

no mundo da natureza, as partículas se apresentam em dois tipos básicos, férmions e bósons. Os férmions, partículas que se combinam para nos dar a matéria (elétrons, prótons e nêutrons), são essencialmente anti-sociais. [...] Os bósons, por outro lado [...] são partículas de relacionamento. Elas são as partículas portadoras das forças que sustentam a unidade do Universo e são essencialmente gregárias. Suas funções de onda podem se sobrepor a tal ponto que elas se fundem inteiramente, fazendo assim com que compartilhem suas identidades, abrindo mão de qualquer direito à individualidade. (ZOHAR, 2010, p. 124-125)

No âmbito existencial, “em seu ‘aspecto partícula’ o ser quântico revela uma significativa integridade individual e, no entanto, através do seu ‘aspecto onda’, revela-se simultaneamente em relacionamento com outros seres e com a cultura como um todo”⁷⁴⁰. Isso requer a conservação da integridade e a preservação da identidade em perfeita sintonia com a responsabilidade do indivíduo perante o grupo, e nessa intercepção não há contradição, confronto ou antagonismos. Abrir mão do direito à individualidade não quer dizer abrir mão da sua identidade tampouco da liberdade das escolhas individuais. Tal como Narciso⁷⁴¹, ao desconhecer o caminho que o leva para dentro de si, o homem viaja para fora dele na busca de encontrar no exterior aquilo que intui existir dentro de si. E durante o processo de busca age egoisticamente em busca da própria imagem refletida no outro e, nesta jornada, percebe não só a sua imagem nítida, mas ele próprio através do outro e é o momento em que inverte a direção do caminho para dentro de si — já consciente de sua identidade —, porque não há mais diferença essencial entre ele e o outro, e por isso não é mais possível amar a si sem amar o outro ou amar o outro sem amar a si, porque o outro, agora, é necessário para ver-se e sentir-se a si mesmo e sentindo-se reconhece no outro o próprio sentimento. Neste

⁷⁴⁰ ZOHAR, 2010, p. 170.

⁷⁴¹ Narciso, o Auto-admirador, é a figura mitológica criada por Plotino (204 d.C. - 270 d.C., filósofo neoplatônico) que, nas palavras de Abbagnano, “representa a situação do homem que, não sabendo que a beleza está dentro dele, procura-a nas coisas externas, nas quais tenta em vão abraçá-la [...]. Essa interpretação ganha destaque sobre o pano de fundo da preocupação fundamental de Plotino, que é a da busca interior, ou da interioridade de consciência. Algumas vezes, o significado desse mito foi invertido por autores modernos: o narcisismo não representaria a inutilidade da tentativa de buscar no exterior o que é interior, mas o autêntico destino do homem, que é projetar-se para fora de si e amar como tal o que está dentro dele”. (ABBAGNANO, 1998, p. 698)

instante, o processo de individuação foi concluído e não há mais discórdia entre o consciente e o inconsciente, o inconsciente individual e o inconsciente coletivo, o eu e o outro, o dentro e o fora, o homem e a natureza.

A interpretação da personalidade narcisista é diferente para Danah Zohar. Ela a vê em confronto e contra a comunhão entre os indivíduos porque, sendo incapaz de se comprometer com o outro, de sentir e perceber a natureza ou o sistema de valores que a cerca, “experimenta [tanto] uma fragmentação de si mesma quanto o isolamento de uma comunhão mais ampla”⁷⁴². É vista, por este ângulo, como o egoísta comum ou o próprio Narciso enquanto não percebe ao certo o que procura, pelo contrário, o indivíduo que empreendeu sua jornada para dentro e fora de si e alcança o seu *Eu literal* ascende ao entendimento de que quando firo ou quebro um compromisso com o outro, “não é só ao outro que machuco, mas a mim”⁷⁴³. Há uma identidade, segundo Zohar, de tal forma entrelaçada que a aflição que ocorre no outro é também sentida por quem feriu porque os seres humanos são, por definição, relacionamentos e, enquanto tal, ou outros são os definidores de nós mesmos. Quando os perdemos, ou perdemos o compromisso e a responsabilidade que nos unia, perdemos este laço e parte de nós também é perdida na medida em que o outro é parte do processo contínuo do eu-e-o-outro. Esta interpretação resgata aquela visão de Stirner sobre o *Eu Único* cuja forma de amar se dava pelo próprio benefício egoístico de amar sem, compreender científica ou psicologicamente, naquele momento, os mecanismos que a isso p desencadeavam. Portanto, na busca de sermos inteiros temos de exercer a nossa liberdade de agir e ser no mundo — em nossas relações —, porque há

um imperativo moral de usar nossa liberdade, de viver na temível beirada da nossa consciência quando isso nos for exigido, porque como seres conscientes é de nossa própria natureza ser livres e, em termos quânticos, o natural e o ético caminham de mãos dadas. (ZOHAR, 2010, p. 229)

⁷⁴² ZOHAR, 2010, p. 201.

⁷⁴³ ZOHAR, 2010, p. 201.

A segmentação e divisão dos indivíduos em sociedade têm sido analisadas como geradoras potenciais de um colapso acionado pela exploração das variadas formas de reprodução e transmissão dos contravalores humanos. O neurocientista Vilayanur Ramachandran⁷⁴⁴, absorvido pelos estudos do funcionamento do cérebro humano, explica-nos sucintamente os expedientes orgânicos que levam a captar e transmitir características a partir das experiências emocionais dos indivíduos.

O resultado dos seus estudos apontou que todo esse processo de transmissão inicia-se no sistema límbico, uma vez que é “aparelhado principalmente para a experiência e a expressão de emoções”⁷⁴⁵. Estas experiências são mediadas por conexões junto aos lobos frontais e nesta interação é que reside a qualidade da nossa vida emocional, pois são aqueles o motor dos nossos movimentos, ações, pensamentos e, especialmente, da tomada de decisões e planejamento do futuro, ou seja, essas interações são as determinantes do nosso comportamento.

Para que se torne possível a expressão das emoções, entra em cena o hipotálamo que, ao mesmo tempo que é um centro de controle donde se enviam sinais à glândula pituitária (responsável pelo sistema endócrino), é ainda o ‘centro de sobrevivência’ do corpo. Além disso, como já foi visto nos capítulos anteriores, o hipotálamo comanda os comportamentos reais, incluindo as funções sexuais e de sobrevivência dos indivíduos. Ocorre que ele também age na transmissão de genes, uma vez que a ativação dos genes dá-se através dos hormônios esteróides que, por meio de mecanismos biológicos, ativam ou alteram atividades específicas

⁷⁴⁴ Vilayanur Subramanian Ramachandran (1951-), neurocientista indiano, diretor do Centro do Cérebro e da Cognição da Universidade da Califórnia, que juntamente com o neuro-psiquiatra Michael Persinger constatou a presença do “ponto de Deus” no cérebro humano.

⁷⁴⁵ RAMACHANDRAN, V. S & BLAKESLEE, Sandra. **Fantasmas no cérebro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 227.

das células⁷⁴⁶.

Pela elementaridade deste mecanismo, é possível dizer naturalmente que, em consequência desse sistema, a força do hábito condiciona e acaba por transmitir formas estabilizadas do comportamento humano. Em razão dessa importância, o hábito foi invocado tanto pela economia institucional quanto pelo cotidiano da vida privada como o cristalizador das formas relacionais e institucionais e, por este meio, ele foi traduzido por Lipton como um “processo de aprendizagem condicionada [onde] as reações químicas neurais entre os estímulos e as respostas comportamentais se consolidam para garantir um padrão repetitivo”⁷⁴⁷. Mas o que se pretende aqui não é robustecer a força deste mecanismo perpetuador dos hábitos, mas justamente o contrário: defender que os esforços persistentes para novos aprendizados superam os atos puramente mecânicos ou repetições instintivas — que foram extremamente úteis nos primórdios da existência humana e ainda o são entre as sociedades não-humanas.

Se assim for, a maturação necessária para a compreensão dos sentimentos e singularmente o autoconhecimento capaz de gerar empatia, sentir, perceber e compartilhar com melhor precisão as emoções humanas, superariam características evolutivas históricas como o exclusivismo, mas somente se o ego for capaz de assimilar amistosidade no ambiente que o cerca. Sob outra perspectiva, a compreensão de que a natureza é apenas uma extensão do corpo humano e que o humano é apenas parte da natureza nos inspira a compreender a natureza humana para além do seu organismo isolado e impõe-nos um pensamento em sintonia com

⁷⁴⁶ O hormônio, ao alcançar a célula-alvo através de um receptor, atinge o seu núcleo, e neste instante, os genes são ativados fazendo com que o RNAm (ácido ribonucleico mensageiro) se desloque para o citoplasma e inicie a síntese de proteínas que faz aumentar as atividades específicas daquela célula. É, portanto, a interação entre hormônio-receptor que altera diretamente a transcrição dos genes específicos por meio da síntese de RNAm no núcleo e de proteínas nos ribossomos. Este processo não é explicado na obra de Ramachandran em razão de ser conhecimento elementar da biologia e, por isso mesmo, passível de ser deduzido. Esquemáticamente os esclarecimentos podem ser revisados em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Neurotransmissor>> e <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Hormona>>, dentre outros.

⁷⁴⁷ LIPTON, 2007, p. 85.

a história e com as demais ciências, uma vez que elas nos esclarecem sobre a evolução de suas características subjetivas e nos comprova a exequibilidade dos caminhos propostos.

Imagine uma população de trilhões de indivíduos vivendo sob o mesmo teto em estado de felicidade perpétua. Sim, essa comunidade existe e se chama corpo humano saudável. Obviamente, as comunidades celulares trabalham melhor que as humanas. Nelas não há ‘mendigos’ ou células discriminadas. A menos, claro, que a comunidade esteja em desarmonia, o que faz com que algumas delas deixem de cooperar com as outras. O câncer é um exemplo disso. (LIPTON, 2007, p. 131)

Esta visão também nos abre novas perspectivas para a desnaturalização de um certo estado de natureza do homem. Através da história (e da história dos hábitos), podemos visualizar padrões que se estabeleceram e se modificaram permeados pelas exigências de conservação e perpetuação da espécie humana. Exigências que alicerçaram estruturas por meio do engendramento entre as sociedades e suas economias. Isso porque de nenhuma forma poderíamos imaginar qualquer sociedade desprovida de uma economia que a provê, nem mesmo de uma economia que se organiza após o estabelecimento social. É em função das necessidades de sobrevivência e reprodução que

a sociedade medieval, que se baseava na cultura da terra, dá-nos o senhor feudal e o servo; as cidades do fim da Idade Média dão-nos o mestre e o artesão, o companheiro e o oficial; o século XVII, o proprietário da manufatura e o operário; o século XIX, a grande indústria e o proletário”. (MARX, 1975, p. 21-22)

E perante a sociedade contemporânea, já prenhe da nova estrutura econômica, perguntar-se-ia: que descendência irá parir? Que nova sociedade forjará? Que tipo de estruturas erguerá? Com que nome batizará o conjunto de sua obra? Que condição humana estabelecerá? Qual homem nela viverá e escreverá o seu futuro? Diante destas questões, torna-se tempestivo mirar uma direção lógica da evolução socioeconômica a fim de prenunciar o início da História humana. Sendo que esta só poderá ser escrita no Reino da Liberdade, é peremptório valer-se de Marx para transitar por entre as relações históricas constituídas entre as sociedades e as suas

economias, porque é

na produção social da sua existência [que] os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. (MARX, 2011a, p. 5)

É no seio desta constituição bilateral que Marx afirma que o homem é uma construção social, não a determinação da sua consciência. Quer dizer que o homem não pode, por uma natureza que lhe dita a personalidade, determinar a estrutura de sua existência porque, como um ser gregário, a sua permanência só pode ser assegurada por meio das relações sociais. “Os homens não têm livre-arbítrio de suas forças produtivas — que são as bases de toda a sua história — porque toda força produtiva é uma força adquirida, o produto de uma atividade anterior”⁷⁴⁸. Ousamos, sem embargo, especular que a consciência do ser e o ser social tendem a coadunar-se com o amadurecimento da sociedade e com a conseqüente tonificação do conhecimento quando este se desvincular das ideias esclerosadas e das verdades viciadas pelos dogmas, sofismas e falsas premissas. Por outra via, foi dito que o próprio processo de desenvolvimento humano — que obedece às leis evolutivas demonstradas pela história das ciências — ocasiona incessantemente progressos, muito embora visões reducionistas possam concluir o contrário.

Em outra parte, falamos sobre a reconciliação entre a dialética de Hegel e a de Marx, no sentido de que cada vez mais será possível ao homem, de forma consciente, alicerçar a sociedade e determinar suas estruturas. Quando a atividade humana não mais se vincular estritamente à sua sobrevivência, e quando as condições materiais de sua existência não forem mais precárias (e para isso não poderão ser dominadas ou controladas por determinado grupo social), o homem

⁷⁴⁸ MARX, 2007, p. 49. Carta de Marx à Annenkov.

poderá vivenciar uma vida de acordo com o novo entendimento das ciências. Então a cooperação e o mutualismo poderão compor os novos cenários da humanidade em plena harmonia com o sistema de produção social. Certamente que a eliminação dos conflitos de ordem econômica não suprimirá necessariamente os enfrentamentos de ordem geográfica, religiosa, racial, cultural ou sexual, mas adentremos com lucidez na arena dessas lutas e não se ocultarão razões econômicas na composição dessas querelas. Ademais, Marx já havia posto como proporcionais o desenvolvimento das forças produtivas e intelectuais capazes de refrear valores prezados e arraigados pela ignorância e insciência, enquanto Engels já via como necessária a evolução do pensamento para alcançar formas superiores de desenvolvimentos da economia humana.

Nos reinados da ideologia que deslizam ainda alto nos céus, religião, filosofia, etc., têm um estoque pré-histórico que encontra sua existência no e é tomada pelo período histórico do que chamamos *nonsense*. Estas variadas falsas concepções da natureza, do ser, de espíritos, forças mágicas, etc., têm, na maior parte das vezes, apenas um fundamento econômico negativo; o baixo desenvolvimento econômico do período pré-histórico é suplementado e parcialmente condicionado e mesmo criado por falsas concepções de natureza. E mesmo que a necessidade econômica seja a principal força motriz do conhecimento progressivo sobre a natureza e se torna cada vez mais assim, seria certamente pedante tentar encontrar e indicar causas econômicas para este *nonsense* primitivo. A história da ciência é a história da gradual substituição deste *nonsense* ou sua eliminação por formas mais recentes, mas nem sempre menos absurdas de tolices. (ENGELS, 1890)

Do que já se apresentou sobre o processo de formação da consciência, depreende-se que a sua etapa de amadurecimento tem como pressuposto a conciliação com o inconsciente pessoal e coletivo. Então o indivíduo, liberto dos grilhões da miséria e pacificado pela satisfação das necessidades do corpo, projetará as estruturas socioprodutivas futuras convenientes às suas aspirações e em equilíbrio com a natureza, porquanto já poderá ter compreendido a sua real dependência e passará a ter “a compreensão de sua própria história como um processo e o conhecimento da natureza (existente também como poder prático sobre ela) como seu corpo

real”⁷⁴⁹.

Essa assertiva não é mais uma quimera, em razão de já termos alcançado estágios tecnológicos capazes de suprir as necessidades humanas e elevar a sociedade a um nível de bem-estar jamais imaginado nos períodos históricos anteriores. Além disso, a escassez não pode mais ser vista como uma circunstância perene ou como um objeto inerente da ciência econômica. Longe disso, em sua forma contemporânea, apresenta-se como um dispositivo estratégico que tem a função de regular preços, controlar mercados, e até mesmo definir os limites da vida. Na verdade, a lógica da produção industrial capitalista mantém-se a mesma desde os seus primórdios. John Gray⁷⁵⁰, ao pronunciar-se sobre a felicidade humana, defendeu que a lógica capitalista estabelecia barreiras artificiais à produção uma vez que apenas dois limites naturais poderiam ser concebidos seu ao incremento: a exaustão da capacidade produtiva e a satisfação dos nossos desejos⁷⁵¹. Posteriormente, ao descrever o sistema social, discerniu assim a lógica que impunha os limites à produção no capitalismo: “É a quantidade que pode ser vendida com lucro, e não a quantidade que pode ser feita, que é o limite atual para a produção”⁷⁵². Em resumo, não é possível viver o novo homem enquanto a economia que o deveria sustentar reduz a sua ambição ao aprazimento do seu estômago. Por isso, o materialismo de Marx e Engels de nenhuma forma pode ser reduzido ao aspecto economicista porque em muito o ultrapassa: aceita a dependência e as necessidades físicas do homem e defende cientificamente a superação dessa dependência e necessidade para a elevação das aspirações

⁷⁴⁹ MARX, 2011b, p. 447.

⁷⁵⁰ John Gray (1799-1883), socialista britânico com contribuições na área da economia.

⁷⁵¹ GRAY, John. **A lecture on human happiness**: being the first of a series of lectures on that subject, in which will be comprehended a general review of the causes of the existing evils of society... London: Sherwood, Jones & Co, 1825, p. 59-62.

⁷⁵² GRAY, John. **Social system**: a treatise on the principle of exchange. Edimburgo: William Tait, 1831, p. 59. “It is the quantity that can be **sold at a profit**, not the quantity that can be **made**, that is the present limit to production”.

humanas.

