

TrajEthos

Reflections on Mediations

Portuguese Special Edition



TrajEthos

Reflections on Mediations

Portuguese Special Edition

Montreal, Volume 3, Issue 2, 2014



TrajEthos

TrajEthos is an annual online research journal, published in Montreal by *Communalis - Communication and Natural Logic International Society*. *TrajEthos* is committed to the dissemination, from different perspectives, of interdisciplinary studies in which the relationships between communication, logic and argumentation, and between these domains and ethics, help us to better understand the world we live in. It is an open international forum whose main goal is one of exploring, discussing and advancing the relationships between discourse, representations and argumentation from theoretical, methodological and empirical viewpoints. *TrajEthos* is particularly interested in communication action-research in which social political action, in the form of intervention theories and methods or discourse and argumentation analysis methods - is central. *TrajEthos* focuses also on discussions involving new media, namely digital networks (Internet).

TrajEthos publishes original scientific articles as well as research reports, interdisciplinary studies, book reviews, interviews and other scholarly production on contemporary transversal themes, viewpoints, and debates, in both official languages of Canada - English and French - as well as in other languages. The publication process is based on double blind peer-reviewed procedures.

Milton N. Campos

Editor

Cover

© Milton N. Campos

Production Team

Milton N. Campos – Editor, Université de Montréal

Nicole Therrien – Assistant Editor, Université du Québec à Montréal

TrajEthos 3(2) – Special Edition

Milton N. Campos – Université de Montréal – Editor

Editorial Board

Milton N. Campos - Université de Montréal – CANADA

Sidnei José Casetto - Universidade Federal de São Paulo – BRAZIL

Monica R. de Castro - Universidade Estácio de Sá – BRAZIL

Catherine Garnier - Université du Québec à Montréal – CANADA

Emilio Gattico – Università degli studi di Bergamo – ITALY

Cristina Grabovschi - Université de Sherbrooke – CANADA

Gaby Hsab - Université du Québec à Montréal – CANADA

Ligia C. Leite - Universidade Federal do Rio de Janeiro – BRAZIL

Denis Miéville - Université de Neuchâtel – SWITZERLAND

Constantin Salavastru - Université Al.I.Cuza - ROMANIA

Guidelines and Submission Information

can be found at TrajEthos website :

http://www.trajethos.ca/index.php/home_en/resources/publications/

TrajEthos

Online ISSN 2291-9805

www.trajethos.ca

All rights reserved to :

Communalis – Communication and Natural Logic International Society

Département de communication – Université de Montréal

Pavillon Marie-Victorin

Bureau B-430

90, Vincent d'Indy

Montreal, QC, H3C 3J7

Canada

www.communalis.ca

Table of Contents

Foreword	5
<i>Milton N. Campos, Editor</i>	
Standpoint	
Information in a Future Universe of Communication	9
<i>Antonio Hohlfeldt</i>	
Late Capitalism and Acceleration: Arrogance and Culture of Excess	23
<i>Olgária Matos</i>	
Studies	
Discourse and Rupture of Borders in the Common Clinic	37
<i>Alexandre de O. Henz, Sidnei J. Casetto, & Angela A. Capozzolo</i>	
Sustainable Deveelopment of the Bruntland Generation: A Concept Mediated by Shared Meanings	51
<i>Isabelle Beaudin</i>	
Discursive Strategies of the Universal Church of the Kingdom of God in England	65
<i>Karla Regina M. P. P. Bronsztein</i>	
Arena	
Dissociation of Notions: The Operator that Structures the Hegelian Philosophical System	79
<i>Tarso Mazzotti</i>	

PREÂMBULO

Milton Campos – Université de Montréal

Editor de TrajEthos

Este número especial da revista *TrajEthos* tem por objetivo divulgar trabalhos em língua portuguesa de pesquisadores interessados em questões gerais relacionadas com as mediações discursivas. Foram escolhidos artigos em que os autores refletem, a partir de diferentes perspectivas, sobre as mediações macro, constituídas pelas estruturas de poder administrativo-político e econômico e suas reproduções micro pela via dos meios técnicos de comunicação. Relativamente a esses últimos, as reflexões tratam de várias mídias como o cinema, o jornalismo e as relações públicas, assim como diversas maneiras discursivas de se estudá-los como, por exemplo, os estudos sobre a argumentação.

Na seção “Perspectivas”, percorremos com o leitor uma senda na qual as reflexões sobre as mediações convergem para a dimensão política e ética. O professor Antonio Hohlfeldt da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, respeitado teórico da comunicação, problematiza essa dimensão discutindo a pertinência dos conceitos de informação e de comunicação para pensarmos a luta pela democracia e pela justiça. Antonio Hohlfeldt analisa a alegoria platônica da caverna com o objetivo de interpretar uma produção cinematográfica emblemática da contemporaneidade: o filme “Matrix” onde o real e o virtual se inter-tecem e suas fronteiras se confundem. Para o pesquisador, esse filme anunciava, já no final do século XX, intenções comunicativas cujos fundamentos poderiam ser encontrados no ideal republicano de Platão. Ele revela, com propriedade, fundamentado na problemática ética e política, o procedimento comunicativo e informacional através do qual os processos discursivos midiáticos podem se tornar ferramentas para a libertação do ser humano.

No entanto, nota a professora Olgária Matos, essa possibilidade vem sendo colocada em cheque por uma modernidade que se metamorfoseou em contemporaneidade. Fazendo uma crítica do lugar que a modernidade ocupou relativamente às múltiplas formas de mediações, a pesquisadora provoca o leitor com uma reflexão a respeito de como a percepção atual do tempo está vinculada às inovações tecnológicas financiadas pelo capitalismo. Ressaltando o perigoso marasmo do individualismo alienado, a respeitada filósofa – professora titular dos Departamentos de Filosofia da USP – Universidade de São Paulo e da UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo – discute a produção de identidades que desconhecem o cívico e a perspectiva cidadã, e que resultam da aceleração capitalista. Ela identifica, nesse processo, a profunda arrogância que contaminou um sistema que culpabiliza o homem por ser a causa do que lhe acontece quando, na verdade, a sua fonte estaria enraizada na cultura do excesso e da ilimitação. Olgária Matos vê na “sociedade do

conhecimento”, fundada na comunicação e na informação, um "reino da aclamação" profundamente arrogante que ameaça o duvidar e o pensar, e o sentido da própria democracia.

Na seção “Estudos” a arrogância da qual fala Matos, de certa maneira, pode ser identificada em inúmeros setores da sociedade. Na área da saúde, por exemplo, a arrogância se apresenta como certezas relativamente aos saberes profissionais, se espelhando, entre outras coisas, em um processo de divisão e de estabelecimento de fronteiras disciplinares. Tal processo é discutido por professores Alexandre de O. Henz, Sidnei José Casetto e Angela A. Capozzolo, do campus da Baixada Santista da UNIFESP. Os pesquisadores articulam uma crítica, apoiada na experiências de implantação de uma nova proposta pedagógica universitária, integradora de práticas de saúde plurais. Esse projeto tem o objetivo de colocar em questão discursos que mediam a ideologia científica da biomedicina, que estruturou as profissões da área da saúde. Confrontando a maneira pela qual o discurso da biomedicina permeia o tecido social como ideologia, os autores mostram como essas novas práticas contra-hegemônicas, que chamam de “clínica comum” das singularidades, tornam-se um espaço de desafio à arrogância.

Os discursos hegemônicos arrogantes, na verdade, estão ancorados em representações sociais. A professora da Faculdade de Comunicação Isabelle Beaudin, da UQAM – Université du Québec à Montreal, explora um sujeito estreitamente vinculado ao da saúde – a ecologia – onde a problemática do discurso pode ser claramente desvelada através do estudo das representações sociais. O foco de trabalho da pesquisadora canadense é o desenvolvimento da idéia de “desenvolvimento sustentável” desde o seu lançamento em 1992 – resultado de um consenso internacional conhecido como “Relatório Brundtland” – e de como ele mediou a construção dos sentidos dessa noção ecológica, econômica e social junto a uma população jovem universitária. A pesquisadora, estudando como as representações sociais produzidas por jovens poderiam ser identificadas no discurso através do método das evocações, revela as identidades e as fricções existentes na maneira pela qual eles entendem hoje o “desenvolvimento sustentável” – reveladoras dos conflitos produzidos pela arrogância do sistema –, mostrando sua fluidez e pertinência. Além disso, a professora sugere que o “desenvolvimento sustentável” é um termo relativamente inexplorado que lança pontes de sentidos compartilhados que constituem-se em mediações que apontam pistas para futuras reflexões.

Sob um outro ângulo analítico discursivo, a professora Karla P. Bronsztein, faz uma viagem em um mundo pouco conhecido, mas de interesse fundamental para a cultura popular: a da mediação religiosa dos discursos na vida de uma comunidade. Nesse mundo, formas de arrogância mediadas de outra ordem emergem. O artigo convida a uma reflexão sobre as estratégias discursivas de uma “filial” da Igreja Universal do Reino de Deus, aberta em Londres, na Inglaterra. De maneira rigorosa e sistemática, a pesquisadora do Centro de Artes e Comunicação da UFPE - Universidade Federal de Pernambuco, esmiúça o funcionamento discursivo da igreja através de uma abordagem em que compara as práticas da matriz e da filial. Karla P. Bronsztein, através de uma análise argumentativa, viaja dialeticamente nos meandros do espelho midiático de uma religião que busca, como a ciência arrogante, obediência e adoração.

Na seção “Arena”, uma tese provocadora. A dialética revelada por Hegel, dentro de seu procedimento lógico-formal, foi, segundo o professor Tarso Mazzotti, instrumentalizada pelo esquema argumentativo da dissociação de noções. O pesquisador, a partir das dissociações das figuras do silogismo e das categorias trazidas à consciência humana por Aristóteles, busca defender a tese segundo a qual não haveria dialética do senhor e do escravo pois seus termos seriam correlativos e incompatíveis, mas não contraditórios. Essa interpretação ousada da retórica divina do Espírito Absoluto hegeliano por parte do pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação da UES – Universidade Estácio de Sá, tornaria a dialética hegeliana clara. A consequência comunicativa diz respeito à importância de que se revestem os processos argumentativos nas mediações, objeto de reflexão desse número especial.

Desejamos a todos que essas reflexões sobre as mediações proporcionem uma boa leitura!

A Informação em um Universo Futuro de Comunicação

Antonio Hohlfeldt – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Abstract

This paper discusses the notions of *information* and *communication* by analyzing from the viewpoint of the allegory of the cave (Plato) how the movie “Matrix”, produced at the end of the XXth century, announced contemporary. In the text, we review the Matrix story so as to compare the authors’ communicative intentions with fundamental aspects of the Platonic republican ideal. We aim to reveal the identity of communication processes in terms of political contexts as foundations of responsible behavior, understood as a tool able to lead mankind in the search for justice and the good for the people. We highlight how political decisions depend on communication, and how parameters to evaluate power depend on information.

Keywords

Communication, Information, Matrix Movie, Allegory of the Cave, Politics, Ethics.

Résumé

Cet article problématise les notions d’*information* et *communication* en analysant, à partir de l’allégorie platonicienne de la cave, la façon dont le film « La matrice », produit à la fin du XX^{ème}, annonçait des questions de la contemporanéité. Nous reprenons l’histoire avec le but de comparer ses intentions communicationnelles avec des fondements de l’idéal républicain de Platon. Nous essayons de révéler l’identité des processus communicationnels en contexte politique comme fondement de la responsabilité, comprise comme outil capable de mener l’humanité à chercher la justice. Nous soulignons comment toutes les décisions politiques dépendent de la communication et les paramètres pour l’évaluation du pouvoir, de l’information.

Mots-clés

Communication, information, film La matrice, allégorie de la cave, politique, éthique.

Resumo

Problematizamos os conceitos de *informação* e de *comunicação* analisando, do ponto de vista da alegoria platônica da caverna, a maneira pela qual o filme “Matrix”, produzido no fim do século passado, anunciava questões do contemporâneo. Retomamos sua história de modo a comparar suas intenções comunicativas com fundamentos do ideal republicano de Platão. Assim, buscamos revelar a identidade dos processos comunicativos em contextos políticos enquanto fundamento da responsabilidade, entendida como ferramenta capaz de levar a humanidade a buscar a justiça. Ressaltamos como todas as decisões políticas dependem da comunicação e parâmetros para a avaliação do poder, da informação.

Palavras-chave

Comunicação, Informação, Filme Matrix, Alegoria da Caverna, Política, Ética.

INTRODUÇÃO

“O real nunca passou de uma miragem.”
Juremir Machado da Silva [1]

Os conceitos de *informação* e de *comunicação* são sempre experienciados, no nosso cotidiano, dos modos mais diversos possíveis. Escolhemos, para esta reflexão, uma prática concreta, a partir do primeiro episódio de um filme aclamado que estourou nas bilheterias, fez história em vídeo e tornou-se um emblema do cinema mundial, “Matrix”, dos irmãos Andy e Lana Wachowski [2]. Talvez ele seja somente um simples filme de aventuras, no campo da ficção científica, mas ele também leva a uma problematização das idéias de um pioneiro destas reflexões, Platão.

Não só a partir da conhecida alegoria ou *mito da caverna*, que inicia o Livro VII de “A República”, quanto em diferentes outras passagens de seus diálogos, Platão discute o problema do conhecimento, sob a perspectiva da educação (*paideia* [3]), segundo a qual a passagem da ignorância para a sabedoria, embora ocorra em nível individual, é um processo que participa e, sobretudo, se projeta no social, pois constitui a base da estruturação do Estado verdadeiramente ideal, como o imaginou o filósofo. Assim sendo, as funções de *informação* e de *comunicação*, como as consideraremos aqui – e cremos que na ótica do pensador grego – constituem instrumentos importantes para se chegar a tal objetivo.

A escolha de um filme de ficção científica para esta reflexão se deve ao fato de que o gênero, consideremo-lo assim, é, em si, uma importante experiência deste processo porque, segundo alguns de seus principais estudiosos, significa a tensão entre o conhecido e o desconhecido (Tavares, 1986, p. 17) que documenta transformações radicais em nossas percepções, em nossa representação mental da realidade (*Idem*, p. 49), e que apresenta, além do mais, um caráter de interdisciplinariedade propícia (*Idem*, p. 72) aos estudos epistemológicos sobre a comunicação. No caso de “Matrix”, poderíamos pensá-la como uma obra de antecipação em que se apresentam futuros alternativos (as ações do filme se passam no ano de 2199), enfocando utopias e distopias, cataclismas e apocalipses (no caso, as máquinas que se apropriaram de sua própria programação e transformam os seres humanos em seus escravos, retirando-lhes até mesmo a consciência de sua condição), de mundos paralelos (como aquele criado a partir da nave Nabucodonozor), envolvendo tecnologias e artefatos, em especial computadores e, neste caso muito especial, o ciberespaço, permitindo até mesmo a existência de mutantes, como os agentes policiais da equipe do Sr. Smith.

ALUSÕES MÚLTIPLAS PARA UMA LEITURA INTERTEXTUAL

O enredo de “Matrix” faz um *mélange* estilístico apropriado para o grande público, o que, aliás, tem sido característica de produções de Hollywood desde a última década do século passado. Neste caso, vai-se da releitura antes mencionada do *mito da caverna* platônico;

passa-se pelo romance de Lewis Carroll, “Alice no país das maravilhas” [4]; refere o conhecido filme “O mágico de Oz”, quando menciona a jovem Dorothy; e retrabalha um sem-número de alusões bíblicas e mitos clássicos [5]. Como não pretendemos fazer um estudo do filme em si, fiquemos com estas sugestões, não sem lembrar a combinação entre lutas marciais, uma citação explícita – quase ao final do filme – à clássica cena do desafio do gênero *far west*, quando Neo enfrenta o Sr. Smith, além de referência implícita – inclusive pelas cenas de interior, sempre em ambientes reclusos e escuros – a “Blade Runner”, de Ridley Scott. Ou seja, tem de tudo, para ninguém botar defeito. É, claramente, um filme de ação que consegue mesmo alcançar seu *happy end* como a platéia gosta e, por isso mesmo, logo transformou-se em filme *cult*.

Para alguns, o filme é apenas divertimento que se desdobra em jogos de *videogame*. Para nós, sem negarmos esta perspectiva, necessariamente, “Matrix” vai mais além, para quem quiser ou se dispuser a ler. E foi isso o que buscamos.

RELEMBRANDO O FILME

Recuperemos rapidamente seu enredo: Thomas Anderson é um jovem programador empregado em uma grande empresa. Vive, contudo, uma dupla vida porque, à noite, desenvolve atividades de pirataria em programas de computador. Numa dessas atividades, descobre a referência a Matrix, e passa a buscar obsessivamente descobrir seu significado. Através do computador, trava conhecimento com alguém que se identifica apenas como Trinity. O filme se inicia com um alerta de Trinity de que suas conversas foram descobertas e que ele deve tomar cuidado, pois corre perigo. Após o corte da cena, vemos a própria Trinity sendo caçada pelos policiais de Smith. Ela consegue, contudo, fugir, teletransportando-se de retorno à nave Nabucodonozor que está no ciberespaço e é de onde Morfeu comanda a Resistência, numa tentativa de devolver a liberdade à humanidade.

Segundo se fica sabendo mais tarde, o excesso de impulsos eletromagnéticos acumulados pelas máquinas, ao final do século XX, permitiram-lhes realizar suas próprias programações, de tal modo que dominaram a humanidade e agora cultivam os seres humanos para deles retirar essa mesma força. Afim de evitar quaisquer reações, desenvolveram um programa computacional, denominado “Construção”, através do qual criaram um mundo virtual semelhante àquele no qual viviam antigamente os humanos que, neste sentido, permanecem totalmente alienados de sua condição escrava [6].

Morfeu acredita ser Anderson – também conhecido como Neo, o Escolhido –, aquele que comandaria a revolta final e a libertação da humanidade. Para tal, alcança, através de Trinity, contatar o jovem, convencendo-o a teletransportar-se até a nave Nabucodonozor. Ali, Neo é iniciado nos mistérios do que seria o verdadeiro *mundo real*, como lhe explica Morfeu, do mesmo modo que, anteriormente, Trinity e outros companheiros, como Apoc, Schwitch, Tank, Dozer e Cypher o fizeram. O problema é que, depois de introduzidos neste universo, não há mais volta.

Depois de treinado em diferentes conhecimentos, e neles testado, Neo é conduzido ao Oráculo, afim de que se confirme sua condição. Neste meio tempo, Cypher, arrependido de

sua escolha, faz um trato com os perseguidores de Morfeu, no sentido de lhe ser devolvida a possibilidade de viver no mundo virtual, mediante o *esquecimento* do que experimentara junto a Morfeu, em troca da traição ao líder da Resistência. Assim, quando Morfeu deixa o Oráculo, ao lado de Neo, é interceptado pelos agentes policiais. Na fuga, é capturado e sofre tortura para revelar o que sabe. Neo, que tivera antecipado pelo Oráculo a queda de Morfeu, sabe também que deverá, naquele momento, optar entre sua segurança e a salvação de Morfeu. Ele não hesita e retorna ao universo virtual, acompanhado de Trinity. Durante a luta que desenvolve contra os inimigos, devolve Morfeu e Trinity à nave, mas termina morto pelos policiais.

A nave, enquanto isso, é descoberta e começa a ser destruída pelas máquinas, sem que Morfeu oponha resistência, pois isso significaria a morte de Neo no mundo virtual. Já atingido pelos disparos, na dimensão virtual, disparos esses que se refletem no corpo que se encontra na nave, Neo é salvo por Trinity que confessa seu amor por ele. Isso faz com que o jovem assuma a perspectiva anunciada do Escolhido e, recuperando-se, derrote os inimigos, no momento em que a nave explode. Trinity, teletransportada à virtualidade, reencontra Neo que substitui Morfeu em sua missão. O filme se encerra com uma mensagem enviada por Neo aos humanos, a partir de uma cabine telefônica.

O MITO DA CAVERNA DE PLATÃO

Das inúmeras passagens famosas da obra de Platão, a mais conhecida é, sem dúvida, a alegoria da caverna. Na abertura do Livro VII de “A República”, o filósofo, em conversa com o interlocutor, Glauco, pede que aquele imagine determinada situação. Uma imensa caverna, escavada por dentro de uma montanha, onde seres humanos estariam condenados a viver, acorrentados, sem poder sequer mover as cabeças, voltados para a parede do fundo. Ali, projetam-se sombras de objetos e seres existentes fora da caverna, mas que, para os prisioneiros, constituem a *sua realidade*, sobre a qual não duvidam.

“E quando um deles fosse libertado e obrigado repentinamente a erguer-se, virar o pescoço, caminhar e olhar para a luz... não sentiria dor nos olhos e fugiria, voltando-se para as sombras que pode olhar...” - escreveu Platão no Livro VII de “A República”, (Mondolfo, 1964, p. 215 [7]). Na medida em que o jovem Anderson não precisa de ninguém que o obrigue a tomar a iniciativa, mas é provocado *desde fora*, como já frisamos, na verdade repete o ocorrido com a personagem da alegoria platônica. Eis que o filósofo jamais explica como, quem ou por quê existe esta *obrigatoriedade de libertação*. Pode-se pressupor que se trate de um impulso próprio, *natural a determinados seres humanos*, contingente à educação por eles recebida, que faz com que a *potência pré-existente* então se manifeste e opere ativamente.

O prisioneiro, liberto, dirige-se para fora da caverna e será vítima de um forte sofrimento no longo processo de adaptação, até chegar a poder mirar diretamente o sol (a *aleteia*, no sentido de “verdade”, em grego). Depois, embora não queira mais retornar à caverna, será ainda uma vez *obrigado* a ela retornar, para auxiliar na libertação de outros prisioneiros, porque, segundo Platão, não há sentido em que a educação que propiciou tal conhecimento a um indivíduo fique a ele restrita. O papel do filósofo – porque é assim que este prisioneiro deve

ser encarado – é justamente o de tentar sociabilizar o aprendido, mesmo que, ao retornar, enfrente a incredulidade dos demais.

UMA PRIMEIRA LEITURA

“Matrix” se constrói de maneira circular. Se, no início, Morfeu busca alertar Neo a respeito da falsidade do mundo em que vive, ao final é Neo quem se dirige aos outros humanos, buscando revelar-lhes essa mesma realidade. Os processos contudo, se aproximam e diferenciam e, por isso, o filme assume uma falsa forma circular: se Morfeu – o símbolo do sonho na mitologia grega, mais tarde alçado pela psicanálise como representando o mais verdadeiro momento de conhecimento do ser humano – é a *revelação individualizada*, Neo buscará um processo de *revelação coletivizada, sociabilizada*, como é próprio do Estado ideal platônico. Mais que isso, a referência final de que aquilo não é o fim, mas sim o começo, e de que sua busca é por um mundo sem regras, controles ou limites, onde tudo seja possível, inclui um terceiro conjunto de receptores, a própria platéia no cinema. Porque Neo diz que o atual estágio de relacionamento entre homens e máquinas não deverá mudar, mas caberá a *vocês, vocês* é que deverão fazer a escolha sobre *como este relacionamento* será desenvolvido.

O filme, assim, afirma-se desde logo como uma espécie de lição pedagógica – ele também uma alegoria ou mito, à semelhança da caverna platônica – sobre os perigos que a humanidade, na contemporaneidade [8], poderá evitar se souber bem utilizar tais invenções. Mas ainda aqui há dois níveis de abordagem: Anderson não acredita em destino, pretende governar sua própria vida. Esta perspectiva será retomada por Morfeu como justificativa (e provocação) para levá-lo a tomar a pílula vermelha e teletransportar-se até o que ele denomina de *verdadeira realidade*. Ainda a referência ao destino será apresentada a Neo pelo Oráculo, fazendo o jovem titubear à saída do encontro. Mais adiante, contudo, Morfeu vai ensinar a Neo que uma coisa é o caminho, e outra, diversa, o percorrer desse caminho. Assim, quando se coloca para Neo a escolha entre as duas pílulas, ele não hesita, do mesmo modo que, mais tarde, decidirá salvar Morfeu. É sob tal perspectiva que se faz a escolha de Neo que, embora, na maioria das vezes, seja provocado *desde fora* para decidir sobre algo, toma sua própria iniciativa (porque é livre para tal) e exerce sua liberdade, escolhendo: seu rito de iniciação, quando chega à *verdadeira realidade*, é, em muito, semelhante ao que nos descreve Platão em relação à saída da caverna, especialmente quanto à dor e ao sofrimento que tal movimento provoca, sobretudo pelo encontro com a luz do sol (no filme, o treinamento acelerado, por programas de computador, a que ele é submetido).

O mundo virtual terreno, que a todos semelha a realidade, depende das sensações humanas – de uma memória de experiências de gerações anteriores – que são trabalhadas por outro programa de computador, fazendo com que, a partir dos impulsos eletromagnéticos que tais sensações provocam – ao nível das emoções – os homens se imaginem efetivamente *vivendo a realidade*. Neo, por seu lado, ao descobrir a *verdade revelada*, condenado a permanecer para todo o sempre nesta nova dimensão, por força da escolha que fez ao tomar a pílula – e sobre o quê, aliás, foi devidamente alertado – reconhece que, mesmo que pudesse,

não iria querer regressar, à semelhança, aliás, do que diz do filósofo, Platão. No entanto, verificamos que, após a destruição de Nabucodonozor, Neo não tem outra alternativa senão permanecer no universo virtual e ali retomar a luta de Morfeu, ainda que numa perspectiva mais ampla que seu antecessor.

No século XXI, como se projeta no filme, não necessitamos mais a imagem buscada por Platão. Substituímos a caverna e o mundo externo a ela por um universo marcado pela inteligência artificial, programas de computador e máquinas que regulam a vida, inclusive a da humanidade. O controlador de tudo, “Matrix”, é tão amplo que não pode ser decodificado. O excesso de informação na rede, aliás, sua *entropia*, fez com que ela extravazasse sua própria dimensão, revoltando-se contra seu criador e passando a dominá-lo. Nessa parábola, a estrada que ascende a montanha foi substituída pelo telefone, e em especial o telefone celular. É pelas imensas galerias de fibras óticas da telefonia contemporânea que sinais sonoros, sinais gráficos e, depois, sinais eletromagnéticos são teletransportados: no fundo, é tudo a mesma matéria, conjunto de impulsos elétricos que, codificados, decodificados e recodificados, constituem as mensagens transmitidas e recebidas, como já estabelecera nos anos 50, o conjunto de estudos de Claude Shannon e Warren Weaver (1975).

É a pergunta que nos impulsiona – diz, logo no início do filme, Trinity a Neo. A pergunta, como sabemos, é também a preocupação do filósofo. A filosofia, aprendemos desde cedo, é a indagação sobre as coisas. Ora, o universo da informação e da comunicação vive exatamente deste mesmo princípio. A pergunta é sempre aquele princípio ativo que produz a sociabilidade. É a necessidade de informação, que atende à curiosidade inata do indivíduo, que o move, do mesmo modo que é a busca de informação e seu domínio, redistribuindo-a através de diferentes teias de comunicação, que dimensiona a organização social do Estado.

Neo, quando colocado frente a seu destino, refuta-o porque pretende decidir sobre sua própria vida. O Oráculo acata sua decisão, e por isso mesmo entrega-lhe uma dúvida: ele não seria evidentemente o Escolhido porque, se o fosse, não decidiria sobre isso mesmo. No entanto, como depois dirá Morfeu a ele, uma coisa é o caminho, e outra o seu percorrer. Neo, no decorrer do caminho, decide-se e se assume enquanto tal, descobre-se a si mesmo e faz-se o Escolhido, na medida em que vai tomando consciência do aprendizado de Morfeu e transforma tudo o que os programas de computadores lhe haviam ensinado em prática efetiva de vida. Aliás, na luta que Morfeu desdobrara com o jovem, já isso lhe fora dito: você não tem que imaginar que fará, você deve acreditar que faz. O pensamento é, assim, o veículo da educação, do mesmo modo que a fibra ótica de telefonia o é para o impulso sensorial. Ainda assim, Neo nada mais faz do que (re)conhecer o que já sabia, inclusive (re)conhecer-se, como bem o disse Platão a seus discípulos, ao longo de todas as suas lições.

No final, cumprida a etapa de auto-descobrimto, Neo inicia uma outra: a da difusão deste conhecimento. Daí que a imagem final é do jovem misturado à multidão, nas ruas da grande cidade (virtual), a que se sucedem rápidos *takes* que se vão distanciando da paisagem urbana, como se a mesma fosse visualizada a partir do espaço exterior, daquela *verdadeira dimensão do real* a que chegara Neo e, antes dele, alguns poucos companheiros.

A EDUCAÇÃO DIALOGANTE COMO VIRTUDE DO ESTADO

O conhecimento é o princípio da ordem, inclusive política, pois significa organização e medida (*areté*), constituindo-se no exercício máximo da sabedoria (*sophia*) e da justiça (Andrade, 1994, pp. 86-87, p. 96). Este princípio se aplica tanto ao indivíduo quanto à organização social, concretizada no Estado. Na verdade, para Platão, não há sentido em que o conhecimento exista circunscrito ao indivíduo. Ele deve ser, necessariamente, sociabilizado. Obtido através da educação, o conhecimento é um processo de desalienação (Droz, 1997, p. 82), em busca da verdade ou, dito ao contrário, de distanciamento à mentira (Droz, *op. cit.*, pp. 81-82; Vernant, 1990, p. 127). Esta desalienação se dá através da memória: Mnemósine era, entre os gregos, a mãe das musas, irmã de Cronos, inspiradora dos poetas. Era através da poesia que se dava o primeiro nível de conhecimento, memória primária, inspirada pelos deuses. No entanto, é através da memória racional que se fixa e transmite o repertório de conhecimentos que permite ao indivíduo – e ao grupo social – decifrar o que seja seu "passado" (Vernant, 1990, p. 107, pp. 111-112). Todo o relato busca as origens e, por isso, entre as sociedades primitivas, ágrafas, estes relatos concretizam-se em rol de referências de nomes, datas e locais ou, mais tarde, quando já generalizada a escrita. Por exemplo, ao longo da Idade Média européia, em crônicas que relatam pormenorizadamente todos os acontecimentos de um período determinado. Na contemporaneidade, estes relatos acham-se substituídos por programas de computador, que trazem dentro de si um conjunto de conhecimentos que pode ser rapidamente assimilado, como vemos ao longo de "Matrix", em diferentes momentos: quando Neo é *treinado*, logo depois de sua chegada ao Nabucodonozor, ou por Trinity, quando ela necessita *aprender* a pilotar o helicóptero e assim salvar Morfeu.