A produção dos homens atinge, portanto, num certo estágio, um nível tal que são produzidas, não só necessidades indispensáveis, mas também prazeres de luxo, ainda que primeiro só para uma minoria. A luta pela existência [...] transforma-se, portanto, numa luta por prazeres, por meios não mais simplesmente de existência [...], mas por meios de desenvolvimento, [por] meios de desenvolvimento socialmente produzidos, e, para este estágio, as categorias [tiradas] do reino animal não mais são aplicáveis. Se, porém, como agora acontece, a produção, na sua forma capitalista, produz uma quantidade de meios de existência e de desenvolvimento de longe maior do que aquela que a sociedade capitalista pode consumir, porque mantém a grande massa dos produtores reais artificialmente afastada desses meios de existência e de desenvolvimento; se essa sociedade é obrigada pela sua própria lei de vida a aumentar continuamente essa produção, já grande demais para ela, e, portanto, periodicamente, todos os dez anos, chega ao ponto de destruir, não apenas uma massa de produtos, mas mesmo de forças produtivas — que sentido tem ainda a conversa da 'luta pela existência'? (ENGELS, 1875. Os termos em alemão foram suprimidos)

O humanismo de Marx, por sua vez, tem o objetivo de devolver a humanidade ao homem pois se é bem verdade que não nos foi noticiado algum momento da história em que a harmonia tenha reinado, também é igualmente verdadeiro que em nenhum outro momento histórico o homem foi expropriado daquilo que o tornava humano: a sua capacidade para o trabalho enquanto atividade para sua sobrevivência simultaneamente ao desenvolvimento de suas potencialidades. O mérito do humanismo de Marx foi assim verbalizado por Erich Fromm:

Marx foi um humanista para quem a liberdade, a dignidade e a actividade constituíam as premissas fundamentais da 'genuína sociedade'. Como humanista, acreditou na unidade de todos os homens e na capacidade do ser humano para criar uma nova harmonia com o homem e com a Natureza. Mas Marx, embora compartilhando as intenções e o desígnio de Espinosa e de Goethe, acrescentou uma nova dimensão ao humanismo. Reconheceu que a educação não chega para transformar o homem. Descobriu que o ser humano é, em larga medida, determinado pelo modo de vida e que, se o homem quer mudar, tem de modificar as circunstâncias que o aprisionam. (FROMM, Erich. Prefácio. In: MARX, 1975, p. 9)

Nesses termos, a transição para a História humana só poderá ser feita através da transformação revolucionária das circunstâncias que aprisionam o homem na pré-

história da consciência humana. E é somente na sociedade capitalista que “foram criadas as condições materiais e outras, que capacitam e impelem os trabalhadores a romperem essa maldição social”⁷⁵³ de degradar o indivíduo como mero trabalhador e de o subsumir ao trabalho; e, por outro lado, fazendo até mesmo com que o indivíduo-trabalhador apareça “como supérfluo desde que sua ação não seja condicionada pelas necessidades [do capital]”⁷⁵⁴. Por isso

O trabalho [...] [deve ser] a superação do próprio modo de produção. O tempo livre, que é tanto tempo de ócio quanto tempo para atividades mais elevadas, naturalmente transformou o seu possuidor em outro sujeito, e é inclusive como este outro sujeito que ele então ingressa no processo de produção imediato. Esse processo é disciplina, no que se refere ao ser humano em formação, e ao mesmo tempo experiência prática, ciência experimental e ciência materialmente criativa e que se objetiva, no que se refere ao ser humano já formado, em cujo cérebro existe o saber acumulado da sociedade. Para ambos, na medida em que o trabalho exige pôr mãos à obra na prática e livre movimentação, como na agricultura, é ao mesmo tempo exercício. (MARX, 2011b, p. 594)

Este exercício e aprendizado seriam a base para iniciar a história de uma consciência que se harmoniza com o ser social de tal maneira, que sejam centrais não mais as contradições existenciais, das relações e dos sistemas produtivos, mas a atuação de forças promotoras do bem-estar e desenvolvimento ecológico estabelecido pela compreensão da natureza do homem — que seria, no entendimento de Marx, o próprio comunismo em sua fase superior. Para alcançar esse lugar, a subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho haverá de ter desaparecido, e assim também

a oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual; quando o trabalho tiver se tornado, não apenas um meio de vida, mas o requisito precípua da vida; quando, com o desenvolvimento diversificado dos indivíduos, suas forças produtivas tiverem se incrementado também, e todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem com abundância — só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente suplantado, e a sociedade poderá inscrever em sua bandeira: ‘De cada um, de acordo

⁷⁵³ MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**: comentários à margem do programa do partido operário alemão. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 26-27.

⁷⁵⁴ MARX, 2011b, p. 582.

com suas habilidades, a cada um, de acordo com suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 33)

E quanto à oposição que há entre o próximo e toda a humanidade? E quanto às divisões entre sociedades e Estados? E quanto às ameaças promovidas pelo outro? Pode este diálogo estenderem-se a todos os indivíduos? Heisenberg⁷⁵⁵ acreditava na força da ciência e do conhecimento para derrubar preconceitos e crenças nefastas que contribuía para a desagregação dos indivíduos e sociedades. Novamente, aponta-se para a necessidade de iniciar uma reflexão sobre os caminhos da ciência e da linguagem do método científico, uma vez que não se cruzam mais com a capacidade de comungar seus resultados com os indivíduos comuns, não só pela forma e vocabulário cada vez mais especializado, mas também por terem as ciências colocado-se como uma entidade supra-humana. Bohr⁷⁵⁶ consegue alcançar uma conexão maior com as ciências sociais e humanas, estabelecendo uma linha direta entre o aumento do conhecimento e as transformações culturais positivas, firmando acordos de pacificações gradativas entre as nações. Para ele o adjetivo Humano seria predicado apenas para tudo aquilo que estaria além das heranças corporais, portanto, a humanidade dos indivíduos e sociedades seria uma conquista e não a nossa natureza.

[...] todos sabemos, como o contato mais ou menos íntimo entre diferentes sociedades humanas pode levar a uma fusão mais gradativa das tradições, dando origem a uma cultura inteiramente nova. Nesse aspecto, nem é preciso lembrar a importância da miscigenação das populações, através da emigração e da conquista, para o avanço da civilização humana. Na verdade, a grande perspectiva dos estudos humanistas talvez consista em eles contribuírem, através de um crescente conhecimento da história e do desenvolvimento culturais, para a eliminação gradativa dos preconceitos, que é a meta comum de todas as ciências. (BOHR, s/a, p. 39)

⁷⁵⁵ Werner Karl Heisenberg (1901-1976), físico teórico alemão. Recebeu o Nobel de Física pela criação da mecânica quântica, em 1932. Obra de referência: HEISENBERG, Werner. **Física y filosofía**. Buenos Aires: Libera los Libros, 1959.

⁷⁵⁶ BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano**: ensaios 1932-1957. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, s/a.

3.3 A racionalidade das abelhas e a fábula do *homo oeconomicus*

A conexão perdida entre o homem e a natureza, a razão e a vivência afetiva, a intimidade das suas emoções e a espontaneidade dos seus impulsos e instintos deram-se quando a natureza, a afetividade, as emoções, a singularidade e as pulsões foram consideradas como algo inferior ao intelecto. Do ponto de vista do homem civilizado, Marx viu essa perda de conexão quando analisou a corrupção da natureza humana a partir da alienação do homem perante a natureza e à sua própria criação, por conseguinte, do homem com ele mesmo.

Este mesmo processo que aliena o homem das coisas, e da sua própria humanidade culmina na deserção no decurso do seu processo histórico e faz com que veja com estranhamento as coisas, as estruturas e os sistemas que ele mesmo (enquanto entidade histórico-coletiva) construiu. Logo, não consegue perceber o necessário findar das construções e transformações históricas e reage com medo e estranheza a todo tipo de mudanças — inclusive aquelas que o libertaria da escravidão do trabalho. Ao mesmo tempo, a visão antropomórfica da ciência retarda o aprofundamento do conhecimento acerca do mundo natural e das relações genuínas entre os seres vivos que poderia devolver o homem ao estado de concórdia com a natureza.

Por essas razões, compreender o homem pela objetivação, pelos seus hábitos ou cotidiano, não nos tem levado a um caminho diferente do que os que já foram trilhados. Não é inovador voltar o olhar para o homem da vida pública e da civilidade imposta. Não se tenciona falar da consciência dos atos e do poder de transformar a natureza, nem mesmo da racionalidade cartesiana que questiona a própria razão. Não aqui. Aqui, foi inconsciência de Freud com a historicidade admitida em sua complexa fusão com o inconsciente coletivo de Jung que ajudou a compreender a relação preciosa entre a vida observada nos reinos animais e a sociedade humana sob óticas renovadas que, nesta correspondência com os outros

animais, encerra um conjunto de perquirições da subjetividade humana que envolve a potência, a vontade, o intelecto, as emoções, o espírito — a existência em plenitude — que faz manter na mesma linha do horizonte a comparação entre o humano e o não-humano — não mais em hierarquia, mas em equivalência e complementariedade para a manutenção da vida.

E sendo essencial a sempiterna atividade para a continuidade vida, em todos os reinos e em todas as espécies, o trabalho — enquanto criador de valores de uso — é “uma condição natural eterna da existência humana”, “uma condição do metabolismo entre homem e natureza, independentemente de qualquer forma social”, e é também condição de existência de tudo o que vive pois que é “apropriação do que é natural”. Então, o processo de trabalho em geral “não é mais do que o próprio trabalho, considerado no momento da sua actividade criadora”. “Ao contrário, trabalho que põe valor de troca, é uma forma especificamente social do trabalho”⁷⁵⁷, portanto, uma forma de desenvolvimento dependente da estrutura socioprodutiva vigente descolada do seu sentido antropológico.

[Por potência de trabalho ou força de trabalho] compreende-se o conjunto das faculdades físicas e intelectuais existentes no corpo do homem, na sua personalidade viva, e que o homem deve pôr em movimento para produzir coisas úteis. (Marx, 1974a, 103).

O trabalho, enquanto condição universal, aparece como parte integrada da natureza humana uma vez que é ele que dá um sentido histórico à sua existência, e que lhe permite o metabolismo com a natureza, modificando-se e, através da transformação do meio em que vive, imprime no mundo as marcas da sua presença.

O trabalho é, antes de mais, um acto que se passa entre o homem e a natureza. O homem representa neste acto, com relação à natureza, o papel de uma potência natural. As forças de que é dotado o seu corpo,

⁷⁵⁷ MARX, Karl. **Capítulo inédito d’o Capital**: resultados do processo de produção imediato. Porto: Publicações Escorpião, 1975a, p. 52.

braços e pernas, cabeça e mãos, põe-nas ele em movimento, para que assimile matérias dando-lhes forma útil à sua vida. Ao mesmo tempo, à medida que actua por este movimento sobre a natureza exterior e a modifica, modifica a sua própria natureza e desenvolve as faculdades que nela dormitam. (MARX, 1974a, p. 110)

Essa definição de trabalho em geral, enquanto trabalho concreto e atividade criadora, explicita uma forma abstrata de trabalho que aparece não enquanto condição universal, e sim como uma condição social que surge em determinado momento e lugar histórico. Em sua manifestação o trabalho concreto é convertido em trabalho-mercadoria — trabalho abstrato, produtor de valor-de-troca. Enquanto meio de subsistência, o trabalho que aparece como condição social no atual sistema, não é mais a condição universal do homem, mas sim a sua condição de vida que lhe obriga a submeter as suas capacidades, talentos, vocações e paixões à reprodução do sistema que lhe fornece os meios de sobrevivência. Mas o sistema só exerce o poder de ser provedor de meios de subsistência quando passa a possuir e acumular os meios de produção de bens para satisfazer as necessidades humanas. O trabalho natural é empobrecido pela forma assumida socialmente quando impede que os homens empreguem, além da força, os seus talentos, além da energia, o seu descanso, além da vivacidade, o seu ócio, além da ação, a sua reflexão, além da concretização, a idealização; mas sobretudo torna-se servidão quando obriga, sob pena de morte, a execução para outrem e, dos seus frutos, é impedido de colher a parte que lhe cabe e não dispor das sementes para plantar a sua alforria.

A compreensão a respeito da dualidade do caráter que o trabalho assume é dificultada na medida em que o trabalho abstrato (enquanto produtor de valor-de-troca) posiciona-se unicamente como trabalho concreto e universal (produtor de valor-de-uso), ostentando um conceito totalizador de trabalho e, por consequência, tornando as atividades criativas humanas (ou simplesmente o trabalho criador) numa simples ocupação, distração ou recreação. Os talentos, aptidões e vocações são transferidos para esta esfera enquanto outras habilidades são treinadas e

desenvolvidas a fim de serem ofertadas como mercadorias (na forma de força-de-trabalho). Assim, o homem divide-se entre as atividades como meio de vida e as atividades para a vida, correspondendo as primeiras às obrigações, às necessidades, aos encargos, aos ônus, aos deveres, aos ofícios etc., e as segundas aos prazeres, ao bem-estar, à satisfação, à liberação, à desocupação, ao ócio etc.

Este é o ponto em que o homem divide-se em sua esfera de ação: entre trabalho-criação e trabalho-profissão. O ponto onde os homens-trabalhadores se dividem entre si situa-se basicamente na separação entre o trabalho braçal e o trabalho intelectual. E o ponto de encontro desses produtores de singularidades é a multidão que expressa fertilidade na afirmação e negação do trabalho⁷⁵⁸, onde tudo produz e onde todos esses conceitos sociais se desfazem para reivindicar a imanência do homem em toda a sua potência e fim de emancipar-se dos comandos que cerceiam a sua liberdade⁷⁵⁹.

No ponto em que o trabalho em geral diferencia-se do trabalho humano, Marx o anuncia como atividade criadora, ou trabalho intelectual propriamente dito, que é capaz de antecipar o seu resultado antes que este seja concluído. Esta capacidade de idealização do trabalho e de toda atividade humana foi o que permitiu a humanidade avançar impetuosamente adiante dos reinos animais. Quando Engels interroga sobre a “diferença característica entre o bando de macacos e a sociedade humana”⁷⁶⁰ é tão somente para reafirmar a capacidade humana de objetivar o trabalho a partir da sua subjetividade. Logo, tal qual em Francis Bacon, não o simples trabalho ou simples atividade, mas aquelas ações transformadoras elaboradas pelo intelecto humano.

⁷⁵⁸ Refere-se ao entendimento de Marx sobre o caráter positivo (criador) e negativo (alienador) do trabalho, em oposição à visão unicamente positiva de Hegel.

⁷⁵⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁷⁶⁰ MARX & ENGELS, 1975, p. 93

O nosso ponto de partida é o trabalho sob uma forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha faz operações que se parecem com as do tecelão, a abelha pela estrutura das suas células de cera, desafiando a habilidade de um arquitecto. Mas o que distingue desde o início o pior arquitecto de uma abelha, é que ele constrói a célula na sua cabeça antes de a ter construído na colmeia. O resultado a que chega o trabalho pré-existe idealmente na imaginação do trabalhador, que não opera apenas uma mudança de forma nas matérias naturais, realiza nelas ao mesmo tempo o seu próprio objectivo de que tem consciência, e esse objectivo determina como lei o seu modo de acção e a ele tem de subordinar a sua vontade. Esta subordinação não é momentânea. A obra exige, durante toda a sua duração, além do esforço dos órgãos actuantes, uma atenção permanente que só pode provir de uma constante tensão da vontade. (MARX, 1974a, p. 111)

Talvez a vontade apareça em Marx como a chave para o entendimento de como a atividade humana foi diferentemente capacitada em comparação com qualquer outra atividade não-humana. Seria possível que um grupo de abelhas desejasse construir algo além de colmeias, e produzir outra coisa além de mel? Se os seres humanos, nos estágios primitivos, desejassem não mais caçar, plantar, reproduzir e construir casas, sobreviveríamos? Ou teriam os homens alternativas que os possibilitassem esse desejo, essa subversão? Seria possível, ainda, pensamentos quiméricos de um sonho distante de ser possível não precisar plantar, não colher, não caçar etc.? Enfim, são indagações provocativas a fim de mostrar a familiaridade entre todas as espécies vivas e o que as difira talvez seja apenas o seu momento evolutivo.

O animal identifica-se prontamente com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a *sua própria atividade*. Mas o homem faz da sua atividade vital o objeto da sua vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida. Esta não é uma deliberação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais. Só por este motivo ele é um ser genérico. Exclusivamente por este motivo é que a sua atividade surge como atividade livre. (MARX, 2005a, p. 116)

Para Bacon, o trabalho era visto em seu aspecto físico e mental. O homem, por meio de esforços físicos, alcançaria os meios para sobreviver, mas era por meio do trabalho mental que o homem tornaria-se intérprete da natureza — enquanto os animais apenas poderiam transformá-la e dela retirar o seu sustento. Dessa

observação, deriva o fundamento de que o valor do saber é teleológico e, não possuindo um valor em si mesmo, não está disposto, como um fruto maduro, a ser colhido; antes deve ser cultivado e elaborado a fim de que confira ao homem poder sobre toda a natureza através da utilização que dele faz e dos resultados que dele são auferidos. Em sua analogia com os demais reinos, Francis Bacon apresenta o trabalho como a união das atividades físicas (a obra, a prática, o experimento) e intelectuais (o saber, a teoria e a lógica):

[As abelhas] ao recolher a matéria-prima das flores do jardim e do campo com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente, nem tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso, muito se deve esperar da aliança estreita e sólida entre essas duas faculdades, a experimental e a racional. (BACON, 2002, XCV.)

Através do caminho já percorrido sobre a condição neuropsicológica humana, podemos admitir uma complexidade mais extraordinária no ser humano, relativamente a outras espécies, que o dotaria das condições essenciais para o desenvolvimento, não só de uma comunicação sistemática e extremamente mais sofisticada, mas também de ferramentas que impulsionariam a evolução das sociedades. Porém, sem o desenvolvimento do intelecto humano ou, antes, da potência do intelecto humano, o homem não estaria colocado acima de qualquer reino. Neste sentido não é demais admitir que o nosso intelecto (que em muitas análises ganha equivalência com a racionalidade) seja algo que esteja acima das capacidades dos demais reinos animais. Mas em que momento histórico-científico o individualismo humano se coaduna com a racionalidade para a mais perfeita sincronia entre os interesses individuais e coletivos e, portanto, para o melhor funcionamento social?

Por este motivo é que a Fábula das Abelhas de Mandeville⁷⁶¹ parece ser uma etapa do pensamento organicista que ultrapassa os limites do corpo, fazendo compreender e comunicar uma série de postulados acerca do comportamento humano sob a ótica do individualismo em seu grau mais perverso. Mas como parte da evolução de um pensamento, deve ter sido preciso explorar contribuições anteriores a respeito dessa célebre analogia entre o mundo hominal e o mundo animal.

Aristóteles, Bacon, Smith, Marx, Nietzsche e tantos outros, que aqui não receberam voz, dedicaram-se na busca de uma compreensão mais profunda sobre a natureza humana. Entre o *zoon politikon* de Aristóteles e o super-homem de Nietzsche há em comum na ideia desses autores⁷⁶² a metáfora sobre a organização humana espelhada na vida das abelhas em suas colmeias. Com efeito, esses pensadores, ao inquirir sobre a natureza humana, compreenderam a sociabilidade das abelhas similar à dos homens, notaram a perfeita correspondência com a visão do trabalho humano e todos perceberam aspectos correlativos às sociedades humanas que nos auxiliam aqui para adentrar num breve capítulo sobre a subjetividade dos pensamentos que deram origem às ideias dominantes sobre a prevalência do comportamento racional e exclusivista na economia humana.

Instigante é conhecer esses caminhos pelos quais as dissertações promovidas por outros tantos filósofos — desde Platão — conduziram a uma série de conclusões acerca do egoísmo humano (em seu aspecto negativo) como algo inerente e ao mesmo tempo nefasto à sua natureza. É certo que a filúcia, a avareza, a ganância,

⁷⁶¹ Bernard de Mandeville (1670-1733), médico holandês que ficou conhecido pelo desenvolvimento de um trabalho que coloca o interesse pessoal e os vícios como cerne da prosperidade social, em português, “A fábula das abelhas ou vícios privados e benefícios públicos”. No entanto, para referenciar a obra utilizamos a edição em inglês — *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund, 1988). Vol. 1 — uma vez que existe grande número de disponibilização de domínio público, mas reproduções sem referências bibliográficas. Por se tratar de um poema, e ainda para fins de simplificação, será utilizado apenas o autor e ano da obra quando parte do texto for citado.

⁷⁶² Com exceção de Smith que se dirige ao tema como crítica a Mandeville.

a vaidade, o orgulho, a misantropia e tantas outras características sobressaíam no seio dos homens e que se mesclavam ou se associavam ao autointeresse. Parece ainda que a abnegação, a beneficência, a caridade, o despego, a filantropia, a renúncia, a generosidade, a compaixão, a magnanimidade, a fraternidade, a simpatia etc. só se revelavam como antídoto aos instintos egoísticos, por isso estes ‘bons sentimentos’ apenas coroavam os santos e aqueles que transcendiam a sua própria humanidade.

À vista disso, de que maneira a admissão do autointeresse como peça fundamental para a harmonia social pôde ser acentuada ao ponto de considerar o interesse desprovido de qualquer consciência, empatia e comiseração para com o outro como a mais alta medida para alcançar o equilíbrio nas relações humanas? Como as ciências sociais aliaram-se à biologia e fundiram-se na compreensão indiscriminada da competição e do exclusivismo em toda parte onde há vida e relações? Já no fim desta jornada seria possível questionar qual aspecto da natureza humana adornou o homem com a coroa da razão extrema? Falamos de uma natureza evolutiva que tem continuidade no homem ou há algo mais no homem que exige um caminho histórico-evolutivo único?

Aristóteles⁷⁶³ entendia que três princípios constituem a vida humana: a vida pelos prazeres, a vida política e a vida contemplativa. Os impulsos humanos, as sensações e as satisfações corpóreas são meios de alcançar a felicidade. Neste nível, os prazeres dos homens são como os dos animais e, por isso, Aristóteles analisa a busca pelo prazer com precaução, pois também são meios de encaminhar o homem a toda espécie de vício que o aprisiona — quando os prazeres não buscam as virtudes alcançadas na vida política e contemplativa. A vida política, por sua vez, é o que exercita o homem para o aprendizado e para o conhecimento mais elevado onde a virtude, a honra e o reconhecimento se apresentam como os grandes anseios humanos. Disse Aristóteles que “o homem verdadeiramente

⁷⁶³ ARISTÓTELES. **Política**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

político é aquele que estudou a virtude [intelectual e moral] acima de todas as coisas”⁷⁶⁴, a fim de encontrar a harmonia e a felicidade entre os cidadãos. Por fim, é somente através da vida contemplativa que o homem se define e alcança a única atividade que pode ser “estimada por si mesma, pois nada decorre dela além da própria contemplação [...]. Com efeito, dir-se-ia que esse elemento é o próprio homem, uma vez que é a sua parte dominante e a melhor entre todas as que o compõem⁷⁶⁵” e, por essa razão, aquele que pelos atos do intelecto e busca pelo conhecimento encontra o contentamento é o mais feliz dos homens.

Somente a felicidade, para a Aristóteles, é a finalidade da vida humana em todos os níveis. Visto que, como todos os homens desejam ser felizes, é presumido que unicamente a felicidade seja a busca por si mesma como um bem absoluto e não um meio para outro fim; mesmo “as ações belas e justas [...] admitem grande variedade e flutuações de opinião, a ponto de se poder considerá-las como existindo apenas por convenção, e não por natureza”⁷⁶⁶, apenas como meio para felicidade, e não como fim em si mesmas. Por isso, não podem o belo e o justo serem considerados absolutos. Se a felicidade é, por definição, alguma forma de contemplação⁷⁶⁷ e que, por pressuposto, só pode ser considerada do ponto de vista da totalidade da vida humana, em seus processos de escolhas e vontades, ela não pode ser anseio dos outros animais, uma vez que buscam a satisfação e o prazer imediatos e apenas podem contemplar aquilo que desejam como objetos súbitos de bem-estar.

A vida contemplativa, por consequência, seria o que há de excelente no humano capaz de nos diferenciar dos outros reinos animais. Contudo, o homem foi feito para a vida social e é por meio dela que obtém prazer nas relações com os outros,

⁷⁶⁴ ARISTÓTELES, 2006, p. 36.

⁷⁶⁵ ARISTÓTELES, 2006, p. 229-230.

⁷⁶⁶ ARISTÓTELES, 2006, p. 18.

⁷⁶⁷ ARISTÓTELES, 2006, p. 233.

na recreação e no lazer — necessários à vida. A política, no que lhe concerne, é a ciência mestra porque tem por finalidade o bem humano que condiz com a melhor forma de alcançar a felicidade nas relações entre os homens. Nestes dois últimos aspectos — social e político — também podem os animais serem considerados sociais e políticos, posto que se organizam para alcançar a melhor forma de satisfazer suas necessidades e seus prazeres em ordem e harmonia, no entanto,

é evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário [...] e o homem é o único animal que tem o dom da palavra [...] o poder da palavra tem o dom de expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade. (ARISTÓTELES, 1999, p. 146)

Ora, para além da capacidade de organização das abelhas que as dotam de todas as condições de vida e de uma boa vida, Aristóteles compreende que a capacidade de comunicação humana é extraordinariamente mais evoluída que nos outros seres, muito embora não se proponha explorar as condições determinantes desta comunicação, e especialmente as condições biológicas e sociais que tornam emergente a comunicação nas organizações humanas. É certo que a comparação nunca se deu no plano horizontal, mas do olhar superior do homem sobre a espécie que rasteja ou mesmo a que lhe sobrevoa. Se tratamos da natureza humana como forma ampliada, e a compreender na complexidade ecológica que as ciências hoje nos convida, é preciso redimensionar a hierarquia das espécies a fim de melhor compreender a vida humana, por isso Nietzsche⁷⁶⁸ advoga neste capítulo reconhecendo a presunção humana.

Já lhe custa bastante reconhecer até que ponto o inseto ou o pássaro percebem o mundo de uma maneira totalmente diferente do homem, e confessar que a questão de saber qual das duas percepções é a mais justa é completamente absurda, já que para respondê-la precisaria em primeiro

⁷⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Verdade e mentira no sentido extramoral**. Revista Comum - Rio de Janeiro - v.6 - n.º. 17 - p. 05 a 23 - jul./dez. 2001.

lugar que se as medisse segundo o critério da percepção justa, quer dizer, segundo um critério do qual não se dispõe. (NIETZSCHE, 2001, p. 17)

A apreciação do intelecto na transformação da natureza parece desvalorizar a sintonia entre o homem e o seu ambiente ao longo do processo evolutivo. A perda gradativa das suas capacidades instintivas e sensoriais, em relação inversa aos avanços intelectuais, tornaram ineficientes algumas capacidades humanas comparadas às dos demais animais. Em compensação, o desenvolvimento do homem na sua relação com o trabalho explica, em sequência, como o cérebro humano adquire especialidades que o diferencia radicalmente dos outros animais o que, num segmento lógico, promoveria configurações diferentes no modo de produção e organização social.

Segundo Luria, o processo de trabalho manual fez com que o homem desenvolvesse maior aptidão da mão direita. Em paralelo, e também por necessidade de interações mais sistemáticas, para melhor organização das atividades grupais, a fala começa a ter funções cada vez mais complexas que, juntamente com a especialidade da mão direita, concorre para uma organização funcional do cérebro, pronunciadamente diferente dos outros animais. Isso porque, no homem,

o hemisfério esquerdo (em pessoas destros) tornou-se dominante; é este hemisfério que começa a ser responsável por funções de fala, enquanto que o hemisfério direito, não vinculado à atividade da mão direita ou à fala, permaneceu subdominante. Este princípio de lateralização de funções naturalmente se tornou um novo e decisivo princípio da organização funcional do córtex cerebral. (LURIA, 1981, p. 58)

Porém, a amplitude do desenvolvimento, a partir dessa interação trabalho-fala, não se limita aqui. O desenvolvimento da consciência humana que, em última instância, é o que nos impõe como indivíduos humanos, é explicada pela continuidade do processo de especialização e aperfeiçoamento das funções cerebrais, a partir da relação das atividades humanas e da fala. Amparado por

outros teóricos como Vygotsky, Leontiev, Zaporozhets e Galperin⁷⁶⁹, Luria comprova que “os processos mentais superiores se formam e ocorrem [diferentemente dos animais] com base na atividade da fala”⁷⁷⁰. Este corolário é fácil de ser assimilado, a partir da compreensão de que a linguagem é o que dá lugar à melhor sistematização do pensamento, da memória e do planejamento das ações futuras.

Por outro lado, visto em sociedade, Nietzsche, quando fala da ‘verdade e mentira no sentido extramoral’, percebe na linguagem o elemento incorporador e ao mesmo tempo limitador no processo de conhecimento do homem, quando a palavra é colocada como o sentido da verdade e obriedade entre as coisas e os seus conceitos. Este processo faz com que a semelhança definidora da verdade não se afaste da representação, onde os sujeitos produzem os significados. E embora a objetividade possa substituir a verdade como similitude, e as coisas passam a não mais guardar uma verdade inerente (se é que um dia guardou), a cultura, os costumes, os paradigmas, preconceitos e ideologias, passam a naturalizar o sentido das coisas como se elas guardassem uma autenticidade imutável e a-histórica. E na mesma razão em que o produto do trabalho se torna estranho ao homem, a ciência que deveria ser o instrumento a favor do homem passa a ser não só estranha como aparece-lhe como uma ameaça, porque a sua amplitude e o seu domínio são-lhes completamente desconhecidas.

Como vimos, na elaboração dos conceitos trabalha originariamente a linguagem e depois a ciência. Como a abelha que constrói os alvéolos de sua colméia e logo os preenche com mel, a ciência trabalha incansavelmente no seu grande columbário de conceitos que é o cemitério das intuições, constrói ininterruptamente novos e mais elevados estágios, escora, limpa e renova os velhos compartimentos e se esforça sobretudo para preencher este colossal andaime até a desmedida e para fazer entrar e arrumar aí a totalidade do mundo empírico, isto é, o mundo antropomórfico. (NIETZSCHE, 2001, p. 17)

⁷⁶⁹ Wassily Wassilyevitch Leontief (1906-1999), economista russo; Alexander Zaporozhets (1905-1981), psicólogo ucraniano; Piotr Galperin (1902-1988), psicólogo russo.

⁷⁷⁰ LURIA, 1981, p. 73.

A ciência inaugura-se venerada como procedimento infalível e posicionada acima dos homens. Como um ídolo supra-humano que destitui os ídolos mundanos, a ciência, para Francis Bacon⁷⁷¹, faz equivaler-se ao poder e coloca sob seu jugo até mesmo as capacidades humanas por acreditar que “o intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos afetos, donde se poder gerar a ciência que se quer. Pois o homem se inclina a ter por verdade o que prefere”⁷⁷², portanto, para fazer ciência a mente humana deve libertar-se dos ídolos que a bloqueiam⁷⁷³. Inclusive a palavra, acreditada como progresso humano, é vista pelo pai da ciência moderna como uma limitação à verdadeira ciência e ao verdadeiro conhecimento, como se apenas o raciocínio fosse a sua morada legítima e se corrompesse ao ser pronunciado.

Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias. (BACON, 2002, § XLIII, p. 21,)

Se para Bacon as palavras, os discursos e a linguagem são impotências, para Foucault⁷⁷⁴ o discurso é potência, é instrumento de ação, é propagação de poder. E se a ciência tem o poder manifesto de instituir, Foucault analisa a sua força para disciplinar, para controlar e para dominar. E, ao invés do racionalismo totalizador,

⁷⁷¹ BACON, Francis. **Novum organum**. Fonte Digital: O Dialético, 2002. <<http://www.odialetico.hpg.com.br>>.

⁷⁷² BACON, 2002, XLIX, p. 25.

⁷⁷³ “São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: Ídolos da Tribo [falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas]; Ídolos da Caverna [além das aberrações próprias da natureza humana em geral — tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza]; Ídolos do Foro [os homens são arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias] e Ídolos do Teatro [ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração]”. (BACON, 2002, XXXIX-XLIV, p. 20-21)

⁷⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

é na arqueologia⁷⁷⁵ que Foucault encontra a possibilidade de descrever os saberes e não a ciência, definir os discursos enquanto práticas e não os pensamentos, delinear os discursos que atravessam as obras e não recortá-las em um contexto, “é a descrição sistemática de um discurso-objeto” e não a repetição do que foi dito em busca de uma identidade⁷⁷⁶ — porque nessa percepção arqueológica é desacreditada a redução da diversidade ou a busca de uma unidade.

O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, *uma* ciência, *uma* racionalidade, *uma* mentalidade, *uma* cultura; é um emaranhado de interpositividades cujos limites e pontos de cruzamentos não podem ser fixados de imediato. [...]. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador. (FOUCAULT, 2012, p. 180)

Foucault vai ainda debilitar a utopia do não-lugar de Bacon⁷⁷⁷, e com a renúncia ao trono da ciência destitui a verdade e a plena igualdade entre os homens como alicerces da sociedade. Em seu lugar, apresenta-nos uma nova possibilidade representada pelo mundo das heterotopias que nos dá acesso a refletir o lugar em que os hábitos nos impedem, o lugar onde as relações se escondem, o lugar em que o cotidiano se disfarça — tal qual nas entrelinhas das palavras e na pausa entre as frases. As diferenças agora revelam mais do que as uniformidades denunciam as inquietudes que manifestam a complexidade do humano: ela não comporta uma natureza a-histórica, pois em sua ontologia não admite uma lógica da aparência (como a adotada em Kant), nem mesmo uma concepção que enreda os indivíduos e a sociedade desencontrada de uma existência histórica.

⁷⁷⁵ Arqueologia no sentido empregado por Foucault. Em ‘A palavra e as coisas’: “a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova”. (FOUCAULT, 2000, p. 20). Em ‘A arqueologia do Saber’: “[...] pode-se descer no sentido da corrente e, uma vez percorrido o domínio das formações discursivas e dos enunciados, uma vez esboçada sua teoria geral, correr para os domínios possíveis de aplicação. Refletir sobre a utilidade dessa análise que, por um ato talvez muito solene, batizei de ‘arqueologia’”. (FOUCAULT, 2012, p. 153).

⁷⁷⁶ FOUCAULT, 2012, p. 157-158.

⁷⁷⁷ Crítica de Foucault a obra utópica de Bacon: BACON, Francis. **A Nova Atlântida**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a ‘sintaxe’, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza ‘manter juntos’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias [...] dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (FOUCAULT, 2000, p. 9)

No fim, é no “interior da representação [que] os signos se reúnem à natureza mesma daquilo que designam e que se impõe, de modo idêntico, a todas as línguas”⁷⁷⁸. É na representação das ideias que há a correspondência da existência dos indivíduos — como também em Schopenhauer — e neste lugar convoca-se a historicidade onde a visão da infinitude filosófica do homem dá lugar ao nascimento de uma antropologia e de uma arqueologia, por meio de uma tentativa de “fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática”⁷⁷⁹. Coube à história a descrição dos documentos; a arqueologia, defendida por Foucault, principia a descrição dos monumentos.

Neste ofício, as palavras geram os discursos que desagregam as coisas, a objetividade comunica-se com a subjetividade e as semelhanças não interessam mais no simples jogo dos reflexos e da imitação. É na lógica dos discursos que passamos a dimensionar a distância entre as palavras e as coisas, entre o ser e o estar, entre o manifestar-se e o sentir-se, entre a consciência e a inconsciência, mas as palavras, nesse estágio, ainda têm o poder de institucionalizar as coisas, de apreendê-las numa tirania epistêmica, de subordinar os indivíduos ao formalismo da razão de um conhecimento legítimo, em detrimento dos saberes que brotam da vivência real, dos afetos, das paixões e das relações privadas dos indivíduos. A questão que remanesce no pensamento é:

⁷⁷⁸ FOUCAULT, 2000, p. 151.

⁷⁷⁹ FOUCAULT, 2012, p. 14.

Como, afinal de contas (a não ser por uma técnica laboriosa e lenta), reencontrar a complexa relação das representações, das identidades, das ordens, das palavras, dos seres naturais, dos desejos e dos interesses, a partir do momento em que toda essa grande rede se desfez, em que as necessidades organizaram por si mesmas sua produção, em que os seres vivos se voltaram para as funções essenciais da vida, em que as palavras se carregaram com o peso de sua história material — em suma, a partir do momento em que as identidades da representação cessaram de manifestar, sem reticências nem reservas, a ordem dos seres? (FOUCAULT, 2000, p. 417-418)

Está plena de direito a afirmação de Schopenhauer de que “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação”⁷⁸⁰. Nessa ordem a relação do homem com o mundo não é mais que um diálogo de suposições, porque todos os demais seres são inscritos no livro da sua ciência como condicionamentos do intelecto humano, e as suas realidades não são mais que existências submetidas ao princípio dos sujeitos que as contemplam e delas necessitam. Por sua vez, quem conhecerá este sujeito? Se o mundo inteiro é uma representação para os sujeitos humanos, o que são estes para o mundo? Com o quê dialogará o homem, para além dos objetos das suas representações? Se até mesmo “o tempo e o espaço [...] [são] uma classe especial de representações que subsistem por si mesmas”⁷⁸¹, conhece o homem algo além de idealismos?

Mesmo diante destas dúvidas e defronte à impotência na qual nos vemos colocados, a singularidade da razão consciente, do logos e da racionalidade objetiva não comportaria a sua complementariedade da razão inconsciente, da ação e do devaneio, e da racionalidade subjetiva, porque implicaria em refazer todos os caminhos na tentativa de encontrar-se com outras formas de observação, defrontar outras formas de análises e procurar nas bases dos pressupostos as estruturas que os sustentam.