Para a assimilação destes relatos, ou mesmo para sua produção, é necessário, contudo, certos ritos de iniciação que os antigos *aedos* alcançavam diante de uma ascese rigidíssima, que exigia disciplina e dedicação. Desde sempre, este aprendizado se dá através do domínio de determinados princípios – ou códigos – que, mais do que *aprendidos*, devem ser *compreendidos*, sobretudo em seus princípios fundamentais, porque, depois, precisam ser reconhecidos.

O conhecimento, assim, para Platão, não é exatamente uma descoberta, mas uma re-descoberta:

“__ E como procurarás, Sócrates, o que ignoras totalmente? e das coisas que ignoras, quais te proporás a investigar? e se porventura chegares a encontrá-la, como perceberás que é essa a que não conheces? __ Compreendo o que queres dizer, Menon... Queres dizer que ninguém pode indagar o que sabe nem o que não sabe, porque não pesquisaria o que sabe, pois já o sabe; nem o que não sabe, porque não saberia mesmo o que deve investigar. __ [...] Pelo que não é maravilhoso que possa recordar... o que já conhecia [...] nada impede que alguém recordando (quer dizer, aprendendo, como se diz) uma só coisa, volte a encontrar todas as outras, se... não se cansar de procurar, pois procurar e aprender é, em verdade, sempre uma reminiscência... __ Mas, dizes que... aquilo a que chamamos aprendizagem é reminiscência? (...) __ A operação que chamamos *aprender* não é um recuperar o que era nosso? E não falamos certo ao dizer que esta operação é um *recordar*?” (Platão, pp. 212-213, [9]).

Para Platão, portanto, todo o aprendizado é um re-conhecimento de algo já conhecido anteriormente, mas *esquecido*. Recuperar o esquecido é, assim, uma operação individual mas, à medida em que insere o indivíduo no contexto social, também uma atividade política. Porque o aprendizado que leva ao conhecimento não é uma capacidade auto-suficiente ou auto-esgotante. Ela deve ter um emprego prático, de auto-afirmação e de sociabilização: a educação é a busca da justiça, afirma Platão (Jaeger, 1957, p. 594, p. 599, pp. 636-637). A justiça, assim, é a virtude política por antonomásia, a que resume em si todas as demais virtudes. A justiça deve ser aprendida primeiramente pela alma do ser humano e, depois, projetada na coletividade. Por isso ela é o protótipo do Estado platônico. A justiça consiste na conformação interior da alma com ajuste à qual cada uma de suas partes faz o que lhe corresponde. O homem é capaz de dominar-se e de abraçar em uma só unidade a variedade contraditória de suas forças interiores, o que constitui seu bem supremo (*Idem*, p. 687). O Estado deve ser capaz de harmonizar essa mesma variedade contraditória, apresentada por cada um de seus cidadãos, numa administração que tenha, como único princípio, o bem comum, que é o bem maior. Por isso, o Estado justo é um Estado sábio. Aliás, para o Platão de A República (Livro IV) as virtudes do Estado, ampliação das virtudes individuais, são exatamente essas: sabedoria, valor (coragem), prudência (temperança) e justiça (Mondolfo, *op. cit.*, pp. 269-270).

A atividade política - que é a administração do Estado - é uma ciência teórica, diretora, relativa à auto-direção dos seres animados enquanto vivem em rebanho, ou seja, em coletivo, relembra Rachel Gazolla de Andrade (*op. cit.*, pp. 133-134), referindo a teoria platônica. A escolha dos governantes do Estado, assim, deve ser realizada dentre os melhores guardiães, e a escolha desses melhores é preparada através da melhor educação, porque exige a possibilidade de revelação e desenvolvimento das melhores aptidões naturais (Jaeger, *op. cit.*, p. 701). Este alguém constituir-se-á no que Platão chama de *filósofo-rei*, um *artesão do invisível*, “iluminado pela verdade e pelo ser” (Andrade, *op. cit.*, p. 111). A atividade política, para ser bem exercida, depende da *persuasão* e da *coação* (Jaeger, *Ibidem*), tomando como referência um conjunto de princípios ou valores que Platão denominou de *paradigmas* (Andrade, *op. cit.*, pp. 145-147, p. 149; Jaeger, *op. cit.*, p. 657), transformados em modelos de comportamento: “o que constitui um paradigma é o fato de que um elemento, ao encontrar-se o mesmo num grupo novo e totalmente distinto, aí é exatamente interpretado e, uma vez identificado nos dois grupos, permite incluí-los numa única opinião verdadeira”, dirá Platão no “Político”, 278c (Mondolfo, *op. cit.*, p. 214 [10]). O paradigma é uma técnica necessária à ciência dialética para provocar a alma em direção ao inteligível, com o que acaba por servir de modelo para um outro paradigma, auxiliando a reminiscência ou memória (*anamnese*). O paradigma tanto serve como modelo para o conhecimento do sensível quanto para a busca do inteligível, ou seja, funciona como referência para o re-conhecimento e, ao mesmo tempo, para a busca do novo, daquilo que ainda não é conhecido.

O aprendizado dos guardiães dirige-se especialmente ao re-conhecimento dos paradigmas, isto é, à recuperação, através da reminiscência, dos modelos individuais e sociais de justiça, ao mesmo tempo em que o leva a compreender o significado, a importância e, por decorrência, a hierarquia desses modelos, projetando-os no social. O bom guardião, para tanto, deve ter aptidões físicas como a agudeza das percepções dos sentidos, a presteza no apurar o percebido e a energia na luta para alcançar seu objetivo. A luta, por seu lado, requer

valentia. Para Platão, estas aptidões físicas eram desenvolvidas através da ginástica. Quanto às aptidões do espírito, caberia à música sua concretização. Ora, em “Matrix”, encontramos exatamente este tipo de iniciação em relação a Neo: recém-chegado à *verdadeira realidade*, ele passará por uma série de programas computadorizados de treinamento. Num primeiro momento, ser-lhe-ão transferidos milhares de programas de conhecimento físico. Tais conhecimentos ser-lhe-ão exigidos, enquanto aplicação prática, quando se defronta com Morfeu. Mas o principal aprendizado que então se desenvolve – e desenvolver-se-á ao longo de boa parte das relações que se desdobram entre ambos – é o auto-conhecimento, capaz de permitir à personagem distinguir o *quê*, o *quando*, o *a quem*, o *onde*, o *por quê* e o *como* de tal prática, ou seja, a capacidade de distinguir a oportunidade – diga-se – a justiça de sua prática [11]. Melhor dito, é o re-conhecimento que Neo fará de si mesmo, à medida em que sua experiência vai-se desenvolvendo e ele descobre a verdade sobre si mesmo, uma verdade que, ao mesmo tempo em que é descoberta, vai-se fazendo enquanto tal. Por isso, o Oráculo foi por ele mal-compreendido. Em sentido estrito, de fato, ele não era o Escolhido. No entanto, na medida em que escolheu – re-conhecendo e fazendo seu caminho – transformou-se no Escolhido anunciado por Morfeu. Re-conhecido por Morfeu enquanto um guardião, sua educação é a melhor dentre as melhores, de modo a torná-lo, efetivamente, o governante.

A existência dos guardiões garante a permanência da comunidade. Eles são legitimamente denominados, por isso, de *escolhidos*, e sua designação por Platão, segundo Jaeger (*op. cit.*, p. 715), dá-se “prevendo a virtude filosófica deste estado supremo de vigilância espiritual em que se trata de educá-los”, correspondendo, posteriormente, ao mesmo estado de constante vigilância espiritual com que administrará o Estado, cuidando de seus cidadãos. Para tanto, a perspectiva dialogante – ou dialética – é necessária. Platão parte da experiência maiêutica socrática, que desenvolve e aprofunda. O conhecimento humano não é apenas conhecimento de si mesmo quanto conhecimento dos outros, em especial de como aplicar a justiça na administração do Estado. O conhecimento, assim, é sempre dialogante, tanto do ponto de vista interno ao próprio indivíduo – diálogo interior (Mondolfo, *op. cit.*, p. 214) – quanto do indivíduo com os demais. Não por acaso, a busca do conhecimento denomina-se, em Platão, como *atividade dianoética* (Andrade, *op. cit.*, p. 142), porque este conhecimento, na verdade, um re-conhecimento, só se efetiva à medida em que se é capaz de dialogar, ou seja, levar em conta também ao outro, seu interlocutor.

O MITO DA CAVERNA E A TEORIA DA COMUNICAÇÃO

Pode-se dizer que a primeira formulação teórica da comunicação se deve a Platão, justamente naquela parte de “A República”. Se nos limitarmos, contudo, apenas à passagem mais citada, corremos o risco de perceber esta primeira formulação como algo negativo e cético, ou seja: nem compreenderemos como um prisioneiro chega a *ser obrigado* a deixar a caverna em busca da luz do conhecimento, nem deixaremos de imaginar como impossível a comunicação e, por conseqüência, a informação, entre a humanidade. Afinal, nenhum prisioneiro se comunicava entre si na caverna; nem os prisioneiros aceitam a boa-nova que aquele que dali saiu lhes traz, ao regressar à caverna. Inexiste, pois, nesta primeira formulação, a comunicação e, enfim, as informações circunscrevem-se à equivocada percepção sensorial que os prisioneiros recolhem das sombras projetadas sobre as paredes da prisão. No entanto, a leitura completa do Livro VII nos alarga esta visão. Percebemos que,

na verdade, o que pretende Platão é afirmar não só a possibilidade quanto a necessidade da comunicação humana, enquanto processo social, eminentemente político. Neste sentido, o conceito de *comunicação* deve ser entendido literalmente na perspectiva do que a própria palavra já expressa: *a ação de tornar comum alguma coisa, dentro de determinado contexto*. Ora, esta *coisa* a ser tornada comum é o conhecimento, concretizado através de diferentes *informações* transmissíveis. O contexto mencionado é, evidentemente, a vida social, em especial a vida comunitária, ou seja, a política (de *pólis*).

Tanto a alegoria da caverna quanto a do filme “Matrix” desenvolvem exatamente esta perspectiva. O conjunto de programas computadorizados dominado pelas máquinas lhes dá o poder perdido pela humanidade a partir do momento em que seu excesso de informação produziu-lhes um processo de *entropia*, isto é, a perda de seu controle. As máquinas, assim transformadas em senhores do Estado, administram-no, contudo, sob uma ótica tirana, espécie de *oligarquia*, nos termos do próprio Platão. Neo, ao se perguntar sobre aquela realidade – móvel de todo o conhecimento – sai em busca de um caminho sem retorno, que é o caminho da educação: ele re-conhece, assim, aquilo que já sabia (de que guardava escassa memória). Em seu processo de auto-descoberta, construirá, ao mesmo tempo, seu conhecimento e o conhecimento a respeito dos demais. Assim, às perguntas que se faz, aporta implicitamente as respostas a “o quê, quem, quando, onde, por quê, como?”, as quais alcança na medida em que, *emissor*, de certo modo *programa* suas *mensagens* em direção ao *receptor*, num primeiro momento ele próprio e, depois, à humanidade. Repete, neste sentido, o processo de Morfeu que, ao buscá-lo, re-conhecendo-o enquanto o Escolhido, havia lhe provocado através de perguntas que já continham, em germe, as respostas: o *emissor* sempre pressupõe as respostas, ainda que caiba ao *receptor* dar o sentido final à mensagem. Neste caso, Neo, advertido pelo Oráculo, compreende equivocadamente a mensagem, num primeiro momento, relendo-a corretamente apenas a partir do momento em que re-conhece a si mesmo, construindo-se: o auto-conhecimento (conhecimento interior) leva-o ao conhecimento exterior. Ele está, agora, apto a repartir - pela comunicação - o conhecimento que possui entre os demais.

A comunicação, assim, se torna um processo eminentemente sociabilizante e político: ela permite não apenas o re-conhecimento da verdade, quanto a administração da justiça, pelos indivíduos e pelo Estado, em busca do bem-comum, que é aquele bem que se encontra além do bem particularizado dos indivíduos ou dos grupos, como no caso do universo de máquinas que então domina a terra. Se a *coação* é a opção das máquinas, mediante o ocultamento da verdade à humanidade e o poder da força (que significa a *coerção*), é a *persuasão* a opção de Morfeu e de Neo, redimensionando o conhecimento e buscando ultrapassar a realidade virtual em que vive mergulhada a humanidade, levando-a ao verdadeiro conhecimento que a cidade de Sião simboliza.

UMA SEGUNDA LEITURA

Observe-se que, para além do esquema primário de Harold Lasswell – quem diz o quê em que canal a quem com que efeitos (Beltrão, 1977, p. 95) – o esquema de Raymond Nixon já incorpora o contexto do processo ao valorizar as intenções do emissor e as condições do

receptor. Ora, as intenções do emissor, justamente implícitas na mensagem, ficam relativizadas pelas condições do receptor. No caso de Platão, as condicionantes de uma boa educação para a formação dos guardiães são as condições sociais, que em “Matrix” se traduzem pela necessidade de uma vida dupla – ou a fuga – para uma dimensão diversa e contrária àquela em que se desenvolve a aparente vida real – na verdade virtual – em que se encontra alienadamente mergulhada a humanidade. Se as intenções das máquinas, enquanto emissores/ programadores de virtualidade, são a alienação humana, as intenções de Morfeu e seus adeptos são exatamente o contrário, ou seja, a desalienação: daí que o processo vivido por estes é mais verdadeiro e, por isso, significa realmente o bem maior [12].

O esquema de Wilbur Schramm traduz esta dinâmica dialética que o processo de constante interação (de Morfeu para Neo e de Neo para com Morfeu etc.) constitui o cerne do filme, do mesmo modo que desdobrado na alegoria platônica. Aí, o *feed back* ou *retroalimentação* cumpre função central: não cabe a nenhum guardião pretender a exclusividade do conhecimento que detém, devendo, ao contrário, reparti-lo com os demais. Assim, do nível puramente informacional dos primeiros esquemas, saltamos para a verdadeira comunicação que o modelo de Schramm desenvolve. Eis porque, mais do que a simples recepção/deciframento, ganha em importância a *interpretação*, em última análise, o reconhecimento daquela verdade até então escondida.

Não esqueçamos, contudo que, para além desta abordagem conteudística aqui apresentada, podemos ainda buscar uma outra, morfológica, valendo-nos dos princípios da teoria matemática de Shannon e Weaver já aqui mencionada: os sinais codificados pelo transmissor são decodificados pelo receptor, constituindo-se as mensagens, contudo, não só de um aspecto de significação quanto de outro, formal. “Matrix”, como a alegoria da caverna, apresenta esta mesma perspectiva. Para Platão, não é apenas a mensagem em si o que deve ser re-conhecido, no processo de aprendizado, quanto à(s) forma(s) com que elas se apresentam. Em “Matrix”, as formas podem constituir imagens (*ícones*) falsas, mas a persistência na sua compreensibilidade termina por levar o receptor a sua verdadeira identificação (quando os aparentes policiais assumem sua verdadeira identidade de máquinas corporificadas na forma – ainda uma vez aparente – de civis), cujo único sinal definidor são os óculos escuros, afinal também incorporados, mas reinterpretados, por Neo.

A *revolução tecnológica* do século XX, projetada para o novo século, no filme “Matrix”, atualiza a alegoria platônica, mas não modifica, essencialmente, aquela abordagem. Neste sentido, a identidade dos processos comunicativos com o contexto político continua sendo, essencialmente, aquele mesmo já esboçado por Platão e, sua responsabilidade enquanto ferramenta que leve a humanidade até a justiça e o bem maior continuam, também, exatamente as mesmas. Da comunicação dependem todas as decisões políticas, assim como a informação e sua quantificação permanecem sendo o principal parâmetro para a real avaliação do poder de um indivíduo ou de uma administração.

NOTAS

[1] A frase é de Juremir Machado da Silva (1999, p. 17).

[2] O primeiro episódio do filme “Matrix”, de 1999, produzido por Bruce Berman e idealizado e dirigido pelos irmãos Wachowski (Andy e Lana, tem fotografia de Bill Pope, supervisão de efeitos especiais de John Gaeta, montagem de Zach Staenberg e música de Don Davis. Os irmãos Wachowski, mais tarde, sob o efeito do sucesso de “Matrix”, tornaram-no uma série e lançaram “Matrix Reloaded” e “Matrix Revolutions”. Os filmes também inspiraram vídeos-game e um filme de histórias chamado “Animatrix”.

[3] A perspectiva aqui adotada é aquela de Werner Jaeger, tal como desenvolvida da obra magistral, *Paideia*.

[4] Na tela do computador, numa das primeiras cenas do filme, Thomas Anderson – na vida cotidiana, mas que se transforma no *hacker* Neo, durante as madrugadas – recebe uma mensagem para seguir o coelho branco, encontrado, logo depois, na tatuagem de uma jovem que acompanha um cliente que vai buscar uma fita de simulacro em sua casa. Isso leva Anderson a uma festa, onde encontra Trinity, com quem trocava mensagens, clandestinamente, ao longo das madrugadas, buscando responder à curiosidade em torno da Matrix.

[5] Dentre as alusões bíblicas, temos a nave de Morfeu, chamada Nabucodonozor e a referência à última cidade humana, remanescente da hecatombe sofrida, chamada Sião, a terra prometida. Quanto aos mitos, boa parte dos personagens partem dessa construção, desde Morfeu, que comanda a resistência, alusão ao Deus do Sonho grego; Trinity, que significa a Trindade; Cypher, que é a terminação de Lúcifer, o demônio, e no enredo encarna o traidor, como Judas Iscariotes o foi em relação a Jesus Cristo. Por seu lado, Neo é um prefixo que representa o *novo* e, enquanto o *Escolhido*, segundo a expectativa de Morfeu, é o próprio Cristo, como Salvador da humanidade. Temos ainda o Oráculo, em busca do qual vai Neo, à espera da revelação de seu destino. O Oráculo em si, no entanto, é apenas uma simplória negra, cozinheira e dona-de-casa que, não obstante, antecipa-lhe o futuro, ainda que de modo codificado. Logo na sala de entrada do seu apartamento, encontramos um velho cego, de cajado na mão, imagem dos velhos *aedos* gregos. Observe-se que outras brincadeiras perpassam o filme, como o fato de o nome do policial ser Sr. Smith, nome comum escolhido pelo dramaturgo Ionesco para batismo de personagens de suas primeiras peças, como “A Cantora Careca”, e o diretor da empresa onde trabalha Anderson chamar-se Sr. Reagan, alusão simultânea ao ator e ao ex-Presidente norte-americano. A própria designação do programa de computador que cria a realidade virtual na qual estariam mergulhados os humanos, “Matrix” é, enquanto termo latino, símbolo da *matriz, do modelo original* que, segundo se explica no filme, sofreu mutações entre sua primeira versão – de felicidade constante e exclusiva – e a segunda – em que se alternam momentos de alegria e de tristeza, tais como na antiga vida real dos humanos. Poder-se-ia, enfim, analisar o nome do hotel que se chama *Delivery*, em que se iniciam e se concluem as ações do filme que os adeptos de Morfeu utilizam para suas incorporações no mundo virtual da terra, e assim por diante...

[6] Mundos virtuais paralelos têm sido tema comum em Hollywood, sendo que o mais famoso nos anos 90 foi “O show de Truman - O show da Vida”, de Peter Weir, com roteiro de Andrew Niccol, lançado pela Paramount em 1998.

[7] Pode-se consultar também a excelente edição completa e comentada de todo o Livro VII, em Pettre, B. (1989). *A República: Livro VII*. Brasília, DF: Editora da UnB.

[8] O primeiro episódio do filme foi realizado em 1999 (como explicado na nota [2]), mas projetava uma era mil anos mais tarde, no futuro.

[9] As passagens foram tiradas, por Mondolfo, do *Menon* (XIV/XV, p. 212) e, depois, do *Fédon* (XVIII/XX, p. 212-213).

[10] Deste modo, os guardiães são arrancados à massa e escapam à opinião genérica (*doxa*), que não se constitui em conhecimento científico propriamente dito. Para Platão, o governante deve ter um conhecimento diferenciado e superior, específico, capaz de lhe propiciar a plena administração da justiça.

[11] Estes são os quesitos que, segundo a moderna Teoria do Jornalismo, devem constituir o *lead*, o primeiro parágrafo de qualquer informação jornalística. São as informações básicas que se buscam, as essenciais. A decisão de condensá-las num primeiro parágrafo da informação jornalística foi tomada pelas agências noticiosas do início do século XX, quando dependiam de telégrafos ainda precários que, por vezes, sofriam a interrupção de suas transmissões. Afim de se garantir a compreensibilidade da informação, resumiam-se os principais dados no primeiro parágrafo, desdobrando-se os demais – o *como* e o *por quê* – nos demais parágrafos. O princípio passou a ser adotado pela maioria das publicações jornalísticas.

[12] Valeria a pena lembrar, aqui, o estudo de Berlo (1972) que recupera esta relação entre educação e comunicação. em seu clássico trabalho: Berlo, D. K. (1972). *O Processo da Comunicação*. Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, R. G. de. (1994). *Platão – o Cosmo, o Homem e a Cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Beltrão, L. (1977). *Teoria Geral da Comunicação*. Brasília: DF: Thesaurus.
- Berlo, D. K. (1972). *O Processo da Comunicação*. Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura.
- Berman, B. (Produtor), Wachowski, A., & Wachowski, L. (Diretores). (21 de Maio de 1999, Brasil). *Matrix* [Filme]. Estados Unidos da América: Warner.
- Droz, G. (1997). *Os Mitos Platônicos*. Brasília: Editora da UnB.
- Feldman, E. S., Niccol, A., Rudin, S., Schroeder, A. (Produtores), Wachowski, A., & Weir, P. (Diretor). (30 de Outubro de 1998, Brasil). *O Show de Truman – O show da Vida* [Filme]. Estados Unidos da América: Paramount.
- Jaeger, W. (1984). *Paideia*. México, DF: Fondo de Cultura Económica. (Edição original em alemão de 1933).
- Mondolfo, R. (1964). *O Pensamento Antigo*. São Paulo, SP: Mestre Jou.
- Pette, B. (1989). *A República: Livro VII*. Brasília: Editora da UnB.
- Shannon, C., & Weaver, W. (1975). *Teoria Matemática da Informação*. São Paulo, SP: Difel/Forense.
- Silva, J. M. da (1999). *Para Navegar no Século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora da PUCRS.
- Tavares, B. (1986). *O que é Ficção Científica*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Vernant, J.-P. (1990). *Mito e Pensamento Entre os Gregos*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Capitalismo Tardio e Aceleração: Arrogância e Cultura do Excesso

Olgária Matos – Universidade de São Paulo, Universidade Federal de São Paulo

Abstract

We analyze how time acceleration is being governed by the arrival of Will in the public space, before connected to the private sphere, following a path of technological innovation. Progress ignores finalities, has no direction because and face difficulties in setting long-term values. The arrogance of modernity mirrors the Kantian perspective according to which man causes what happens to him and authors progress. The resulting culture of excess and the lack of limits lead to short-term politics, the replacement of citizenship by identities, of lawful by narcissist and archaic rights. Knowledge, communication and information society is post-democratic, “kingdom of celebrities” and the universalization of *doxa* as it threatens doubting and thinking.

Keywords

Arrogance, Acceleration, Will, Democracy, Sport, Violence, *Bildung*.

Résumé

Nous analysons l'accélération du temps gouverné par l'avènement de la volonté dans l'espace public, avant liée à la sphère privée, dans le contexte d'innovations technologiques. Avec la difficulté de s'établir des valeurs à long terme, le progrès ignore finalités et direction. On reconnaît l'arrogance de la modernité dans la perspective kantienne : l'homme causerait ce qui lui arrive et serait l'auteur du progrès. La résultante culture de l'excès et du manque de limites mène à des politiques de court terme, le remplacement de la citoyenneté par des identités, et le droit pour des droits narcissiques et archaïques. La société de la connaissance, communication et l'information est postdémocratique, le « royaume du succès » et de l'universalisation de la *doxa*, et menace la capacité de douter et de penser.

Mots-clés

Arrogance, accélération, volonté, démocratie, sport, violence, *Bildung*.

Resumo

Analisa-se a aceleração do tempo presidida pelo advento da Vontade no espaço público, antes própria à esfera privada, no contexto das inovações tecnológicas. Não conseguindo estabelecer valores de longo prazo, o progresso desconhece finalidades e direção. A arrogância da modernidade se manifesta na perspectiva kantiana: o homem causaria o que lhe acontece e seria o autor do progresso. A cultura do excesso e da ilimitação leva a políticas de curto prazo, substitui a cidadania pelas identidades, e o direito por direitos, narcisistas e arcaizantes. A sociedade do conhecimento, comunicação e informação é pós-democrática, "reino da aclamação" e da universalização da *doxa*, ameaçando o duvidar e o pensar.

Palavras-chave

Arrogância, Aceleração, Vontade, Democracia, Esporte, Violência, *Bildung*.

VIDA ATIVA E ARROGÂNCIA DA RAZÃO

Em seu diário do dia 20 de outubro de 1917, refletindo sobre a pressa no mundo contemporâneo, Franz Kafka anotava que foi por impaciência que os pais primordiais foram expulsos do Paraíso; e foi também por impaciência que elas não puderam retornar. O que significa que a impaciência é carência de descanso que causa a precipitação, cuja consequência é a falta de cuidado e consideração com respeito a si mesmo, sendo negligência, e em relação ao Outro, sendo imprudência. A impaciência, sempre apressada, se inscreve na cultura da aceleração do tempo, não permitindo nenhum espaço à contemplação, e por falta dela se incorre em uma nova forma de barbárie. A impaciência moderna resulta da crença na idéia de progresso indefinido da ciência e na perfectibilidade ao infinito do homem [1].

Com o abandono da *vita contemplativa* e do *bios teoretikos*, substituídos pelo *homo faber*, o homem passou a conceber a Razão e sua vontade de poder como ilimitadas na fabricação de instrumentos técnicos capazes de dominar a natureza e a História [2]. A modernidade é o tempo da arrogância, pois “o homem tem em si a aptidão para ser a causa do que lhe acontece”, ele é o autor do “progresso na direção do melhor” (Kant, 1997, p. 99). Por esta super-valorização da Vontade, o Ocidente é, nos termos de Roland Barthes, o “especialista da arrogância”, como é possível reconhecer na filosofia que, de René Descartes a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de Friedrich Nietzsche a Karl Marx, exalta o querer que seria “um esforço para fazer o mundo, completá-lo e dominá-lo” (2002, p. 197).

Barthes indica o sentido não unitário da arrogância e por isso seu recenseamento é sempre incompleto [3]. Ela se encontra no discurso político, no publicitário, no da ciência e no da vida cotidiana. Atitude dogmática, a arrogância está presente em todas as formas de intimidação que desconsideram o desejo do Outro. O culto da Vontade é a arrogância, é *adrogantia*, a presunção que consiste em afirmar, fazer vir a si, apropriar-se, e este “ad” constrange as coisas “em direção a si”, é um “trazer algo para si” para fazer uma unidade forçada e integralista (Barthes, 2002). Cultura da arrogância, ela impõe o mito da inovação, determinando o caráter efêmero de todas as formas de vida, excluindo todos os “inadaptados”, os “náufragos da modernidade”.

ARROGÂNCIA E EXCESSO

O indivíduo contemporâneo perdeu o controle do desenvolvimento da ciência e da técnica, para onde elas conduzem a sociedade. Sua permanente transformação incide na experiência temporal, operando uma disjunção entre o espaço e o tempo tradicionais, com o que tudo se torna transitório, modificável e contingente, dissolvendo-se a relação ancestral entre o sujeito e o espaço territorial, cuja culminância é um “tempo intemporal” e um “espaço sem lugar” (Harmut, 2005, p. 132). A substituição incessante de conhecimentos e valores a eles ligados, antes dotados de estabilidade, resulta na impossibilidade do controle dos usos do próprio tempo e da própria vida. Isto significa que à aceleração crescente das mudanças sociais contemporâneas não correspondem mais, como nos primórdios da modernização,

transformações inter-geracionais de uma sucessão “sincronizada”, mas sim intra-geracionais. Neste sentido, Herman Lube observa:

“a transferência de informação entre gerações se encontra [...] ameaçada quando as orientações culturais das duas gerações que coexistem nos vínculos [...] estreitos de uma família moderna divergem cabalmente. Os processos de passagem à idade adulta e à do envelhecimento tornam-se precários quando a maior parte das aquisições culturais válidas para o breve prazo da duração de uma vida desaparecem quase totalmente, determinado uma desorientação”.

(1998, p. 164).

As transformações tecnológicas se sucedem velozmente e as mudanças sociais que as acompanham não permitem um período de formação de novos hábitos em função de novas invenções, cada uma sendo sempre suplantada por outra. A arrogância faz esquecer a humana condição, sua finitude e vulnerabilidade. Porque o conhecimento de todos os fenômenos naturais é inacessível ao homem, o saber da física variável, nossa inteligência limitada, nossa natureza imperfeita, e porque há a inconstância da sorte, os clássicos buscavam a “medida sábia” do viver no controle moral das paixões que, por sua natureza, tendem ao excesso e ao extravio do homem [4]. Hoje soberana, a Vontade faz do homem um “império dentro de um império”, pois ele se concebe com “um poder absoluto sobre suas ações e não ser determinado por nada além do que ele mesmo” (Espinoza, 1964, p. 97). Ser um “império dentro de um império” concede o poder de submeter o outro, natureza, animais e homens, fundado que é na suposta superioridade e diferença absoluta com o animal. Neste sentido, Lévi-Strauss escreve:

“Começou-se por cortar o homem da natureza e por constituí-lo com reino soberano; acreditou-se, assim, apagar seu caráter mais irrecusável, a saber, um ser vivo. E, permanecendo cego a esta propriedade comum, abriu-se o terreno a todos os abusos. Jamais melhor do que nos últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental pode compreender que, arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma o que recusava à outra, abria um círculo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia para afastar os homens de outros homens e a reivindicar, em proveito de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo mal começado e já corrompido por ter tomado de empréstimo ao amor próprio seu princípio e sua noção.”

(1967, p. 154).

Que se recorde as relações do homem com os animais sobre as quais se exerce poder de morte na criação industrial para o mercado, os experimentos de laboratório, sua utilização em circos... Para isso, foi preciso negar o sofrimento animal para estabelecer o poder sobre tudo: “Para se sentir em segurança e se tornar senhor do universo vivo, foi preciso começar por colocar ‘à parte’ os animais” (Derrida, 2006, p. 7). Este “à parte” que o homem reservou ao animal decorre diretamente desta arrogância que faz do animal “apenas um animal”. Mas a questão é: “mas eles não sofrem?”(conferir Derrida, *Idem*).