Talvez seja preciso descobrir ou deixar emergir em nós novas formas de

⁷⁸⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 43.

⁷⁸¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 47.

inteligência, novas maneiras de ‘raciocinar’ e deixar, a partir disso, que outras epistemologias aflorem. Sendo, enquanto isso, incapaz de relativizar a sua posição diante do mundo, da natureza e dos seres, o homem age como absoluto ainda que disponha de uma ciência superior em relação ao passado, mas sabidamente precária em relação ao futuro⁷⁸².

Crítico às parcialidades, Jung⁷⁸³ conclui que todos os fenômenos podem ser considerados a partir de “dois pontos de vista distintos, a saber: do ponto de vista mecanicista e do ponto de vista energético”. A fundação do conhecimento mecanicista depende das causalidades que decorrem de efeitos, a partir de leis físicas. Mas o mundo, na visão de Jung, é também um fenômeno psíquico que tem em consideração implicações de ordem energética. Porém, o conceito de energia não tem a ver com a sua substância, nem com o seu movimento no espaço, mas sim com o conceito “abstraído das relações de movimento”, enquanto que os conceitos mecanicistas são formados a partir das substâncias em si. No âmbito dessas relações, de onde é permitido observar a partir dos seus efeitos, é possível

⁷⁸² Em sequência à nota 572 da página 293, alguns nomes como Joseph Chilton-Pearce (1926-2016), americano mestre em psicologia, Rollin McCraty, vice-presidente e diretor de pesquisa do HeartMath Institute, Rebecca Cherry (gastroenterologista pediátrica do hospital San Diego da Califórnia) e outros pesquisadores têm dado nome a artigos publicados sobre a inteligência do coração. Como um órgão constituído de aproximadamente 40 mil neurônios, o coração forma uma rede independente em sua operacionalidade e também guarda autonomia perante o cérebro, uma vez que é o único órgão (que se tem notícia) que envia sinapses para o cérebro (via medula) com poder de influência na amígdala cerebral. Outras observações apontam para a existência de um campo eletromagnético no coração capaz de transmitir informações entre as pessoas — o que se aproxima das conclusões sobre os campos de ressonância mórfica de Sheldrake. Joseph Chilton-Pearce cita em vários sites e artigos que o coração é o " principal aparelho biológico dentro de nós e o assento de nossa maior inteligência", e também que “o sistema nervoso dentro do coração (o cérebro-coronário) permite que o coração aprenda, memorize e tome decisões, independente do córtex. Além disso, vários experimentos demonstraram que os sinais enviados continuamente do coração para o cérebro, influencia as funções superiores do cérebro como, percepção, cognição e processamento de emoções”. (Joseph Chilton-Pearce, <http://curaeautocura.blogspot.pt/2013/07/campo-vibratorio-do-coracao.html>; <https://dimensionalbliss.com/2011/03/follow-your-heart-it-is-smarter-than-you-think/>). A referência geral é: CHILTON-PEARCE, Joseph. **The heart-mind matrix: how the heart can teach the mind new ways to think**. United States: Park Street Press, 2012. As informações a esse respeito mantêm-se como notas em função da insuficiência de conhecimento nesta área e também do massivo número de apropriações de ordem místicas nos artigos encontrados.

⁷⁸³ JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Vol III/1. Petrópolis: Vozes: 2002.

compreender “um estado de equilíbrio geral no seio das mutações” e de todos os fenômenos, porque, internamente, “na raiz das mutações ocorridas nos fenômenos há uma energia que se mantém constante, produzindo, entropicamente, um estado de equilíbrio geral no seio dessas mutações”. Por essas razões, “a ciência também não pode esquivar as condições psicológicas exigidas para o ato de conhecimento”⁷⁸⁴:

Afora estes métodos experimentais, temos também um sistema subjetivo de natureza altamente diferenciada, usado para identificar e avaliar os fenômenos afetivos atuais nos outros, ou seja: há dentro de nós, neste sentido, um instinto direto de conhecimento, que os animais possuem também em alto grau, não só em relação à própria espécie, como em relação ao homem e aos outros animais. Percebemos nos outros até mesmo as mais ligeiras flutuações de natureza emocional, e temos uma sensibilidade muito fina para a qualidade e a quantidade dos nossos semelhantes. (JUNG, 2002, p. 11)

Por fim, Marx pareceu acertar quando considerou a vontade como o mecanismo para decifrar a nossa diferenciação perante os outros animais. Jung lembra-nos que o homem primitivo é muito mais inconsciente, muito mais um “fenômeno natural’ do que nós, e, por isto, quase não conhece aquilo que nós chamamos ‘vontade’”. O processo de domesticação e adestramento dos homens tornou-nos mais conscientes, permitindo-nos “conquistar a natureza selvagem em torno de nós, mas também subjugar nossa própria selvajaria — pelo menos temporariamente e até certo ponto”⁷⁸⁵! O resultado deste processo é que o homem conquista, por experiência e aprendizado, “vontade’, isto é, energia disponível, e embora esta não pareça muita coisa, é, contudo, mais do que a que o primitivo possui”.

⁷⁸⁴ JUNG, 2002, 4 e 18.

⁷⁸⁵ JUNG, 2002, p. 32.

3.3.1 A economia humana: entre a liberdade e a servidão

“Como as idéias que minaram a liberdade pertencem principalmente à esfera intelectual, devemos contestá-las nessa mesma esfera”⁷⁸⁶. Assim propôs Hayek⁷⁸⁷, talvez porque não tenha pretendido ocupar-se da separação entre as esferas ideológicas e materiais que circundam a liberdade⁷⁸⁸, talvez porque não tenha admitido que a servidão humana constitui-se, em suas bases, de predisposições biológicas e psicológicas; e uma vez que as carências humanas tornam-se cativas e a resignação justifica o desequilíbrio entre as forças, nem mesmo o intelecto oferece resistência, ou mesmo é capaz de reconhecer um domínio externo.

Para Hayek, livre é o homem que “não está sujeito a coerção pela vontade arbitrária de outrem”⁷⁸⁹ e “‘liberdade’ refere-se exclusivamente a uma relação do homem para com seu semelhante, que só é infringida pela coerção do homem pelo homem”⁷⁹⁰, mas é “melhor para todos que alguns sejam livres do que ninguém e, também, bem melhor que muitos possam gozar de plena liberdade do que todos terem uma liberdade restrita”, porque os benefícios da liberdade ultrapassam o domínio exclusivo do homem livre, portanto, “o importante não é o tipo de liberdade que eu próprio gostaria de exercer e sim o tipo de liberdade de que alguém pode necessitar para beneficiar a sociedade”⁷⁹¹. Em suma, a premissa da liberdade individual parte do “reconhecimento da inevitável ignorância de todos os homens no que diz respeito à maioria dos fatores dos quais depende a

⁷⁸⁶ HAYEK, Friedrich. **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão, 1983, p. XXXVI.

⁷⁸⁷ Friedrich August von Hayek (1899-1992), filósofo e economista austríaco, defensor do liberalismo econômico.

⁷⁸⁸ Embora tenha tido um cauteloso trabalho em focar a filosofia que envolve esta questão bem como as implicações políticas.

⁷⁸⁹ HAYEK, 1983, p. 4.

⁷⁹⁰ HAYEK, 1983, p. 6.

⁷⁹¹ HAYEK, 1983, p. 31.

realização dos nossos objetivos e do nosso bem-estar”⁷⁹².

Contrariamente, Engels vê a liberdade como “o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseado na consciência das necessidades naturais; [e] como tal é, forçosamente, um produto da evolução histórica”⁷⁹³. Embora Hayek tenha tentado, por meio de uma fundamentação geral da liberdade⁷⁹⁴, inumar Marx e Engels (ou mais precisamente os marxistas), parece não ter dialogado com alguns pressupostos e desenvolvimento básicos das ideias destes, e tomou dos seus enunciados e conclusões⁷⁹⁵ como o conjunto da obra. Por isto, talvez não tenha se ocupado de perceber a perspectiva história acima da conceitual com que Marx trabalhava e, por conseguinte, não pôde reconhecer que, embora a relação entre os homens apareçam como pessoais e naturais, em sociedade os indivíduos somente “entram em relação uns com os outros como indivíduos em uma determinabilidade, como suserano e vassalo, senhor e servo etc., ou como membros de uma casta etc., ou ainda como integrantes de um estamento etc.”⁷⁹⁶. A liberdade individual, diante dessa realidade, não confere relações diretas desprovidas de significados e pressupostos sociais formatados e incutidos na sociedade. E na tentativa de alcançar o louvável fim último da liberdade — no lugar em que se reconcilia com Marx —, parece ter mantido válida a condição *ceteris paribus*⁷⁹⁷ e preservado o aspecto histórico das relações entre os homens como constante: na qual não cabe dizer onde, em que circunstâncias, condições ou abrangência a liberdade estará ao alcance dos (ou de alguns) indivíduos.

⁷⁹² HAYEK, 1983, p. 26-27.

⁷⁹³ ENGELS, 1990, p. 96.

⁷⁹⁴ Onde o socialismo, para ele, conduzia os homens à servidão. Contudo, não haveria socialismo dissociado do Estado, conforme suas argumentações, o que não faz apontar a crítica à Marx uma vez que o Estado, no comunismo predicado por Marx, a presença do Estado seria apenas um momento transitório nomeado como a ditadura do proletariado.

⁷⁹⁵ Conclusões editoriais, possivelmente.

⁷⁹⁶ MARX, 2011b, p. 166.

⁷⁹⁷ Todas as demais condições permanecem inalteradas.

[A liberdade é] a ampliação das capacidades nas quais o homem ultrapassa seus antepassados e para a qual convém que todas as gerações procurem contribuir, no sentido de fomentar os progressos do conhecimento e o avanço gradual de princípios morais e estéticos, em que nenhuma autoridade deve ter o direito de impor um conjunto de opiniões sobre o que é certo ou bom e onde apenas a experiência posterior pode decidir o que prevalecerá. (HAYEK, 1984, p. 464)

Hayek alcança esse epílogo tendo partido de uma série de suposições clássicas — que Marx considerou ilusórias —, porque, uma vez que numa sociedade onde o sistema de trocas, numa economia dita livre, esteja desenvolvido, “são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura etc. [...] e os indivíduos *parecem independentes*”⁷⁹⁸. Entretanto essa independência é, para Marx, não mais que uma mera ilusão, uma indiferença que se cria necessariamente, uma vez que os homens passam a ser considerados livres apenas “para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar”⁷⁹⁹,

mas assim parecem apenas para aquele que abstrai das condições, das condições de existência sob as quais esses indivíduos entram em contato (e essas [condições], por sua vez, são independentes dos indivíduos e aparecem, apesar de geradas pela sociedade, como *condições naturais, i.e.,* incontroláveis pelos indivíduos). A determinabilidade que, no primeiro caso, aparece como uma limitação pessoal do indivíduo por parte de um outro, aparece no segundo caso desenvolvida como uma limitação coisal do indivíduo por relações dele independentes e que repousam sobre si mesmas. (Como o indivíduo singular não pode se despojar de sua determinabilidade pessoal, mas pode muito bem superar relações externas e subordiná-las a si, sua liberdade *parece* maior no caso 2. Entretanto, uma análise mais precisa dessas relações externas, dessas condições, mostra a impossibilidade dos indivíduos de uma classe etc. de superá-las em massa sem as abolir. O indivíduo singular pode casualmente ser capaz de fazê-lo; a massa de indivíduos dominados por tais relações não pode, uma vez que sua mera existência expressa a subordinação, a necessária subordinação dos indivíduos a elas.). (MARX, 2011b, p. 111)

Marx defende, com isso, que a liberdade individual de alguns não é capaz de garantir a liberdade para todos, nem mesmo para a maioria. Mas isso não pareceu ser o objetivo do liberalismo intelectual e, assim, o fim último da liberdade que,

⁷⁹⁸ MARX, 2011b p. 111.

⁷⁹⁹ MARX, 2011b, p. 111.

irretocável em seu senso ético-estético-político, aparece como uma mera condição geral inatingível em seu poder de ação para a grande massa. E aqui reside outra contradição, visto que Hayek defende a supremacia da liberdade de ação sobre a liberdade de pensamento. Por outro lado, prefigura a ideia de que a incongruência reside na direção do caminho para o alcance da liberdade: enquanto Hayek acredita que a conquista da liberdade por poucos (que se situam acima das massas), assegura benefícios para todos ou para a maioria, Marx acredita que somente a base da sociedade que a sustém com o seu trabalho é verdadeiramente revolucionária e capaz de romper com a servidão da aparência da liberdade, pois, uma vez que a sua liberdade implica necessariamente na liberação dos homens dos grilhões da exploração do trabalho, e portanto, na emancipação do homem da escravidão que se oculta nos apanágios do liberalismo, todas as demais camadas sociais, continua Marx, que combatem esse sistema apenas para assegurar o aumento da sua liberdade individual “não são, pois, revolucionários, mas conservadores. Mais ainda, são reaccionários, procuram fazer andar para trás a roda da história”⁸⁰⁰.

As condições pelas quais as relações pessoais passam a ser relações coisificadas⁸⁰¹ “aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros [e isso] nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam”⁸⁰², e que se agora assim se expressam, expressavam-se no passado como laços visíveis estabelecidos e nominados pela realidade de suas vidas, na forma como obtinham sustento e podiam se relacionar com os demais membros da sociedade. Contudo, os laços reais são mais frágeis que os ideológicos, porque

⁸⁰⁰ MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 41.

⁸⁰¹ “(a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, *i.e.*, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas)”. MARX, 2011b, p. 112

⁸⁰² MARX, 2011b, p. 112

do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações [...] aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, *i.e.*, dessas relações coisais de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, é claro, pelas classes dominantes. (MARX, 2011b, p. 112)

Se, para Hayek, a relação homem-homem implica não só no reconhecimento, mas na reverência que os servís e ignorantes devem fazer aos livres e doutos, onde reside a garantia da não coerção? Na benevolência destes em relação àqueles? É provável que, por isso, a teoria dominante clássica tenha sempre feito esforços para conciliar os interesses pessoais com os sentimentos morais, o desejo de dominação com a necessidade de aceitação, a aspiração da mudança pela adaptação do sistema aos interesses daqueles que se beneficiam da manutenção das coisas — porque são os arautos da liberdade. Enfim, a teoria econômica moderna teve de apelar aos valores morais para a dignidade e sobrevivência humana, para quando, já plenamente amadurecida, pudesse deixar as questões de cunho moral a cargo da esfera privada dos indivíduos.

Este diálogo com Hayek teve a intenção de reconhecê-lo porta-voz do pensamento liberal, que se inaugura como correspondente dos ideários da economia clássica, paradoxalmente batizada como economia moderna. Adam Smith, como seu patrono, imbuído das mais altas disposições dos sentimentos morais, incorpora as ideias liberais para alcançar a emancipação do Estado absolutista e contestar os abusos protecionistas do mercantilismo. ‘A Riqueza das Nações’⁸⁰³ e, por conseguinte, o bem-estar geral, só poderiam ser propagados numa sociedade onde a liberdade de ação pautada nos interesses individuais encaminhassem os indivíduos em direção a um melhor caminho para tais objetivos porque mesmo agindo em vistas a promover os próprios interesses, o indivíduo

⁸⁰³ SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Vol I. Coleção os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Vol II. Coleção os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. [...]. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. (SMITH, 1996a, p. 438)

Não fosse dada a esse indivíduo a liberdade de perseguir seus intentos, mesmo não dispondo de toda certeza frente ao futuro, nem de conhecimento seguro a respeito de suas ações, a sociedade estagnar-se-ia — lê assim Hayek. Equivale dizer que isso somente poderia acontecer “em uma sociedade em que se deixasse as coisas seguirem seu curso natural, e em que houvesse perfeita liberdade”⁸⁰⁴, assentada no respeito à liberdade natural dos indivíduos. Ora, só é possível falar de liberdade natural quando é desconsiderado o processo histórico que resultou em tal ou qual forma de liberdade — diria Marx. Por isso a crítica de Marx recai com o mesmo peso sobre as soluções parciais apresentadas pela doutrina clássica que visavam conciliar a liberdade e a servidão.

Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. (MARX, 2011b, p. 55)

Quando os indivíduos naturais associam-se aos conceitos filosóficos, a análise histórica é preterida em prol de um eterno renomear das coisas e a própria história torna-se bastante elástica para abarcar extensos períodos em que as transformações parecem não se consubstanciar, apenas se refazem em novas organizações conjunturais que repetem a ordem das estruturas modificadas apenas por configurações estético-políticas. É a tentativa de agarrar o que é substancial que permite perceber o instante em que a ordem das ideias fragilizam as estruturas e promovem fissuras de onde é possível enxergar os movimentos

⁸⁰⁴ SMITH, 1996a, p. 147.

internos dos edifícios e prever que os pilares ruirão, ainda que não seja possível dizer por meio de qual fenda o processo se desembocará.

Foi por meio dessas fissuras que Marx visualizou que o trabalho seria a origem da transposição sistêmica. Diferentemente, Adam Smith viu o trabalho como maldição, manutenção da miséria e estabilização das coisas. Embora Marx concorde com ele na medida em que a liberdade e a felicidade são postas em relação com o repouso, parece que Smith não percebeu que não poderia haver oposição entre liberdade e trabalho posto que a própria “superação de obstáculos [que o trabalho promove] é em si uma atividade da liberdade”⁸⁰⁵. O que fica evidente é que a liberdade é apresentada como um princípio ou como uma definição que se faz descolada do seu momento histórico, onde as relações entre os homens são naturalizadas, e os conceitos não guardam qualquer conexão com o desenvolvimento social. Assim é possível assegurar a concordância entre a liberdade, os interesses individuais com o bem-estar em qualquer sistema produtivo, porque as circunstâncias não aparecem como sujeitos coercitivos e os homens reais se diluem em relações abstratas. Como resultado, é possível até mesmo para Hayek falar em reino da liberdade onde esta é prerrogativa apenas para os nobres. Essa sandice, para Marx, só se justifica porque Hayek deve

considerar a livre concorrência como o desenvolvimento último da liberdade humana [...]. Trata-se de fato somente do desenvolvimento livre sobre um fundamento estreito [...]. Em consequência, esse tipo de liberdade individual é ao mesmo tempo a mais completa supressão de toda liberdade individual e a total subjugação da individualidade sob condições sociais que assumem a forma de poderes coisais, na verdade, de coisas superpoderosas — de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. [...] Quando se diz que, no âmbito da livre concorrência, os indivíduos, ao perseguirem exclusivamente o seu interesse privado, realizam o interesse comum ou, melhor dizendo, o interesse *geral*, isso nada mais significa que [...] eles se pressionam mutuamente e, em consequência, o seu próprio entrechoque é somente a reprodução das condições sob as quais acontece tal interação. [...] A afirmação de que a livre concorrência = forma última do desenvolvimento das forças produtivas e, em consequência, da liberdade humana, nada mais significa que o domínio da classe média é o fim da

⁸⁰⁵ MARX, 2011b, p. 508.

história mundial — certamente uma ideia agradável para os *parvenus*⁸⁰⁶ fora de moda. MARX, 2011b, p. 546-547)

O governo do mundo, a partir dos interesses individuais, não se afasta das discussões promovidas neste trabalho sobre o egoísmo. Por esta razão não há uma rejeição deste princípio como motor das engrenagens socioeconômicas, mas sim da não observância do seguinte fator: o que se chama interesse privado, nada mais é do que “um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios”⁸⁰⁷.

Disso poderia ser deduzido, ao contrário, que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum omnium contra omnes*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. [...] É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos. (MARX, 2001b, p. 105)

David Hume concorda que nada é mais certo do que “os homens serem governados, em grande medida, pelo interesse e, mesmo quando estendem suas preocupações para além de si próprios, não é a grande distância”⁸⁰⁸; todavia, o que ele questiona é: se o interesse do homem é guiado pela necessidade de conviver em sociedade e para tal, em determinado estágio de desenvolvimento da sociedade, faz-se claro e evidente que a justiça é necessária para preservar a convivência entre os indivíduos em sociedade, como é possível que os homens permitam surgir desordem ou desequilíbrios no seio da sociedade, “e que princípio há na natureza humana tão *poderoso* para subjugar uma paixão tão forte, ou tão violento para obscurecer um conhecimento tão claro”⁸⁰⁹?

⁸⁰⁶ Expressão francesa que indica uma pessoa ou classe que ascende a uma condição econômica superior, ou ‘novos ricos’.

⁸⁰⁷ MARX, 2011b, p. 105.

⁸⁰⁸ HUME, 2001, p. 616

⁸⁰⁹ HUME, 2001, p. 616

Compreende ele que os homens são afetados mais por suas próprias perspectivas que pelas coisas em seus valores reais e intrínsecos, por isso suas ações estão acometidas pelas paixões que fazem contradizer os interesses finais (que visam a vivência em sociedade) e os interesses imediatos (particulares). Assim, “é o interesse que gera o instinto geral, mas é o costume que lhe dá a direcção particular”⁸¹⁰. E neste ponto é que Hume admite a força do processo histórico na formação das formas de vida em sociedade que vão determinar ou, pelo menos, influenciar a força e direcção dos interesses em determinado objetivo.

O salto do interesse enquanto impulso, que visa as melhorias sociais, para o interesse enquanto degeneração, promotora de desequilíbrios sociais, é visto por Hume quando a escassez atizou o egoísmo vicioso e na tentativa de o restringir, “os homens se viram obrigados a separar-se da comunidade e a distinguir entre os seus bens pessoais dos dos outros”⁸¹¹. Contudo, diz ele, o egoísmo enquanto “algo inseparável da natureza humana, e inerente à nossa estrutura e constituição”⁸¹² deve ser tolerado. Em sua concepção, porém, compreende que existe um momento histórico onde o egoísmo passa a assumir um carácter vicioso: quando o interesse próprio passa a guiar as relações econômicas e até mesmo a predominar na relações pessoais. Mas mesmo neste processo o egoísmo não se torna o aspecto imperativo em nossa natureza, convivendo com ele o intercâmbio e a amizade entre o próximo⁸¹³.

Segundo Hirschman, o interesse, como regra nas relações humanas, aparece como uma contraposição da dicotomia tradicional entre a paixão (destrutiva) e a razão (ineficaz). Como solução, o interesse surge como uma terceira categoria e, como

⁸¹⁰ HUME, 2001, p. 641.

⁸¹¹ HUME, 2001, p. 570.

⁸¹² HUME, 2001, p. 671.

⁸¹³ Hume elabora uma discussão onde defende que a afeição dos homens não se estende igualmente por toda a humanidade, mas especialmente para o seu grupo e, ainda com mais força, para o seu próximo mais próximo.

mensagem de esperança,

foi então transmitida, interpondo-se o interesse entre as duas categorias tradicionais da motivação humana. Foi considerado que o interesse integrava a melhor parte de cada uma, sob a forma de paixão do amor próprio agora elevada e contida pela razão, e da razão à qual essa paixão dava força e direção. A forma híbrida de ação humana resultante foi considerada isenta da destrutividade da paixão e da ineficácia da razão. Não é de surpreender que a doutrina do interesse fosse recebida na época como verdadeira mensagem de salvação. (HIRSCHMAN, 1979, p. 37-38)

Se é certo que também não é em Smith que se encontra a exaltação do egoísmo enquanto o ponto mais elevado do interesse humano, também é exato que não há uma discordância completa com o egoísmo vicioso observado na colmeia próspera de Mandeville que via nos vícios privados grandes benefícios públicos. Mandeville critica e satiriza a moral e a virtude como pressupostos para a prosperidade das sociedades. Entende que os vícios privados geram benefícios públicos e, com isso, pretende argumentar que a prosperidade não é fator resultante de uma sociedade virtuosa, visto que são os vícios os motivadores para a geração de trabalho e produção de riqueza. Smith, por sua vez, embora tome outra posição ou admite uma outra ordem de argumentos para a prosperidade econômica, assim compreendeu a tese de Mandeville:

Embora as noções desse autor sejam errôneas em quase todos os aspectos, há na natureza humana, todavia, algumas manifestações que, quando vistas de certa maneira, parecem à primeira vista favorecê-las. Estas, descritas e exageradas pela eloquência viva e bem-humorada, posto que vulgar e rústica do Dr. Mandeville, lançaram sobre suas doutrinas um ar de verdade e probabilidade, muito capaz de lograr os poucos versados. (SMITH, 1999, p. 382)

A probabilidade e a verdade das quais menciona Smith devem referir-se à série de conseqüências que se desencadeiam quando os extremos da moralidade e da imoralidade guiam os interesses humanos. Assim, a virtude e os vícios, o luxo e a pobreza, o orgulho e a submissão, o contentamento e a ambição, a comodidade e o incômodo, a fraude e a honestidade, a fome e a abastança revesam-se num cenário de prosperidade e decadência em Mandeville. Aqui, tanto os interesses humanos

quanto os vícios e as virtudes não se apresentam como naturais, mas como evoluções de um pensamento ou resultados de certo desenvolvimento social que se fundam numa moral universal: a prosperidade “sem vícios, é uma vã utopia radicada no cérebro”⁸¹⁴.

Com este juízo, as ideias de Smith partem da crítica às deduções de Mandeville — na sua teoria dos sentimentos morais⁸¹⁵ — e parecem caminhar rumo a uma resignação cautelosa quando concluiu sobre a origem da riqueza nas nações. Por certo, a obra que dialoga com Mandeville é a primeira, mas é ainda mais certo que, substituindo o vulgar e rústico pela elegância e sofisticação, Smith rende-se à lógica de Mandeville ainda que se esquivando de toda a depravação e imoralidade observadas entre as abelhas murmurantes. É assim que faz aparecer a sua relutância e ao mesmo tempo a aceitação da fatalidade em reconhecer a fábula de Mandeville como válida para a compreensão da sociedade.

Tal é o sistema do Dr. Mandeville, que de uma feita causou tanto alarido no mundo, e que, embora talvez nunca criasse mais vícios além dos que existiriam sem ele, no mínimo ensinou esse vício oriundo de outras causas a mostrar-se com mais insolência, e a manifestar a corrupção de seus motivos com uma audácia libertina de que jamais teve notícias antes. [...] [Mas] por mais destrutivo que esse sistema possa parecer, jamais poderia ter ludibriado tão grande número de pessoas, nem provocado um alarme tão generalizado entre os amigos dos melhores princípios, se não tivessem em alguns aspectos bordejado a verdade. (SMITH, 1999, p. 388)

Quais aspectos do sistema de Mandeville estariam bordejados de verdade? Na sua primeira obra (*Teoria dos Sentimento Morais - TSM*), apresenta-nos Smith a figura do espectador imparcial. Seria ele um juiz interno a julgar os nossos atos, não de acordo com os nossos próprios interesses, mas com a imparcialidade e retidão necessárias para a aprovação coletiva com fins à felicidade humana — o bem absoluto. Assim, o homem deveria ser o equilíbrio entre os interesses pessoais e coletivos, o desejo egoístico e a necessidade do outro, o sujeito moral e a

⁸¹⁴ MANDEVILLE, 1988.

⁸¹⁵ SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

perspectiva ética: “há felicidade maior que ser amado e saber que merecemos o amor? Há desgraça maior que ser odiado e saber que merecemos o ódio”⁸¹⁶?

Smith concordava que as forças morais restringiam o princípio universal do autointeresse, uma vez que todos aspiramos a felicidade. Importa que o amor e o ódio sejam contrapartidas resultantes das virtudes e dos vícios e que os homens, estando sujeitos à regência de leis invisíveis e universais, corroboram para o bem-estar geral, mesmo quando este não era o objetivo primeiro, mesmo quando são os vícios a liderar a economia humana e mesmo quando as paixões assumem o controle e fazem calar a sensatez. E isso não por uma onipotência daquele governo universal, mas porque os homens também são regulados por um governo interno que lhes determina prazeres ou dores morais, de acordo com as suas ações e porque, sobretudo, a natureza é providente de racionar os excessos, multiplicar o que é necessário e partilhar dos seus recursos de forma mais ou menos equilibrada, porque dotou os seres vivos de limitações biológicas.

Nunca o provérbio pulular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade do seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado a distribuir o que sobra. (SMITH, 1999, p. 225)

Dessa maneira, as paixões humanas são mitigadas pelo juiz interno que age duramente mediante uma ação maléfica contra o próximo, e pior ainda diante do mal que se pode causar a si mesmo. Por isso, ainda que na economia humana os indivíduos buscam obter a maior vantagem e satisfação possível, “a procura de sua própria vantagem individual natural ou, antes, quase necessariamente, leva-o a preferir aquela aplicação que acarreta as maiores vantagens para a sociedade”⁸¹⁷ — como se houvesse uma espécie de inteligência superior no homem que se filiasse igualmente à razão e às paixões. Por isso a fábula de Mandeville, ao

⁸¹⁶ SMITH, 1999, p. 143.

⁸¹⁷ SMITH, 1996a, p. 436.

apresentar somente o aspecto negativo das paixões e a unilateralidade das escolhas promovidas pelo autointeresse, é tida como falaciosa por Smith:

é uma grande falácia do livro do Dr. Mandeville representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau de sentido. É assim que trata como vaidade tudo o que guarde alguma referência com o que são ou deveriam ser os sentimentos alheios; e é por meio desse sofisma que estabelece sua conclusão favorita, de que vícios privados são benefícios públicos. (SMITH, 1999, p. 387)

Na narrativa de Mandeville eram especialmente os vícios dos velhacos, dos trapaceiros e dos embusteiros que fomentavam a engenhosidade, propiciavam as comodidades da vida, os prazeres, confortos e facilidades. A prosperidade seria fruto de um tempero entre os vícios, as paixões, os desejos mundanos e o trabalho fomentado por esses. A virtude, por sua vez, “sozinha, não pode fazer nações viverem em esplendor” porque a honestidade, quando tomada como lei absoluta, incita a comodidade. Contrariamente, Smith acreditava que “o curso natural das coisas decide em favor do velhaco [mas] os sentimentos naturais da humanidade em favor do virtuoso” porque “a natureza ordena ao homem que corrija em certa medida a distribuição das coisas”.

Acreditando numa ordem natural do universo, Smith defendia que “a cada virtude e a cada vício a natureza dá precisamente a recompensa ou castigo que seja o mais adequado para encontrar uma, e refrear o outro” e uma vez que, conhecedora da natureza humana, a ordem natural das coisas faz estabelecer que as regras “que a natureza segue são adequadas para si mesmo; as que o homem segue são adequadas para si mesmo”⁸¹⁸. Para ele, era este o incentivo que o homem carregava em si a fim de incitar a elevação das forças morais em prol da sociedade com o objetivo de aumentar para si a sua cota de felicidade. Assim, atribui ele o desenvolvimento das sociedades e de toda a riqueza ao movimento duplo de satisfazer os interesses individuais e alcançar benefícios coletivos, nunca, porém, na forma viciosa apregoada por Mandeville, mas com base na harmonia e

⁸¹⁸ SMITH, 1999, p. 224.

equilíbrio universais alcançados pelo expectador imparcial, que reside em cada um e que nos levaria ao encontro com a sociedade, em plena aceitação, e ao encontro do homem com ele mesmo, em plena paz de consciência. Dessa forma, até mesmo os homens ricos,

a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, [...] são conduzidos por *uma mão invisível* a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios de multiplicar a espécie. [...] No que se refere à verdadeira felicidade da vida humana, não são em nada inferiores aos que pareceriam estar tão acima deles. No conforto do corpo e na paz de espírito, todas as diferentes posições da vida estão quase no mesmo nível, e o mendigo que se aquece ao sol junto da estrada possui a segurança por que se abatem os reis (SMITH, 1999, p. 226. Grifo meu)

Precisamente por isso, em 'A riqueza das nações', o alcance da harmonia geral na economia humana não necessariamente adviria dos bons sentimentos, nem mesmo o juiz interno balizaria os efeitos das ações da economia humana; o homem estaria diante de duas entidades distintas, necessárias e dependentes: o autointeresse e a felicidade.

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigi-mo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. (SMITH, 1996, p. 53)

Por certo a autoestima não é parte da humanidade do homem? Não podem os interesses humanos condizerem com a benevolência ou a presteza dos homens em suas atividades produtivas? Porventura é impossível uma sociedade em que as vantagens individuais e coletivas se coadunem? É a conciliação desses fatores que torna as duas obras de Smith concordantes e não contraditórias, não porque desenvolvem a mesma ordem de ideias rumo a um único objetivo, mas porque ambas parecem partir da mesma crença: de uma força invisível que encaminha os homens à harmonia universal através do autointeresse, que não consegue

divorciar-se da empatia que os homens nutrem uns pelos outros e que mais se amplia à medida que os homens almejam a felicidade e observam o resultado de suas ações.

Por mais egoísta que se suponha um homem, evidentemente que há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela. [...] É fato óbvio demais para precisar ser comprovado, que frequentemente ficamos tristes com a tristeza alheia; pois esse sentimento, bem como todas as outras paixões originais da natureza humana, de modo algum se limita aos virtuosos e humanitários, [...] o mais empedernido infrator das leis da sociedade, não é totalmente desprovido desse sentimento. (SMITH, 1999, p. 5)

O que vale a felicidade solitária? Qual é a força da alegria cercada de tristeza? Quanto dura a riqueza circundada pela miséria? Onde se espelha a beleza em face da feiura? A quem se exhibe a opulência senão diante da penúria? Perante o espetáculo dos miseráveis nenhum papel pode manter o brilho nem sustentar os aplausos indefinidamente. Mediante estas dúvidas, as teses defendidas até aqui deveriam reverenciar Smith, relevando que os deslizos que a sua economia política pode ter cometido foi aquele que fez seus discípulos crerem numa regulação automática que jamais poderia funcionar sem o governo moral dos homens: a mão invisível de Adam Smith ganha vida com base nos sentimentos morais e somente depois vai promover a riqueza das nações⁸¹⁹.

Quando me esforço para examinar minha própria conduta, quando me esforço para pronunciar sentença sobre ela, seja para aprová-la ou condená-la, é evidente que, em todos esses casos, tudo se passa como se me dividisse em duas pessoas; e que eu, examinador e juiz, represento um homem distinto perante ao outro eu, a pessoa cuja conduta se examina e se julga. A primeira pessoa é o espectador, de cujos sentimentos quanto à minha conduta tento participar, colocando-me em seu lugar e considerando como a mim me pareceria se a examinasse desse ponto de vista particular. A segunda é o agente, pessoa a quem propriamente designo como eu mesmo, e sobre cuja conduta tentava formar uma opinião, como se fosse a de um espectador. A primeira é o juiz; a segunda é a pessoa que se julga. Mas, que o juiz seja em tudo o

⁸¹⁹ É um fato verificável que a grande maioria dos estudantes de economia desconhecem a Teoria dos Sentimentos Morais de Adam Smith, atribuindo a esta uma única Obra: A Riqueza das Nações.

mesmo que a pessoa julgada, é tão impossível quanto a causa ser em tudo o mesmo que o efeito. (SMITH, 1999, p. 142)

Entre a empatia que se funda nos sentimentos morais e a razão que promove riqueza, indagaríamos a Adam Smith: sob qual pressuposto econômico haveria espaço para a benevolência entre os agentes econômicos? ou ainda: o campo dos afetos estaria restrito ao homem em suas relações estritamente pessoais, fora do âmbito econômico? Certamente seria embaraçoso considerar que se trata de duas humanidades, ou de duas esferas da vida isoladas. Parece mais acertado que uma análise minuciosa da obra de Smith nos indicaria interpretações e apropriações de suas ideias deslocadas da sua percepção. Em particular, julgo que pela sequência das duas obras, não teve Adam Smith a intenção de corrigir ou invalidar sua tese da teoria dos sentimentos morais, nem mesmo quando teve a chance de revisar esta obra⁸²⁰ pareceu ele admitir qualquer conflito de suas ideias, o que nos permite concluir que a natureza humana era tida por Smith com características que se manifestavam a partir de ativações, ou se ocultavam por desativações dentro do contexto social, tal como Lipton nos esclarece na primeira parte deste trabalho. Ou seja, é certo que defendia ele a existência da empatia comum a todos os seres, mas não excluiu ele a vaidade, o egoísmo e especialmente referia-se repetidamente ao amor-próprio e o autointeresse como motores da prosperidade, como também o fez Stinner.