Depois da Revolução Francesa e da Idéia de progresso científico, advém a cultura da mobilização permanente, de revoluções sociais e revoluções científicas tendo o sentido de apressar o tempo, avançando para ir sempre além. De onde não mais o ideal de “realização de si” (Hadot, 2002), mas o de ultrapassagem, da lógica das performances e dos records. Isto significa que o capitalismo tardio em sua forma moderna de acumulação – que não se baseia mais na produção e no longo prazo, mas no consumo e no descartável – não mantém mais regras claras da vida em comum. Sob a hegemonia do mercado capitalista contemporâneo, as regras do permitido e do proibido se embaralham, o que dificulta a própria transgressão que tem, ela mesma, a necessidade do limite. A ilimitação contemporânea revela que o excesso de objetos preenche, justamente, a falta de satisfação, permanecendo sempre aquém dela, pois não se trata de realização de um prazer mas de manter o estado de excitação. Tudo o que é excessivo não o é nunca suficientemente e, assim, é sempre ultrapassado por um outro excesso, como nos esportes radicais, filmes e *games* cada vez mais violentos. Circunstância que pode ser compreendida como “anomia social”, as mudanças que advém mais rapidamente do que novas formas de solidariedade e de regras éticas. Se a transgressão se tornou uma regra, isto ocorre porque o mundo tem mais a oferecer do que poderia ser vivido ao longo de uma existência: “as opções disponíveis ultrapassam sempre em número aquelas realizáveis no curso da vida de um indivíduo [...]; a proporção de opções realizadas em relação àquelas potencialmente realizáveis, dobra. Segue-se que, nesta lógica cultural também, as dinâmicas do crescimento e da aceleração estão intimamente entrelaçadas” (Rosa, 2012, p. 39). Assim, as sociedades modernas não poderiam se reger por normas éticas, pois estas requerem estabilidade e longa duração.

Neste âmbito, pode-se compreender um dos excessos do mundo contemporâneo, a anorexia, nova forma de ascetismo, domínio e superação de si [5]. Forma de acrobacia, o anoréxico moderno é ilustrado no *Artista da Fome* de Kafka. Quando o artista da fome se sente próximo da morte, confessa ao empresário do circo: “sempre quis que o senhor admirasse meu jejum”. E quando o inspetor responde tê-lo feito, o artista da fome reage dizendo que ele não deveria fazê-lo:

“ ‘tenho que jejuar, não posso evitá-lo’ — disse o artista da fome.’ ‘Que tipo é você!’ — exclamou o inspetor — ‘e por que não pode evitá-lo?’. ‘Porque não consegui encontrar comida a meu gosto.’ — respondeu o artista, erguendo um pouco a cabeça e falando junto ao ouvido do outro, para que não se perdesse uma sílaba. ‘Se a tivesse encontrado, creia que não teria feito nada disto e me empanturraria como o senhor ou qualquer outro.’ Foram estas suas últimas palavras.”

(1990, p. 154).

Não havendo sacrifício nessa abstinência, o “Artista da Fome” expressa a “desespiritualização da ascese”, a desdivinização da experiência religiosa e moral dos eremitas do deserto de Alexandria, em sua motivação ascética, teológica e metafísica (conferir Kafka, *Idem*). Barthes observa: “o anoréxico encontra em nada o objeto de seu desejo [...] na recusa daquilo que o outro lhe oferece [...]. Neste deserto do desejo, o anoréxico salva a pele colocando-se em posição de desejar nada” (*Idem*, p. 196). Esta arrogância da superação de si é um narcisismo arcaizante, sintoma da infantilização da sociedade. É a “greve da fome” que o anoréxico impõe ao entorno, como uma lógica terrorista que curva a todos a sua vontade

particular [6]. Este “*moi soleil*” é um “*roi soleil*” que expressa a tensão entre “o poder e o poder ainda mais, o querer e o querer mais, o ser e o ser mais. Mesmo as tendências bionegativistas que visam, sob pretexto de humildade, o querer não-querer e o querer-ser-sempre menos” (Sloterdijk, 2011, p. 97) são arrogantes. Na sociedade de consumo que transborda mercadorias, a anorexia apresenta analogias com a drogadição em sua maneira de enfrentar o tédio do mundo contemporâneo: “o que é o tédio? É onde há demais mas não o suficiente, insuficiência porque há em demasia, demasia porque não há o suficiente” (Sartre, 2005, p. 45).

ESPORTE CONTRA A *BILDUNG*

A sociedade de massa é a de mediatização da vida e das rivalidades miméticas. De onde os apelos midiáticos e a imitação de celebridades. Difere a glória da celebridade. A glória significou no passado a inscrição na memória coletiva de personagens e obras notáveis, inesquecíveis por sua exemplaridade, como Platão e Michelângelo. Já as celebridades ocupam o lugar vazio de modelos do bem-viver, como o era o sábio do passado, quando a tradição oferecia a cada indivíduo um lugar e uma orientação no mundo, transmitidos de geração em geração (conferir Benjamin, 1971; 1985). A celebridade é produzida pela mídia e substituível no ritmo das novidades. Em seu ensaio *Experiência e Pobreza*, Benjamin indica o fim da experiência cumulativa de que os indivíduos se apropriavam graças a modelos narrativos estáveis, ancorados na memória e legitimados pela História, tanto individual como coletiva. Quando o horizonte de expectativas se transforma em cessar, a “verdade do passado” não pode mais servir de orientação na vida e no pensamento. As derivas da modernidade provêm, assim, da catástrofe da experiência, deste “grau zero” em que nada dura ou deixa rastros. Por isso, Benjamin anotou que “não temos mais tempo para viver os verdadeiros dramas da existência que nos estavam destinados” (Benjamin, 2003, p. 87). Além disso, a cultura da aceleração produz a hegemonia das opiniões, encolhendo o tempo da reflexão. Não tomar posição não é bem visto no mundo contemporâneo que constringe a tomar partido sobre acontecimentos, sem o tempo necessário para o exercício crítico [7].

Cultura da arrogância, observa Barthes, ela dá ordens, está repleta de cominações, de desafios, de terrorismos, sendo um permanente “querer-capturar”, “apoderar-se”, “dominar”. Enquanto os Antigos buscavam trazer o homem “extravagante” ao *meson*, “o mundo atual”, anota Barthes, “é repleto de exigências de tomadas de posição (intervenção, manifestos, abaixo-assinados, etc.), por isso é tão cansativo” (2002, p. 45). Tais incitações não deixam tempo algum para “flutuar”, para pensar.

A contemporaneidade revela uma mutação antropológica que se realizou no desaparecimento do patrimônio cultural dos saberes legitimados pela tradição, antes transmitidos pela escola, pela Universidade e centros de pesquisa, proscritos pela “sociedade da comunicação”. Esta baniou a cultura teórica, a que necessita dos tempos longos, fundada na idéia de *Bildung* [8], a educação formadora do indivíduo culto e compassivo. A modernidade rompe com o passado; ela é anti-genealógica, não reconhece dívida simbólica com as gerações que a antecederam, considerando-se a si mesma como tendo produzido tudo de que ela desfruta. Essa desmemória e desestima do passado entrega os indivíduos à arrogância que os leva a crer que devem a si mesmos seu sucesso, o que constitui a base do

ressentimento e da inveja, quando se busca o sucesso a qualquer preço em todos os domínios da vida, profissional e existencial [9].

A ideologia do sucesso é a base da cultura da performance, assumindo aspectos violentos, como no futebol. Este não ocupa mais o lugar do esporte, tendo-se tornado uma visão de mundo que manifesta o desejo arrogante de protagonismo e de afirmação. Deste modo, desenvolvem-se práticas das gangues das torcidas organizadas, em um novo hooliganismo comunicativo, que se expõe no cenário da informação global:

“o esporte adquiriu o estatuto de substituição da escola tendo se tornado uma das referências da excelência social e da ‘justa concorrência’. O tom de base da cultura da performance é que não se orienta pela realização do prazer, mas [...] por uma espécie de estado eufórico mais próximo da drogadição, de uma dependência, que de um sentimento íntimo. [...] A drogadição, noção antes ligada ao consumo de álcool e de drogas, assumiu no curso dos últimos anos uma extensão ilimitada até tornar-se uma forma geral do sentir que pode ter qualquer conteúdo: pode-se ser dependente de cigarro, de comida, do trabalho, do sexo.”
Perniola, 2004, pp. 14-15.

A cultura dos esportes se desenvolve no registro dos recordes, cuja estrutura é a lógica da arrogância, da concorrência e do ressentimento, tendo-se consolidado no vazio deixado pela falência do papel filosófico e existencial da cultura. Após duas guerras mundiais, os valores europeus de civilidade foram desqualificados para a emergência de culturas consideradas hierarquicamente subalternas, forçando um sentimento de admiração ou provocando no Outro, o adversário, um sentimento de culpa.

Nestes termos, o “politicamente correto” é também ele arrogante, uma vez que pretende anular uma desvantagem para realizar uma ambição:

“o politicamente correto se baseia na reivindicação da condição de vítima: a fraqueza não é pensada como algo que deve ser transformado em força, porque o que importa, aquilo que faz a força é justamente a ostentação da fraqueza [...]. Ele cria uma espécie de guerra melancólica, que se vale da fraqueza como uma força e transforma a lamentação em uma arma. De resto, na língua alemã a palavra *anklagen*, acusar, contém *klagen*, lamentar-se.”
(Perniola, 2010, pp. 37-38).

As políticas que procuram abolir as desigualdades em questões de reconhecimento promovem a fusão entre sentimentos morais — da esfera da intimidade — e direitos — do espaço público —, na noção de “direitos morais”. No século XVIII, Rousseau enfatizava que “o reconhecimento é um dever que é preciso observar, não um direito que se possa exigir” (1963, p. 143).

A sociedade de massa promove uma idéia de sucesso vinculada à noção de acaso, o êxito social não se fundando mais no acesso aos bens culturais pela educação e cultura, na sociedade de direitos, comuns a todos e acessíveis a todos, independentemente de origem social, religião, cultura ou raça. O desejo de sucesso se conjuga ao ressentimento. Desejar o desejo de um outro suposto possuir algo de que se é privado — prestígio, conforto ou

superioridade intelectual — intensifica a competição, pois os bons lugares a que se aspira são raros. Neste sentido, Peter Sloterdijk escreve:

“O esporte, também, tornou-se indispensável enquanto sistema expansivo de possibilidades de vitória e notoriedade, para estimular e canalizar os excedentes de ambição pós-modernos [...], elites [emergindo] continuamente a partir das não-elites. Quando a esfera pública se encontra dominada pelo espetáculo de numerosos atores que não podem de fato estar no topo mas que no entanto progrediram bastante”, pode-se considerar que a democracia passa por uma mutação. O mercado cria, em permanência, ‘carreiras alternativas, principalmente nos setores da cultura e das mídias, que se ramifica cada dia’.”
(2007, pp. 60-61).

A DEMOCRACIA CONTRA A ARROGÂNCIA

A arrogância prescinde de fundamentação teórica. Ela é a imagem própria da cultura de massa, aquela que produz elitismo e populismo, duas dimensões aparentemente opostas, mas que possuem um solo comum. O elitismo pretende se distanciar do abjeto e do “gosto popular”, o populismo se arroga ser o representante do modo de sentir do povo. O que os distancia da aristocracia e da democracia é que a primeira apresenta um forte apelo teórico, próprio ao gosto aristocrático que procura a excelência, o Ideal. Quanto à democracia, há nela a presença do consentimento, segundo o pressuposto de uma sociedade racional. O elitismo não possui a segurança e a estabilidade da aristocracia, o populismo ideologiza a noção de povo, forjado como depositário da verdade da sociedade. O elitismo desconhece o que é a elite e o populismo o que é o povo, ambos alimentando-se do sensacionalismo [10] que constitui o modo de produção das notícias na “sociedade da comunicação” e do “conhecimento”, apoiadas no neo-behaviorismo e nas ciências cognitivas, cujo formalismo, construtor de modelos, aniquila a reflexão. Algo análogo ocorre na política que passa a se constituir pelos meios de comunicação de massa e pelo marketing político para produzir “modelos” e consensos. Em *O Reino da Glória*, Giorgio Agamben escreve:

“Qual é a relação entre a economia [governo dos homens] e Glória? Um vez restituídas a sua dimensão teológica [...] estas questões permitem perceber a relação entre *oikonomia* e Glória, algo como a estrutura última da máquina governamental do ocidente. A análise das doxologias e das aclamações litúrgicas, dos ministérios e dos hinódios angélicos, revelou-se bem mais útil para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder que as análises pseudo-filosóficas da soberania popular, do Estado de Direito ou dos procedimentos comunicativos que regulam a formação da opinião pública e a vontade política [...]. Um de seus resultados é que a forma moderna da opinião pública e do consenso, a função da aclamação e da glória permanece no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas [...], operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas e divinas.”
(2008, pp. 14-15).

Não por acaso, a experiência democrática encontrar-se, segundo diversos autores, em eclipse [11]. A opinião substituindo o pensamento autônomo apoia-se naquilo que Adorno denominou semi-formação, a *Halbbildung*. Anti-socrático e anti-habermasiano, o semi-culto é,

segundo Adorno, o verdadeiro inimigo da cultura. Sua arrogância procede de ele acreditar saber mais do que realmente sabe. O semi-cultivado ou semi-formado não é capaz de apreender a complexidade dos fenômenos e se arroga o senso comum das opiniões que, por sua natureza, não possuem nenhuma estabilidade e destroem a “objetividade do mundo”. Razão pela qual pode-se detectar sinais de estado de exceção nas democracias modernas, na dificuldade em se estabelecer a diferença entre fato e direito de que decorre a cultura da desconfiança e do medo.

Com efeito, a desconfiança é um dos traços mais marcantes da democracia contemporânea, desconfiança com respeito à política e às instituições, na aplicabilidade das leis e de sua eficácia. As questões de corrupção constituem um grande repertório das mídias que, com suas formas de veicular informações, produzem o amor ou o ódio aos governantes, fazendo crer que uma boa ou má sociedade dependem das virtudes ou vícios dos governantes e não da natureza de suas instituições. A política, eclipsando-se sob a economia de mercado, recorre a dispositivos que colocam as práticas autorizadas no limiar da ilegalidade. Neste sentido, Walter Benjamin anotou: “o valor venal de cada poder é calculável. Nesse contexto só se pode falar de corrupção onde esse fenômeno se torna excessivamente manipulado. Tem seu sistema de comando num sólido jogo entrelaçado de imprensa, órgãos públicos, trustes, dentro de cujos limites permanece inteiramente legal” (Benjamin, 2008, p. 274). Da demagogia à difamação, do jogo com as engrenagens da justiça ao direcionamento da opinião pública, da obsessão com a segurança nacional ao patriotismo perverso, da vigilância cidadã ao fim da tranqüilidade individual, da defesa do bem público à transgressão do espaço privado, o estudo da delação ao longo do tempo nos oferece suas relações com o espaço público em que se mesclam verdades e seu contrário, informações e falsificações, intervindo diretamente na formação da opinião pública [12]. A República moderna e a Democracia, em suas origens e fundamentos, basearam-se na confiança e no “franco dizer” de todos os cidadãos, na liberdade de expressão, em que nada permanecia no plano das segundas intenções. Neste sentido, Adorno observava ser mais grave a sobrevivência de elementos totalitários na democracia do que contra ela. A liberdade de expressão se diferencia assim da arrogância daqueles que pensam sempre terem razão [13].

Sob a pluralidade democrática de mercado desenvolvem-se diferentes figuras da arrogância, com seus aspectos regressivos e tendenciosamente anti-democráticos porque dogmáticos. Por isso, Claude Lefort escreveu:

“Existe um dogmatismo metafísico que se mantém, um dogmatismo cientista, como também existe um dogmatismo na condenação da filosofia e da ‘tecno-ciência’ [...]. Existe um dogmatismo ou dogmatismos religiosos, mas também um dogmatismo anti-religioso, que nada quer saber sobre as fontes das crenças. Existe também um dogmatismo ‘liberal’ que faz das leis do mercado a panacéia universal [...]. Existe ainda de modo concorrente um dogmatismo do progresso que se nutre da conquista do espaço e das descobertas da biologia, um dogmatismo da decadência, da barbárie, da catástrofe [...]. Um dogmatismo muito pitoresco – o do relativismo – e, sob sua bandeira, alinham-se, de uma só vez, antropólogos, sociólogos ou psicólogos que remetem os juízos de valor à arbitrariedade das culturas ou dos indivíduos, e a massa dos jovens que tomam por absoluto o ‘direito à diferença’, sem suspeitar do perigo

ou da bobagem de reconhecer um direito aos que desprezam o Direito, quer dominando pela força ou pela superstição, quer idolatrando tiranos.” (1991, Nota Introdutória, s. p.).

Com a arrogância e o dogmatismo, a democracia – que “alarga as fronteiras do possível” ao aperfeiçoar a convivialidade social pelo exercício de direitos, por sua criação coletiva e pelos aspectos estéticos da “civilização dos costumes” — se desfaz em particularismos religiosos, sexuais, étnicos, culturais, sendo a idéia de cidadania substituída pela de identidades homogêneas, fixas e sedentárias, que segregam as outras na lógica da competição e, no limite, da eliminação do concorrente. Quanto à Lei, ela cede a contratos, cuja característica é a provisoriedade. Porque a arrogância é o outro nome do dogmatismo, Lefort conclui: “todas essas posturas [dogmáticas] permitem julgar do alto o mundo, a civilização, o passado e o futuro, e acabam banindo a dúvida que é o grande impulso do pensar” (1991, p. 232).

NOTAS

[1] Com as Luzes, conforma-se um modelo de progresso cujos adeptos consideravam cada melhora conseguida um patamar para outras otimizações, em particular a cirurgia com anestesia que, apesar de seus grandes avanços no início do século XIX, permaneceu em geral uma questão de crescimento cumulativo na linhagem da modernização progressiva. A noção contemporânea de progresso rompe com a progressão, considerada por demais lenta (conferir Sloterdijk, 2011, p. 546 e ss).

[2] No romance de Max Frisch, *Homo Faber*, a personagem principal, Walter Faber, é um engenheiro que se pretende “lógico” e “racional” – sem emoções – e que se vangloria de jamais ter estado no Louvre, sem curiosidade em conhecer o mundo cultural e histórico. Em sua confiança na inteligência técnica, ele é a figuração dos poderes do homem tecnológico. A novela, que de início é o relato de uma viagem de aventura, termina em Atenas como uma tragédia grega, pondo em questão a racionalidade técnica que privilegia a relação meios e fins, bem como seu corolário – a noção de resultados –, enfatizando tudo o que escapa ao cálculo humano, cuja expressão é a perda do domínio do mundo técnico. O fetichismo da técnica associada ao da economia abrangeu também o pensamento revolucionário de um Lenin que definia o socialismo como “soviets mais eletrificação.”

[3] A arrogância desdobra-se em prepotência, esnobismo, pretensão, vaidade, soberba, preconceito, racismo, fanatismo, orgulho, presunção, arrivismo, sectarismo, narcisismo, megalomania, onipotência, vitória, ambição, sucesso, pedantismo, honra, alto sentimento de si, vontade de se fazer valer, luta pelo reconhecimento imposto à força, herói, mártir, vanguarda, desprezo, dominação, desejo de poder, sentimento de superioridade, prestígio, notoriedade, semi-formação intelectual, certezas impostas aos outros, autoritarismo, no perdão. Este, em particular, comportando uma “superioridade” daquele que o concede (conferir Nietzsche, 2001, p. 168). Pode-se acrescentar aqui as idéias de vítima e de herói. Como vítima, o dano isenta de se pôr em questão; como herói, o reconhecimento de sua superioridade e valor também prescindem de ponderações sobre si mesmo e para a comunidade política (conferir Jankélévitch, 1980, p. 76). Nas relações com o Outro, a arrogância se manifesta na busca de honrarias e reconhecimento, sendo que o arrogante

pensa ter sempre razão. Fixa-se em suas idéias e vontade, incapaz de reconhecer a virtude dos outros, de louvá-los em suas boas ações. Desagrada-lhe a reputação emérita de um outro e, por isso, busca sempre motivos para criticá-lo. Quer impor suas idéias, seu modo de pensar e de agir como devendo ser adotado por todos. A etimologia revela a arrogância como desejo de elevar-se acima dos outros: o alemão *Überheblich* significa “ser arrogante com alguém”, “elevar-se acima”; o inglês *haughtiness* é “desprezo”. Do latim *rogum*, “fogueira”, a arrogância é o fogo do inferno e ele é o pecado do orgulho que se origina em Lúcifer que não aceitou sua condição de criatura e quis fazer-se o igual de Deus. Satã, invejoso da felicidade dos pais primordiais no paraíso terrestre, engana-os para desviá-los de Deus, lhes acenando a igualdade com o Criador (conferir Barthes, 2002, p. 179; Santo Tomás, 1991).

[4] Neste sentido, Platão estabeleceu para o Ocidente a idéia segundo a qual o excesso é uma das figuras da injustiça, e este desregramento do desejo é desordem da alma, evocando desmedida, o que transforma razão em tirania, os sentimentos em desejo de glória, vaidade e ambição, os prazeres dos sentidos em concupiscência. Na continuidade desta tradição, Santo Agostinho refere-se à *libido sentiendi* – o excesso de prazeres dos sentidos – à *libido dominandi* – o desejo de poder cada vez maior sobre corpos e consciências –, *libido sciendi* – a paixão de ver e saber ilimitados (conferir Platão, 2000; Santo Agostinho, 1969, p. 15; Dufour, 2009). Para compreender a perspectiva grega, lembre-se o *Filoctetes*, em que Sófocles dá a palavra a Ulisses, que diz a Neóptemo: “Filho de nobre pai, também eu quando era jovem tinha a língua preguiçosa e pronto o braço. Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais, são as palavras e não as ações que conduzem tudo” (conferir Sófocles, 2007, p. 42).

[5] A anorexia se encontra no âmbito do excesso de objetos de prazer, mas voltando-se para sua dissipação. Dado ser impossível a realização de tantas possibilidades, permanece-se no pré-prazer, em virtude da substituição incessante desses objetos de desejo e satisfação. Nada sendo absolutamente proibido, tudo tornando-se possível, não há como escolher. No excesso de oferecimentos do mundo do consumo, o anoréxico é um resistente. Ana-orexis não é “falta de apetite”. É desejo intenso, mas desejo de “nada” (conferir Barthes, *Idem*).

[6] Na ausência de um tipo-ideal de anoréxico, considera-se, aqui, sua dimensão simbólica e não como é tratada na clínica médica ou na visão freudiana que associa a anorexia feminina à impossibilidade de a menina desejar por si mesma, dado o poder da figura materna que teria “saturado” a filha com seus próprios desejos. Na perspectiva de René Girard, o desejo sendo mimético, ele é sempre o desejo de um outro imaginário e assim se encontra a todo momento no limite do fracasso. Com a flexibilização dos laços familiares, o mundo externo tem mais força sobre o indivíduo do que os laços de família, cujo sintoma teórico é a transformação da figura paterna de autoridade em Lei simbólica (conferir Tort, 2007; Chiapello & Boltanski, 1999). Além disso, como a anoréxica não se preocupa em seduzir um par, só lhe resta a competição com as outras anoréxicas, até o limite que é a morte.

[7] Que se recorde que, em poucos dias, a imprensa internacional decretava na “primavera árabe” a queda de ditadores nos países árabes, dos quais proliferam violências entre combatentes, com consequências sobre a população civil desarmada, reduzida à condição de “vida nua”. Esta se caracteriza pela falta de proteção de leis que não protegem mais, aproximando-se da vida animal. Com respeito ao culto à violência, conferir *Sobre um Levante Proletário em Florença no Século XVI*, em que Simone Weil observa que uma das grandes atrações que exercem guerras e revoluções é a impunidade e a licenciosidade.

[8] *Bildung* significa educação no sentido da formação. Diz respeito, de início, à *Buergetum*, a burguesia alemã cujo critério essencial de indivíduo civil não se referia à riqueza material e ao

prestígio do dinheiro, como no ideário contemporâneo do novo-rico, mas à cultura. Conferir Nietzsche e a crítica à cultura filisteia, o filisteu cultivado sendo aquele que conhece o preço de todas as coisas, mas desconhece seu valor. Conferir também Adorno e a Indústria cultural.

[9] Que se recorde a notícia veiculada há algum tempo pelos jornais do atentado com ácido contra o diretor do Ballet Bolshói em Moscou, no teatro que tem assistido a disputas de poder entre diretores e bailarinos. Sergei Filin, de 42 anos, foi atingido no rosto por um homem mascarado, tendo ficado com queimaduras nos dois olhos. Dançarinos e administradores sugeriram inveja e ressentimento como provável motivação. Esse ataque foi considerado um dos mais graves dos últimos duzentos anos (conferir o jornal Folha de São Paulo, edição de 18 de janeiro de 2013).

[10] A cultura da arrogância se arroga o direito de tudo exibir e tornar público, convertendo a intimidade ao domínio público. Diferem escândalo e sensacionalismo. O escândalo refere-se a sociedades em que valores são estáveis e reconhecidos por todos, de tal forma que falar em aposta na existência de Deus no teológico século XVII, como o fez Blaise Pascal, consistia em um escândalo. Ou *O Amante de Lady Shatterlay* em que uma aristocrata se apaixona por um plebeu, o que provocava escândalo, significando desonra, despudor, blasfêmia. Em um mundo sem referências estáveis, o escândalo foi superado pelos sensacionalismos produzidos como tais pela mídia, tão impactantes quanto rapidamente esquecidos e substituídos por outros. Neste horizonte, Barthes observa a tendência ao desaparecimento da timidez no mundo moderno: “ forma menor da arrogância [...], a ausência de timidez [...], sua recessão, pode ser encontrada nas injunções a se mostrar e falar: ‘rádio, discussões-surpresa, conversações, etc.’”(1971; 1985, p. 197).

[11] Sugerimos ao leitor de conferir as obras de Lasch (*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*) e de Rosanvallon (*La contre-démocratie, la démocratie: la politique à l'âge de la défiance*), entre outros.

[12] Na ausência de um ministério público, a Atenas democrática — a que inventou a política, o teatro e a filosofia — criou o “delator público”, que dizia respeito à proteção do espaço comum compartilhado. E, para reparar seus abusos, julgava-se também o acusador, analisando suas intenções, a classe social de que provinha e outras circunstâncias de sua vida, podendo, ele também, ser condenado para o bem da cidade, caso suas intenções fossem de vingança, estritamente subjetivas ou particulares (conferir *Aux origines de la corruption : démocratie et délation en Grèce ancienne* de Carine Doganis). Porque hoje prospera a desconfiança como forma de sociabilidade, as delações programadas e recompensadas — elaboração de dossiês sensacionalistas em época eleitoral ou denúncias por parte de funcionários e auxiliares de governo — constituem práticas reconhecidas e aceitas em larga medida, pelos poderes e pela opinião pública.

[13] O convite à delação tem uma história, cujo exemplo mais próximo é a Revolução Francesa que reabilitou as medidas do *Ancien Régime* em jornais publicados entre 1789 e 1791, como *La dénonciation patriote* (A Denúncia Patriótica), *L'espion de Paris* (O Espião de Paris) e *L'écouteur aux portes* (O Espreitor de Portas). Denúncias de vizinhos, cartas anônimas ou dossiês preparados para esses fins ocorreram também durante a ocupação alemã em Paris na Segunda Guerra Mundial, bem como foi rotina nos regimes totalitários, como na Alemanha, durante o Nazismo, e na URSS, convertendo-se em política de Estado sob Stalin.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2008). *Le Règne et la Gloire*. Paris : du Seuil.
- Barthes, R. (2002). *Le Neutre*. Paris : du Seuil.
- Benjamin, W. B. S. (1994). O Narrador. In *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre a Literatura e História da Cultura*. Obras Escolhidas, vol. I (pp. 197-221). São Paulo, SP: Brasiliense. [Obra original publicada em 1936]
- Benjamin, W. B. S. (1978). Moscou. In W. B. S. Benjamin. *Sens unique. Enfance berlinoise et Paysages urbains* (pp. 274). Paris : Les lettres nouvelles. [Obra original publicada em 1933]
- Benjamin, W. B. S. (2002). *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris : Payot. [Obra original publicada em 1936]
- Doganis, C. (2007). *Aux origines de la corruption : démocratie et délation en Grèce ancienne*. Paris : P.U.F.
- Chiapello, E., & de Boltanski, L. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée.
- Dufour, D.-R. (2009). *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*. Paris : Denoël.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores.
- Jankélévitch, W. (1980). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris : du Seuil.
- Kafka, F. (1990). *Un Artiste de la faim : et autres récits*. In C. David (Éd.). Paris : Gallimard.
- Kant, I. (1997). *Le conflit des facultés*. Paris: Vrin. [Obra original publicada em 1798]
- Lasch, C. (1995). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Lefort, C. (1991). *Pensando o Político*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra. [Obra original publicada em 1986]
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Antropologia Estrutural*. Coleção Biblioteca Tempo Universitário (Vol. 7). Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro.
- Lübbe, H. (1998). Gegenwartsschrumpfung. In. K. Backhaus, & H. Bonus. *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph des Schildkröte* (pp.131-164). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.
- Nietzsche, F. W. (2001). *Além de Bem e do Mal*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. [Obra original publicada em 1886]
- Nietzsche, F. W. (2012). Consideração Extemporânea III. Schopenhauer Educador. In F. W. Nietzsche. *Escritos sobre a Educação*. São Paulo, SP: Loyola. [Obra original publicada em 1873-1876].
- Platão. *République*. Paris : Les Belles Lettres.
- Perniola, M. (2004). *Contro la Comunicazione*. Turim: Einaudi.
- Perniola, M. (2010). *Desgostos: Novas Tendências Estéticas*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC. [Obra original publicada em 1999]

- Rosa, H. (2005). *Accélération: une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte. [Obra original publicada em 2004]
- Rosa, H. (2012). *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte. [Obra original publicada em 2010]
- Rosanvallon, P. (2006). *La contre-démocratie, la démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Paris : Le Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1963). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi hommes*. Paris : Garnier. [Obra original publicada em 1774]
- Spinoza, B. (1964). *Éthique* (Vol. II). Paris : Garnier. [Obra original publicada em 1677]
- Saint Augustin. (1969). *Les Confessions* (Livres I, II e X). Paris : Les Belles Lettres. [Obra original publicada em 1568]
- Santo Tomás. (1991). *Suma Teológica*. Porto Alegre, RS: Editora da PUCRS. [Obra original publicada em 1265-1273]
- Sartre, J.-P. (2005). *La légende de la vérité*. Bruxelles : Ousia. [Obra original redigida em 1929-1931, publicada postumamente]
- Sloterdijk, P. (2007). *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*. Paris : Libella. [Obra original publicada em 2006]
- Sloterdijk, P. (2011). *Tu dois changer ta vie*. Paris : Libella. [Obra original publicada em 2009]
- Sófocles. (2007). *Filoctetes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [Obra original redigida na maturidade: Sofocles viveu entre 497-496 a.C. e 406-405 a.C.]
- Tort, M. (2005). *La fin du dogme paternel*. Paris : Aubier.
- Weil, S. (1979). Sobre um levante proletário em Florença no século XVI. In E. Bosi. *A Condição Operária e Outros Escritos Sobre a Opressão*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Discursos e Rupturas de Fronteiras na Clínica Comum em Saúde

Alexandre de Oliveira Henz, Sidnei José Casetto, Angela Aparecida Capozzolo

Universidade Federal de São Paulo

Abstract

The way many health professions were structured followed the (historical and political) logic of specificity with regards to knowledge domains and competencies. This paper aims to introduce some questions related to contemporary acting modes of health professionals who are strongly permeated by biomedicine knowledge and discourse. It also raises questions with regards to what we have named “common clinic”, with the goal of localizing them by following their historical and political traces. Thanks to an inter-professional training experience, we deal with the “evidences” and “singularities” as forms of the “common” produced in contemporary times.