A problemática é que, enquanto contradições filosóficas, a ideia de Smith não necessita firmar-se numa posição, mas na medida em que passa a postular a moderna economia, seria preciso estabelecer parâmetros precisos sobre o homem racional da ciência econômica — o que nos leva a acreditar que os sentimentos, nessa apropriação, não poderiam ser admitidos, permanecendo apenas as seguintes características humanas indispensáveis para a prosperidade das atividades econômicas: o desejo do lucro, o empenho, a vaidade, a

⁸²⁰ Refiro-me ao acréscimo do Seção 7 na TSM inserida após a publicação da obra seguinte, *A Riqueza das Nações*.

competitividade, a ganância, o autointeresse e o egoísmo — enquanto as demais seriam forças equalizadoras a amenizar os efeitos desses grandes aliados para a corrida competitiva na construção de uma economia de mercado eficiente. Todavia, dessa forma compreendida, assim não foi posto por ele, pois acreditava que

ainda que a razão seja sem dúvida a origem das regras gerais de moralidade e de todos os juízos morais que formamos mediante essas regras, é completamente absurdo e ininteligível supor que as primeiras percepções de certo e errado possam ser derivadas da razão, até mesmo nos casos particulares de cuja experiência se formam as regras gerais. Essas percepções primárias, bem como todas as outras experiências sobre que se fundam quaisquer regras gerais, não podem ser objeto de razão, mas de sentido e sentimento imediatos. O modo como se formam as regras gerais de moralidade é descobrindo que uma grande variedade de casos um teor de conduta constantemente nos agrada de certa maneira e ou outro, com igual constância, desagradam-nos. (SMITH, 1999, p. 398)

Na seção 7 da TSM, incluída após a publicação de ‘A Riqueza das Nações’, interroga Smith: “Primeiro, em que consiste a virtude? [...] E, segundo, por que poder ou faculdade do espírito esse caráter, seja ele qual for, se recomenda a nós?”⁸²¹ E é a partir dessa inquirição que Smith analisa as ideias de Hutcheson⁸²² e de Mandeville em especial. É provável que a tentativa teórica bem sucedida de conciliar a vaidade e a necessidade de aprovação, o egoísmo e a empatia, a ganância e a autoconsciência, o acúmulo e a partilha — feita em ‘A Riqueza das Nações’ — torna-o seguro para desacreditar da única alternativa dada por Mandeville para a prosperidade social...

O Dr. Mandeville considera que tudo o que se faz por senso de conveniência, por respeito ao que é recomendável e louvável, se faz por amor ao louvor e à aprovação, ou, como ele diz, por vaidade. Observa que o homem naturalmente está muito mais interessado em sua própria felicidade do que na de outros, e que é impossível, em seu foro íntimo, preferir realmente a prosperidade destes à sua própria. Quando aparenta preferir a de outros, podemos estar certos de que nos ludibria, e de que está agindo pelos mesmos motivos egoístas e todas as outras vezes.

⁸²¹ SMITH, 1999, p. 333.

⁸²² Francis Hutcheson (1694-1746), teólogo e filósofo irlandês, tido como uma das maiores influências de Adam Smith.

Dentre todas as suas outras paixões egoístas, a vaidade é uma das mais fortes, e sempre fica facilmente lisonjeado e intensamente deliciado com os aplausos dos que o rodeiam. (SMITH, 1999, p. 382)

Porém, o desprezo pelo sistema de Mandeville parece não se localizar em 'A Riqueza das Nações', pois passagens ou conclusões semelhantes são encontradas nesta obra, levando-nos a pesar a força egoística no homem. Seria o reflexo do sistema, ou o sistema seria o reflexo dessa tendência? Claramente que as duas condições são verdadeiras, alimentadas por um círculo vicioso que inicia o seu giro com a luta pela sobrevivência e a hostilidade do ambiente. Parece que os mecanismos biológicos de sobrevivência do ser humano são ativados ainda mais fortemente pelos dispositivos do sistema capital do que no feudalismo, e é sobre isso que nos fala Marx: de um tempo em que esses dispositivos não mais ativarão a necessidade de competição e exploração do homem pelo homem, porque a natureza humana, manifesta no desejo e na potência de criação, despertará sentidos adormecidos pela corrida à sobrevivência. Por isso fala-nos da transição para a História humana, que encerra o capítulo da sobrevivência, para iniciar uma nova página da existência. Mas foram milênios, e milhares de ensinamentos capazes de naturalizar e tornar perenes sistemas e características humanas que são replicados por pensadores como Mandeville, capazes de trazer como súpula a danosa moral humana:

Portanto, não reclamai: somente tolos esforçam-se
Por criar uma colmeia grandiosa e honesta.
Desfrutar os confortos da vida,
Ser famoso na guerra e, ainda, viver comodamente,
Sem grandes vícios, é uma vã
Utopia radicada no cérebro.
A fraude, o luxo e o orgulho devem existir,
Enquanto recebemos seus benefícios.
A fome é uma praga atroz, sem dúvida,
Mas quem, sem ela, alimenta-se ou prospera?
Não devemos nós a produção do vinho
À mirrada, pobre e encurvada parreira
Que, enquanto seus brotos eram negligenciados,
Sufocava as outras plantas e tornava-se mato,
Mas nos abençoou com seus nobres frutos
Tão logo foi amarrada e podada?
Assim é o vício tornado benéfico

Quando pela Justiça desbastado e restrito.
E mais ainda: onde o povo quiser ser grande,
Tão necessário ao Estado
Quanto a fome para comer.
A virtude, sozinha, não pode fazer nações viverem
Em esplendor; as que desejam revivescer
A Idade do Ouro devem ser tão livres
De glandes quanto de honestidade.
(MANDEVILLE, 1988.)

O diálogo discordante entre Mandeville e Smith parece se fundir numa sutil resignação deste último em 'A Riqueza das Nações'. Na TSM, a virtude era posta como o maior bem a ser alcançado na vida em sociedade ao passo que os vícios, formas de perturbar a harmonia. Em 'A riqueza das Nações', Smith ressalta as qualidades humanas capazes de sustentar a produção e a eficiência do sistema. Não privilegia os vícios, mas não conclui que a exacerbação das qualidades levantadas, como o amor-próprio e o autointeresse, levariam inevitavelmente ao egoísmo em seu mais alto grau, e a apatia habitual na lógica capitalista. Seria então a perfeita aliança entre a leitura autêntica de Darwin com a aceitação das análises sociais de Hobbes e Mandeville. Somente nesse sentido é que contribui Smith para este raciocínio — não como defensor, mas como o construtor de uma ponte de dois sistemas de pensamento que ele jamais planejou integrar.

O esforço natural de cada indivíduo no sentido de melhorar sua própria condição, quando sofrido para exercer-se com liberdade e segurança, é um princípio tão poderoso, que ele é capaz, sozinho e sem qualquer ajuda, não somente de levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, mas de superar centenas de obstáculos impertinentes com os quais a insensatez das leis humanas muitas vezes obstaculiza seus atos. (SMITH, 1996, p. 44)

Não seriam os vícios de Mandeville confundidos ou mesmo entendidos como o amor-próprio e o autointeresse? Não se apresentam aqui como sinônimos, se transpostos a níveis elevados? Acaso não é a racionalidade do homem o que o leva à liberdade por meio de ações e escolhas individuais? Não é somente assim que a mão invisível é capaz de operar, sem intervenções ou parcialidade? O

individualismo, a liberdade, o interesse e amor-próprio não convidam repetidamente o expectador imparcial da TSM a se pronunciar? Parece-nos que este juiz interior, tão agraciado com a empatia entre as pessoas, com a benevolência e compaixão, não poderia operar sob as rédeas da mão dura do mercado. Mas não afigura que Smith assim o faça como tentativa de superar a obra anterior, mas como uma aceitação das virtudes e vícios humanos, em comum acordo, para servirem à sociedade com a moderação necessária. Mas quem a moderaria? Uma ciência ausente de juízos de valor, ou através do homem econômico ausente de empatia?

O *homo oeconomicus* não é um moderado. É, isso sim, o absoluto da racionalidade divorciada das emoções, de tal forma que o egoísmo se espelha aqui com a mesma selvajaria com a que Darwin observou entre as espécies em Galapagos. A mesma luta, mas não mais somente pela sobrevivência, mas em favor de todas as garantias possíveis para uma condição diferenciada perante os seus semelhantes. A luta pela vida ainda é soberana em todos os reinos e estimulada pelas necessidades orgânicas, mas na sociedade humana a luta capital reveste-se de sentidos peculiares mais ligados aos prazeres que às necessidades; e se é verdade que as previsões malthusianas perderam vigor com a revolução tecnológica, também o é de que o luxo ainda não está disponível a todos — razão pela qual se movimentam as lutas pelo poder e privilégios entre os homens. Por este prisma, a ameaça das ideias malthusianas e a constatação de um senso natural de proteção do próximo mais próximo (e não do outro indistintamente) fez, parece, adormecer o *zoon politikon* de Aristóteles para que pudesse despertar soberano no devir de Karl Marx — esperança essa que transparecia também em Smith.

O amor de si do homem abarcaria, se assim posso dizer, o seu corpo e todos os seus diferentes membros, seu espírito e todas as suas diversas faculdades e poderes, e desejaria a conservação e manutenção de tudo isso em sua melhor e mais perfeita condição. Portanto, fosse o que fosse que tendesse a manter esse estado de existência, a natureza lhe indicaria como escolha adequada; e o que quer que tendesse a destruí-lo, ser-lhe-ia indicado como adequado para ser recusar. (SMITH, 1999, p. 342)

Como outro espectador interessado neste diálogo, Charles Darwin assim conclui estas aparentes contradições:

Adam Smith disse [...] “a vista de uma outra pessoa que sofra a fome, o frio, o cansaço, faz reviver em nós alguma lembrança de tais estados, que são penosos também no pensamento”. Somos assim levados a aliviar os sofrimentos de outrem a fim de ao mesmo tempo aliviar os nossos sentimentos dolorosos. Do mesmo modo somos levados a participar das alegrias de outrem. Mas não consigo atinar como é que essa teoria possa explicar o fato de que a simpatia tenha sido elevada a um nível, que é superior em grande escala, por uma pessoa amada antes que por uma que é indiferente. A simples visão de uma pessoa que sofre, independentemente do amor, seria suficiente para suscitar em nós vívidas lembranças e associações. A explicação pode ser encontrada no fato de que em todos os animais a simpatia é dirigida somente para os membros da mesma comunidade [...] mas não para todos os indivíduos da mesma espécie. [...] No gênero humano o egoísmo, a experiência e a imitação provavelmente se unirão à faculdade da simpatia [...] que é reforçada pelo hábito [...]. Contudo, por mais complexamente este sentimento possa ter-se originado, ter-se-á potenciado com a seleção natural, visto que é de notável importância para todos aqueles que se defendem reciprocamente. (DARWIN, 1974, p. 130-131)

Este diálogo não teve por fim investigar a genealogia dos vícios humanos. Não objetivou construir uma história da vida econômica dos indivíduos, foi apenas uma tentativa de aproximação investigativa dos aspectos da natureza humana promotoras do egoísmo enaltecido — colocado no altar pela ciência econômica. Pela compreensão da vida sem as hierarquias antropomórficas vangloriadas pelas ciências, partilhamos das observações de outras formas de sociedade, a fim de reificar a compreensão à frente da naturalização imposta pelas visões lineares e parciais de obras célebres como a de Darwin, por exemplo. Humanos e não-humanos partilham suas existências a fim de colaborar no grande entrelaçamento da vida que nos aponta o acordo da coexistência em todas as espécies. Mais do que investigar o comportamento humano, perseguimos certa subjetividade que nos encaminha para a intimidade de suas vidas, assim como as colmeias permitem às abelhas compartilhar secretamente do enigma evolutivo.

É preciso iniciar o ensaio para a derrubada da muralha entre as entidades humanas e não-humanas, se for do nosso desejo compreender a vida em suas

variadas manifestações. É necessário que nos preparemos para romper drasticamente os paradigmas epistemológicos, a fim de desnaturalizarmos a condição humana. Se o homem é o reflexo da sociedade, a sociedade por ele construída é também o seu reflexo. Foram séculos de condicionamentos para suportar a hostilidade e apresentarmo-nos civilizados. Civilidade que propiciou novas possibilidades, mas não é ela ainda o destino final, pois que a civilização apenas nos afasta da selvajaria e cria uma ponte para a vida ética, ou para a História humana, de acordo com Marx.

Se o egoísmo, tal qual descrito em sua nudez, foi capaz de salvar-nos pode ele ser agora (em sua forma exclusivista) a nossa destruição, porque a nova ciência é reescrita com o anúncio da cooperação e do mutualismo, como regra da vida fausta. Pela história dos nossos ancestrais, que nos ensinaram sobre a vida comunitária, é preciso reaprender a comungar do inconsciente coletivo no silêncio da vida interior para ser possível escutá-lo. Não mais pela consciência sobre as regras e sob o controle das instituições, mas pelo sentido que se desperta nos afetos e nas emoções. O expectador imparcial de Adam Smith nos convida hoje a perceber a importância dos nossos atos perante o outro, a refletir sobre a dualidade dos sentimentos e a priorização da nossa luta — não mais do homem com a natureza, mas dos indivíduos (indistintamente) contra os instintos primitivos que os perseguem num objetivo que hoje a nova história classifica como estéril: posicionar-se acima dos semelhantes.

René Descartes, ao estudar 'As Paixões da Alma'⁸²³, concluiu que "somente das paixões é que depende todo o bem e todo o mal desta vida", mas que todas as paixões "são boas por natureza e que só devemos evitar seu mau uso ou seus excessos"⁸²⁴. Em conclusão, uma vida sem paixões é uma vida morta; uma vida governada por paixões despreza a afetação que promovemos no outro. Spinoza

⁸²³ DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Editora Escala. Coleção Grandes obras do pensamento universal - 6, [19--].

⁸²⁴ DESCARTES, 19---, p. 141 e 139 respectivamente.

nos convidaria a fugir apenas das paixões tristes, porque nos rouba a potência de viver e compromete a nossa alegria de conviver. Portanto, o exercício para alcançar a tão almejada paz em sociedade — que vem do contentamento — é tentar resolver

o tríplice problema prático da *Ética*: *Como alcançar um máximo de paixões alegres*, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quanto o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? *Como conseguir formar idéias adequadas*, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas idéias inadequadas)? *Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas [...]* (quando a nossa consciência parece ser inseparável das ilusões)? [...] Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. (DELEUZE, 2002, p. 34-35)

3.4 A transição para a História

Ao tentar falar sobre o homem, na transição para a História humana, fez-se compulsório perseguir destinos imprecisos onde a subjetividade era o componente que, em momentos alternados, obstruía e desobstruía passagens. Este itinerário inevitável mostrou que conhecer o homem em sua subjetividade talvez seja tão ou mais importante que adentrar nos fatos que marcam a sua história porque estes são resultados de alinhamentos ou de resistências que emergem quando o interior transborda significados. Como percebeu Foucault, “empreender a história do que foi dito [...] [é] retomar enunciados conservados ao longo do tempo e dispersos no espaço, em direção ao segredo interior que os precedeu”⁸²⁵.

Assim se encontra libertado o núcleo central da subjetividade fundadora, que permanece sempre por trás da história manifesta e que encontra, sob os acontecimentos, uma outra história, mais séria, mais secreta, mais fundamental, mais próxima da origem, mais ligada a seu horizonte último (e, por isso, mais senhora de todas as suas determinações). Essa outra história, que corre sob a história, que se antecipa a ela sem cessar e recolhe indefinidamente o passado, podemos descrevê-la — de um modo sociológico ou psicológico — como a evolução das mentalidades;

⁸²⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 148.

podemos dar-lhe um *status* filosófico no recolhimento do *logos* ou na teleologia da *razão*; podemos tentar, enfim, purificá-la na problemática de um traço que seria, antes de qualquer palavra, abertura da inscrição e afastamento do tempo diferido: é sempre o tema histórico-transcendental que se reinveste. (FOUCAULT, 2008, p. 137)

É porque a história deixa de ser a simples sequência dos registros documentais, assim como não mais se ocupa da perseguição vertiginosa das pegadas dos homens calcificadas nos caminhos tortuosos da contingência. A história, em nossos dias, é o “que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos”⁸²⁶ que passam a ser organizados em conjunto ao invés de apenas isolados e reagrupados, validados e inter-relacionados ao sabor das interpretações das ausências, uma vez que “interpretar é uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de compensá-la pela multiplicação do sentido”⁸²⁷. Pronunciou Nietzsche que “somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte [...] pode conservar instintos e talvez até mesmo despertar instintos”⁸²⁸ — talvez porque a história ‘verdadeiramente’ humana não ouse matar o próprio homem sob pena de invalidar a si mesma e residir na memória do homem como lenda, fábula ou mito. Porventura não seria isso um motivo para que alguns capítulos da história fossem armazenados ou transferidos para a câmara da pré-história?

A História do homem não poderia ser uma sequência cronológica de documentos ou um roteiro descontinuado de um teatro de autômatos, livre de toda transformação promovida pela natureza, pelas relações e pelos eventos. Somente a pré-história permitiria pensar o homem como resultado e não como agente das dinâmicas ou como o próprio molde para os monumentos erguidos e demolidos por ele mesmo. Por isso, propôs Foucault fazer da história um devir, um

⁸²⁶ FOUCAULT, 2008, p. 8.

⁸²⁷ FOUCAULT, 2008, p. 147.

⁸²⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 82.

dinamismo interno, um árduo trabalho de liberdade, um “esforço incessante de uma consciência em se recompor e em tentar readquirir o domínio de si própria, até as profundezas de suas condições”; enfim viu ele a necessidade de uma história das continuidades, de “uma história que seria, ao mesmo tempo, longa paciência ininterrupta e vivacidade de um movimento que acabasse por romper todos os limites”. E o momento histórico desta ruptura, da passagem da história das descontinuidades para a história das continuidades foi no instante em que “ficou claro que o próprio homem, interrogado sobre o que era, não podia explicar sua sexualidade e seu inconsciente, as formas sistemáticas de sua língua ou a regularidade de suas ficções”⁸²⁹. Portanto,

para tornar válido este tema que opõe à ‘imobilidade’ das estruturas, a seu sistema ‘fechado’, à sua necessária ‘sincronia’, a abertura viva da história, é preciso, evidentemente, contestar nas próprias análises históricas o uso da descontinuidade, a definição dos níveis e dos limites, a descrição das séries específicas, a revelação de todo o jogo das diferenças. Somos, então, levados a antropologizar Marx, a fazer dele um historiador das totalidades e a reencontrar nele o propósito do humanismo; [...] finalmente, somos levados a deixar de lado, como se jamais tivesse aflorado, todo este campo de problemas metodológicos que a história nova propõe hoje. (FOUCAULT, 2008, p. 16-17)

Na transição para a história, narrada pelo historiador das totalidades, é possível encontrar o marco do fim da história ou a linha limite entre a história e a História? Entre a história do eterno devir e a do eterno presente é possível encontrar a continuidade que se processa nas argumentações e narrativas do homem que a cada nova etapa substitui e edifica os pilares do seu futuro? Catroga⁸³⁰ dirá que “a tentativa de convencer que já se vive uma época depois da história acaba por pressupor uma crença análoga à que ela pretende extinguir: a aceitação de uma sucessão qualitativa na ordem do tempo”⁸³¹. Entretanto, está ele de acordo que

⁸²⁹ FOUCAULT, 2008, p. 16.