Keywords

Professional Practices, Common Clinic, Biomedicine, Discourse.

Résumé

La manière dont plusieurs professions en santé ont été instituées résulte d'une affirmation (historique et politique) de la spécificité du domaine des savoirs et des compétences. Dans cet article, nous avons le but de présenter quelques questions concernant les modes contemporains d'action de ces professionnels de la santé, fortement influencés par les connaissances et les discours de la biomédecine. Nous soulevons également des questions en lien avec ce que nous avons convenu appeler de « clinique commune », avec l'objectif de les localiser en suivant ses traces historiques et politiques. Appuyés par une expérience de formation interprofessionnelle, nous abordons les « évidences » et les « singularités » en tant que formations du « commun » produit dans la contemporanéité.

Mots-clés

Pratiques professionnelles, clinique commune, biomédecine, discours.

Resumo

A constituição de diversas profissões na área da saúde fez-se mediante a afirmação (histórica e política) da especificidade de domínio de saberes e competências. Este artigo pretende apresentar algumas questões relativas aos modos contemporâneos de atuação desses profissionais no campo da saúde que são fortemente permeados pelo saber e discurso da biomedicina, e também pelo que temos denominado de clínica comum buscando localizá-las em seus lastros históricos e políticos. Apoiados por uma experiência de formação interprofissional, abordamos as “evidências” e as “singularidades” como formações do “comum” produzido na contemporaneidade.

Palavras-chave

Práticas Profissionais, Clínica Comum, Biomedicina, Discurso.

INTRODUÇÃO

A constituição de diversas profissões na área da saúde fez-se mediante a afirmação (histórica e política) da especificidade de domínio de saberes e competências. Tal processo não ocorreu sem resistências e tensões diante da criação de novas áreas; corporações se engajaram na defesa de conhecimentos e competências privativas (Freidson, 1998), estabelecendo fronteiras, que, por sua vez, foram (e são) frequentemente postas em cheque. De todo modo, a multiplicação destas profissões (são 15 as reconhecidas no Brasil como sendo do campo da saúde) criou a necessidade de intercâmbio e, ainda mais, de trabalho conjunto destes profissionais. Este artigo pretende apresentar algumas questões relativas aos modos contemporâneos de atuação dos profissionais no campo da saúde, fortemente permeados pelo saber e discurso da biomedicina, e também pelo que temos denominado de clínica comum (Capozzolo, Casetto, & Henz, 2013), procurando localizá-las em seus lastros históricos e políticos. Tal discussão tem sido colocada pela experiência da formação interprofissional no *campus* da Baixada Santista da Universidade Federal de São Paulo.

A CLÍNICA MODERNA E O DISCURSO MÉDICO

A medicina moderna começa a se desenhar na passagem do século XVIII para o século XIX com uma mutação do saber médico, que se relaciona não apenas a uma reorganização dos conhecimentos da área, mas à possibilidade de reorganização do discurso sobre a doença. Para Foucault (1998), a invenção da clínica moderna ocorreu a partir da ruptura conceitual promovida pela anátomo-clínica, que modificou o olhar sobre o patológico e implicou no desaparecimento da chamada medicina das espécies – voltada para o estudo das doenças entendidas como realidades em si mesmas – em favor de uma clínica que colocava em seu centro o *pathos* individual.

A nova estrutura da clínica moderna substitui a pergunta “o que é que você tem?” que iniciava o diálogo entre o médico e o paciente, por “onde lhe dói?”. No início do século XIX, pela primeira vez na história da clínica ocidental, é o doente, e não a doença, que ocupa o foco central. Tal doente corresponde a um homem objetivado, um homem-corpo, homem sede de doenças. A medicina moderna localiza e produz no corpo o lugar da doença.

A crescente capacidade desta clínica para recuperar e manter o funcionamento do corpo, independentemente de as causas do adoecimento estarem relacionada às condições de vida ou de trabalho (Schraiber, 1992,1993; Camargo, 2003), amplia, gradativamente, o poder da medicina para definir normas de saúde para a população. A medicina vai adquirindo uma função disciplinar como parte integrante do poder do Estado, quer pelo mascaramento dos conflitos sociais pela sua redução a problemas médicos, quer pela normalização dos corpos por práticas sanitárias (Foucault, 2001).

Esta medicina dos indivíduos é também uma medicina da população:

“[...] a medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social; a medicina é uma prática social que somente em um dos aspectos é individualista e valoriza as relações médico-paciente [...]. Foi no biológico, no somático, no corporal, que antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina uma estratégia biopolítica.”

(Foucault, 2001, p. 80).

No século XX, pela confluência de vários interesses econômicos (como os da indústria de medicamentos e equipamentos) há estímulos crescentes para as investigações científicas e tecnológicas que ampliam as possibilidades de intervenção da medicina. Seu discurso vai sendo equiparado ao discurso científico e “verdadeiro”, passando a interferir na vida em sociedade, normalizando aspectos da vida. Esse processo é reconhecido, por diversos autores, como a produção de um processo histórico e social, nomeado medicalização da existência, da vida individual e coletiva (Donnangelo, 1976; Illich, 1975).

Clavreul (1983) identificou na prática da medicina o que chamou de ordem médica, isto é, um discurso normativo que operaria por meio dos médicos. Por pretender ser uma ciência, a medicina tenderia a constituir um discurso em que o sujeito da enunciação não tem nenhum lugar, uma vez que a verdade enunciada por ele deve ser independente de quem a enuncia. Devendo-se cumprir ali as exigências de cientificidade, qualquer posição subjetiva, seja do médico, seja do paciente, seria impertinente: “ao mesmo tempo que o doente, como indivíduo, se apaga diante da doença, o médico enquanto pessoa também se apaga diante das exigências de seu saber” (Clavreul, 1983, p. 48). Daí ser possível dizer que não haveria, a rigor, relação “médico-paciente”, mas “instituição médica-doença”. Isto por que “o médico não recolhe de seu paciente senão o que pode ter lugar no discurso médico” (Clavreul, *Ibidem*).

A análise de Clavreul baseia-se na teoria de Lacan dos quatro discursos (do Mestre, da Histórica, do Universitário e do Psicanalista), que procurou indicar, neles, modos de relação com o outro, e pólos em relação aos quais todo discurso seria atraído. A seu ver, o discurso médico estaria mais próximo do discurso do Mestre, mas também teria grande sintonia com o discurso do Universitário. Sem pretender defini-los, dada a sua complexidade, poderíamos dizer que o discurso do Mestre seria aquele que se pretende da verdade e do poder. Clavreul considera que o discurso médico aproxima-se dele no estabelecimento do diagnóstico e do prognóstico, na pesquisa e na sua “posição de conquista em relação ao desconhecido da doença” (Clavreul, 1983, p. 175). O discurso do Mestre seria aquele que diz o que é.

O discurso do Universitário, por outro lado, corresponderia ao discurso constituído como saber, tendo, conseqüentemente, a pretensão de domínio por ele. Se o discurso do Mestre produz o saber, o discurso do Universitário o detém e o exerce. Sendo um saber instituído, ele afirma-se em sua identidade e resiste a mudanças: “a universidade constitui, portanto, obstáculo ao surgimento de significantes novos se forem destruidores da ordem estabelecida” (Clavreul, 1983, p. 171). Almeida (2010), comentando tal discurso, afirma que “o saber no formato do discurso universitário se traduz num conhecimento organizado e cumulativo, capaz de converter-se numa burocracia (...), que apaga o desejo, o desejo de saber” (p. 894). Seria

possível dizer que boa parte da clínica médica, senão da clínica das diversas profissões da saúde, exercitam este discurso.

A proliferação de diferentes áreas profissionais no campo da saúde ocorre, em especial, a partir da segunda metade do século XX, relacionada com a crescente produção do conhecimento técnico-científico, com a especialização e a conseqüente fragmentação dos saberes e das práticas. Para se constituírem, as profissões necessitam delimitar um corpo de conhecimentos e de intervenções específicas, que as diferenciem de outros campos de atuação, conquistando o que Halliday (1987) denomina “mandato de conhecimento”: a capacidade de uma profissão “exercer influência em virtude da substância, forma, transmissão, eficácia, objetos e legitimidade de seu núcleo cognitivo. Trata-se de uma permissão epistemológica de influência pública (...) mediada pela política ocupacional e organizacional” (Halliday, 1987, p. 29). Diante de outro profissional, trata-se de defender a própria identidade e produzir a necessidade de seu saber especializado e competente.

O discurso da competência, diz Chauí (1981), depende da afirmação e aceitação tácitas de incompetentes. Porém, uma vez estabelecido, tal discurso procuraria devolver alguma competência a quem ela fora negada, na forma de conhecimento e regras transmitidas pelos sujeitos competentes: seriam os discursos secundários ou derivados, acessíveis aos leigos, que deles se apropriariam. Assim, citando Claude Lefort, Chauí (*Idem*) indica que o discurso pediátrico teria se tornado mediador da relação com a criança, o discurso dietético mediador da alimentação, o discurso psicológico mediador da relação com os outros etc. Tais discursos (“universitários”, nos termos de Lacan/Clavreul) não se apresentariam como alternativas éticas possíveis segundo determinados valores de escolha, mas como científicos, isto é, correspondentes à realidade, neutros, verdades às quais eventual oposição seria vista como ignorância ou anormalidade.

No caso do trabalho em saúde, como opera o discurso da competência? Ali o incompetente seria não só o paciente, mas também cada um dos profissionais, em relação à especialidade dos outros. Neste campo – condição de sobrevivência – é preciso saber, saber mais que os demais e, mais importante, produzir discursos derivados de que os outros possam se apropriar; isto faria com que esse campo se tornasse um terreno favorável para a arrogância: prepotência decorrente de suposta superioridade (Houaiss & Villar, 2001). Em conseqüência, a comunicação entre os sujeitos tende a se estabelecer por meio de polaridades: quem sabe, de um lado; quem recebe as orientações, de outro. É como se o profissional de saúde, situado no lugar de “suposto saber”, o ratificasse como o seu lugar natural, e não como aquele que deveria deslocar e desconstruir com seu trabalho.

Em nossos dias o discurso profissional competente tem colonizado diversos aspectos rotineiros da vida com normalizações a respeito da alimentação, da prática de exercícios, do cuidado do corpo, de como evitar riscos e manter a saúde, com demarcações acerca do que seria normal e do que seria patológico. Em conseqüência, a posição e a voz de quem demanda por cuidado perdem força e poder. Poderíamos então nos perguntar se esta condição poderia ser subvertida, se seria viável pensar uma relação de equilíbrio entre profissionais e com quem procura por ajuda. Poderia o médico ou outro profissional ouvir algo do paciente que não seja assimilável ao seu próprio discurso? Quais as chances de se

introduzir uma dissonância nesta ordem? Clavreul reconhece a possibilidade de um médico renunciar, por exemplo, a medicalizar a demanda recebida, o que já seria uma audácia. E, principalmente, de que um médico possa abrir-se à escuta daquilo que desvia de seu discurso; mas, neste caso, “ele deixará de ser médico” (p. 176).

A CLÍNICA CONTEMPORÂNEA E O LENTO APAGAMENTO DO SUJEITO

O intenso desenvolvimento científico e tecnológico atual tem ampliado as possibilidades de diagnósticos e intervenções quase sem a participação de quem demanda o cuidado. Schraiber (1993), ao analisar a medicina que denomina tecnológica, destaca seu progressivo distanciamento da história de vida, das emoções, dos sentimentos e das condições sociais do adoecimento. A conversa, a história do aparecimento dos sintomas, o exame do corpo do paciente, deixam de ter importância, uma vez que os exames laboratoriais e de imagem permitem diagnosticar uma doença mesmo antes dela se manifestar por meio de algum sinal ou sintoma. A participação de quem demanda por cuidado se vê reduzida aos momentos iniciais de aproximação, mas já quase sem significado propriamente anamnésico: se os recursos diagnósticos objetivadores da estrutura do corpo permitiam depurar os acontecimentos da vida social do doente para a produção de fatos patológicos, agora podem produzir diretamente esses dados sem o testemunho do doente (Schraiber, 1993, p. 205).

Em contrapartida, para a tomada de decisões e indicação da terapêutica, a clínica contemporânea têm utilizado estudos de metanálises, ou seja, estudos que realizam uma revisão sistemática das produções científicas para identificar “evidências” e diminuir as incertezas clínicas, o que tem sido denominado de práticas baseadas em evidências científicas (Ribeiro, 1995; Padilha, 2013). Também ampliam-se a utilização de estudos populacionais (epidemiológicos) que identificam associações estatísticas de determinados fatores com riscos de adoecimento.

Podemos situar esta clínica no movimento ocorrido, a partir da segunda metade do século XX, do lento apagamento do homem como indivíduo identitário. No lugar do indivíduo-corpo da clínica moderna, desenha-se uma “dividualização” e perda de vigência da lógica identitária em uma medicina que se constela “sem médico nem doente” (Deleuze, 1992, p. 225). Ela resgata doentes potenciais e sujeitos a risco, que ainda não adoeceram, o que de modo algum demonstra um progresso em direção à individuação, mas substitui o corpo individual pela cifra de uma matéria “dividual”. Sua linguagem é numérica, feita de cifras. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornam-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados (Deleuze, *Idem*, p. 222).

A saúde não é mais “a vida no silêncio dos órgãos”, na concepção de René Leriche (Canguilhem, 1995, p. 67), mas um espetáculo estridente – no jogo da reconfiguração da dicotomia público e privado – na superfície da imagem corporal. A patologia, que já foi compreendida e vivida como transgressão, ruptura, conflito, desafio, produção de normas, é experimentada como disfunção, déficit e desvio; assim como a clínica, que já foi *ars curandi*,

transforma-se, sob a égide de cientificidade, em técnica de modulação, conformidade e modelagem (Bezerra Jr., 2002).

Os avanços biotecnológicos permitiram significar experiências de alegria, violência, tristeza, agitação, entre tantas outras, em atividades cerebrais que podem ser vistas em exames com tecnologias de imagem. A tendência é de “transformar qualquer correlato neural em causa ou natureza real de eventos subjetivos”, ou seja, produz-se a ideia de que a origem desses eventos está no funcionamento do cérebro, numa origem biológica molecular (Bezerra Jr., 2006). Isso aparece, por exemplo, no modo como a depressão passa a ser a designação comum que recobre dor, tristeza ou melancolia; ou no modo como o TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade) torna-se o plano comum que apaga qualificações como “rebelde travesso” ou “bagunceiro”; ou ainda no uso exclusivo do termo estresse em lugar de “mal-estar”, “conflito” ou “desassossego”.

As práticas dos profissionais de saúde têm se dado, em grande medida, nesse plano comum dos protocolos e das evidências científicas. Há um preço a pagar na clínica por esta redução às generalidades: a dificuldade em se lidar com a complexidade. Em consequência, cada área profissional tende a recortar a demanda e a realizar um procedimento técnico específico, encaminhando para outro profissional realizar intervenções de seu núcleo de atuação. A comunicação entre os diferentes profissionais ocorre, mas em geral se restringe à troca de informações, tendendo a um trabalho em paralelo. Deste modo, há uma tendência a multiplicarem-se atendimentos que não conseguem responder à demanda de quem busca por atenção: há sempre um exame ou um procedimento que ainda deve ser feito, do qual se espera um efeito adicional.

Por fim, ao não considerarem as condições de vida, a cultura, os valores, as dimensões subjetivas, as intervenções profissionais em saúde tendem a ser prescritivas: o discurso competente do universitário diz o que deve ser feito pelo outro, cuja ignorância o teria levado a adoecer e a precisar de ajuda.

A SINGULARIDADE DO ENCONTRO CLÍNICO

Apesar da pretensão de ser científica no modelo biomédico, a clínica em saúde é um ato singular, não apenas porque o adoecimento é singular, mas porque a clínica é realizada no momento de encontro entre o profissional e quem demanda atenção e envolve diversas outras dimensões: éticas, subjetivas, políticas. Encontro daqueles que se apresentam com as marcas do viver, com histórias de vida, desejos, cultura, condição social, e que se produzem mutuamente. Encontro de singularidades. No senso comum, as singularidades são predicados atribuíveis a sujeitos ou indivíduos. É preciso sublinhar que individual não é sinônimo de singular. No sentido que adotamos aqui, singularidades não são qualidades, mas “acontecimentos”, isto é, pontos “notáveis” numa multiplicidade, pontos não meramente “ordinários” e “regulares” (generalidades). As singularidades não se tornam homogêneas, não são reduzidas a uma unidade indivisa (indivíduo).

No momento do encontro clínico opera, de modo singular, uma multiplicidade de elementos: escuta, interpretação, percepção, disponibilidade para o encontro, atenção, construção de confiança, certa sensibilidade, tateamento, movimentos de proximidade e distanciamento, implicação. Todos esses elementos compõem a clínica e são importantes numa perspectiva de produzir um cuidado que considere a complexidade envolvida nos processos de adoecimento. A clínica que considera as singularidades adota um trabalho sutil, atento à delicadeza da situação, aos problemas que se apresentam a cada encontro de forma distinta. Ela consegue alguma abertura para o outro, para sua fala, para seus modos de ver/perceber/sentir; buscando estabelecer laços, e deslocando-se do lugar de poder/saber, para estar junto, em comum. Todos esses elementos são importantes numa perspectiva de produzir um cuidado que considere a complexidade envolvida nos processos de adoecimento.

Podemos dizer que tanto a “clínica das evidências” como a “clínica das singularidades” são dimensões de um “comum” em saúde. Mas, na clínica das singularidades, o comum não é compreendido como o que é igual, como o que é homogêneo, mas como o que se constrói nas diferenças, nos encontros entre o profissional e quem busca atenção, e também no encontro entre diferentes profissionais.

EXERCÍCIOS DA CLÍNICA COMUM

A perspectiva de uma clínica comum que problematize as práticas reducionistas e normativas, a fragmentação das disciplinas e dos especialismos e que possibilite tirar do centro o poder do discurso profissional, tem orientado uma proposta de formação de profissionais de saúde em curso, desde 2005, na Universidade Federal de São Paulo no *campus* Baixada Santista. Nesta proposta, estudantes de seis cursos da área de saúde (nutrição, fisioterapia, terapia ocupacional, educação física, serviço social, psicologia) realizam, desde o primeiro ano da graduação, experiências de cuidado em conjunto.

Durante o percurso da formação são utilizadas estratégias que procuram expor os estudantes ao encontro com usuários da rede de serviços, o que se constitui em exercícios de alteridade (de condição socioeconômica, de vida, de moradia). Estes exercícios lhes possibilitam perceber que a saúde ganha concretude no modo de viver de cada um e se configura segundo as marcas sociais, culturais, familiares, as crenças e experiências políticas, e muitos outros elementos. O objetivo é contribuir para formar profissionais com capacidade para lidar com as singularidades do encontro com quem demanda cuidado, com abertura para dialogar com seu modos de viver, suas concepções, expectativas, prioridades e desejos, reconhecendo-o como agente na produção de sua própria saúde. Procura-se também ampliar as possibilidades de atuação conjunta das várias áreas profissionais, pois a complexidade das demandas de saúde, via de regra, ignora as fronteiras disciplinares.

As atividades de ensino são organizadas de forma a mesclar sempre estudantes de cursos diferentes (duplas, trios ou equipes). No primeiro e segundo semestres da graduação, os estudantes realizam atividades de reconhecimento de diferentes territórios do município que possibilitam perceber os diversos modos de vida da população e suas implicações para o

processo saúde-doença-cuidado. Abordam-se ainda as políticas e a organização dos serviços de saúde. Nos semestres seguintes, a ênfase está no trabalho com histórias singulares de vida e de saúde. No terceiro semestre de graduação, duplas de estudantes de cursos diferentes visitam, durante o semestre, uma pessoa ou família em suas residências com o objetivo de construir suas narrativas de vida. No quarto semestre, equipes de estudantes elaboram e implementam ações de promoção de saúde com grupos populacionais. No quinto e sexto semestres, os estudantes se organizam em equipes para realizarem projetos terapêuticos de cuidado. A maioria das atividades de ensino acontecem nos locais onde vivem as pessoas, nos territórios de maior vulnerabilidade social. As experiências são processadas em espaços de supervisão com docentes de diferentes áreas profissionais.

Esta proposta de formação foi avaliada por uma pesquisa [1] que produziu diversos dados discursivos [2] que reproduzimos parcialmente aqui através de alguns trechos de falas de estudantes envolvidos no processo:

“Foi difícil subir aquela rua com uma subida demasiadamente acentuada [...] fiquei me questionando [sobre] a dificuldade dos idosos, das pessoas com problemas de coluna, da perna ou algum problema de saúde [...] subíamos um pedaço e parávamos para respirar e subir novamente [...] não bastando a inclinação da rua, ela era estreita e não possuía calçada.”
(Estudante de Nutrição).

“A casa encontrava-se na região das palafitas, e foi naquele dia que entendi a verdadeira realidade que viviam todas aquelas pessoas. Nas primeiras visitas fiquei muitíssimo incomodada, mas à medida que aconteciam as visitas, esse desconforto pode ser minimizado. No começo era muito difícil conversar e me atentar somente à escuta, meu pensamento voava, tentava imaginar como conseguiam morar naquele lugar, tentava não mostrar meu desagrado perante o odor que sentia, tentava agir normalmente diante dos fatos que mais mexiam comigo [...] naqueles momentos tive que deixar meus julgamentos de lado, minhas suposições e hipóteses baseadas em minha vivência pessoal.”
(Estudante de Terapia Ocupacional).

O contato com diferentes territórios onde vivem as pessoas, com suas condições de vida, afeta de diversas formas, produz inquietações, interrogações e parece produzir aberturas para outros modos de pensar, sentir e agir.

“[...] quando cheguei ao sujeito, percebi com muita clareza que ali havia um mundo complexo onde certamente iríamos percorrer minimamente uma superfície.”
(Estudante de Psicologia).

“[...] nas palafitas, a gente percebeu bem essa diferença, [...] não dava para passar algumas orientações porque a pessoa não ia ter condições para seguir [...]”
(Estudante de Nutrição).

As experiências apontaram para limites de um saber técnico-científico que não pode ser aplicado de forma objetiva em qualquer situação e para as insuficiências, imprecisões e equívocos das atuações centradas nesse saber, no seu discurso e competência.

“[...] a gente estudava algumas coisas, a gente queria aplicar aquilo, e às vezes não só a pessoa não tinha condição, mas às vezes a pessoa [...] não aceitava aquela proposta [...]”
(Estudante de Nutrição).

“[...] a gente vai começar a dar orientação, [...] não pode fumar, não é saudável. [...] mas ele tem tantos problemas [...] teve tantas perdas já, perdeu a mãe, perdeu os filhos e um dos poucos prazeres que ele tem é fumar, e eu vou tirar aquele cigarro dele?”
(Estudante de Terapia Ocupacional).

“[...] você acha que a paciente está com depressão e você vai curar a depressão dela [...], eu fiz lá um inventário técnico, descobri a escala de depressão dela, [...] mas não teve nenhum efeito assim. O que mais foi legal foi a gente ter organizado os remédios para ela, [...] e evitou um monte de problemas porque ela tomava os remédios errados [...]”
(Estudante de Psicologia).

A experiência deixou perceber os limites de práticas prescritivas, unilaterais, hierárquicas:

“[...] seu médico recomendou que ela caminhasse todos os dias meia hora, mas M. morava no morro e era bastante complicado andar para comprar mantimentos, imagine para se exercitar.”
(Estudante de Nutrição).

“O médico não deixou claro o que ela tinha. Ela não sabia explicar o que tinha e os exames que tinha que fazer.”
(Estudante de Fisioterapia).

Estudantes descreveram a delicadeza necessária, os momentos de silêncio, de ganhar confiança:

“Fui, aos poucos, percebendo que se eu não ganhasse a confiança dela, ela nunca se sentiria à vontade para contar sua história, e sem conhecer sua história eu não poderia compreender suas dificuldades.”
(Estudante de Fisioterapia).

“Com este trabalho, as maiores dificuldades talvez tenham sido os momentos de silêncio, mas acima de tudo de lidar com o diferente, sem partir de ideias prefixadas como se tentássemos colocar as pessoas em padrões prefixados.”
(Estudante de Psicologia).

Perceber as concepções que se tem, os limites do saber técnico científico, pode ser doloroso, mas é um bom antídoto contra a repetição do ‘já sabido’, que nos distancia dos encontros; permite suportar um pouco mais o não saber. Não se trata, portanto, nessa formação, de adquirir um conhecimento que depois vá ser “aplicado”, mas de produzir um

conhecimento em ato, no encontro com o outro – um conhecimento que emergja das singularidades:

“[...] a gente aprende muitas coisas com eles. É realmente uma troca [...] o impacto é muito grande que você causa à pessoa e ela causa em você [...] Você foi lá dar uma orientação [...] e a troca acontece mesmo.”

(Estudante de Nutrição).

“Entendi que lidar com as situações só é aprendido no ato de vivenciá-las, pois não temos a capacidade de prever todos os fatos e muito menos imaginar uma reação precisa a cada um deles.”

(Estudante de Terapia Ocupacional).

Perceber as insuficiências e os limites do saber permite valorizar e aprender com o colega de outra área, inventar possibilidades terapêuticas:

“[...] foi marcante uma experiência com uma senhora analfabeta, que a gente fez a linha da vida com ela, um recurso de psicologia, [...] a gente relatou em figuras, a história de vida dela. Fez um livro e quando ela abria, ela chorava. [...] Se eu tivesse talvez a formação tradicional de nutrição eu nunca pensaria em algo assim, algo tão simples que trouxe tanta felicidade para alguém [...]. Então acho que abre muito o nosso olhar [...], foi significativo e interessante.”

(Estudante de Nutrição).

“Percebemos que muitas vezes atentávamos a fatos diferentes e que a junção dos nossos olhares compunha um quadro mais completo [...] muitas vezes eu entendia algo de forma diferente da minha dupla [...] isso fez-me ver outras possibilidades e não afirmar verdades absolutas; passei a considerar mais hipóteses.”

(Estudante de Terapia Ocupacional).

As experiências possibilitam encontros entre áreas diferentes, e também encontros com sujeitos acompanhados que vivem de modo diverso e singular. A aprendizagem de certo modo de agir, de compreender e intervir nos problemas de saúde, na perspectiva de uma clínica comum parece ir sendo tecida.

“Aprendi que é preciso lembrar a todo instante que há várias interpretações para a mesma doença.”

(Estudante de Nutrição).

“[...] hoje entendo que um dos motivos da eficácia de um projeto de intervenção advém de um grande processo de escuta do profissional [...] escuta essa permeada por momentos confortáveis e desconfortáveis [...] o saber lidar com os momentos desconfortáveis foi algo que conquistei neste pequeno processo de visitas.”

(Estudante de Terapia Ocupacional).

Esta proposta de formação busca multiplicar o trabalho de equipes multiprofissionais que se deparam com a complexidade de demandas que, via de regra, ignoram as fronteiras disciplinares. Para vencer a fragmentação do cuidado produzido pelas especialidades, constituem-se ações coordenadas em projetos terapêuticos nos quais se redesenham as linhas que demarcam as atribuições de cada participante. Já não é o caso de cada um realizar estritamente os procedimentos pré-estabelecidos de sua área, mas inventar a melhor forma de resposta ao pedido de ajuda. E, sendo feito com outros profissionais, esta invenção não precisa restringir-se a definições prévias de quem faz o quê, na medida em que se apoia no saber que agora é o da equipe. O cuidado em saúde, nestes termos, deixa de ser centrado no profissional, suas competências e prerrogativas, para ser centrado no usuário, em cuja vida as mesmas formalidades inexistem. Uma outra ordem, em relação à ordem médica, estaria sendo exercitada.

Ganha-se, com isso, um grande espaço terapêutico que ocorre entre os limites das áreas, potencial que só se consegue explorar no encontro de diversas profissões. Mas deve-se reconhecer que as identidades profissionais sofrem neste processo uma perda de sua pureza. Se antes podiam definir-se por oposição simples aos diferentes e afirmar-se em sua idiosincrasia, agora as linhas precisas que as demarcavam tornam-se faixas espessas, verdadeiras áreas de transição, tal como fizeram britânicos e alemães na Primeira Guerra Mundial das terras de ninguém entre as trincheiras, para jogar futebol ou comemorar juntos uma data festiva durante períodos de trégua.

O COMUM DAS GENERALIDADES E DAS SINGULARIDADES

Com o declínio do indivíduo e da identidade na clínica, a noção de uma clínica comum se estende e exige ser tomada numa perspectiva que a problematize, nos vários âmbitos em que essa ideia incide. O comum é um plano, uma substância e não duas, o que não quer dizer que ele seja uma unidade. Ele é um plano sem dualismos nem bipartições que aponta, contemporaneamente, para uma tendência: a univocidade. O jogo do comum pode ressoar com a produção da univocidade. “A univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membro disjuncta” (Deleuze, 2000, p. 185).

Evidentemente, os movimentos dicotômicos persistem na saúde, eles coexistem com o comum. Entretanto, com a reconfiguração e desconfiguração atual de determinados dualismos produzidos marcadamente no final do século XVIII (natural versus artificial, dentro versus fora, público versus privado), distintos modos de operar do comum avançam e se instalam furtivamente. Uma vez coexistindo e concorrendo com as identidades estáveis e dualismos bem delimitados, o comum – com suas múltiplas ondas e frequências – se move com vetores em agonística: em alguns terrenos restringe-se às generalidades e em outros opera predominantemente com as singularidades.

É importante sublinhar que entre os terrenos mais reducionistas e os mais complexos do comum as discriminações se embaralham. Não se trata apenas de diferenças terminológicas, há um jogo de tensões que não são antagônicas, não se resumem numa fácil dicotomia. As profissões do campo da saúde estão expostas e formam juntas os planos da clínica comum, que tendem a se instalar com demarcações instáveis. Em alguns pontos misturam-se e em outros distanciam-se.

Quando o comum se circunscreve a traços do coletivo das generalidades epidemiológicas, das origens (genéticas, hormonais ou sinápticas) e dos supostos marcadores biológicos, ele corrobora, paradoxalmente, com a supressão dos identificadores profissionais e homogeneiza a formação, a pesquisa e a atenção à população. De outro modo, quando o comum prioriza operar com as singularidades (inclusive com as biológico-moleculares), com os encontros, com as diferenças da clínica, as áreas profissionais também se desestabilizam. As singularidades do comum que a clínica tenta operar estão dispostas de modo a não opor áreas, terrenos ou lotes profissionais. Não se trata da dissolução das áreas profissionais. Em Spinoza (1670/2009), as singularidades se relacionam à ideia de que tudo que existe é uma modificação da substância única que é a natureza. Trata-se de um naturalismo não fisicalista, com uma inseparabilidade do mental e do corporal, do psíquico e do somático. Uma univocidade complexa que subsume indivíduo e ambiente num mesmo todo aberto. Nesse sentido, uma clínica comum pode ser uma das possibilidades de acompanhar esta complexidade – não sem efeitos imunitários (Esposito, 2010), reações e fechamentos – trabalhando com uma multiplicidade descritiva. Clínica que pode seguir acompanhando e produzindo um comum ao se instalarem no trabalho de encontrar sob as “aparentes pessoas” (“eus”, “tus”, nós) a potência de um impessoal interessante, um movimento de “todo mundo”, que de modo algum é uma generalidade, mas uma precisão de singularidades, em alto grau de experiências sutis.

Nessa ambiência complexa, resta pensar sem fundamentos *a priori*, e deixar surgir aqui e ali, por entre as áreas profissionais, certas imunidades e uma inteligência coletiva que fertilize, peça passagem e redesenhe uma paisagem clínica que não se esquite às complicações do comum.

NOTAS

[1] A pesquisa foi realizada pelo LEPETS – Laboratório de Estudos em Formação e Trabalho em Saúde, no período de 2009 a 2011. Os resultados e reflexões dela decorrentes foram publicados no livro “Clínica comum: itinerários de uma formação em Saúde”, editado por Capozzolo, Casetto & Henz (2013).

[2] Os discursos foram coletados em sessões com grupos focais (com estudantes do último ano, docentes e agentes comunitários) e entrevistas semi-estruturadas (com coordenadores dos eixos dos cursos, o diretor acadêmico, além de gerentes e enfermeiros). Estruturada em duas fases, as falas foram analisadas através de uma matriz em que se identificavam os temas, as posições assumidas pelos participantes e os trechos representativos dessas posições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bezerra, B. Jr. (2002). O Ocaso da Interioridade e suas Repercussões sobre a Clínica. In C. A. Plastino (Ed.) *Transgressões*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Contra Capa.
- Bezerra, B. Jr. (2006). O Impacto das Biotecnologias: Um Ponto de Vista. *Ide*, 43, 50-56.
- Camargo Jr., K. R. (2003). *Biomedicina, Saber & Ciência: Uma Abordagem Crítica*. São Paulo, SP: Hucitec.
- Canguilhem, G. (1995). *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Clavreul, J. (1983). *A Ordem Médica: Poder e Impotência do Discurso Médico*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Chauí, M. de S. (1981). *Cultura e Democracia: O discurso Competente e Outras Falas*. São Paulo, SP: Cortez.
- Capozzolo, A. A., Casetto, S. J., & Henz, A. O. (2014). *Clínica Comum: Itinerários de uma Formação em Saúde*. São Paulo, SP: Hucitec.
- Deleuze, G. (2000). *Lógica do Sentido*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Deleuze, G. (1992). Pós-scriptum sobre as Sociedades de Controle In Deleuze, G. *Conversações*. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34.
- Donnangelo, M. C. F. (1975). *Medicina e Sociedade. O Médico e seu Mercado de Trabalho*. São Paulo, SP: Pioneira.
- Esposito, R. (2010). *Bios*. Lisboa: Edições 70.
- Illich, I. (1975). *A Expropriação da Saúde. Nêmesis da Medicina*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.
- Foucault, M. (1998). *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2001). O Nascimento da Medicina Social. In R. Machado (Editor e tradutor). *Microfísica do Poder* (pp. 79-98). Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2001.
- Freidson, E. (1998). *Renascimento do Profissionalismo: Teoria, Profecia e política*. São Paulo, SP: EDUSP.
- Halliday, T. C. (1987). *Beyond Monopoly. Lawyers, State Crises, and Professional Empowerment*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Houaiss, A., & Villar, M. S. (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.
- Padilha, R. Q., & Atalla, A. N. (2013). *Capacitação em Saúde Baseada em Evidências*. São Paulo, SP: Hospital Sírio-Libanês / Ministério da Saúde, 2013.
- Schraiber, L. B. (1992). O Trabalho Médico e a Clínica na Medicina Moderna. In Centro de Formação e Desenvolvimento dos Trabalhadores da Saúde – CEFOR. *O Trabalho em Saúde e a Organização da Prática*. (Serie Cadernos CEFOR – Textos, 4). São Paulo, SP: Secretaria Municipal de Saúde, Prefeitura do Município de São Paulo.
- Schraiber, L. B. (1993). *O Médico e seu Trabalho. Limites da Liberdade*. São Paulo, SP: Hucitec.
- Spinoza, B. (2009). *Ética*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora. (Trabalho original publicado em 1670).

O Desenvolvimento Sustentável na Geração Brundtland: Um Conceito Mediado por Sentidos Compartilhados

Isabelle Beaudin – Université du Québec à Montréal

Abstract

This article has the goal of suggesting the need for further studying social representations being build around the beacon concept of sustainable development, whose meaning seems fluid. Indeed, since 1992 many communities around the world have been trying to re-think what living together really means and what would be their basics needs. The concept of "sustainable development" still seems relatively unexplored, prompting several authors to criticize the lack of a common definition about it. By adopting Abric's theory of the central nucleus (1992), we aim to show the sharing and mediating dimensions of this concept integrating the human being, its environment and its future.

Keywords

Sustainable Development, Social Representations, Communication, Senses Mediation.

Résumé

Cet article tente de montrer le besoin d'une meilleure étude des représentations sociales à l'œuvre d'un concept phare de notre ère dont la signification semble mouvante : le développement durable. En effet, depuis 1992 le concept « développement durable » semble encore relativement peu exploré incitant plusieurs auteurs à déplorer l'inexistence d'un sens partagé. Guidée par la théorie du noyau central d'Abric (1992), nous chercherons à montrer le partage et la médiation du sens de ce concept, unissant l'être humain, son environnement et son avenir.

Mots-clés

Développement durable, représentations sociales, communication, sens médiés.

Resumo

Este artigo busca mostrar a necessidade de estudos aprofundados sobre as representações sociais que se constroem sobre um conceito contemporâneo fundamental, cujo significado parece fluido: o de desenvolvimento sustentável. Na verdade, a partir de 1992 muitas comunidades ao redor do mundo têm tentando rever as bases de sua convivência coletiva. No entanto, o conceito de "desenvolvimento sustentável" ainda parece relativamente inexplorado, o que levou vários autores a lamentar a falta de um sentido compartilhado. Guiados pela teoria do núcleo central de Abric (1992), buscaremos mostrar o compartilhamento e a mediação dos sentidos presente nesse conceito, unindo o ser humano, seu meio ambiente e seu futuro.

Palavras-chave

Desenvolvimento Sustentável, Representações Sociais, Comunicação, Sentidos Mediados.

INTRODUÇÃO - REVENDO O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO

“A nossa condição de ser humano produz e sempre produzirá o sentido de que toda valorização de um projeto ou de uma ideia é uma projeção voluntária, mas não necessariamente consciente da nossa cultura e dos atos dela decorrentes, sendo a resultante de uma decisão, em última instância, sempre subjetiva.”

Alain Laramée

Estocolmo, Suécia, 1972. Pela primeira vez na história, centenas de líderes mundiais se reúnem sob os auspícios da Organização das Nações Unidas - sob holofotes, câmeras e microfones - para trazer as questões ambientais para o centro das preocupações internacionais, dando vida à Cúpula da Terra. Essas reuniões que se repetem a cada dez anos são a pedra fundamental para o desenvolvimento de uma cultura de desenvolvimento sustentável, visando demonstrar a capacidade coletiva da humanidade para administrar os problemas globais, afirmando a necessidade de fazer com que o crescimento se realize respeitando o meio ambiente, promovendo a saúde pública, a educação geral e a justiça social.

Em 1987, o relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, *Nosso Futuro Comum*, mais conhecida como Comissão Brundtland, apresentou, pela primeira vez na história do desenvolvimento internacional, um conceito que institui a interdependência entre três dinâmicas: as do crescimento econômico, do respeito pelo equilíbrio ecológico e da justiça social intra e inter-geracional (Figura 1). Trata-se do desenvolvimento sustentável (DS).

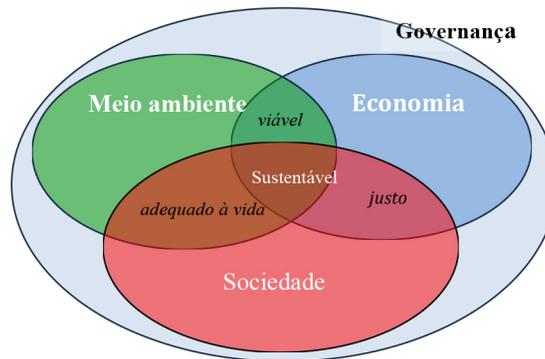


Figura 1 – Os Pilares do Desenvolvimento Sustentável

Basicamente, o relatório Brundtland e o conceito de desenvolvimento sustentável promovem o diálogo e a negociação para a resolução de conflitos, a construção de consenso e a ação colaborativa, como meios para se alcançar este novo projeto social. A participação é vista em termos de como se tomam decisões, significando que as pessoas devem estar envolvidas no processo desde a fase de definição dos problemas de desenvolvimento e de estabelecimento de prioridades. Além disso, as populações deveriam ser capazes de participar

ativamente da busca de soluções e, sobretudo, fazerem parte dos processos de tomada de decisões capazes de levar à concepção e à implementação de iniciativas de desenvolvimento.

O conceito de desenvolvimento sustentável é, portanto, baseado em uma ideia muito simples, mas difícil de alcançar: o de fazer governos, parceiros sociais e a sociedade civil se unirem para propiciar a todos os cidadãos um meio ambiente capaz de permitir que todos floresçam, melhorando a qualidade de vida e, ao mesmo tempo, mantendo um nível adequado de crescimento econômico. Dessa maneira, posicionamos a comunicação pública e a educação como os fundamentos para a implementação do desenvolvimento sustentável, capazes de permitir a sensibilização e a educação de comunidades para com o desenvolvimento sustentável e a promoção dos valores que lhes são inerentes. A abordagem que se defende tem a educação para o desenvolvimento sustentável como foco, de modo que esta possa permitir a formação de seres humanos que, no futuro, seriam capazes de compartilhar uma certa visão do mundo, determinados valores e um plano para a ação vinculados à essa perspectiva (Jodelet, 1989; Moscovici, 1976). Assim, quando fossem confrontados com uma situação relacionada com esse objeto, os indivíduos mobilizariam uma representação social associada a ele, que fosse uma verdadeira base de conhecimentos cujo objetivo seria a escolha dos termos dos discursos, capazes de modelar condutas coerentes. No entanto, ainda que muitas vezes campanhas de grande porte tenham, entre outras coisas, permitido a valorização social do desenvolvimento sustentável (Pol, 2003), estudos realizados por Boy (2005) e Kruse (2011) mostram que o termo não pode ser abordado, pelo menos atualmente, como um conceito implicando uma definição coletivamente compartilhada, como uma representação social.

A comunicação do desenvolvimento sustentável representa um grande desafio para as comunidades. Nesse sentido, o que têm na os jovens que nasceram na mesma época em que o conceito de desenvolvimento sustentável foi proposto? Sabe-se que essa geração evoluiu em uma sociedade onde discursos e inúmeras decisões se articulam em torno dessas duas palavras aparentemente simples. Como se tornam polimórficas quando são unidas uma à outra, pode-se falar de uma representação social do desenvolvimento sustentável junto a essa geração? Esta questão é a que tentamos responder nesse artigo. Como a comunicação do desenvolvimento sustentável é recebida e negociada pelos jovens? Como este conceito cujo significado é mediatizado e mediado em nosso cotidiano é recebido, negociado e interiorizado pelos jovens universitários? Em outras palavras, o que é a zona de mediação do desenvolvimento sustentável quando se tem em torno de 20 anos de idade?

Após apresentar uma breve descrição das zonas obscuras que forjam o próprio conceito de desenvolvimento, as apresentaremos e as discutiremos nesse estudo que nos levou a explorar as representações de desenvolvimento sustentável dos estudantes que participaram de nossa pesquisa. A análise dos resultados nos permitirá ao menos sugerir que, ainda que de fato pareça realmente existir uma representação social bem definida do desenvolvimento sustentável construída por jovens canadenses vivendo na província do Quebec, tudo indica que ela se afaste das lições teóricas e se aproxime da conhecida definição do Relatório Brundtland. Finalmente, discutiremos elementos que nos parecem ser altamente relevantes de modo a contribuir com a reflexão internacional em torno desta questão que, a cada dia, torna-se mais atual.

UM OLHAR TEÓRICO SOBRE ESSE CONCEITO FLUIDO

O conceito de desenvolvimento sustentável tem sido discutido em vários fóruns internacionais, nacionais e locais desde 1992. Depois de apoiar a implementação de projetos acadêmicos em cerca de mil escolas primárias e secundárias no Quebec ao longo dos últimos vinte anos (que Brundtland chama de estabelecimentos verdes [1]), o desenvolvimento sustentável parece ter integrado agora o espaço público e, mais especificamente, o discurso político daqueles que tomam as decisões tanto no nível municipal, quanto nos níveis provincial e federal.

No entanto, o significado e a operacionalização do conceito estão no centro de muitos debates científicos. O relatório Brundtland propunha várias definições e, a mais citada, "[...] o desenvolvimento que satisfaz às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades" (CENUED, 1989, p. 8), engendrou ampla variedade de formulações e interpretações teóricas. Cada organismo tem sua própria definição e suas próprias medidas e a sua apropriação pelos diferentes atores da sociedade tem sido uma fonte de confusão, de interpretações múltiplas no que diz respeito ao âmbito do campo coberto (Caliens & Tyteca, 1999), de diferenças de visão entre os setores públicos e privados, e de contradições emanando de interesses divergentes. De fato, em meados dos anos 90, Marshall e Toffel (2005) haviam identificado mais de cem definições de desenvolvimento sustentável. Como observou Boirai e Croteau (2001), "a sua natureza polimórfica deu origem, de fato, a interpretações abordagens diversas e variadas, revelando dessa maneira a plasticidade de um conceito que parece estar em perpétua metamorfose" (2001, p. 3).

De acordo com Gendron e Reveret (2000), as discussões sobre o desenvolvimento sustentável giram principalmente em torno de três definições, uma conservadora, a outra moderada e ainda outra, mais progressista. A definição *conservadora* assimila crescimento e desenvolvimento, utilizando expressões como "crescimento sustentável", "rentabilidade sustentável". Baseia-se na ideia da possibilidade de conciliação entre rentabilidade e proteção do meio ambiente, e é característica da comunidade empresarial e alguns funcionários do governo responsáveis pelas tomadas de decisão. A *moderada* defende, por sua vez, a necessidade de uma nova forma de se integrar a economia e a ecologia, defendendo o crescimento zero. Finalmente, a definição *progressista* incorpora o social como uma terceira dimensão do desenvolvimento sustentável e se traduz em uma concepção tripolar onde este adquire uma importância equivalente às dadas ao meio ambiente e à economia. Popularizada pela ONU e institucionalizada por organizações internacionais, a maioria dos documentos oficiais a ela se referem. É esta definição que foi adotada e veiculada pelo Relatório Brundtland.

Após sua adoção, o conceito de desenvolvimento tem atraído o interesse de muitos pesquisadores em vários campos das ciências sociais tais como a ciência política, a filosofia, a psicologia, a sociologia, a educação e os estudos territoriais. Ainda que certos autores

critiquem sua institucionalização ou seu caráter evasivo (Gendron & Reveret, 2000) ou ainda sua impraticável interdisciplinaridade (Theys, 2001), outros condenam o acordo que propõe a respeito do desenvolvimento porque seria somente “vagamente” ecológico (Latouche, 1994). Outros, no entanto, vêem no conceito o advento de uma mudança de paradigma (Laramee, 1997; Claval, 2006; Tremblay, 2007; Gagnon, 2008), de uma nova era democrática (Cohen, 1989; Benhabib, 1996; Chambers, 1996) ou de uma renovação de perspectivas e de valores, de um novo pensamento "a respeito do desenvolvimento no que diz respeito a alguns elementos-chave" (Gendron, 2005, pp. 20-23).

Apesar das discussões que o conceito de desenvolvimento sustentável suscita dentro da comunidade científica, as revisões da literatura que realizamos nos levam a crer que, no que diz respeito à comunicação, seu estudo ainda está restrito a poucos especialistas (Tremblay, 1998; 2001; 2005; Laramee, 1997). No campo das representações sociais, uma revisão da literatura realizada recentemente nos levou a uma conclusão ainda mais drástica: ainda que vários pesquisadores da área tenham-se concentrado no estudo do meio ambiente como um dos pilares do desenvolvimento sustentável, em muitas comunidades o conceito de "desenvolvimento sustentável" ainda parece relativamente inexplorado. De fato, como observou Boy em “*Desenvolvimento Sustentável. Os Termos do Debate*”: “É difícil fazer investigações sobre o desenvolvimento sustentável. A palavra não é necessariamente conhecida.” (Boy, 2005, p. 141).

Ora, muitos autores, incluindo Tremblay (2007), afirmam que essas mudanças são acompanhadas obrigatoriamente de uma ancoragem de indicadores culturais que seriam mais coerentes com o conceito de desenvolvimento sustentável de modo a promover a valorização desse projeto pelas comunidades, e também de um trabalho de realização efetiva (Laramée, 1997). Ao agir concretamente, eles ligam a força potencial subjacente à mediação da informação, ao reforço de atitudes capazes de engendrar a adoção de novos comportamentos.

UMA REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO DS? CLARIFICANDO A METODOLOGIA

INTRODUÇÃO

Quais sentidos foram, portanto, mediados pelos membros dessa geração? O estudo exploratório que fizemos visou identificar e compreender especificamente quais elementos centrais e periféricos da representação social do objeto "desenvolvimento sustentável" emergiriam, tendo como base a abordagem estrutural das representações sociais preconizada na teoria da núcleo central desenvolvida por Abric (1994). Essa leitura, que parte de uma perspectiva comunicativa relativamente ao desenvolvimento sustentável, permitiria um conhecimento mais apropriado dos fatores escolhidos e selecionados, e de sua interpretação para a elaboração de uma política pública complexa e matizada. Dessa maneira, ela permitiria identificar as noções principais da representação social dentro de um entendimento a respeito do conceito apreendido pelas comunidades, alocando todas as nuances relacionadas aos significados e valores que são atribuídos pelos sujeitos. Parece-nos que tal análise, rica em sutilezas capazes de iluminar sua complexidade, seria uma ferramenta com um porte capaz de

nos ajudar a entender melhor a articulação desta representação social na comunidade local, permitindo assim que as campanhas de comunicação visando o desenvolvimento sustentável fossem preparadas de maneira adequada.

SUJEITOS DA PESQUISA, AMOSTRAGEM E PROCEDIMENTO

Adotamos um procedimento de amostragem por conveniência (Onwuegbuzie, Collins, & Kathleen, 2007) que permite que o pesquisador possa escolher seus sujeitos de acordo com condições concretas. Diante dessa perspectiva, convidamos quase uma centena de estudantes universitários matriculados na instituição universitária onde ensinamos (Université du Québec à Montreal), todos com idade entre 20 a 27 anos. Note-se que estes grupos são compostos sobretudo de mulheres (cerca de 77 participantes das quais 69 do sexo feminino), espelhando o fenômeno de aumento exponencial de mulheres estudantes em comunicação.

Os estudantes foram submetidos a uma sondagem. Nesta, foram solicitados a fazer cinco associações livres a partir do termo indutor "desenvolvimento sustentável" e, em seguida, a ordená-los hierarquicamente (Abric, 1994; Vergès, 1994). Cette méthode d'association libre permettrait, selon les travaux de Vergès (1992) et d'Abric (1994), de identificar as palavras que seriam imediatamente lembradas graças à apresentação de um termo indutor e, assim, intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento estrutural da representação social.

MÉTODO DE ANÁLISE

A análise dos resultados foi levada a cabo em várias etapas. Em primeiro lugar, como sugere Abric (1994), verificou-se a recorrência de certos termos, a fim de identificar os elementos mais consensuais. Em seguida, prestamos atenção à colocação dos termos hierarquizados com o objetivo de ter um indicador da acessibilidade desses termos na memória dos entrevistados. Em uma terceira etapa reunimos, por associação temática, os três pilares da definição de desenvolvimento sustentável da Comissão Brundtland (meio ambiente, economia e sociedade), evocações (correspondendo a pelo menos 10% das respostas obtidas) a fim de ver se haveria um ressurgimento na ocorrência de diferentes evocações e suas raízes semânticas. Em uma etapa final, procurou-se identificar os componentes constitutivos da representação social do desenvolvimento sustentável nos inspirando do trabalho de Vergès (1992) sobre a evocação hierárquica, na qual os itens são classificados segundo sua frequência e sua colocação, mas também com a importância que lhes foi dada pelos próprios entrevistados (Abric, 1994; Vergès, 1994).

Assim, a evocação de livre associação e a subsequente classificação fornecem um corpus de elementos e dois indicadores:

"...quantitativos para cada elemento produzido: sua frequência de ocorrência e o valor de importância atribuído a este item pelos sujeitos. Sua frequência de ocorrência (sua saliência) é portanto um indicador de centralidade, condicional à possibilidade de completá-lo com uma informação mais qualitativa, ou seja, a importância que o próprio sujeito lhe atribui. Como resultado, a intersecção das duas informações recolhidas permite um primeiro rastreamento do estatuto dos elementos da representação."

(Abric, 2003a, p. 63).

A evocação hierárquica permite que façamos um primeiro rastreamento do conteúdo da representação. O cruzamento da frequência e da classificação sugerindo a importância atribuída permite-nos ter um índice da centralidade dos elementos ou de seu caráter periférico. Sejam três zonas de uma tabela com quatro células (Tabela 1). No alto à esquerda, encontramos os elementos centrais com alta frequência e grande importância. No alto à direita e inferior à esquerda encontramos elementos que apresentam uma frequência baixa ou alta e, inversamente, uma importância grande ou pequena, que são os elementos periféricos (primeira e segunda periferias). Ambas as células expressam, segundo Vergès (1994, p. 238), uma ambigüidade e "interpretaremos esta como uma zona potencialmente desequilibradora, fonte de mudança". Esta mudança remete à periferia, segundo a teoria do núcleo central, porque os elementos centrais são estáveis e resistentes à mudança.

A quarta célula no canto inferior direito é composta de elementos com baixa frequência e pequena importância e que, portanto, são secundários e constituiriam a segunda periferia (Abric, 2003a, p. 64; Abric, 2003b, p. 378). Esta classificação permite "confirmar ou fortalecer a hipótese segundo a qual estaríamos diante de elementos organizadores da representação" (Abric, 1994, p. 67).

		Importância	
		Grande	Pequena
Frequência	Alta	Zona do núcleo central	Primeira periferia
	Baixa	Primeira periferia	Segunda periferia

Tabela 1 – Método de Análise para a Identificação da Estrutura do Núcleo Central (Abric, 1994; 2003a; 2003b; e Vergès, 1994)

ANÁLISE DOS RESULTADOS

A RECORRÊNCIA DA EVOCAÇÃO

A análise global das evocações que foram geradas pelos membros de todos os grupos permite-nos constatar a saliência do termo "meio ambiente" que é, sem dúvida alguma, o mais frequentemente citado pelo conjunto dos estudantes (N = 47). Para a análise, note-se que não observamos qualquer impacto do fator de gênero masculino ou feminino nas respostas dadas pelos entrevistados. O termo "meio ambiente" esteve à frente de todos os outros conjuntos de termos, apresentando uma recorrência significativa na forma de "ecologia" (mencionado 26 vezes, 2,57º lugar) e "verde" (mencionado 23 vezes, ficando em 2,25º lugar) e, ainda mais eloquentemente, "gerações" (9 menções, 1,78º lugar), "futuro" (8 menções, 2,125º lugar) e "natureza" (7 menções, 3º lugar).

Ainda que possamos ver uma clara concentração de respostas na primeira evocação e até mesmo, em menor grau, na segunda evocação, as evocações subsequentes engendraram uma multiplicação de respostas individuais. Dessa maneira, não encontramos qualquer

recorrência significativa (ou seja, com mais de 10% dos entrevistados) da terceira para a última evocação. Mais especificamente, na primeira menção, o termo "meio ambiente" domina o pensamento revelado por 28 alunos, enquanto que os termos "verde" e "ecologia" são mencionados por nove e sete alunos, respectivamente. Na segunda evocação, apenas o termo "ecologia" é mencionado por uma proporção significativa de alunos (N = 9), enquanto que a terceira evocação, "ambiente", foi mencionada por uma proporção semelhante dos entrevistados (N = 8). Note-se que na quarta e quinta evocações, nenhum termo tem recorrência significativa e que em geral, aqueles diretamente relacionados ao desenvolvimento sustentável (como "sustentável", "adequado à vida", "justo" ou "viável"), são mencionados apenas cinco vezes.

ASSOCIAÇÕES TEMÁTICAS

Uma análise global das evocações por associações temáticas revela o espaço significativo que parece ocupar a temática ambiental na representação social do desenvolvimento sustentável. Na verdade, vemos desde a primeira evocação uma elevada concentração de evocações ligadas a ela (N = 53/77). Esta tendência, ainda que se enfraqueça, parece manter-se e permanecer significativa durante as evocações subsequentes. Essa temática é resgatada nas respostas dadas por 31, 27, 26 e 23 alunos na segunda, terceira, quarta e quinta evocações. Assim, observa-se uma certa estabilidade e centralidade no espaço significativo ocupado por esta temática junto aos alunos entrevistados.

No entanto, é na segunda, terceira e quarta evocações que os temas sociais e econômicos são mencionados de forma significativa. Com efeito, durante a segunda e a quinta evocações, os termos associados ao fator econômico são mobilizados por dez e oito alunos em cada uma, respectivamente. O fator social, por sua vez, foi lembrado principalmente durante a terceira e quarta evocações (mencionado pelos mesmos alunos). Um dado que devemos salientar refere-se à relação entre "tempo" e termos como "devir", "futuro", "perenidade" ou "longo prazo", mencionados pelos alunos questionados sobre temas econômicos ou sociais na primeira, segunda e terceira rodadas de evocação.

IDENTIFICAÇÃO DO NÚCLEO E DA PERIFERIA

Ao cruzar a recorrência de termos discutidos com a classificação de importância atribuída pelos alunos, conseguimos identificar, de acordo com o método desenvolvido por Vergès (1994) e Abric (1994), a estrutura do núcleo e da periferia, como havíamos feito com os grupos A, B e C. No conjunto, o ambiente não é apenas a evocação resgatada e o tema mais citado pelos alunos desse estudo, mas também aquela sobre a qual os participantes mais deram importância na definição de desenvolvimento sustentável (47 menções, 1,10º lugar). As primeiras periferias são, em seguida, ocupadas pelos termos "ecologia" (26 menções, 2,57º lugar), "verde" (23 menções, 2,25º lugar), "geração" (nove menções, 1,78º lugar) e "futuro" (8 menções, 2,125º lugar), enquanto que encontramos "natureza" (7 menções, 3º lugar) na segunda periferia.

Núcleo central Meio ambiente	Primeira periferia Verde Futuro Gerações
Primeira periferia Ecologia	Segunda periferia Natureza

Tabela 2 – Representação Social do Desenvolvimento Sustentável

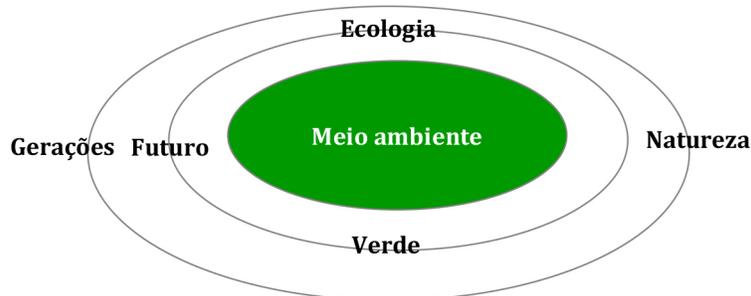


Figura 2 – Núcleo Central e Periferias da Representação Social do Desenvolvimento Sustentável

DISCUSSÃO – COMPREENDER MELHOR UM FENÔMENO COMPLEXO: UMA ENCRUZILHADA?

"O desenvolvimento sustentável é aquele que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades."
(Relatório Brundtland, 1987)

De fato, analisando-se a representação social que descrevemos na Figura 1 (p.3) relativamente aos três pilares e conceitos integrativos do desenvolvimento sustentável, constatamos uma maior importância atribuída à representação do pilar "ambiente", em detrimento dos outros dois pilares, o "social" e o "econômico". Além disso, os temas mais fundamentais que garantem, de acordo com esta abordagem, a implementação do desenvolvimento sustentável, ou seja, fundado naquilo que seja "sustentável", "viável", "adequado à vida" e "justo", não são ativados de forma muito significativa na sua definição.