⁸³⁰ Fernando José de Almeida Catroga (1945-), historiador português.

⁸³¹ CATROGA, Fernando. **Ainda será a história mestra da vida?** Porto Alegre: Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, Edição Especial, n. 2, 2006, p. 31.

“as mudanças sociais que ocorreram no mundo e a contestação feita tanto às filosofias da história [...], como às suas ideias norteadoras [...], instalaram um sentimento de descontinuidade” — e então conclui: “a história não morre, como não se extingue a necessidade de a interrogar; o que vai definindo são as suas representações concretas, socialmente condicionadas”⁸³².

A recepção do novo não pode significar, porém, uma hospitalidade acrítica, pois ele vem morar numa terra já habitada por homens com racionalidade ética e com memória; e é pela comparação, logo suscitada pela pré-compreensão, que a densidade do ‘aumento de ser’ que ele oferece deve começar a ser avaliada. Caso contrário, cair-se-á na reificação da novidade, como se o tempo fosse, tão-só, um infinito somatório de momentos sem passado e sem futuro entre si. E se, como bem ensinou Ernst Bloch⁸³³, só quem espera o inesperado o poderá encontrar, tal atitude, em vez de passiva, tem de ser activa; deve-se agir para criar, mesmo sabendo-se, de lição colhida nos desmentidos da própria história, que a confirmação da expectativa é, tão-só, o selo da carta que, dentro, também traz o anúncio do seu fracasso. Como, algures, escreveu Paul Valéry⁸³⁴, ‘prevejo, logo, engano-me’. Só neste risco — que é inerente à afirmação da vida — o futuro continuará aberto. Conseqüentemente, a história só será mestra da vida se, em primeiro lugar, a vida for mestra da história. (CATROGA, 2006, p. 34)

O futuro é, de fato, uma possibilidade aberta a ser alcançado pela sucessão de passos, pela continuidade das ações humanas onde a eloquência das entrelinhas é de tal maneira que não é possível haver descontinuidade. Tendo isso dito, a transição para a História em Marx falaria de uma ruptura, de uma transcendência ou de uma superação de ordem qualitativa, como demonstrou a preocupação de Catroga? A chegada ao Reino da Liberdade dispensaria a ordem da continuidade defendida por Foucault? Na carta endereçada à Werner Sombart⁸³⁵, Engels esclarece que não há descontinuidade ou um limite qualitativo entre um lado e

⁸³² CATROGA, 2006, p. 32-33.

⁸³³ Ernst Bloch (1885-1977), filósofo marxista nascido na Alemanha, conhecido como o filósofo da utopia e da esperança.

⁸³⁴ Ambroise-Paul-Toussaint-Jules Valéry (1871-1945), filósofo e poeta francês, da escola simbolista.

⁸³⁵ Werner Friedrich Wilhelm Carl Sombart (1863-1941), sociólogo e economista alemão.

ENGELS, Friedrich. [Carta] 11 de março de 1895, Berlim, [para] SOMBART, Werner. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/03/11.htm>>. Acesso em 09/05/2017.

outro da história, mas que a cada passo na evolução histórica a consciência assume progressivamente o protagonismo dos eventos universais. Do capitalismo primitivo ao capitalismo financeiro sete séculos se passaram⁸³⁶ — o que inibe a ideia de um salto ou ruptura entre um sistema e outro. A transição do feudalismo para o capitalismo não derivou uma transição qualitativa da história reivindicando para si o *status* de uma nova história ou uma história iminentemente superior; por que falaria então Marx e Engels de uma História em contraposição à história anterior, na transição pós-capitalismo? Segundo a concepção dos dois autores, excetuando as condições materiais de existência, atendidas pela ciência e tecnologia amadurecidas pelo sistema produtivo capitalista,

toda a história até aqui, no que toca aos grandes eventos, se processa sem consciência, isto é, estes eventos e as suas ulteriores consequências não são queridos; os figurantes históricos ou quiseram algo de directamente diferente do alcançado ou este alcançado traz por sua vez consigo consequências imprevistas inteiramente diferentes. (ENGELS, 1895)

A história passa a ser então a história do desenvolvimento da consciência humana⁸³⁷ na medida em que somos os únicos expectadores capacitados a escrevê-la. Pressupondo que o aumento da liberdade seria proporcional à redução da subjugação do homem pela natureza e por suas necessidades orgânicas, o Reino da Liberdade consistiria ainda numa metáfora quando se considera que o alcance da soberania humana estaria condicionado à transposição do homem acima das necessidades e da própria Natureza. Mas não é importante, em tese, aceitar o Reino da Liberdade como um destino real ou metafórico, uma vez que somos mais livres hoje do que fomos ontem e seremos, probabilisticamente, mais

⁸³⁶ Aceitamos os seguintes marcos: Séc. XIII - Capitalismo primitivo, Séc. XV - Capitalismo comercial, Séc. XVII - Capitalismo industrial, Séc. XX - Capitalismo financeiro.

⁸³⁷ MARX, 2007, p. 74.

Encontra-se ainda a afirmativa de Engels: “Contudo, o conjunto da acção metódica de todos os animais não conseguiu marcar na terra o cunho da sua vontade. Para tal, era preciso o homem”. (MARX & ENGELS, 1975, p. 99)

livres amanhã do que hoje. E se o futuro se estender alcançaremos um horizonte em que a história da liberdade de um tempo passado não seria mais que constrangimentos intoleráveis em comparação à nova condição humana, de tal maneira que se afirmará: comparado ao passado, somos verdadeiramente livres e só agora podemos perceber que protagonizávamos a nossa história ao sabor do vento e, portanto, a história desse tempo só pode ser a pré-história do protagonismo da consciência humana. Em outras palavras,

a evolução histórica torna tal organização cada vez mais indispensável e, também, dia após dia, mais realizável. A partir dela se iniciará uma nova época da história, na qual os próprios homens, e com eles todos os ramos da sua actividade, em particular a ciência da natureza, conhecerão um progresso que relegará para as trevas mais profundas tudo quanto o tiver precedido. (MARX & ENGELS, 1975, p. 79)

Hegel assentiu que “a história universal é o progresso na consciência da liberdade — um progresso que temos de conhecer na sua necessidade”⁸³⁸. Para ele só é possível “apreender a história onde a racionalidade começa a aparecer na existência mundana; [...] onde existe um estado em que ela ingressa na consciência, na vontade e na ação”⁸³⁹. A questão que adviria daí é: antes deste ingresso à consciência e da perfeita lucidez humana na objetivação dos seus pensamentos, o que havia ou residia na pré-história? E se os compartimentos dos arquivos históricos não forem móveis ou passíveis de serem reclassificados, o que virá depois da história contemporânea? Nesta perspectiva, a hipótese de estarmos hoje a transitar entre um estágio e outro da história não pareceria tão absurda. No futuro talvez se apresente como uma proposta absurda o homem ocupar a história contemporânea antes mesmo de resolver as questões da sua própria sobrevivência, da sua miséria ou barbárie.

Talvez no futuro ainda envelheçamos, talvez ainda morramos, mas seria a inanição, as doenças, os homicídios, os feminicídios, as torturas, as discriminações,

⁸³⁸ HEGEL, 2013, p. 65.

⁸³⁹ HEGEL, 2013, p. 157.

as ditaduras e todas as formas de violência admitidas, numa perspectiva futura, como prerrogativas essencialmente distante da pré-história humana? Se é o desenvolvimento da consciência o passaporte para o ingresso à História, somente quando a ciência e a tecnologia permitirem ao homem desvendar os recessos da sua inconsciência é que teremos a possibilidade de saber a posição humana diante da pré-história, da história ou mesmo da História humana. Agora, o desenvolvimento superior da sociedade perante o passado pode justificar o nosso ingresso a uma nova etapa histórica, mas é reservado somente ao futuro circunscrever novos limites. Como justifica Hegel: “Povos há que [...] levaram uma vida longa antes de chegarem a alcançar esta sua determinação — e de assim terem alcançado um desenvolvimento significativo em certas direções. Esta pré-história situa-se [...] fora de nosso propósito”⁸⁴⁰. Então, o que se passará depois? Isso a Engels já foi perguntado, e assim foi-nos respondido:

Isso ver-se-á quando uma nova geração tiver crescido [...] E quando essas gerações aparecerem, mandarão ‘à fava’ tudo o que nós pensamos que elas deveriam fazer; eles forjarão a sua própria prática, e criarão a opinião pública adequada com que julgarão o comportamento de cada um — e é tudo. (MARX & ENGELS, 1977, p. 72)

⁸⁴⁰ HEGEL, 2013, p. 157-158.

Diálogo em construção

Para a história humana, diante das mazelas e misérias, restaria-nos então ‘A Última Pergunta’: “este é o fim? Não há como reverter este caos?”⁸⁴¹ E da História humana, qual seria a resposta se questionássemos sobre a data do seu nascimento? A isso, talvez, a única resposta possível fosse aquela dada no conto de Asimov: “AINDA NÃO HÁ DADOS SUFICIENTES PARA UMA RESPOSTA SIGNIFICATIVA”⁸⁴².

Se é possível que exista a última página da história, ela nunca poderá ser concluída, a não ser que a página seguinte seja a primeira da História humana e ambas só poderão ser lidas de lá (de algum reino que se erguerá sobre o passado) e não daqui — da planície de onde agora escrevo. Por isso é que esta página está em construção, porque seria incapaz de defender qualquer tese que não quisesse passar-se por profética. Repetindo Paul Valérie, “prevejo, logo, engano-me”. Mas creio que ele não repreenderia aquele que, como Husserl⁸⁴³, pré-visualizasse aquela primeira página, mostrando a ideia filosófica imanente da história⁸⁴⁴,

ou, o que é o mesmo, a sua teleologia imanente, que se dá a conhecer, do ponto de vista da humanidade universal enquanto tal, como rompimento e começo do desenvolvimento de uma nova idade do homem, a época da humanidade que doravante não mais pode e não mais quer viver a não ser na livre formação da sua existência, da sua vida histórica, a partir de ideias da razão, a partir de tarefas infinitas. Cada forma espiritual está, por essência, num espaço histórico universal ou numa unidade particular de tempo histórico segundo a coexistência e a sucessão. (HUSSERL, 2008, p. 17)

⁸⁴¹ Isaak Judah Ozimov (1920-1922), russo naturalizado americano, foi um dos maiores escritores de ficção científica. Entre publicações e edições foram mais de 500 obras que contribuíram para a tecnologia e inovação. ASIMOV, Isaac. **The last question**. EUA: Columbia Publications, Science Fiction Quarterly, Vol. 4, n° 5, novembro de 1956.

⁸⁴² ASIMOV, 1956. A tradução foi retirada de <<http://stoa.usp.br/lucianovf/files/2609/14554/A+última+pergunta.pdf>>. Acesso em 26/04/2016.

⁸⁴³ Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938). Matemático e filósofo alemão, fundador da escola da fenomenologia. A obra de referência é: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Covilhã: LusoSofia.Net, 2008.

⁸⁴⁴ Pede-se licença para suprimir os termos “Europa” e “européia” desta citação, pois o sentido da humanidade não perde o seu significado.

Se não há ciência capaz de ler páginas ainda não escritas, é possível somente, como conclusão, imaginar. Então prevejo a entrada para a História humana como uma turbulenta travessia de um portal — do umbral para uma nova era das luzes, muito mais intensas pelas cores do inconsciente. Adiante, nada além de um vazio transbordante de possibilidades: nenhuma estrada, nenhum caminho, nenhuma rota, mas uma infinidade de recursos forjados ao longo da jornada humana.

Os indivíduos, como iguais, transporão o futuro sobre o passado, cujo instante presente é cada homem e mulher em seu ato; cada matéria-prima é o produto do trabalho e do conhecimento de todas as gerações. O futuro será infundavelmente mais potente quanto maior for a sintonia dos movimentos — concertado pela equipolência dos indivíduos, e não mais pela velha igualdade orquestrada por nossas semelhanças, pois

a reivindicação moderna da igualdade é muito diferente disso; ela consiste bem mais em deduzir, dessa qualidade comum de ser homem, dessa igualdade dos homens enquanto homens, o direito a um valor político ou social de todos os homens, ou pelo menos de todos os cidadãos de um Estado, de todos os membros de uma sociedade. (ENGELS, 1990, p. 103)

Apenas pela comunhão os indivíduos e suas ciências poderão participar da grande obra projetada pela consciência humana — pacificada pelo potente encontro das pulsões de prazer e de realidade. Aqui, a “necessidade ou o prazer perderam portanto o caráter *egoísta* e a natureza perdeu a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilização se tornou utilização *humana*”⁸⁴⁵. Ainda mais, admitir-se-á que cada indivíduo é uma relação coletiva com a sua existência, porque “o espírito humano não é algo de isolado e totalmente individual, mas um fenômeno coletivo”⁸⁴⁶. Então podemos parafrasear Engels, quando diz que a partir do momento em que cada indivíduo e cada ciência especial são chamados a tomar consciência do lugar que ocupam no encadeamento geral das coisas e do

⁸⁴⁵ MARX, 2005a, p. 142.

⁸⁴⁶ JUNG, 2008, p. 133.

conhecimento destas, todo indivíduo e qualquer ciência particular se tornam supérfluos⁸⁴⁷.

A cada dia, a pré-História humana mais longínqua e as memórias não mais serão masmorras da má consciência, mas forças vivas a pulsar no consciente coletivo da humanidade. E tal como numa grande escola, alguns poderão estar à frente, de acordo com as suas possibilidades, porém, não avançarão se os demais não passarem, de mão em mão, cada pedra que comporá o caminho da História, “pois a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos”⁸⁴⁸. Se qualquer um desses indivíduos, nesse trajeto evolutivo, cruzar os braços, mais lento o avanço, menos vigorosa a obra. Não podemos permitir, porém, que as memórias tristes das dores e dos sofrimentos desnecessários causados pela nossa desumanidade reprima o nosso instinto de liberdade, tampouco poderemos esquecer do nosso passado e, nessa caduquice, desprezar a sabedoria conquistada pelo tempo. Os indivíduos, em sua genuína humanidade, certamente terão aprendido a recitar os versos da plena e boa consciência e poderão declarar, como fez o poeta⁸⁴⁹:

Não seremos os poetas de um mundo caduco.
Também não cantaremos o mundo futuro.
Estamos presos à vida e olhamos nossos companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, consideramos a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
[...]
O tempo é a nossa matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente.

⁸⁴⁷ A citação em sua forma íntegra é: “A partir do momento em que cada ciência especial é chamada a tomar consciência exacta do lugar que ocupa no encadeamento geral das coisas e do conhecimento destas, toda e qualquer ciência particular do encadeamento geral se torna supérflua”. (ENGELS, 1990, p. 27)

⁸⁴⁸ MARX, 2011b, p. 591.

⁸⁴⁹ ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 34. Uso de uma licença poética para transcrever o poema da primeira pessoa do singular, para o plural: o *eu* foi substituído por *nós*.

Somente essa corrente formada por mãos humanas poderá romper os grilhões de todos os seres vivos que contribuíram para que a humanidade fosse alimentada, vestida, conduzida e protegida. Finalmente todas as formas de vida estarão livres do fardo da dor e do sofrimento que foram as suas existências, e poderão finalmente viver nesse novo mundo — porque a vida será um direito a ser gozado por todos os seres. E na eterna reverência à vida e aos recursos, a ética incumbirá as ciências de desenhar as estruturas da nova sociedade humana. E da maneira como a utopia permitiu antecipar a visão da transição para a História humana, as leis que governarão esse novo mundo serão similarmente platônicas⁸⁵⁰. Contudo, no agora, “se eu dissesse aquelas coisas que Platão imagina em sua república, [ou o que a utopia permitiria imaginar em qualquer parte], elas seriam consideradas estranhas...”⁸⁵¹, ainda assim, a Utopia concordaria que

a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. (PLATÃO, 1983, p. 242-243)

Deveras, mesmo Marx disse que “o direito não pode nunca ser superior [nem inferior] à estrutura econômica da sociedade e ao desenvolvimento cultural por ela determinado”⁸⁵². A sociedade superior, cujo sistema produtivo ele chamou de comunismo, residiria num lugar após a transição e ainda além dos primórdios da História. Do lugar onde estamos, as indicações históricas nos forneceriam a chave para a compreensão do passado e para antever as prefigurações do futuro, porque “as condições atuais da produção aparecem abolindo a si mesmas e pondo-se, conseqüentemente, como pressupostos históricos para um novo estado de

⁸⁵⁰ PLATÃO. **Político**. In: **Diálogos**. 2 ed. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

⁸⁵¹ MORUS, Thomas. **Utopia**: sobre a melhor condição de uma república e sobre a nova ilha Utopia. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016, p. 51.

⁸⁵² MARX, 1973, p.8. (Da Crítica ao Programa de Gotha).

sociedade”⁸⁵³. E se é certo que “os homens jamais renunciam ao que conquistaram, [...] isso não quer dizer que não renunciem nunca à forma social na qual adquiriram certas forças produtivas”⁸⁵⁴, por isso,

numa fase superior da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a subordinação escravizante dos indivíduos pela divisão do trabalho e, com ela, também a antítese entre trabalho mental e físico; depois de o trabalho, de mero meio de vida, se tornar ele próprio a necessidade primordial da vida; depois de as forças de produção terem também aumentado com o desenvolvimento integral do indivíduo; quando todas as forças de riqueza cooperativa concorrerem com mais abundância — só então se poderá abandonar completamente o estreito horizonte e a sociedade poderá inscrever nas suas bandeiras: de cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade! (MARX, 1973, p. 361-362)

Do mesmo modo que Stephen Hawking⁸⁵⁵, acredito que o universo tenha um projeto e, como parte desse universo, a sociedade humana também poderá, em sua breve história do tempo, inscrever os seus passos com mais exatidão e firmeza, sem que em sua retaguarda necessite deixar como herança um rastro de destruição: serão passos que elevam a potência e não mais que reproduzam impotências. É esta a marcha que nos conduzirá ao reino da liberdade, ao início da História humana, ou ao comunismo (como queiram chamar); nesse lugar, onde o comunismo aparece como “naturalismo inteiramente desenvolvido = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem”⁸⁵⁶.