Quando analisamos os temas do núcleo central da representação social do desenvolvimento sustentável, levantados pelos estudantes da pesquisa, encontramos um desequilíbrio dos termos que acordam uma clara importância ao "meio ambiente" e também daqueles relacionados com esse tema. De fato, o resultado geral das evocações e de sua classificação parecem afastar-se de definições institucionalizadas, como as apresentadas pela UICN – União Internacional pela Conservação da Natureza (1980) ou pelo Relatório Brundtland (1987), que concebem o desenvolvimento sustentável como um equilíbrio entre vários elementos.

No entanto essa mesma avaliação destaca o papel desempenhado por termos relacionados a temas ambientais desta representação social, assim como a maneira pela qual o espaço ocupado pelo “futuro” e pelas “gerações” traduz, no sistema de representação, laços entre o ser humano, seus descendentes e seu meio ambiente natural comum. Essas noções permitem que o conceito de desenvolvimento sustentável lance raízes, justificando seu valor e ações que poderiam ser feitas com o objetivo de promover sua implantação. Se analisarmos certos aspectos do Relatório Brundtland, daremo-nos conta de quantos desses elementos estão presentes no centro da primeira definição de desenvolvimento sustentável. É forçoso constatar que os temas centrais do enunciado da definição do Relatório Brundtland foram claramente evocados na representação social que pudemos identificar junto aos sujeitos da pesquisa.

Embora os resultados que obtivemos sejam apenas indicativos (por conta do número limitado de entrevistados), pode-se afirmar que, de um ponto de vista estritamente comunicativo, parece realmente existir uma base comum na construção de uma representação social do desenvolvimento sustentável. Os resultados de nosso estudo não confirmam os resultados obtidos por Kruse na Alemanha (2011), os que foram apresentados em relação do polimorfismo (Boirai & Croteau, 2001) e tampouco os relativos à fluidez do conceito (Boy, 2005). Ainda que os resultados sejam contraditórios com o que apresenta a literatura, eles devem ser tomados apenas como balizas para o desenho de futuras pesquisas de modo a consolidar um corpo de conhecimentos sobre a representação social do desenvolvimento sustentável por jovens da geração Brundtland.

CONCLUSÃO

Apresentamos, no contexto deste artigo, os resultados de um estudo exploratório sobre o sistema do núcleo central e das periferias da representação social do desenvolvimento sustentável junto à geração de jovens, estudantes universitários, que nasceram na mesma época em que o conceito de desenvolvimento sustentável foi discutido pela primeira vez em um foro internacional. Como sugerimos acima, nossos resultados são limitados, mas apontam pistas para pesquisas futuras. O campo emergente da comunicação para o desenvolvimento sustentável ou para a mudança sustentável parece chamar, cada vez mais, não somente a atenção de pesquisadores da América do Norte e do Sul, mas também os da Ásia, Oceania e Europa. Acreditamos que estudos futuros deveriam ser realizados no sentido de aprofundar os conhecimentos e os valores atribuídos a este conceito por diversos grupos sociais, especialmente os jovens. Compreender melhor as articulações subjacentes a essa representação social, incluindo as nuances que emergem em distintos contextos, parece-nos fundamental. No caso específico da província canadense do Quebec, a maneira pela qual se constrói a representação social de um conceito complexo e multifacetado como o de desenvolvimento sustentável no discurso público pode contribuir para um entendimento mais apropriado sobre como ela é compartilhada entre os membros desta geração.

À guisa de conclusão, parece-nos também apropriado considerar a possibilidade de realização de pesquisas que aprofundem essa problemática. Recomendamos especificamente estudos longitudinais com amostragens fundadas em grupos maiores, combinando a técnica

da evocação classificatória com entrevistas semi-estruturadas. Determinados temas poderiam, com o objetivo de se obter uma representação mais abrangente e contextualizada com foco no desenvolvimento sustentável, nos ajudar a melhor compreender esse conceito difícil de comunicar por conta de seu polimorfismo (Tremblay, 2007). Recomendamos também que futuros estudos permaneçam no centro das preocupações crescentes que comunidades locais, nacionais e internacionais dão a esse tema. Humildemente conscientes das limitações de nossa análise, mas na perspectiva de unir forças com outros pesquisadores na busca de avanços teóricos sobre as representações sociais da juventude sobre o desenvolvimento sustentável, pareceu-nos imperativo tentar clarificar um pouco os fundamentos deste conceito mediado por tantas mídias que necessita da interdisciplinaridade para ser mais ampla e adequadamente compreendido (Godemann & Michelsen, 2011).

NOTAS

[1] Em 2010, estavam registrados na província do Quebec, no Canadá, mil estabelecimentos verdes de acordo com os termos do Relatório Brundtland au Québec, como pode ser verificado em <http://www.evb.csq.qc.net/> (consultado em 25 de novembro de 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abric, J. C. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris : Presses universitaires de France.
- Abric, J. C. (2001). L'approche structurale des représentations sociales : développements récents. *Psychologie et Société*, 4, 81-103.
- Abric, J. C. (2003a). *Méthodologie d'étude des représentations sociales*. Paris : Erès.
- Abric, J.C. (2003b). L'analyse structurale des représentations. Dans Moscovici, S., & Buschini, F. (Éds.). *Méthodologie des sciences humaines* (pp. 375-392). Paris : Presses universitaires de France.
- Boy, D. (2005). Les représentations : l'exemple de l'effet de serre. Dans M.-C. Smouts (Éd.). *Le Développement durable, les termes du débat* (pp. 141-157). Paris: Armand Colin.
- Doise, W. (1992). L'ancrage dans les études sur les représentations sociales. *Bulletin de Psychologie*, 45 (405), 189-195.
- Gagnon, C. (2008). Le développement durable : un nouveau paradigme scientifique? In G. Massicotte et al. *Sciences du territoire* (pp. 335 à 368). Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Garnier, C., & Doise, W. (2002). *Les représentations sociales. Balisage du domaine d'études*. Montréal : Editions Nouvelles.
- Gendron, C., & Reveret, J-P (2000). Le développement durable. *Économie et Sociétés, Série F*(37), 111-124.

- Godemann, J., & G. Michelsen (2011). *Sustainability communication : interdisciplinary perspectives and theoretical foundations*. Munchen : Gerds Editions.
- Kruse, L. (2011). Psychological Aspects of Sustainability Communication. Dans Godemann, J., & G. Michelsen (Éds.). *Sustainability Communication: Interdisciplinary Perspectives and Theoretical Foundations* (pp. 69-77). Munchen: Gerds Editions.
- Laramée, A. (1997). *La communication environnementale : de la problématique à l'évaluation*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Lauriolva, A. (1997). Le développement soutenable de l'école de Londres : une approche orwellienne ? *Économies et Sociétés, Développement, croissance et progrès, Série F* (35), 71-89.
- Latouche, S. (1994). Développement durable: un concept alibi. Main invisible et main-mise sur la nature. *Revue Tiers-monde*, 35(137), 77-94.
- Moliner, P. (1988). Validation expérimentale de l'hypothèse du noyau central des représentations sociales. *Bulletin de Psychologie*, 42, 759-762.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : Presses universitaires de France.
- Moscovici, S. (1976). *Social Influence and Social Change*. London : Academic Press (European Monographs in Social Psychology).
- Onwuegbuzie, A. J., & Collins, K. M. T. (2007). A Typology of Mixed Methods Sampling Designs in Social Science Research. *The Qualitative Report*, 12(2), 281-316. Repéré à <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR12-2/onwuegbuzie2.pdf>
- Pol, E. (2003). A Gestão Ambiental, Novo Desafio para a Psicologia do Desenvolvimento Sustentável. *Estudos de Psicologia*, 2, 1413-294X.
- Smouts, M.-C. (2005). *Le développement durable – Les termes du débat*. Paris : Armand Collin.
- Thayer, L. (1968). *Communication and Communication Systems*. Irwin : Homewook.
- Tremblay, S. (2007). Développement durable et enjeux communicationnels. In Tremblay, S., et al. (Éd.) (2007). *Développement durable et communications – Au-delà des mots, pour un véritable engagement*, (pp. 33-61). Sainte-Foy : Les Presses de l'Université du Québec.
- Vergès, P. (1992). L'évocation de l'argent: une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation. *Bulletin de Psychologie*, XLV(405), 203-209.
- Vergès, P. (1994). Approche du noyau central : propriétés quantitatives et structurales. In C. Guimelli (Éd.), *Structures et transformations des représentations sociales* (pp. 233-253). Lausanne : Delachaux et Niestlé.
- Waub, J.-P. (1991). Croissance économique et développement durable : vers un nouveau paradigme du développement. In J. A. Prades, J.-G. Vaillancourt, & R. Tessier (Éds.). *Environnement et développement. Questions éthiques et problèmes socio-politiques* (p. 47-70). Montréal : Fides.
- Zbinden, A., Souchet, L., Girandola, F., & Bourg, G. (2011). Communication engageante et représentations sociales : une application en faveur de la protection de l'environnement et du recyclage. *Pratiques psychologiques*, 17, 285-299.

RECURSOS ONLINE

Organisation des Nations unies (2013). Action 21. Consultado em <http://www.un.org/french/ga/special/sids/agenda21/>

Organisation des Nations unies (2002). Site officiel des Nations unies sur le Sommet de Johannesburg 2002. Sommet mondial sur le développement durable. Consultado em <http://www.un.org/french/events/wssd/pages/cnued.html>

Shea, L., & Montillaud-Joyel, S. (2005). *Communiquer sur le développement durable*. New York (NY): Programme Nations Unies. Repéré à <http://www.unep.fr/shared/publications/pdf/DTIx0730xPA-CommunicatingFR.pdf>

Estratégias Discursivas da Igreja Universal do Reino de Deus na Inglaterra

Karla Regina M. P. P. Bronsztein – Universidade Federal de Pernambuco

Abstract

In this article, we reflect upon the discourse strategies that the Universal Church of the Kingdom of God employs in England, with a focus on the analysis of speeches made in its temple in London (Finsbury Park), on the Internet and in the official printed media. We examined the mechanisms of the church's discourse, guided by previous Brazilian research from which we took conceptual elements for a comparative approach. To this end, we worked with the concept of Discursive Memory, informed by the French discourse analysis tradition.

Keywords

Igreja Universal do Reino de Deus, Discourse Strategies, England, Brazil, Discourse Analysis.

Résumé

Cet article a le but d'entamer une réflexion sur les stratégies discursives de l'Église universelle du royaume de Dieu en Angleterre, ayant comme *corpus* les discours proferés dans son temple à Londres (Finsbury Park), sur Internet et publiés sur papier. Nous avons analysé les mécanismes discursifs de l'église, guidés par des études précédentes réalisées au Brésil, qui nous ont fourni des éléments conceptuels concernant l'approche comparative. Comme résultat, nous avons travaillé avec le concept de 'mémoire discursive' à partir de postulats de l'analyse discursive d'orientation française.

Mots-clés

Église universelle du royaume de Dieu, stratégies discursives, Angleterre, Brésil, analyse discursive.

Resumo

Este trabalho promove uma reflexão sobre as estratégias discursivas da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD na Inglaterra, tendo como *corpus* os discursos proferidos no principal templo da Universal em Londres (Finsbury Park), na web e nas publicações impressas da IURD na Inglaterra. A proposta foi a de se analisar o funcionamento discursivo da Universal, com alicerces em pesquisas anteriores que realizamos no Brasil e que forneceram elementos para uma abordagem comparativa. Para isso, neste recorte, trabalhamos com o conceito de Memória Discursiva a partir dos postulados da Análise do Discurso – AD, de linha francesa.

Palavras-chave

Igreja Universal do Reino de Deus, Estratégias discursivas, Inglaterra, Brasil, Análise do Discurso.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O crescimento da religiosidade brasileira no exterior, em si, não nos causa tanta surpresa, já que o Brasil tem a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo e a maior comunidade de pentecostais [1], e estes têm como premissa básica a proclamação do Evangelho e a conversão de novas almas. Contudo, o que merece ser estudado, como fenômeno do crescimento, é a velocidade de expansão de uma igreja específica: a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD.

Inicialmente porque a Universal se configura como um peculiar paradigma para qualquer empreendimento religioso, devido ao seu crescimento vertiginoso, transformando-a na segunda maior denominação evangélica no Brasil, tendo surgido em 1977 e já ultrapassando a marca dos 5 milhões de fiéis [2]. Segundo porque, apesar de a IURD afirmar que enfrentou dificuldades para “estabelecer o Reino de Deus no país da rainha Elisabeth”, por conta do clima frio, da diferença do idioma e da demora para as autoridades inglesas liberarem as propriedades para funcionamento dos templos, a IURD na Inglaterra tem experimentado um palpável crescimento nestes 18 anos de presença no Reino Unido. Muito embora, como bem ressalta Freston (1999), “A visão missionária não a diferencia de outras Igrejas, mas a capacidade de concretizar a visão tem muito a ver com uma conjunção única de elementos”. Acreditamos que os elementos mais relevantes estão, justamente, na esfera discursiva – o que faz com que a centralidade do discurso traga concretude e sucesso aos projetos expansionistas da Universal.

Portanto, tentando compreender um pouco desse expansionismo religioso a partir das práticas discursivas da igreja, este artigo propõe uma reflexão sobre o modo de funcionamento discursivo da Igreja Universal do Reino de Deus em um dos seus projetos expansionistas internacionais, se debruçando sobre os discursos que circulam, na Inglaterra. A ideia básica é tentar compreender como o funcionamento do discurso da Universal naquele país se aproxima e se distancia do posicionamento discursivo da Igreja no Brasil (Patriota, 2005; 2006, 2007a; 2007b; 2008), ao mesmo tempo em que pretendemos compreender como o discurso “iurdiano” têm sido um dos fatores relevantes para o sucesso de seu empreendimento religioso transnacional.

METODOLOGIA DE ANÁLISE

Para discorrermos sobre as estratégias discursivas da Igreja Universal na Inglaterra, comparando-as com as suas estratégias discursivas em terras brasileiras, optamos por usar a Análise do Discurso – AD, de linha francesa. Com essa escolha metodológica, alicerçamos a nossa reflexão partindo do princípio de que, quando trilhamos o caminho da AD, verificamos que o dizer está sempre atravessado pela ideologia, por relações de poder, conflitos, adesões ou rejeições, formulação de identidades etc. Surge então o elemento não transparente, a visão da opacidade dos vários sentidos. É justamente nesse ponto que o discurso religioso

apresenta novas facetas, especificamente quando ele é “exportado” para culturas e países diferentes, aflorando uma peculiar novidade, que é a própria interdiscursividade de domínios.

Nossa proposta de reflexão, fruto da investigação realizada principalmente no mais importante templo da Igreja Universal em Londres (Finsbury Park), foi justamente analisar a materialidade da linguagem, a partir do que estava tematizado no discurso da instituição por meio das falas/pregações dos pastores e bispos no citado templo, na web e nas publicações da IURD na Inglaterra. O corpus da pesquisa foi resultado de diversas visitas que fizemos ao templo de Finsbury Park, coletas de material impresso e acessos ao site da IURD no Reino Unido. Como seria impossível, no tempo hábil de realização da pesquisa, analisar as diversas reuniões que ocorriam no templo em Londres, selecionamos como corpus restrito os discursos proferidos nas reuniões em língua portuguesa [3] e refletimos sobre os temas mais recorrentes e a filosofia/teologia mais evidentes da IURD, presentes na maioria dos discursos/sermões escutados (tanto na Inglaterra, quanto no Brasil).

Como os discursos não foram analisados um a um, mas agrupados por recortes metodológicos distintos, para este artigo optamos em trabalhar apenas com o conceito de Memória Discursiva – MD, pois entendemos que para a AD tal conceito possibilita ancorar a reflexão sobre processos históricos, resultados de lutas por interpretações para os acontecimentos ocorridos e que se manifestam, plenamente, na esfera discursiva. Em paralelo, tendo em vista a complexidade discursiva da IURD (na Inglaterra e no Brasil), nos deteremos na análise pontual dos temas mais comumente abordados na IURD no seu principal templo em Londres, entre 2012 e 2013, sob os quais realizamos uma análise introdutória e de caráter qualitativo, ao mesmo tempo em que aproximamos as temáticas em destaque dos discursos proferidos pela Universal no Brasil.

MEMÓRIA DISCURSIVA, ESTRATÉGIAS E TOPOI RECORRENTES

De forma genérica, entendemos que o conceito de Memória Discursiva se define como uma espécie de “interdiscurso”, ou seja, trata-se de um saber discursivo que possibilita que as nossas palavras façam sentido. Isto ocorre porque algo fala antes, em outro lugar, de forma independente do discurso que é proferido na atualidade. O saber ao qual nos referimos corresponde a palavras já ditas e esquecidas, mas que continuam presentes e nos afetam em sua qualidade de “esquecimento”.

O mecanismo que regula a argumentação presente nos discursos, quando procedemos à análise a partir dos postulados da MD, nos remete à compreensão de que os sentidos são escolhidos e presumidos por antecipação de interpretação, são produzidos por relações parafrásticas e disponibilizados para discursos futuros. Portanto, encontramos um sujeito capaz de deslocar-se, tornar-se observador, ao mesmo tempo em que diz, (de uma forma ou de outra) conforme intenciona na produção de efeitos no interlocutor. Já que um discurso é sustentado por outros e aponta para o futuro, os sentidos são produzidos por meio de posições. Nesse contexto, a memória discursiva é presumida a partir de um momento sócio histórico, fazendo que o sujeito “migre” de uma situação empírica para uma posição discursiva.

Na relação discursiva é que as imagens constituem as diferentes posições e assim fazem, de fato, algum sentido. Vale ressaltar que tal sentido não está nas palavras, mas antes delas e depois delas, simplesmente porque palavras remetem a palavras. Além disso, os sentidos não estão irrevogavelmente dependentes das intenções, mas permeados e atravessados pelas suas próprias relações com uma formação discursiva (FD) peculiar e com uma memória. Portanto não existe sentido em si: ele nasce de colocações de caráter ideológico fazendo com que as palavras mudem de sentido de acordo com as posições em que são enunciadas e apreendidas a partir do exterior do discurso.

Com essa compreensão, trabalhamos a nossa reflexão e análise do funcionamento discursivo da IURD ancorados no conceito de memória discursiva, nos permitindo apreender a linguagem e os processos discursivos como determinantes pela emergência de uma memória coletiva, característica de um dado processo histórico (Courtine & Haroche, 1994), além da demarcação de um sujeito produzido a partir do interdiscurso e que, ao se apropriar da memória, é manifesto de diversas formas e em diferentes discursos (Orlandi, 1993). Como o funcionamento discursivo das mensagens religiosas, inevitavelmente, se entrelaça com o conceito de memória discursiva, quando o utilizamos para a análise do nosso corpus, temos o entendimento de que ele diz respeito à recorrência de enunciados dentro do discurso. Dessa forma, a MD pauta-se na possibilidade dos dizeres que se renovam e se atualizam no momento de sua enunciação e que, no nosso caso, vão bem além da vinculação ao texto fundante, a Bíblia. Assim, presentes em cada discurso, há alguns elementos que não podem surgir na superfície discursiva, tão somente porque, se eles aparecerem, representarão um perigo real e um considerável desequilíbrio para o discurso em questão.

Nas estratégias discursivas analisadas, vemos que os seus locutores não abrem espaço para “cogitar” a questão do sofrimento humano como parte do processo que o discurso religioso sempre se preocupou em trabalhar. Na atualidade, tal sofrimento continua incomodando e fazendo o homem retornar constantemente à busca religiosa. Entretanto, hoje, esta busca não se dá mais nos moldes do passado, como apresenta Geertz (1978, p. 119). Segundo o autor, a religião mostrava ao homem como sofrer, de forma “tolerável” e “suportável”. Ou seja, a religião em geral, outrora se preocupava prioritariamente em prover, através das suas argumentações, a resignação ante o sofrimento, como a “ponte” para o desfrutar de uma vida sem estes mesmos sofrimentos em um futuro vindouro (na vida eterna). Contudo, pelos argumentos expostos no discurso “iurdiano”, tanto no Brasil quanto na Inglaterra, é muito fácil concluir que praticamente todos os que se aproximam da IURD chegam “sofrendo” e querem parar de sofrer e experimentar uma vida melhor. Não obstante, a formulação religiosa mais característica é que esta “vida melhor” não está mais atrelada à “vida eterna” como antes era propagado, ou num futuro que está por vir, mas no *aqui e agora*.

De maneira mais ampla, poderíamos considerar a instauração de uma "retórica do querer" (Mesquita, 2007), do desejar de uma boa vida entre os fiéis na vida terrena e não na “eterna”. E isso, na visão da autora não quer dizer que haja uma "desmoralização" do que pode ser desejado – “pelo menos no plano ideal, pois já se viu que na prática concreta isso não ocorre: o que a Teologia da Prosperidade – TP [4] (principal alicerce doutrinário dentro do neopentecostalismo [5]) faz é justamente ‘moralizar o querer’” (Mesquita, *Idem*, p. 132). Por

isso, verificamos nos discursos analisados, uma ruptura explícita com a memória que definia a religião como um meio de resignação ante o sofrimento. O discurso religioso da IURD demonstra uma capacidade de incorporar novos valores e ressignificar os valores preexistentes no interdiscurso de outros domínios. Tais discursos apresentam, na sua argumentação, uma eficaz estratégia ideológica. Em clima de intimidade, solidariedade e conquista de vitórias, simplesmente apagam a resignação ou a necessidade de se suportar o sofrimento, constituindo, assim, uma prática totalitária na medida em que opera na substituição de um determinado modo de pensar e leva os indivíduos à perda da memória do significado que anteriormente o discurso religioso possuía.

Para que a nossa reflexão ganhe concretude, elencaremos a seguir os *topoi* [6] discursivos mais recorrentes em todos os espaços que analisamos (templo, material impresso e web). Na sequência, analisaremos o papel de cada um nas estratégias discursivas da IURD na Inglaterra e, dentro das possibilidades comparativas, evidenciaremos aproximações com as estratégias no Brasil. É importante enfatizar que refletiremos sobre apenas três dos temas que se repetem constantemente e ganham relevância no discurso da IURD na Inglaterra, com o intuito de enxergar melhor as ocorrências e finalidades. A nosso ver tais temas, quando juntos, se constituem como uma cadeia argumentativa capaz de revelar o funcionamento e as estratégias discursivas da IURD para alcançar o sucesso em todos os seus empreendimentos, seja no Brasil ou em qualquer implantação de igreja no exterior. Assim os *topoi* analisados são:

TOPOI 1	TOPOI 2	TOPOI 3
Dificuldades financeiras	Dízimos, doações e ofertas	Vitória

Tabela 1 - Topoi analisados

TOPOI 1 – DIFICULDADES FINANCEIRAS

Ao falarem das dificuldades financeiras, principalmente relacionando-as à aquisição de dívidas ou a falta de rendimentos no exterior (desemprego por ausência de oportunidades ou de visto para o trabalho) as mensagens proferidas pela IURD trabalham discursivamente para neutralizar as circunstâncias vividas. A estratégia que esse discurso utiliza é a de propor soluções espirituais ou sobrenaturais para as dificuldades dos que vivem atualmente num país estranho, mergulhados em profundos problemas materiais, comunicativos (dificuldades com a língua) e existenciais. Tais problemas, de tão prementes e intensos, fazem com que as pessoas já não aguentem mais esperar por uma vida melhor, em um futuro vindouro (na vida após a morte, por exemplo).

Assim, o discurso da IURD funciona de forma adequada para aqueles que rejeitam soluções que exigem tempo e planejamento. Um cenário perfeito para os dias atuais, nos quais se vive sob o reinado do imediato e para as pessoas que “largaram tudo” para tentarem uma vida mais próspera, sem dificuldades financeiras, no exterior. Todavia, na IURD, nominada na Inglaterra de *Help Centre*, não basta a existência do caráter imediatista na

satisfação dos desejos e necessidades das pessoas, as mensagens vão além, e funcionam discursivamente impregnadas dos postulados da TP ou da “Confissão Positiva”. Portanto, ao operarem discursivamente dentro da Teologia da Prosperidade, os locutores da Universal, tanto na Inglaterra quanto no Brasil, oferecem a possibilidade de uma troca simbólica que ocupa indubitavelmente um lugar de destaque como meio de realização pessoal e social. Nessa hora, a legitimidade dada pelo texto fonte (Bíblia) atrela-se à fé que deve entrar como um genuíno investimento no Reino de Deus, investimento este pautado na certeza de um retorno seguro – garantia dada constantemente nos discursos que analisamos e que estrategicamente “desprende” o presente do passado ao apresentar um contra discurso que parece querer apagar as raízes históricas de uma religião que era pautada em ensinar ao homem como enfrentar a dor e o sofrimento.

Outro aspecto que merece destaque nos discursos analisados é a sua semelhança com a linguagem presente nos manuais de autoajuda, inclusive, uma das fórmulas mais usadas pelos pregadores é a indução da repetição das suas falas pelos seus ouvintes e a repetição dos seus próprios enunciados – típicos da confissão positiva. Dessa forma, em manobras linguísticas, atravessadas por forte teor emocional, a fala da IURD assume ares de convencimento ao defender que as promessas de Deus e seus desejos para a vida dos crentes é de abundância material, de prosperidade e de bênçãos. Assim, jogam com as palavras para que a garantia do compromisso de prosperidade divina entre como um elo na cadeia discursiva. Ou seja, todas as coisas boas são dos servos de Deus, tão somente porque Deus fez uma aliança com eles e firmou um compromisso.

A aliança é proposta nos sermões no templo, nas publicações impressas e na web nos dois países (Inglaterra e Brasil) e respaldada discursivamente pelas alianças estabelecidas nas narrativas bíblicas (texto fundante dos discursos da IURD em diálogo com a TP) tanto no Antigo como no Novo Testamento. Como a Bíblia fala da aliança que Deus estabeleceu com o seu povo para libertá-lo e salva-lo do julgo da escravidão, unicamente através de um Messias, na atualização da dêixis bíblica, esse procedimento discursivo gera uma nova contextualização da aliança. Assim, admite a relevância da tomada de posicionamentos para se avaliar a suficiência desse tipo de experiência religiosa, vivida com a mediação da IURD, como uma experiência religiosa fundamental ancorada na interdiscursividade.

Tal interdiscursividade é apreendida como memória de discursos outros, como o do homem e/ou mulher que conseguiu superar diversos desafios para alcançar o sucesso, ou das personagens bíblicas que conseguiram, com a ajuda de Deus, vencerem seus problemas. Ou seja, fragmentos interdiscursivos que assinalam as posições do enunciador religioso, que usando os parâmetros do discurso da autoajuda ou das histórias bíblicas, mobilizam os saberes dos frequentadores da IURD pela relação de interdiscursividade entre textos diferentes, compondo o lugar sócio histórico e promovendo à adesão destes. Em outras palavras, o discurso da IURD apresenta uma “teologia de resultados”, estes que podem ser experimentados no mais evidente processo de troca e comercialização do sagrado, em variadas formas simbólicas: aqui com destaque a promessa de prosperidade financeira para os “endividados”. Por isso, o segundo *topoi* discursivo que destacamos na nossa análise é “Dízimos, doações e ofertas”.

TOPOI 2 - DÍZIMOS, DOAÇÕES E OFERTAS

Quando, através das pregações, das correntes [7], das mensagens no site e dos materiais distribuídos aos fiéis “iurdianos” se desencadeia um processo de concepção e legitimação do discurso da Universal, observamos a construção de um falar que objetiva estabelecer com o sagrado uma troca na forma de mercadoria e cuja relação com o mesmo se funda na possibilidade de um retorno imediato. Como um empreendimento comercial qualquer. Se os fiéis experimentaram perdas, sejam elas de qualquer espécie, as mensagens da IURD oferecem uma lógica discursiva capaz de motivá-los a estabelecerem uma nova aliança com Deus (investindo financeiramente) para receberem de volta tudo que perderam. Novos investimentos para novos ganhos.

Tal circunstância evidencia os jogos de relações entre o discurso religioso da IURD e os outros discursos contemporâneos, que vem atender aos anseios do tempo presente. Essa realidade instaura, a nosso ver, os alicerces comunicativos, detentores de uma complexidade própria, para o sucesso e a adesão à IURD. É bem provável que, ao extrapolarem o plano da textualidade “bíblica”, as estratégias discursivas no seio da IURD, produzam o “algo mais do discurso” religioso – gerando tão grande adesão nas pessoas. De acordo com Foucault, “é esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (2002, p. 56). Na visão do autor, a estruturação de acontecimentos do discurso faz emergir a pergunta: como surgiu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?

Uma das respostas possíveis é que é recorrente a busca, por parte dos fiéis, por soluções para os problemas cotidianos dentro das instituições religiosas. O discurso “iurdiano”, portanto, vem atender a uma demanda previamente dada, já que é fato que a IURD investe, efetiva e estrategicamente em pesquisas para a eficaz implantação de igrejas no exterior, a fim de minimizar os problemas e compreender as diferenças a serem trabalhadas [8], no entanto, acreditamos que seus posicionamentos discursivos na Inglaterra são constantemente reformulados e modalizados, de forma consciente ou não, com o intuito de realizar uma reinterpretação “cristã” em seus argumentos proselitistas básicos. É muito recorrente nos discursos da IURD na Inglaterra, por exemplo, a questão do visto e as dificuldades com a língua. Com efeito, a Universal antecipa que há pessoas que tem esses problemas específicos e que também querem parar de sofrer (o seu slogan é “Pare de Sofrer”) e a estas oferece um discurso muito próximo dos discursos dos empreendimentos comerciais: é investindo que se ganha. Afinal, é doando, ofertando e “dizimando” que a vitória vem. Na vida cotidiana e profissional se investe em empreendimentos e negócios, na vida espiritual se investe no “Reino de Deus”. Trata-se de um discurso religioso que prima, acima de tudo, por uma religiosidade pragmática, repleta de trocas e de símbolos do sucesso terreno.

É recorrente, por conseguinte, nos discursos analisados, palavras que dizem respeito ao ato de entrega, nesse caso “entregar” e “consagrar”. Sabemos que essas palavras não são sinônimos. No discurso da Universal, elas assumem sentidos idênticos pois o ato de “consagrar” é uma manobra discursiva na esfera religiosa que nos remete imediatamente ao ato voluntário de entrega, de doação, mas também de investimento para um retorno espiritual garantido. Trata-se, portanto, de um ato em direção a um “outro” – este outro, supostamente, Deus. Dessa forma, entregar ou consagrar não é apenas uma ação discursiva, mas é também a ação de pegar algo material e repassar para alguém que se torna o receptor no mundo

material, a igreja. Para que essa ação não seja simplesmente a de entrega, os pastores da IURD nos templos (tanto na Inglaterra quanto no Brasil) operam uma manobra discursiva, transformando o “entregar”, no ato espontâneo de “consagrar” a Deus, ou de “investir” nos sonhos, ou seja, trazendo a ideia de uma entrega com fé e uma memória de pacto, onde cada parte tem um papel. O próprio discurso entra em choque, pois, ao tentar instituir a obrigação de dar dízimos e ofertas (inclusive pontuando que não entregá-los, conforme o livro do profeta Malaquias, constitui-se em roubo contra Deus: “*No que que vocês me roubam? Nos dízimos e nas ofertas*”) nega que se trata de uma barganha, mas, ao mesmo tempo, garante que estas “entregas” são as chaves para a prosperidade almejada pelos fiéis. Em alguns casos, por exemplo, se os fiéis doarem mais do que poderiam, eles “desafiam” Deus a cumprir os seus desejos. Funciona como uma troca mercantil: faça a sua parte, que Deus fará a dele. Invista seu dinheiro que o retorno é garantido. Agindo assim, os pregadores falam em ofertas e dízimos atrelando-os irrevogavelmente à expressão da fé por meio de um sacrifício financeiro que poderá gerar bons dividendos, sejam eles financeiros ou não. Como qualquer discurso para investimentos seculares com vistas ao sucesso. Entretanto é possível ver uma constante preocupação em evidenciar que não se trata de coerção, afinal “ofertar” se faz livremente. Trata-se de um ato benevolente, espontâneo, “investidor”. Muito embora, discursivamente, os pregadores “camuflem” essa obrigação, vemos também a ordem expressa de entrega do dízimo acionar o interdiscurso das “ordenanças divinas”.

Nesse sentido, pode-se enxergar o discurso da IURD como permeado de uma prática conveniente aos interesses da igreja. Com um discurso envolvente e que propõe soluções imediatas, a fala dos pregadores apresenta signos específicos, respondendo aos questionamentos existenciais do grupo social a quem se dirige. Se aos fiéis na Inglaterra, a esperança de uma vida legalizada, remunerada e com melhores condições de vida num país de “primeiro mundo”, se no Brasil, poderíamos comparar à possibilidade de conquistar tudo que um “filho de Deus merece”. Este, necessariamente, passa a ser o princípio gerador de sentido para o investimento nos dízimos, nas doações e nas ofertas. De fato, nas falas da Universal, vemos ser estabelecida uma coerência discursiva entre o discurso do sucesso e a necessidade existencial, através de uma linguagem valorativa e motivadora, abundante em promessas de vitórias. Este falar “profético” (para usar um termo recorrente na IURD) fornece as condições imprescindíveis para a experiência religiosa como nexos entre a realidade e as necessidades dos fiéis. Por isso, o nosso terceiro *topoi* discursivo é “Vitória”.

TOPOI 3 - VITÓRIA

A constante reafirmação das promessas e das vitórias para os servos de Deus permeia todos os discursos da IURD. Essa reafirmação tende a direcionar e a reforçar a escolha dos valores que os fiéis realizam em sua experiência histórico-religiosa, manifestada pela crença no poder de Deus. Neste contexto, o discurso religioso da Universal (de forma similar entre Brasil e Inglaterra) promove uma antecipação aos fiéis, apresentando aos seus ouvintes a possibilidade de escolherem o que determinará a postura que terão que seguir para objetivarem a fé em Deus. Obviamente, como temos verificado nos sermões da IURD, tais posturas sempre acarretarão nas “bênçãos” de saúde física e prosperidade financeira que, uma vez obtidas, derivarão conseqüentemente na conquista de espaço e no pleno

reconhecimento sócio religioso da vitória dada por Deus, além de marca da verdadeira espiritualidade pela presença da fé.

O conceito de uma vida vitoriosa sempre permeou os anseios de todos os seres humanos, todavia, no discurso da IURD, a ênfase dada à obtenção de vitórias constitui-se como o pilar argumentativo dos pastores e das mensagens que a igreja faz circular entre os potenciais fiéis. Na Universal no Brasil e nos demais países onde ela se instala (Oro *et al*, 2003), inclusive na Inglaterra, a “palavra de vitória” tem muito poder, já que o movimento humano sempre ocorre na busca de soluções e respostas para questões existenciais e materiais. Nessa busca, as pessoas constroem suas identidades de vitoriosas ou fracassadas e, para quem se aventura no exterior, o peso é ampliado. Em paralelo, a identificação com os resultados vitoriosos tem um forte elo com o fenômeno da confissão positiva e com os discursos da autoajuda, que praticamente garantem a vitória a quem neles acredita. Assim, em estratégias discursivas, a obtenção de vitórias é apresentada no discurso da IURD, como algo certo. (“A vitória é tua em nome de Jesus!”). O fato de a “vitória” ser lembrada e repetida de forma exaustiva faz com que o tema seja retrabalhado por meio de certos conteúdos mentais sobre a realidade desejada. Todos querem ser vitoriosos em suas lutas travadas com o “inimigo” (o diabo), entretanto a percepção dessa possibilidade extrapola a capacidade de qualquer experiência prévia. Torna-se necessária a crença e a mediação da IURD no processo. Nessa crença, os fiéis podem observar as premissas das vitórias anteriores nos muitos testemunhos que fazem parte dos cultos e também dos que são disponibilizados no site da Universal na Inglaterra, servindo de suporte para a adesão ao discurso, ao mesmo tempo em que infunde a certeza de que a situação será modificada e os alvos serão alcançados por intermédio da mediação “iurdiana”.

Vemos, nas falas dos pastores e bispos da IURD, o surgimento de uma espiritualidade mensurável em termos de resultados materiais na vida dos crentes. Pela prosperidade econômica, por exemplo, se avalia o progresso e o tamanho da fé de alguém. Alguém que conseguiu obter os favores divinos representará a dimensão prática da fé, afinal, teve a coragem de investir no Reino de Deus, tendo a Universal como intermediária. Isso é constantemente apresentado nos testemunhos lidos ou proferidos nos templos, seja no Brasil ou na Inglaterra. É claro que essas manobras discursivas se apresentam de forma bastante sutil. No jogo de dizeres da IURD, há diversos discursos que unem elementos de solidariedade, de carisma e de envolvimento emocionais (memória discursiva que interliga aos discursos das instituições de caridade/ajuda) que acabam por impedir que os ouvintes se apercebam do grau de ajustamento das falas. Além do que, os envolvidos amparam-se nas suas próprias buscas, necessidades e desejos, alimentando o processo interativo do discurso. Assim, os crentes assumem voluntariamente a responsabilidade pelo fracasso ou pela vitória, só que esta última sempre é estimulada a ser compartilhada com as demais pessoas. Novamente: o interdiscurso da confissão positiva.

Neste conjunto de manobras discursivas, entendemos que a repetição se constitui como um conceito extremamente importante, a partir do princípio básico de que ela atua na recuperação do passado. Foucault (2002) afirma que a repetição se inscreve no interior da ordem discursiva, fazendo com que os discursos se repitam tanto no seu desenrolar “sincronicamente”, quanto na medida em que se repetem apresentando os mesmos temas, as

mesmas formulações, “diacronicamente”. Quando a AD aborda a interdiscursividade, apresenta-a como o processo em que se incorporam os percursos temáticos e/ou os percursos figurativos, temas e/ou figuras de um discurso em outro. Esta interdiscursividade é composta dos processos que acarretam a busca na nossa memória discursiva. Assim, são necessariamente os elementos ideológicos e culturais que possibilitam a compreensão da “mensagem” a qual fomos expostos. Como aqui refletimos sobre as estratégias discursivas de uma dada igreja num contexto diferente (um país europeu) daquele no qual foi fundada (Brasil), não podemos nos furtar de esclarecer que os enunciados do discurso neopentecostal não são enunciados quaisquer, pois, ao mesmo tempo em que seus alicerces tocam no centro da fragilidade humana e nos desejos de sucesso e vitória que fazem parte do imaginário social, também se estruturam por meio de um discurso fácil de ser absorvido e com um caráter de universalidade, independente do contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudar o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus na Inglaterra, tivemos que observar quem diz, como diz e em que circunstâncias diz. Pois estamos tocando na linguagem religiosa da igreja como um mecanismo devidamente adequado ao processo de construção do sagrado e do transcendente para os fiéis em outra cultura e outro território geográfico. Nesta reflexão, realizamos apenas um pequeno recorte do nosso corpus ampliado para uma discussão introdutória sobre as estratégias discursivas mais recorrentes e que transpassam todo o discurso da Igreja.

Na Inglaterra, a Universal tem se apresentando como um centro de ajuda (*Help Centre*), adaptado da igreja-mãe-brasileira, com estatuto de caridade e que trabalha em dias específicos para ajudar os fiéis a lutarem (por meio de campanhas de fé e de ofertas, como no Brasil) por problemas cotidianos que envolvem questões familiares, amorosas, de saúde, obtenção de documentos e/ou vistos de permanência, exames, entre outros. O Centro de Ajuda (que recebe financiamento do governo inglês), por exemplo, também convoca os fiéis a ajudarem aos que sofrem, com doações financeiras para a qualificação profissional, como qualquer outra instituição de caridade na Inglaterra. É certo que, como um Centro de Ajuda, tem que emitir um discurso envolvente e portador de uma lógica discursiva que oferece aos seus fiéis, de qualquer lugar do mundo, respostas imediatas. Todavia o discurso também é entendido como um instrumento social, e, ao ser mediado pelos pregadores da IURD, utiliza-se de uma simbologia religiosa adequada através de signos específicos. Estes, demarcam que se trata de uma igreja estrangeira que intenciona se dirigir também a estrangeiros. Não há, no caso que analisamos, ingleses a serem alcançados. O alvo é o estrangeiro, o “desapartado da sua terra” e com dificuldades de toda ordem. No Brasil é assim também, só que o fiel é o brasileiro que está em busca de melhores oportunidades e soluções para seus problemas, na sua terra natal.

Vale destacar ainda que é exatamente na articulação do real com o imaginário que o discurso funciona, na relação necessária entre discurso e texto, sujeito e autor. Portanto, não podemos fugir da compreensão de que, ao ouvirmos os pregadores falarem, levamos em

conta suas posições sociais, suas formações ideológicas e as imagens que eles fazem de seus interlocutores, como também os argumentos empregados para atingir as metas propostas. Nessa análise, percebemos a escolha de uns termos em vez de outros e até o silenciamento em alguns aspectos para que, de fato, se cumpra a função de produção de sentido nos discursos da IURD. Muito embora, com um formato à primeira vista “diferente” dos moldes brasileiros, observamos com a nossa pesquisa o mesmo caráter utilitarista e prático do discurso da IURD no Brasil: soluções “mágicas” para a resolução de problemas cotidianos e de uma vida religiosa “próxima ao Criador”. Em pesquisas anteriores, já havíamos identificado uma cadeia argumentativa particular nos discursos da IURD no Brasil (Patriota, 2005; 2007a; 2007b). Aqui sintetizamos três *topoi* discursivos que são regularmente encontrados na linguagem “iurdiana” de maneira geral, pois se repetem diacronicamente e sincronicamente na maioria das publicações, das falas e dos sermões da igreja. Estes diversos *topoi* não aparecem isolados no discurso “iurdiano” na Inglaterra, mas formam uma referência cruzada em que a menção de um deles sempre leva a um outro. Dessa forma, estes são apresentados aos fiéis na Inglaterra e aparecem de maneira mesclada no interior das muitas correntes que a IURD promove, dos sermões, dos jornais impressos e dos programas televisivos através da mesma rede argumentativa lógica que verificamos no Brasil.

A pesquisa também revelou que as estratégias discursivas da IURD na Inglaterra privilegiam o falar dos problemas, das lutas, das dificuldades do dia-a-dia, enfim, dos males da existência humana, através dos testemunhos. No discurso da IURD na Inglaterra, esses males podem ser diversos e peculiares, como problemas com o visto de residência no país, por exemplo (o que evidencia a numerosa presença de imigrantes nos templos). Todavia, de maneira geral, apresentam as mazelas comuns da vida em sociedade: desemprego, enfermidades, solidão, problemas familiares etc. Todos esses malefícios são provenientes do diabo, que trava uma luta contra os filhos de Deus tentando destruí-los, seja por doenças, desavenças familiares, dificuldades profissionais ou financeiras, entre outros.

Acreditamos que, de forma unânime, a estratégia da IURD é manter as mesmas características da sua doutrina e prática eclesial na Inglaterra e ofertar, discursivamente, a solução para os problemas dos fiéis com um discurso que prima pela interdiscursividade com outros domínios: da autoajuda, da prosperidade financeira, do sucesso e empreendimentos terrenos, acionando uma memória de vitória que potencializa a adesão. Entretanto, para que os discursos da IURD na Inglaterra possam ser amplamente alicerçados pela sua teologia de resultados, a Igreja também privilegiou uma criteriosa análise da conjuntura social e política da Inglaterra, para compreender e mapear as condições de produção [9] mais favoráveis para que o seu discurso seja aceito. A partir disso, desenvolveu uma estratégia argumentativa que estabelece diálogos profícuos, ajustados e delimitados à realidade a ser enfrentada, já que como defende Pêcheux (1993, p. 77), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”.

NOTAS

[1] Segundo Mendonça (2006) o sinal distintivo dos pentecostais é a possessão repetida pelo Espírito Santo com a glossolalia (falar em línguas estranhas) e outros estados extáticos como

sinais. Quanto à Bíblia e confissões, a posição dos pentecostais é semelhante aos históricos e evangélicos, embora não se caracterizem pela reflexão teológica.

[2] Como não há um número preciso usa-se, em geral, para estimar o número de templos e de fiéis (por falta de um método mais eficaz) o quantitativo da tiragem de periódicos como a *Folha Universal* e seus equivalentes nos diferentes países onde a IURD está presente, em comparação com os dados virtuais divulgados e outras publicações da Igreja (Oro *et al*, 2003, p. 21)

[3] Verificamos que não há, nessas reuniões, pessoas que a língua inglesa seja a linguagem mãe, apenas brasileiros, portugueses, africanos e outros estrangeiros de língua espanhola, oriundos da América Latina. Vale também ressaltar, como informação adicional, a ampla presença de negros entre os participantes.

[4] Rodrigues, (2003, p. 24) enfatiza que a ideia de posse, presente no âmago dessa corrente teológica, enuncia não apenas uma projeção psicológica, imaginária, mas enredada pela magia do sonho de consumo em uma sociedade marcada pelo desejo de fruição de bens de diferentes esferas. Dessa forma, o enunciado “prosperidade” ligado ao significante “posse”, ambos repetidos à exaustão nos encontros neopentecostais, estão intensamente imbricados com questões concretas no domínio material, inserido nos contextos sócio históricos característicos e atrelados ao usufruto real de bens, não apenas simbólicos mas também palpáveis, corporificados e produzidos na sociedade capitalista contemporânea (Patriota, 2008, p. 115).

[5] “Encabeçado pela Igreja Universal, o neopentecostalismo é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e a que ocupa maior espaço na televisão brasileira, seja como proprietária de emissoras de TV, seja como produtora e difusora de programas de televangelismo. Do ponto de vista comportamental, é a mais liberal. Haja vista que suprimiu características sectárias tradicionais do pentecostalismo e rompeu com boa parte do ascetismo contracultural tipificado no estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, volta e meia, estigmatizados” (Mariano, 2004, p. 124).

[6] Segundo Anscombe (1995), os *topoi* são princípios aceitos por uma comunidade mais ou menos ampla, ou em certos casos apenas pelo locutor e destinatário, que permitem desencadear a argumentação. Por serem apresentados como tendo “força de lei”, “evidentes”, são veiculadores de ideologias e agradáveis a uma plateia que partilha um conjunto de crenças atualizadas em *topoi* particulares.

[7] São várias: correntes de fé, de libertação, de oração, entre outras. Apesar da diversidade, todas propõem um compromisso de acompanhamento semanal e a entrega de ofertas financeiras.

[8] A revista *Veja*, nas edições de 19/04/1995 e 23/04/1997, assinala que a Universal envia ao país-alvo uma comissão que averigua as probabilidades de sucesso, analisa as leis do país, cuida da constituição jurídica da Igreja, estuda a linguagem mais apropriada ao contexto e os melhores locais para templos, além de efetuar a compra ou aluguel dos mesmos (*apud* Freston, 1999, p. 386).

[9] Segundo Medeiros (2008, p. 50), se consideradas num sentido mais amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio histórico e o aspecto ideológico. A autora esclarece que a proposta de (re)definição de condições de produção deve ser entendida alinhada à análise histórica das contradições ideológicas presentes na materialidade dos discursos e articulada teoricamente ao conceito de formação discursiva. A somatória dos valores ideológicos

constitui o imaginário que designa o lugar que os sujeitos do discurso se atribuem mutuamente.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a CAPES pelo financiamento de uma bolsa de pós-doutorado, desenvolvida no Centro de Estudos Latino-americanos da Universidade de Cambridge, Inglaterra, de setembro de 2013 a julho de 2014. Agradecemos também o Professor Dr. David Lehman, que supervisionou nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, J-C. (1995) *Théorie des topoi*. Paris: Kimé.
- Courtine, J.-C., & Haroche, C. (1994). *História do Rosto: Expressar e Calar as suas Emoções (do Século XVI ao Início do Século XIX)*. Lisboa: Editora Teorema.
- Foucault, M. (2002). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Freston, P. (1999). A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. In J. P. Bastian, F. Guichard, & C. Messiant (Eds). *Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine. Lusotopie* (pp. 383-404). Paris: Khartala.
- Geertz, C. (1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Mariano, R. (2004). Expansão Pentecostal no Brasil: O Caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, 18(52), 121-137.
- Mendonça, A. (2006). Evangélicos e Pentecostais: Um Campo Religioso em Ebulição. In F. Teixeira e R. Meenzes (Eds.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Medeiros, C. (2008) As Condições de Produção e Discurso na Mídia: A Construção de um Percurso de Análise. *Revista Famecos/PUCRS*, 20, 48-55.
- Mesquita, W. (2007) Um Pé no Reino e Outro no Mundo: Consumo e Lazer entre Pentecostais. *Horizontes Antropológicos*, 13(28), 117-144.
- Orlandi, E. (1993). *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Oro, A., Corten, A., & Dozon, J-P. (Eds.) (2003). *Igreja Universal do Reino de Deus — Os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo, SP: Paulinas.
- Patriota, K. (2005). Entre os Planos Humano e Divino: Uma Análise de Discursos Religiosos na Mídia. *Linguagem em (Dis)curso*, 6, 63-81.
- Patriota, K. (2006). O Discurso Midiático dos Pastores da Igreja Universal. *Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação* (p. 302). Brasília, DF: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação.
- Patriota, K. (2007a). Nós Temos o Que Você Precisa: Uma Reflexão Sobre a Religiosidade Midiática na Sociedade de Consumo. In J. M. de Melo, M. C. Gobbi, & A. C. B. Endo. (Eds.).

Mídia e Religião na Sociedade do Espetáculo (pp. 87-97). São Paulo, SP: Editora da Universidade Metodista de São Paulo.

Patriota, K. (2007b). O Interdiscurso e a Intertextualidade na Fala dos Pastores / Apresentadores da Igreja Universal. *Symposium*, 10, 117-132.

Patriota, K. (2008). Fala Que Eu Te Escuto: Na Era do Entretenimento, a Doutrina É o Espetáculo. *Anais do III Colóquio de Comunicação Eclesial* (p. 14). São Bernardo do Campo (SP): Editora da Universidade Metodista de São Paulo.

Patriota, K. (2008). *O Show da Fé: A Religião na Sociedade do Espetáculo* (Tese de Doutorado não publicada). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Pêcheux, M. (1993). Análise Automática do Discurso. In Gadet, F., & Hak, T. *Por uma Análise Automática do Discurso: Uma Introdução à Obra de M. Pêcheux* (pp. 61–105). Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Rodrigues, K. (2003). *Teologia da Prosperidade, Sagrado e Mercado: Um Estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru – PE*. São Paulo, SP: Edições ABHR – Edições FAFICA.

Dissociação de Noções: Operador que Estrutura o Sistema Filosófico Hegeliano

Tarso Mazzotti – Universidade Estácio de Sá

Abstract

The Hegelian Science of Logic can be seen as an argumentative scheme coordinated by the dissociation of speech notions. We will discuss the fundamental sequence of dissociations of the syllogism figures and the Aristotelian categories in order to show that there is no dialectic of master and slave: their terms are correlative and incompatible, not contradictory. I characterize the Hegelian discourse as a divine rhetoric of the Absolute Spirit, which has an opponent who has no voice: the matter. Its development has at its core the human development as a metaphor that organizes the Hegelian narrative and gives meaning to its dissociations.

Keywords

Rhetoric, Hegel, Dissociation of Notions, Dialectic.

Résumé

La Science de la logique de Hegel peut être vue comme un schéma argumentatif coordonné par la dissociation des notions de parole. Nous allons discuter la séquence fondamentale de dissociations des figures du syllogisme et les catégories aristotéliennes, essayant de montrer qu'il n'existe pas une dialectique du maître et de l'esclave : leurs termes sont corrélatifs et incompatibles, mais non contradictoires. Nous caractérisons le discours hégélien comme une rhétorique divine de l'Esprit absolu, qui s'oppose à un être sans voix: la matière. Son parcours est ancré dans le développement humain, métaphore qui organise le récit hégélien et donne un sens à leur dissociation.

Mots-clés

Rhétorique, Hegel, dissociation de notions, dialectique.

Resumo

A Ciência da Lógica de Hegel pode ser vista como um discurso coordenado pelo esquema argumentativo da dissociação de noções. Exponho a sequência fundamental de dissociações das figuras do silogismo e das categorias aristotélicas, bem como mostro que não há dialética do senhor e do escravo: seus termos são correlativos e incompatíveis, não contraditórios. Caracterizo o discurso hegeliano como uma retórica divina do Espírito Absoluto, que tem por oponente um ser sem voz: a matéria. Seu percurso tem por foro o desenvolvimento humano, metáfora que organiza a narrativa hegeliana e confere significado às suas dissociações.

Palavras-chave

Retórica, Hegel, Dissociação de Noções, Dialética.

INTRODUÇÃO

Conceitualmente a comunicação humana sustenta-se em um axioma modal: é possível modificar as crenças, os valores e as atitudes das pessoas. Este axioma sustenta-se em nossas experiências: sabemos que algumas das nossas crenças, valores e atitudes foram ou são modificadas em algum tipo de processo de comunicação. Ser possível, no entanto, não equivale a ser realizável ou ser necessário. Logo, a teoria da comunicação, que é a reconstituição de um fazer, busca apreender as condições da persuasão, tal como Aristóteles propôs para o conhecimento da arte do orador, a retórica. Se a persuasão é contingente, se o dito não produz necessariamente as mudanças pretendidas pelos oradores, então temos um problema relevante: como é possível ensinar os juízos éticos? A partir da Reforma Protestante, que afirma a necessidade da autonomia das pessoas, este problema ganhou contornos ainda mais graves: como tornar autônoma uma pessoa quando as regras éticas são necessariamente heterônomas? Hegel propôs uma solução afirmando que a substância da pessoa é determinada pelo Espírito do Povo, o qual é uma figura/esquema do Espírito Absoluto (Deus). Assim, a formação (*Bildung*) tem por objetivo alienar a subjetividade imediata, a da criança e jovem, na subjetividade mediata determinada pelo Espírito do Povo. Por isso, a comunicação dos valores éticos da autonomia é viável, uma vez que é a expressão da essência do Espírito do Povo Germânico, a forma final do movimento do Espírito Absoluto.

Este tema, próprio da pedagogia hegeliana, sustenta-se em uma filosofia do espírito que expõe a transição entre as suas figuras, encontráveis em uma narrativa que tem por referente as fases do desenvolvimento de uma pessoa: a criança, o jovem e o adulto. O Espírito Asiático corresponde à infância; o Espírito Greco à juventude; o Espírito Germânico à vida adulta. Esta metáfora coordena e condensa os significados do sistema hegeliano, que se sustenta no esquema argumentativo que dissocia a noção de “espírito” para estabelecer o termo final, completo, que é o Espírito do Povo Germânico. Hegel denomina “dialético” a este processo de passagem de um pólo ao outro, que é a expressão do movimento da Razão (Espírito). Essa concepção encontra-se no horizonte dos debates contemporâneos relativos tanto à educação quanto à comunicação, particularmente quando se referem às condições nas quais a ação de modificar as crenças, valores e atitudes. Afirma-se que isto é factível por meio da “lógica dialética” ou da “relação dialética” estabelecida por Hegel.

No entanto, a dissociação da noção de “espírito” para estabelecer uma hierarquia entre seus termos, não é a expressão da dialética, mas de uma argumentação que busca instituir o que se diz ser o real. Este é o tema deste escrito. Início a exposição recordando o caráter do esquema argumentativo “dissociação/divisão de noções” proposto por Perelman e Olbrechts-Tyteca, na qual introduzi uma alteração: a transição entre os seus termos, para mostrar que o sistema hegeliano sustenta-se neste esquema e não na dita lógica dialética. Em seguida apresento o caráter da *Ciência da Lógica*, mostrando ser uma justificativa da racionalidade como a expressão da Razão em si e por si. A estrutura da *Ciência da Lógica* tem sido apresentada como uma sucessão de silogismos, porém eu mostro se tratar de uma sequência de dissociações sustentada na afirmação de carências, as quais Hegel diz serem “negações”. Isto conduz a examinar as alterações relevantes das categorias aristotélicas promovidas por

Hegel, as quais eliminam a relação proposicional entre o sujeito e o predicado, resultando na impossibilidade de transferir os significados da premissa maior para a conclusão, próprio do silogismo aristotélico. Concluo mostrando que a dita dialética inscrita na história da Razão é um monólogo do Espírito Absoluto (Deus) com a Natureza, este ser sem voz, realizada por meio dos homens em três momentos ditos Figuras do Espírito, que são os termos de uma dissociação da noção de espírito cujo ponto final, como foi dito, é o Espírito do Povo Germânico ou a Reforma Protestante.

A DISSOCIAÇÃO DE NOÇÕES ESTRUTURA O SISTEMA HEGELIANO

A partir de Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996 [1958]) sabemos que uma noção tradicionalmente apresentada como unitária pode ser dividida em dois termos para os comparar e dizer o que se considera ser o real e superior. O termo 1 apresenta-se como o carente das qualidades presentes no termo 2, pelo que se institui uma hierarquia. Acrescento outra propriedade neste operador argumentativo: a instituição da transição do termo 1 ao termo 2, que é coordenada e condensada pela metáfora percurso ou jornada. Por exemplo, a noção corrente de *consciência* tem por oposto a *inconsciência*, designando estados psíquicos. É uma noção unitária, não se a supõe divisível: se está ou não se está consciente. Além disso, esta noção requer que se diga “consciente de quê?”. Esta e outras noções encontram-se na enciclopédia coletiva dos falantes Ocidentais, mas na dos sistemas filosóficos a noção de *consciência* pode ser dividida em duas para classificar o caráter intelectual ou noético das pessoas: a *consciência ingênua* e a *consciência crítica* ou *filosófica*. A *consciência crítica* é a expressão das boas e superiores qualidades definidas por quem a postula; a *ingênua* carece daquelas qualidades. Assim, seus termos são considerados os *postos* de uma hierarquia, em que *ingênuo* é inferior. Além disso, é possível afirmar a necessidade de algum procedimento que permite passar de um termo ao outro, ou de um estado de consciência a outro; o que põe em cena algum processo para conduzir alguém de um estado psíquico a outro. Esta concepção sustenta a noção de caminho /método cujos significados são instituídos pela metáfora percurso (Mazzotti, 2008). Por essa via, legitima-se a transição do termo 1 ao 2 com base um *a priori*: o axioma modal que afirma *ser possível* conduzir alguém de um estado psíquico inferior para um superior. Este axioma sustenta-se na experiência pessoal de cada um: cada um sabe ter sido modificado em suas crenças, atitudes e valores pela ação de outros (conferir Mazzotti, 2013). Tal como em Hegel acerca da ética, aqui é preciso estabelecer que o possível é realizável por meio de argumentos que justifiquem essa transição.

Autores nossos contemporâneos assumem que a transição entre os termos ou polos cognitivos e afetivos é a expressão da lógica dialética estabelecida por Hegel. Piaget é um caso exemplar pela relevância de suas proposições. Ele afirma que a dialética é o aspecto inferencial da equibração (Piaget, 1980, p. 10; p. 12; p. 217). Ainda que Piaget não se sustente em Hegel, ele afirma uma concepção de transição entre os estádios cognitivos e afetivos realizada por meio de um processo dialético. Aqui não examinarei as propostas de Piaget, apenas o evoquei para sublinhar a influência do sistema filosófico hegeliano quando se trata de examinar os processos de transição entre termos de uma dissociação instituída pelos autores. Estes geralmente afirmam que a transição é sempre dialético, que é o ato que

suprime as determininalidades finitas passando aos seus contrários (Hegel, 1970, § 81). De fato, não se trata da técnica argumentativa dialética, a qual tem por objetivo eliminar enunciados contraditórios acerca do sujeito de uma proposição na mesma situação de acusação, isto porque as determininalidades finitas são postas por meio de uma dissociação, em que o termo 1 e o termo 2 não podem ser eliminados, uma vez que foram determinados pela relação instituída por quem dividiu a noção e um depende do outro nesta relação. Isto será mais bem apresentado depois da exposição acerca do caráter da *Ciência da Lógica*.

O CARÁTER DA CIÊNCIA DA LÓGICA

A *Ciência da Lógica* não é um tratado de Lógica, a ciência que investiga as formas argumentativas que instituem relações inferenciais válidas e cuja origem se encontra nos *Analíticos* de Aristóteles. A *Ciência da Lógica* é uma justificativa das *condições da racionalidade* questionadas pelo ceticismo. Nesta justificativa o *logos* é o Espírito Absoluto, Deus, tal como Hegel sustenta em *A Fenomenologia do Espírito*, em *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, ou a épic da razão divina que instituiu a racionalidade absoluta. A *Ciência da Lógica* é a exposição do movimento do Espírito Absoluto em seus momentos decisivos que se manifestam na constituição da Filosofia e que, para Hegel, é a ciência racional por excelência.