⁸⁵³ MARX, 2011b, 378-379.

⁸⁵⁴ MARX, 2007, p. 49.

⁸⁵⁵ HAWKING, Stephen & MLODINOW, Leonard. **O grande projeto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

⁸⁵⁶ MARX, 2005a, p. 138.

A anfitriã desta tese assim visualizou o caminhar para a História humana. Daqui, que cada um imagine os passos seguintes da transição⁸⁵⁷.

⁸⁵⁷ Este manuscrito termina aqui, ficando por concluir.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Vol 1. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**: livros XII, X e XI. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: uma reportagem sobre a banalidade do mal. Coimbra: Edições Tenacitas, 2013.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- ARISTÓTELES. **Da geração e da corrupção**. São Paulo: Landy Editores, 2001.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Libera dos Libros, 1995.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1969.
- ARISTÓTELES. **Política**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- ASIMOV, Isaac. **The last question**. EUA: Columbia Publications, Science Fiction Quarterly, Vol. 4, nº 5, novembro de 1956. Disponível em português: <<http://stoa.usp.br/lucianovf/files/2609/14554/A+última+pergunta.pdf>>. Acesso em 26/04/2016.
- ATAÍDE, Glauber. **Sobre a natureza humana**: uma crítica marxista. 10 de abril de 2015. Disponível em <<http://averdade.org.br/2015/04/sobre-a-natureza-humana-uma-critica-marxista/>>. Acesso em 10/10/2015.

BACON, Francis. **A Nova Atlântida**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BACON, Francis. **Ensaio**. 3 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

BACON, Francis. **Novum organum**. Fonte Digital: O Dialético, 2002. <<http://www.odialetico.hpg.com.br>>.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham & London: Duke University Press, 2007.

BARNETT, Lincoln. **O universo e o Dr. Einstein**. 3 ed. São Paulo: Edições Melhoramento, 1948.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BÍBLIA. **A bíblia sagrada: antigo e novo testamento**. Tradução, introduções e notas Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1991.

BIDMC, Beth Israel Deaconess Medical Center. **New theory debunks idea that math abilities are innate**. NeuroscienceNews. NeuroscienceNews, 5 de novembro de 2016. Disponível em <<http://neurosciencenews.com/consciousness-neuroscience-pacc-5436/>>. Acesso em 03/05/2017.

BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957**. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, s/a.

BRUNO, Giordano. **De la causa, principio e uno**. Torino: Einaudi, 1973. E-book disponível em https://www.liberliber.it/mediateca/libri/b/bruno/de_la_causa_principio_et_uno/pdf/bruno_de_la_causa_principio_et_uno.pdf. Versão eletrônica de outubro de 2016.

BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. Coleção os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Versão digital.

BURET, Eugène. **De la misère des classes laborieuses em Angleterre et en France**. T. I-II, 1840.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

CARROLL, Sean. **A partícula no fim do universo**: como a caça ao Bóson de Higgs nos levou ao limiar de um mundo novo. Lisboa: Gradiva, 2014.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CATROGA, Fernando. **Ainda será a história mestra da vida?** Porto Alegre: Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, Edição Especial, n. 2, 2006.

CHILTON-PEARCE, Joseph. **The heart-mind matrix**: how the heart can teach the mind new ways to think. United States: Park Street Press, 2012.

CÍCERO, M. Túlio. **Das leis**. São Paulo: Cultrix, 1967.

CÍCERO, M. Túlio. **Orações**. São Paulo: Atena Editora, 1938. Disponível em <<http://www.consciencia.org/cicero-contram-antonio-oracoes-filipica-ii>>. Acesso em 04/12/2016.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Catecismo positivista**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CYRULNIK, Boris, MORIN, Edgar. **Diálogo sobre a natureza humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo: Hemus, 1974.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Lisboa: Babel, 2011.

DARWIN, Charles. **Autobiografia**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2004.

DARWIN, Francis. **Charles Darwin**: his life in an autobiographical. Gutenberg EBook, 2012. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/38629/38629-h/38629-h.htm>>.

DAWKINS, R. **The selfish gene**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Editora Escala. Coleção Grandes obras do pensamento universal - 6, [19- -].

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural. Coleção os Pensadores, 1999.

DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de filosofia**. Campinas-SP: Papyrus, 1993. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Lisboa: Edições Progresso, 1990.

ENGELS, Friedrich. [Carta] 12-17 de Novembro de 1875, Londres, [para] LAVROV, Pietr Lavrovitch. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1875/11/17.htm>>. Acesso em 09/05/2016.

ENGELS, Friedrich. [Carta] 21-22 de Setembro de 1890, Londres, [para] BLOCH, Joseph. Disponível em <http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/engels_1890_carta_a_joseph_bloch_portuguese.html>. Acesso em 09/05/2016.

ENGELS, Friedrich. [Carta] 11 de março de 1895, Berlim, [para] SOMBART, Werner. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/03/11.htm>>. Acesso em 09/05/2017.

EINSTEIN, Albert. **Como eu vejo o mundo**. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

EINSTEIN, Albert. **Porquê o socialismo?** Tradução do inglês por Anabela Magalhães, revisão e edição por CN, 08/03/2012. Original inglês em: <<http://www.monthlyreview.org/598einstein.php>> Acesso em 20/10/2016.

EINSTEIN, Albert, FREUD, Sigmund. Um diálogo entre Einstein e Freud: **por que a guerra?** Santa Maria: Fadisma, 2005.

EUCLIDES. **Elementos de geometria**. São Paulo: Edições Cultura, 1944. Versão digital disponível em <<http://www.livrosgratis.com.br>>.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel e BADIOU, Alan. **Filosofia y psicología**. Entrevista, 1965. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NYU0LpvYtQ>. Acesso em 12/10/2014.
- FOULQUIÉ, Paul. **A vontade**. 2. ed. Mem Martins-PT: Publicações Europa-América, 1976.
- FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, além do princípio de prazer e outros textos**. Obras completas em 20 volumes (1917-1920). Vol 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Textos essenciais da psicanálise**. Vol. I. Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1989a.
- FREUD, Sigmund. **Textos essenciais da psicanálise**. Vol. III. Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1989b.
- FREUD, Sigmund. **Motoras orgânicas e histéricas**. In: **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FROMM, Erich. **Análise do homem**. 13 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- GAUER, Gustavo. **Desenvolvimento da psicologia experimental**. In: Gomes, W. B., Gauer, G. & Souza, M. L. In: **História da psicologia**. UFRS, 2007. Manuscrito em preparação.
- GIBRAN, Khalil G. **O profeta**. Rio de Janeiro: Mansour Challita, 1980.
- GOMES, W. B., GAUER, G. & SOUZA, M. L. **História da psicologia**. Manuscrito em preparação, 2007. Disponível em <<http://www.fafich.ufmg.br/cogvila/dischistoria/gauer2.pdf>>. Acesso em 12/09/2015.

GORZ, André. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

GRAY, John. **A lecture on human happiness**: being the first of a series of lectures on that subject, in which will be comprehended a general review of the causes of the existing evils of society... London: Sherwood, Jones & Co, 1825.

GRAY, John. **Social system**: a treatise on the principle of exchange. Edimburgo: William Tait, 1831.

GREGÓRIO, Sérgio Biagi. **Dicionário de filosofia**. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HAWKING, Stephen W. **Breve história do tempo**: do big bang aos buracos negros. 3 ed. Lisboa: Gradiva, 1994. Versão digital disponível em <<https://yadi.sk/i/3N3SeUFXtZ53N>>. Acesso em 23/11/2016.

HAWKING, Stephen & MLODINOW, Leonard. **O grande projeto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

HAYEK, Friedrich. **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão, 1983.

HEARNshaw, Leslie S. **The shaping of modern psychology**. London: Routledge, 1987.

HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 2013.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Crítica moderna**: Zenão de Eleia. In: Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1996.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Vol I. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**: parte I. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. São Paulo: Scientiæ Zudia, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

- HEISENBERG, Werner. **Física y filosofía**. Buenos Aires: Libera los Libros, 1959.
- HIRSCHMAN, Alberto. **As paixões e os interesses**: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBBS, Thomas. **A natureza humana**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**: matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUME, David. **Discursos políticos**. 1752. Disponível em <<http://constitucionweb.blogspot.pt/2011/01/discursos-politicos-por-david-hume-1752.html>>. Acesso em 30/04/2017.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HUNTLEY, H. E. **A divina proporção**: um ensaio sobre a beleza na matemática. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Covilhã-PT: LusoSofia.Net, 2008.
- ISAACSON, Walter. **Einstein**: sua vida, seu universo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Edição eletrônica disponível em <LeLivros.site>.
- KAKU, Michio. **O futuro da mente**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2014.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua**: um projecto filosófico. Covilhã-PT: LusoSofia, 2008.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica e dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua**: um fator de evolução. São Sebastião-SP: A Senhora Editora, 2009.
- KUHN, Robert. **The human mind**. Probe. Joanesburgo: University of Witwatersrand, 1969.
- JACKS, L. P. **The education of the whole man**. New York: Harper & Brothers, 1931.

JANET, Pierre. **L'automatisme psychologique**: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine. 4 ed. Paris: Félix Alcan éditeur, 1898.

JAPIASSU, H. e MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilsosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.

JUNG, C. G. **A energia psíquica**. Obras Completas de C. G. Jung Vol III/1. Petrópolis: Vozes: 2002.

JUNG. C. G. **A natureza da psique**. Obras Completas de C. G. Jung Volume VIII/2. 5. ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2000a.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. 21 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008a.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000b.

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008b.

JUNG, Emma. **Animus e anima**. 4 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

LEONTIEV, A. N. **Problems in mental development**. Izd. Akad. Pedagog. Nauk RSFSR, Moscou, 1959.

LÉXICO. **Dicionário de português online**. <<http://www.lexico.pt/harmonia/>>. Acesso em 20/02/2016.

LIPTON, Bruce H. **A biologia da crença**: ciência e espiritualidade na mesma sintonia - o poder da consciência sobre a matéria e os milagres. São Paulo: Butterfly Ed., 2007.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 37.

LURIA, A. R. **Fundamentos de neuropsicologia**. São Paulo: USP, 1981.

MACLEAN, P. D. **The triune brain**: emotion and scientific bias. Rockefeller Univ. Press, 1970.

MALTHUS, Thomas. **Ensaio sobre o princípio da população**. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

MANDEVILLE, Bernard. **The fable of the bees or private vices, publick benefits.** Vol 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1988. Disponível em <<https://projectintegrity.files.wordpress.com/2014/12/bernard-mandeville-the-fable-of-the-bees-1712.pdf>>. Último acesso em 25/04/2017.

MARX, Karl. **A questão Judaica.** São Paulo: Martin Claret, 2005c.

MARX, Karl. **Capítulo inédito d'ó Capital:** resultados do processo de produção imediato. Porto: Publicações Escorpião, 1975.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha:** comentários à margem do programa do partido operário alemão. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Escritos de juventude.** Lisboa, 1975a.

MARX, Karl. **Grundrisse.** São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista.** Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Martin Claret, 2005a.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

MARX, Karl. **O capital.** 7ª. Ed., Vol. 1. Lisboa: Delfos, 1974a.

MARX, Karl. **O capital.** 7ª. Ed., Vol. 2. Lisboa: Delfos, 1974b.

MARX, Karl. **O capital:** prefácios, cartas e posfácios. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/prefacioseposfacios.htm>>. Acesso em 07/07/2016.

MARX, Karl. **Os 18 brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011c.

MARX, Karl. **Sociedades e mudanças sociais.** 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1973.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach.** Fonte digital RocketEdition, 1999. <http://www.jahar.org>

MARX & ENGELS. **A sagrada família:** ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

MARX & ENGELS. **Ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX & ENGELS. **Princípios do comunismo e outros textos**. Santos-SP: Ed. Estampa, 1975.

MARX & ENGELS. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, K., ENGELS, F. & LENINE, V. **O conceito comunista de moral**. Lisboa: Seara Nova, 1977.

MARX, K., ENGELS, F. & LENINE, V. **Sobre o humanismo na sociedade comunista**. Lisboa: Seara Nova, 1977.

MASLOW, Abraham H. **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro: El Dourado, s/d.

MATURANA & VARELA. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Campinas-SP: Editorial Psy II, 1995.

McCRATY, R., ATKINSON, M. & TOMASINO, D. **Science of the heart: exploring the role of the heart in human performance**. Boulder Creek-CA: HeartMath Research Center, Institute of HeartMath, Publication No. 01-001, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILGRAN, S. **Behavioral study of obedience**. Journal of Abnormal and Social Psychology, 67, 371–378, 1963. Permission granted by Alexandra Milgram.

MIRANDOLA, Giovanni P. D. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MORSE, Stephen. **The new neuromorality**. W.H. Brady Program in Cultura and Freedom Conference, American Enterprise Institute, Washington, D.C., 1 de junho de 2005. Vídeo disponível em <www.aei.org/events/eventID.1072/event_detail.asp>.

MORUS, Thomas. **Utopia: sobre a melhor condição de uma república e sobre a nova ilha Utopia**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Editora Escala, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. 3 ed. São Paulo: Ed. Escala, 2008b.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. 2 ed. São Paulo: Editora Escala, 2008c.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Da utilidade e do inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Escala, 2008d.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2009b.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Verdade e mentira no sentido extramoral**. Revista Comum - Rio de Janeiro - v.6 - no 17 - p. 05 a 23 - jul./dez. 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**: Parte I. São Paulo: Escala, 2010a.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**: Parte II. São Paulo: Escala, 2010b.
- NIJHOUT, H. F. **Metaphors and the role of genes in development**. Bioessays v. 12, n. 9, 1990.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. eBooksBrasil, 2002. Disponível em <www.ngarcia.org>. Acesso em 26/10/2016.
- PASTERNAK, Charles (org.). **O que nos torna humanos?** Lisboa: Texto & Grafia, 2007.
- PÍNDARO. **Odes**. Lisboa: Quetzal Editores, 2010.
- PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 1997
- PLATÃO. **Político**. In: **Diálogos**. 2 ed. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. **Hípias maior**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATÃO. **Teeteto**. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- POLANYI, Karl. **A Grande transformação**: as origens da nossa época. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- POLIS. **Enciclopédia verbo da sociedade e do Estado**. São Paulo: Verbo, 1986. In: GREGÓRIO, Sérgio Biagi. **Dicionário de Filosofia**. Disponível em <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilosofia/lei>>. Acesso em 20/01/2016.
- PLAUTO. **Comédias**. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

PRADO Jr., Caio. **O que é filosofia**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRÉ-SOCRÁTICOS, Os: vida e obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos**. São Paulo: UNESP, 2002.

RAMACHANDRAN, V. S & BLAKESLEE, Sandra. **Fantasma no cérebro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RAND, Ayn. **A virtude do egoísmo**. Porto Alegre: Ortiz, 1991.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antigüidade e idade média**. Vol. I. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1990.

REICH, Wilhelm. **Escuta, Zé ninguém**. Publicações LCC Eletrônicas. <http://portugues.Free-eBooks.net>.

RICE, Anne. **Entrevista com o vampiro**. 10 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ROHDEN, Huberto. **Einstein: o enigma do universo**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ROLNIK, Suely. **À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia**. São Paulo: PUC, IV Encontro Regional de Psicologia Social da ABRAPSO, 1992.

ROLNIK, Suely. **Ninguém é deleuziano**. PUC-SP: Núcleo de Estudos da Subjetividade, 1995. Link para acesso digital pelo <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre esta questão proposta pela academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural**. Em <<http://www.livrosgratis.com.br>>, 11/10/2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Edição eletrônica Ridendo Castigat Mores. Em <http://www.jahar.org>, 2002.

SAGAN, Carl. **Biliões e bilhões**. Lisboa: Gradiva, 1998.

SAGAN, Carl. **Os dragões do Éden**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. **Ética**. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

SARAMAGO, José S. **Ensaio sobre a cegueira**. 1995. Edição eletrônica. <http://rparquitectos.weebly.com/uploads/2/6/6/9/266950/jose_saramago_-_ensaio_sobre_a_cegueira.pdf>. Acesso em 28/10/2016.

SARTRE. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes da edição: Paris: Nagel, 1970. Disponível online.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHOPANHAEUR, Arthur. **O mundo como vontade e representação**: 1º tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Livro IV. EbookLibris: Acrópolis, 2001. <br.egroups.com/group/acropolis/>.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SHELDRAKE, Rubert. **A presença do passado**: a ressonância mórfica e os hábitos da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

SCHRÖDINGER, Edwin. **O que é a vida**: aspecto físico da célula viva seguido de mente e matéria e fragmentos bibliográficos. São Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997. Edição eletrônica.

SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. 11 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Vol I. Coleção os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Vol II. Coleção os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Martin Claret, 2005.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Editora Antígona, 2004.

TOLLER, Heloísa. **Bons e maus selvagens**: a indispensável visão mítica no Colonialismo/ Imperialismo Europeu. *Ipotesi - Juiz de Fora*, v. 11, n. 1, pág. 113 - 124, jan/jun 2007.

TOWNSEND, Joseph. **A dissertation on the poor laws**. London: Princeton University, 1786, sect. VII, p. 41. Disponível em <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101058836162;view=1up;seq=7>>. Acesso em 02/04/2017.

VAZ, Henrique C de L. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VEBLEN, Thorstein. **A Alemanha imperial e a revolução industrial; A teoria da classe ociosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

VERLI, Hugo (org). **Bioinformática da biologia à flexibilidade molecular**. Porto Alegre, 2014. Disponível em <http://vision.ime.usp.br/~amanda/classes/UENP_2016/Bioinformatica_book.pdf>. Acesso em 20/08/2017.

VYGOTSKY, L. S. **Development of the higher mental functions**. Izd. Akad. Pedagog. Nauk RSFSR, Moscou, 1960.

VOLTAIRE. **O ingênuo**. EbooksBrasil.org, junho, 2001.

WILBER, Ken. **Uma teoria do tudo**: uma visão integral da economia, da política, da ciência e da espiritualidade. Cruz Quebrada-PT: Estrela Polar, 2005.

XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZOHAR, Danah. **O ser quântico**: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física. 18ª ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.