O Espírito Absoluto não recorre à retórica, pois não necessita persuadir, afinal não tem interlocutor, caso contrário não seria em si e por si (absoluto). Não requer a arte dialética, uma vez que esta é um diálogo hostil/amistoso entre iguais a respeito de um assunto controverso. Afinal o Espírito em si e por si não tem interlocutor, seu contrário é a matéria, a natureza. Por isso, o Espírito fez sua experiência no mundo por meio e através dos Espíritos dos Povos (*Volksgeistes*), que culmina no Espírito do Povo Germânico, o qual emergiu da Reforma Protestante (Hegel, 1970, § 7), na qual a autonomia é a sua diretiva ética, em que a pessoa prescinde de intermediários para alcançar os significados da palavra divina. Por essa via os homens compreenderam, tal como o Espírito Absoluto já o fizera, que a *liberdade é a consciência da necessidade*. Esta diretiva não requer demonstrações, uma vez que é a manifestação do Espírito Absoluto na figura do Povo Germânico. No entanto, há algo que não está dado para os humanos, ainda que imanente: a consciência ou a ciência da racionalidade, que é o objeto da *Ciência da Lógica*.

Geralmente, a *Ciência da Lógica* é exposta como a sistematização da lógica dialética, ou, como afirma Berti (1987, p. 188; minha tradução) “[...] uma lógica nova, diversa da tradicional, porque fundada diretamente na contradição”. Winfield (1990, p. 47), por exemplo, considera que o método dessa “nova lógica” expressa a unidade da forma e do conteúdo, o pensar o pensamento. Além destes, Léonard (1971, p. 504), propõe que o sistema hegeliano sustenta-se no silogismo, que “[...] põe em relação dois termos extremos pela mediação de um terceiro termo comum, o termo médio, assegurando a conexão entre os dois primeiros”. Por esta leitura, o sistema hegeliano constitui-se por meio de três silogismos amplos que põem em relação dialética o *Logos*, a Natureza e o Espírito.

Afirmo, ao contrário, que o sistema hegeliano não se sustenta na argumentação dialética, ou em silogismos dialéticos, mas em uma sequência de dissociações coordenadas e condensadas em metáforas orgânicas, que justificam a sua noção de desenvolvimento. A pertinência desta tese será mostrada inicialmente pela análise dos três primeiros parágrafos do capítulo “A Doutrina do ser”, em que Hegel começa pelo que diz ser primeiro no pensamento que se pensa: *o ser (o que é?)*, que se determina pelo *nada*, seu oposto e contrário, que encontra sua unidade no existente/isto aí (*Dasein*). Iniciarei pela afirmação de a estrutura silogística sistema hegeliano.

A DITA ESTRUTURA SILOGÍSTICA DO SISTEMA HEGELIANO

Hegel, em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§ 181), sustenta que o silogismo é “o racional, e todo o racional”. Por isso Léonard (1971) pode afirmar que a estrutura do sistema hegeliano é o silogismo. Hegel reconhece o melhor de Aristóteles, adota suas figuras do silogismo, alterando-as por inteiro. Examinando, agora, a modificação mais relevante, a que altera o significado de silogismo.

Para Aristóteles o silogismo caracteriza-se por um encadeamento de proposições, portanto de frases na forma sujeito e predicado, que é condição para o trânsito do predicado de um extremo ao outro por meio da premissa menor (termo médio, mediação). A primeira figura (esquema) do silogismo aristotélico parte de uma proposição na forma universal (todo) cujo termo médio é um particular e conclui em um singular que apresenta a qualidade (predicado) da maior, como neste exemplo bem conhecido:

“Todo homem é mortal [premissa maior]

Sócrates é homem [menor, ou termo médio, mediador]

Sócrates é mortal [conclusão; a predicação da maior, “mortal”, é atribuída ao particular do termo (proposição) médio “é homem”, em que o sujeito é Sócrates].”

Mas dispor *nomes* em uma sequência, como faz Hegel (Universal, Particular, Singular), não produz silogismo, como nos exemplos apresentados por Aristóteles (*Analíticos anteriores*, 4, 26a 5): “*animal, homem, cavalo*; ou *animal, homem, pedra*, pois [...] nem o [termo] maior se diz do médio universal, nem o médio do menor universal, não há lugar a silogismo”. Não havendo predicação, não há por que dizer que se trata de silogismo. A condição necessária é que os termos dos silogismos, ou as suas proposições, estejam “contidos totalmente em outro termo, ou dizer que um termo é predicado a outro termo assumido universalmente é dizer o mesmo” (Aristóteles, *Ibidem*). Para Aristóteles “[termo é] aquilo em que uma premissa se resolve, isto é, o predicado e o sujeito acerca do qual ele se afirma, quer o verbo ser lhe esteja junto, quer o não ser esteja separado” (*Idem*, I, 24b 15); ou na tradução de Edson Bini: “Chamo de termo aquilo em que a premissa se resolve, a saber, tanto o predicado quanto o sujeito, que com a adição do verbo ser, quer com a remoção de não ser”. Assim *termo* é o nome da *relação predicativa*, não pode ser um simples nome, como “universal”, o qual expressa a metáfora cognitiva “continente” própria das relações de encaixotamento ou de inclusão de classes.

Nomes dispostos em uma sequência não são termos de um silogismo, como postula Léonard, dentre outros, como é o caso de Inwood (1997). Para Inwood, o silogismo, que ele capitula no verbete “inferência, silogismo e conclusão”, é a explicação da “inferência” (silogismo) que “altera consideravelmente a lógica de Aristóteles e a lógica formal do seu próprio tempo”. Isto porque Hegel interpreta o *juízo* como “uma divisão original do conceito em universal, particular e individual”, o que lhe permite restaurar a unidade do conceito. Ainda que Inwood não o diga, trata-se de uma *dissociação da noção de juízo* cuja finalidade é a restauração de sua unidade requerida por Hegel, por isso afirma o trânsito entre os termos da dissociação ou divisão. Admitindo a afirmação de Léonard de que a estrutura sistema hegeliano é o silogismo, pode-se expor os ditos silogismos e o silogismo hegeliano entre as suas figuras (silogismo dos silogismos).

A primeira figura do silogismo hegeliano tem por premissa maior o Singular, por termo médio o Particular e conclui no Universal ($S \rightarrow P \rightarrow U$), o qual Hegel denomina *silogismo da existência* ou *qualitativo* (§ 184). Este silogismo responde a pergunta *o que é?*, a primeira das categorias aristotélicas (ver a seção seguinte).

A segunda figura tem por maior o Universal, por menor os Singulares e conclui no Particular ($U \rightarrow SSS \rightarrow P$), é o *silogismo contingente* (§§ 184; 185; 186). Nesta disposição, ou lugar, o silogismo contingente é o termo médio dos esquemas silogísticos que conduz à conclusão: Particular \rightarrow Universal \rightarrow Singular ($P \rightarrow U \rightarrow S$) (§ 187). De conjunto tem-se um silogismo das figuras na forma: $[S \rightarrow P \rightarrow U] \rightarrow [U \rightarrow SSS \rightarrow P] \rightarrow [P \rightarrow U \rightarrow S]$, dito *silogismo reflexivo* (§ 190), que conduz ao *da necessidade* (§ 191), que efetiva o *objeto* (§§ 194 ao 212), conforme o esquema abaixo:

Esquemas/figuras dos silogismos segundo G. W. F Hegel

	Primeira figura	Segunda figura	Terceira Figura	Silogismo dos silogismos
Premissa Maior	Singular	Particular	Universal	Silogismo Qualitativo
Premissa menor	Universal	Singulares	Particular	Silogismo Contingente
Conclusão	Particular	Universal	Singular	Silogismo Hipotético
				Silogismo Reflexivo

↓

Figura 1 - Figuras do silogismo

O *objeto* institui-se a partir do silogismo da qualidade, sua premissa maior, que é mediada pelo silogismo reflexivo e conclui no silogismo da necessidade. Essa transição sustenta a afirmação de que o movimento entre as figuras do silogismo institui o racional. Assim sendo, todo racional é real e todo real é racional, em que *racional* é o silogismo de suas

figuras na disposição instituída por Hegel estabelecendo as passagens por meio da negação (o que falta para ser completo) em cada uma delas.

Em suma, Hegel compara as figuras do silogismo estabelecendo uma relação de faltas ou carências que culmina na afirmação do objeto, do qual se segue “a ideia” (§ 213) cujo conteúdo “[...] é] apenas a representação do conceito que se dá sob a forma de um existente exterior e tal estrutura incluída na idealidade do conceito, em sua potência, mantém-se nessa forma” (§ 213), em que falta alguma qualidade para ser completo e assim sucessivamente. De fato, seus silogismos são compostos por *nomes* cujos significados decorrem da atividade de encaixotamento: universal, particular e singular (individual).

Enrico Berti (1987, p. 178) expõe as razões dessa concepção afirmando que, para Hegel, a proposição, constituída por sujeito e predicado, compõe-se por meio de dois conceitos “abstratos” que (a) reúne entes desiguais e independentes entre si; e (b) reúne ambos por meio da cópula “é”. Por isso, “[...] a proposição é simultaneamente analítica e sintética, ou seja, é uma ‘contradição’, ou, como ainda diz Hegel, uma ‘antinomia’” (Berti, 1987, p. 178; minha tradução).

O notável, na posição de Hegel, é o apagamento da diferença entre sujeito e predicado constituindo “silogismos” com nomes, os quais não apresentam os predicados que permitem o transporte ou o trânsito de uma qualidade da maior à conclusão, o que é admitido como perfeitamente legítimo por Léonard (1971), bem como para Inwood (1997) e Winfield (1990), dentre outros. A explicitação da unidade do sujeito e do predicado encontra-se, por exemplo, no trecho seguinte:

“Dessa maneira sujeito e predicado são cada um o juízo inteiro. A maneira de ser imediato do sujeito, de início, mostra-se como fundamento [*Grund*] mediador entre a singularidade atual e a sua universalidade, o fundamento do juízo. De fato, o posto é a unidade do sujeito e do predicado como o conceito mesmo; este é o preenchimento do “é” vazio, da cópula; e seus momentos são, simultaneamente, distintos como sujeito e predicado, é posto como sua unidade, como relação que os mediatiza: o silogismo.” (Hegel, 1970, § 180).

Na leitura de Berti (1987) o “fundamento (*Grund*)” denota tanto a “razão suficiente” quanto o substrato na unidade do sujeito e do predicado. O sujeito de um enunciado, tomado em sua singularidade, está contido em sua universalidade; a unidade de ambos é o preenchimento de suas qualidades e se apresenta como uma cópula vazia própria do verbo “ser”, como na frase: “O singular é universal”. Assim, é preciso preenchê-la com certas qualidades, o que se faz por meio do *particular* do qual se transita do imediato (singular atual) ao mediato (universal mediado pela particularidade), o que, para Hegel, é um silogismo. Nesta tríade, semelhante a um silogismo, a premissa maior é o ser puro (*Sein*), o indeterminado; o termo médio, o nada (*Nichts*), o negativo pela falta de determinação, o indeterminado; concluindo em *existente/isto aí* (*Dasein*), o determinado no espaço e no tempo (Hegel, 1970, § 86; § 87; § 88).

Seria um silogismo? Não. É uma dissociação da noção *Dasein* (existente/isto aí) é apresentada como o imediatamente pleno por suas qualidades de *borda* (limite espacial) e *finitude* (limite temporal). O *ser* (*Sein*) é o que carece daquelas qualidades; carência reafirmada pelo *nada* (*nichts*) e que é cancelada pela recepção do que lhe falta: a borda e a finitude.

Em resumo, as sequências dos nomes Singular, Particular e Universal são ditas figuras ou esquemas silogísticos, bem como o esquema Ser, Nada e Existente/isto aí. No entanto, não o é uma silogística, pois são sequências constituídas por nomes, não por proposições que postas juntas que permitem o trânsito/transporte de uma qualidade apresentada na maior para a conclusão. No esquema Ser, Nada e Existente/Isto aí, Hegel afirma a falta de limites no espaço (borda) e no tempo (finitude) dos dois primeiros termos, o que se encontra no terceiro: o Existente/Isto aí (*Dasein*). Não é um silogismo, mas uma sequência de dissociações, o mesmo se dá com as categorias aristotélicas, o que será mostrado a seguir.

A DISSOCIAÇÃO DE NOÇÕES ESTRUTURA O SISTEMA HEGELIANO

Hegel inicia sua exposição da *Ciência da Lógica* pelo ser em si e por si, que é primeira categoria da lista de Aristóteles, em que as palavras isoladas, não combinadas, significam por si mesmas (*Categorias*, I, 4, 1b). Os significados de cada categoria são respostas para perguntas em que a primeira é: *o que é?*, sua resposta fornece a *ousia* (essência). Em Hegel, resposta é o ser em si e por si, o carente de limites. A segunda pergunta diz respeito *ao quanto?*; a terceira, *ao como?*; a quarta, *em qual relação?*; a quinta, *em qual lugar?*; a sexta, *quando?* (tempo); a sétima, *em qual estado?* (passivo, ativo); a oitava, *em que circunstância?* (hábito, *ēthos*); a nona, *qual ação ou atividade?*; a décima, *qual paixão (pathos)?* Para Hegel esta lista é irracional, sendo preciso as dispor uma frente à outra “[... em] sua determinação ulterior (a forma do dialético)”, que “é um ato que consiste em passar a um *aliud* [algo, outro]”. O ato de determinação progressiva também é

“[...] pelo qual o conceito que é diante de si mesmo se situa fora de si mesmo e dessa maneira se estende, e, simultaneamente, o ato pelo qual o ser segue por si, aprofunda-se nele mesmo. O desdobramento do conceito no domínio do ser torna-se totalidade do ser, bem como, por isso mesmo, é suprimida a imediatidade do ser, quer dizer a forma do ser enquanto tal.” (Hegel, 1970, § 84).

O que é posto diante do outro? As diferenças em relação aos outros (*alia*), ou seja, os significados das palavras, dos entes do pensar determinados inicialmente pelo existente/isto aí (*Dasein*). Hegel, opera a dissociação das categorias aristotélicas dispondo-as segundo o que falta em uma para ser a outra instituindo uma transição. Examinemos a estrutura da primeira seção de *A Ciência da Lógica* para verificar o que foi dito.

O primeiro capítulo trata da Doutrina do Ser, a primeira seção (A) examina a Qualidade (§ 86), que se divide em (α) Ser (§ 86), (β) Existência (Presença) (§ 89) e (γ) Ser por si (§ 96); a segunda subseção (B) trata da Quantidade (§ 99), dividida em (α) A quantidade pura (§ 99),

(β) O *quantum* (§ 101), (γ) O grau (§ 103); que culmina em C, A medida (§ 107). Tem-se, aqui, as categorias aristotélicas: *qualidade* e *quantidade* reunidas na *medida*. A categoria qualidade em si mesma é indeterminada, a sua primeira determinação é a sua quantidade ou intensidade, o seu *quantum*, que também é indeterminado, o que se resolve na medida: a unidade da qualidade com a quantidade. Retomemos o que Hegel diz acerca do ser, que é o primeiro momento da qualidade.

Hegel (1970, § 86 α) afirma que o ser é o começo, o simples, o indeterminado, responde a pergunta *o que é?* Essa resposta é “pura abstração”, pois se trata de um absoluto (em si e por si), ou seja, um nada, o que conduz ao seu inverso: “A verdade do ser como a do nada é, pois, a sua unidade; esta unidade é o existente/isto aí [*Dasein*]” (1970, § 88). Uma unidade incompleta que ao ser resolvida transita para o existente (*Dasein*) (1970, § 89), o qual é a qualidade em sua determinação imediata, o tema da *seção A*. Assim, “[...] a existência, pensada em si mesma, nesta determinidade que é a sua, é qualquer coisa existente/isto aí, um *aliquid* (algo)” (1970, § 90).

A existência simultaneamente se une ao ser para estabelecer o limite e a restrição por meio do outro, o qual está situado indiferentemente fora dela, está em algo, que, por sua qualidade, é finito e alterável, que se apresenta como finitude do ser e da alteridade, ainda de maneira indeterminada, infinita. Esta é a *má infinitude*, uma vez que é apenas uma “negação do finito” ou

“[...] esta infinitude apenas exprime o *dever-ser* do ato que consiste em suprimir o finito. A progressão ao infinito não desaparece até que enuncie a contradição que contém o finito, quer dizer não ser menos um *aliquid* [algo] do que seu *aliud* [outro], e de ser o ato porque continua sempre as vicissitudes de suas determinações que engendram outra.” (Hegel, 1970, § 94).

A intensidade da qualidade, o *quantum*, é a determinação do existente/isto aí: *o quanto de qualidade que este apresenta*. Mas esse *quantum* só se determina na medida, a unidade da qualidade com a quantidade. Não prosseguirei nessa exposição, pois implicaria a apresentação de toda a *Ciência da Lógica*, o que não é a minha intenção, uma vez que nada acrescentaria à tese de o sistema hegeliano é uma sequência de dissociações, não uma dialética, como se tem afirmado.

Em suma, a dita dialética hegeliana é o processo de sublimação [*Aufhebung*] das diferenças das categorias aristotélica, dos entes do pensamento apresentados como incompletos, postos em uma sequência que, na *Ciência da Lógica*, finaliza em outra incompletude: o conceito por e para si. Esta incompletude requer as determinações da Natureza, o outro da Doutrina do Ser, em que aquela é a Ideia de alteridade do espírito e que o determina, a qual também é incompleta, requerendo a de Espírito, em que o este retorna a si mesmo após atravessar e ser determinado pelo seu outro: a Natureza. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* termina no § 577, afirmando:

“O terceiro silogismo é a Ideia de filosofia, a razão que conhece a si mesma, o absolutamente universal, é o termo médio, que se divide em espírito e natureza, faz daquela o pressuposto,

como o processo de atividade subjetiva da ideia, e o desta faz o extremo universal, como o processo da ideia que está diante dela mesma, objetivamente.”
(Hegel, 1970, § 577).

O juízo (divisão) pelo qual a ideia originariamente divide-se nos dois fenômenos (1970, §§ 575-576) determina-os como suas manifestações (as da razão que se conhece), e se unifica nela de tal maneira que é *a natureza da res* (coisa): o conceito, que se move progressivamente e se desenvolve; este movimento também é a atividade do conhecer, a Ideia eterna, com e para ela mesma, eternamente, como Espírito Absoluto, que se põe em ação, que se engendra e a possui. Este é o termo 2 da dissociação de Espírito Absoluto que organizar a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Assim, a dialética de que trata Hegel não pode ser compreendida como uma arte do diálogo regulamentado em que os humanos buscam estabelecer o verossímil, o plausível acerca de um assunto controverso para decidir a respeito dos predicados a serem atribuído ou recebidos pelo sujeito da proposição. Para Hegel, a dialética é o movimento imanente do Espírito (absoluto) perante o seu Outro, a Natureza/Matéria, que culmina no tomar consciência do que fez, o que se manifesta na História da Filosofia.

Em toda a exposição hegeliana nos deparamos com o transitar, que contém a de movimento. O quê transita? O pensamento, o ato do espírito impulsionado pelo que lhe falta para preencher as determinações do conceito, como diz Hegel. Hegel diz que se passa de um termo ao outro pela negação e que a negatividade é a contradição dialética. Não é o caso, pois a contradição de uma qualidade implica ou a rejeição ou a afirmação de uma das qualidades contrárias, ou ainda, na aporia ou a impossibilidade de decidir. Além disso, na técnica/arte dialética as premissas são interrogativas e seu objetivo é estabelecer quais predicados ou qualidades podem ser atribuídos a um sujeito de um enunciado, os quais devem ser contrários para que se possa perguntar qual deles se aplica ou não se aplica ao sujeito. De fato *transitar* é próprio do operador dissociação, em que o oposto carente de certas qualidades (termo 1) pode vir a ser pleno ao adquirir o que lhe falta, tornar-se o termo 2. Não é uma contradição, mas uma oposição pela falta de certas qualidades (diferenças, negatividades, na acepção hegeliana). A respeito da concepção hegeliana de “movimento”, o implícito ou *a priori* do transitar, Berti (1987, p. 203; minha tradução), acompanhando Adam Schaff, recorda que Hegel é eleático, uma vez que “[...] dava à palavra ‘é’, ou ‘se encontra’, tanto significado de ‘está’, quando de ‘repouso’, ou seja exatamente o mesmo significado que Zenão ao afirma que uma seta em um momento ‘é’ em lugar diverso”. Hegel, assim como os eleatas, desconsidera que o movimento é *relativo*, afirmando que há contradição entre seus momentos. Mas não há contradição quando se trata de relações, o que pode ser mais bem exposto pelo exame da dita dialética do senhor e do escravo.

A DITA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

Na relação senhor/escravo não há contradição, uma vez que um e outro só o são na relação escravismo, ambos são correlativos, encontram-se em uma dependência recíproca.

Pela voz de Aristóteles: “Todos os relativos têm seus correlativos [...]. Quando a relação é adequada a correlação é imediata” (1985, *Categorias*, 7, 6b; 7a). Não é o que diz Hegel em *A Fenomenologia do Espírito*, ao afirmar que há dialética na relação senhor/escravo, assim como sustenta que há dialética no movimento, pois suas qualidades são em si e por si, não relativas. Para ele a contrariedade encontra-se nas qualidades de *ser senhor* e de *ser escravo*, ambas absolutas, em que o senhor quer ser reconhecido nessa sua qualidade pelo escravo, o que determina um movimento subjetivo das partes em presença. Em que Hegel se sustenta para dizer que a qualidade *senhor* é contrária à de *escravo*? Sustenta-se na unidade absoluta do sujeito e do predicado (como se lê no § 180 acima transcrito). Nesta *unidade absoluta* a primeira qualidade manifesta no pensar é a indeterminação, ou o ser não apresenta limites espaciais (borda) e temporais, ou seja, é infinito no espaço e no tempo. Pois

“A determinação, isolada por si desta maneira, como determinação existente/isto aí, é a qualidade, algo totalmente simples, imediato. A determinação, em geral, é o mais universal, que pode ainda ser tanto o qualitativo como um posteriormente determinado. Por causa desta simplicidade não há nada mais a dizer acerca da qualidade enquanto tal.”
(Hegel, 1970, p. 101).

De fato, trata-se da “pura falta”, considerada “negação”, que determina o ser pelo nada (*Ib.*, p. 101), dita relação de contrariedade, porque as qualidades de um e de outro são contrárias, por serem expressões da falta de limites no espaço e no tempo, carente de determinação, de limites.

A determinação de alguma qualidade atribuída ao sujeito é um problema de predicção: por que o sujeito deve receber tal ou qual qualidade? É preciso que o sujeito e o predicado sejam postos em relação de atribuição de alguma qualidade ou predicado, caso contrário não será factível dizer se tal ou qual predicado pode ser dito do sujeito. No entanto, Hegel unifica o sujeito e o predicado, bem como torna substantivos as qualidades, que são relacionadas entre si pelo que falta em um para ser a outra. Logo, faz desaparecer o problema da predicção, uma vez que não há mais sujeito e predicado separados. O problema é sempre uma pergunta que pode ser resolvida na situação dialética, na qual se decide pela pertinência do que se diz da categoria à qual o sujeito pertence. Ao desaparecer a relação sujeito e predicado, fica-se em uma situação similar à da demonstração (didascália), que não é problemática. Recordemos a caracterização aristotélica de silogismo demonstrativo e dialético para melhor caracterizar o que tecnicamente se diz ser a arte dialética da argumentação. Nos *Analíticos Anteriores*, Aristóteles afirma:

“A premissa demonstrativa difere da premissa dialética em que, a premissa demonstrativa se toma uma das duas partes da contradição, porque demonstrar não é perguntar, é propor; na premissa dialética interroga-se o opositor para se escolher entre as duas partes da contradição. Todavia esta diferença não afecta a produção do silogismo, nem num caso, nem no outro, porque, seja a demonstrar, seja a interrogar, o silogismo constrói propondo que um predicado se predica, ou não se predica, de um sujeito.”
(1986, I, I, 24a).

Parece suficiente dizer que a arte de argumentar para eliminar proposições contraditórias busca estabelecer a plausibilidade dos enunciados. Quando em um debate hostil/amistoso ou dialético conclui-se que o sujeito pode receber qualidades que pareçam contrárias, tem-se a superação da divergência. Não há como passar de qualidades contrárias para uma terceira que as englobe em um enunciado mais amplo que contenha os anteriores. Isto porque se busca estabelecer as qualidades, os predicados, que podem ser atribuídos ao sujeito, para dizer o que algo é em uma mesma situação de acusação (predicação). Por esta razão afirmo que sistema hegeliano não é uma dialética, uma vez que, nessa técnica, busca-se eliminar as contradições resultando em três alternativas:

- (A) um dos enunciados atribui alguma qualidade ao sujeito e deve ser excluída por ser contraditória a outra qualidade atribuída na mesma situação de acusação;
- (B) as proposições contraditórias não podem ser eliminadas, sendo preciso nova investigação para encontrar uma alternativa, fica-se em uma aporia;
- (C) as proposições parecem contraditórias, mas não eram, logo, podem ser admitidas.

Por exemplo, caso se atribua a uma pessoa a qualidade *criminosa*, a disputa será se é ou não a autora do crime. Por isso, na situação dialética sempre se pergunta: *X é isto ou não é isto?* No caso da imputação de um crime não se pode afirmar que o réu é e não é criminoso na mesma situação de acusação, uma vez que não se pode imputar dois atributos contrários à mesma pessoa, ou ao sujeito de uma proposição na mesma situação de predicação ou acusação. As categorias foram inicialmente sistematizadas por Aristóteles, cada uma é uma pergunta, mas Hegel considera que a ordem aristotélica é irracional, por isso propôs outro ordenamento para estabelecer uma unidade transcendental para afastar toda controvérsia acerca da pertinência e adequação de alguma categoria atribuída a um sujeito de um enunciado. Procura, assim, afastar o ceticismo e, com ele, as disputas próprias das situações dialéticas e retóricas.

De fato, na dita dialética hegeliana não há homens deliberando acerca das qualidades atribuíveis ao sujeito de um enunciado, uma vez que se trata de um movimento do Espírito Absoluto que Hegel apreendeu na História Universal da Razão (*Lições sobre a Filosofia da História Universal*), uma retórica abstrata, apresentada com a verdade absoluta por ser a expressão do divino, o que será exposto a seguir.

O SISTEMA HEGELIANO, DIALÉTICA DIVINA

De fato, a dialética hegeliana é uma “dialética divina”, sem os homens, desenvolvida pelo Espírito Absoluto, ou Deus, como somos informados por Hegel, em particular em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* (1946) e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1970, observação para o § 193), em que diz ser a exposição da épica da razão divina (Teodiceia). Essa “dialética” sustenta que há transições entre momentos do pensamento do Espírito Absoluto, de fato, a expressão de uma dissociação da noção de Espírito instituída por Hegel para estabelecer uma ontologia das transições entre os opostos, mas não

contrários, uma vez não opera com enunciados, mas com nomes: universal, particular, singular.

Os opostos, em uma dissociação, podem expressar incompatibilidades, as quais são contingentes, não contradições, tal como Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p. 221, § 46) expuseram. As afirmações incompatíveis dependem “[...] quer da natureza das coisas, quer de uma decisão humana” (Perelman e Olbrechts-Tyteca, 1996, § 46). Em um exemplo apresentado por aqueles autores, os chefes de um grupo social podem decidir ser incompatível pertencer ao seu grupo e a outro; enquanto os deste outro grupo podem considerar que não há incompatibilidade. De maneira geral, dizem Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, § 46, p. 223), “[...] a incompatibilidade é sempre relativa às circunstâncias contingentes, sejam estas constituídas por leis naturais, fatos particulares ou decisões humanas”. Não cabe, aqui, expor por inteiro as lições de Perelman e Olbrechts-Tyteca evocadas para mostrar que argumentos contraditórios só se encontram em sistemas formalizados, enquanto as incompatibilidades podem ocorrer em discursos situados, circunstanciais, não formais, como os que ocorrem na situação retórica.

Em resumo, as distinções aqui apresentadas permitem afirmar que o sistema hegeliano nem opera por meio de contradições e nem expõe incompatibilidades, uma vez que afirma entidades abstratas, para além ou aquém das situações sociais ou humanas. A forma do discurso hegeliano é a do encadeamento de dissociações de noções, que Léonard e outros dizem ser silogístico. Mas não pode ser silogístico, pois os termos envolvidos não são proposições. Logo, o discurso hegeliano não é um conjunto de inferências (silogismos), mas uma sucessão de dissociações sustentada em uma doutrina que se diz verdadeira por exprimir o movimento do Espírito Absoluto ou Deus na História Universal. Se for uma dialética, então esta exclui o diálogo, a arte de argumentar para decidir acerca dos predicados (o que será examinado a seguir). Trata-se de uma dialética sem diálogo, a qual seria uma dialética divina, de Deus dialogando consigo mesmo.

A DIALÉTICA SEM DIÁLOGO: A TEOLOGIA HEGELIANA

A retórica, que Hegel e muitos outros rejeitam por produzir falsidades, fornece os esquemas que ele utiliza, os processos de pensar o pensamento, que ele denomina a ciência da lógica cujos entes são absolutos. A sua narrativa é a expressão do movimento da Razão, que é Deus, em sua experiência no mundo e que o filósofo anotou, ou secretariou (conferir, dentre outros, Bourgeois, 1978, p. 23) ao examinar a História Universal, em que expõe percurso do Espírito Absoluto até tomar consciência de si por meio e através das Figuras do Espírito que se manifestam no desenvolvimento da Razão, as quais se encontram na História da Filosofia.

Recordemos o esquema geral dessa narrativa. O primeiro momento do percurso universal do Espírito é a figura *Espírito do Povo Oriental* (chinês), em que um é livre, o imperador, logo, ele é escravo de todos. Essa insuficiência levou o Espírito à experiência manifestada no *Espírito do Povo Grego*, em que alguns são livres, o que se mostrou

insuficiente. O Espírito, então, resolveu encarnar-se como homem: *o logos que se fez carne*, por meio do qual tomou consciência de que é necessário que todos sejam livres. Esta experiência do Espírito, que se encontra nos Evangelhos, permaneceu presente e sem aplicação até que a Reforma libertou os homens dos intermediários e que constituiu o *Espírito do Povo Germânico*. Este percurso repousa em uma metáfora que tem por foro os momentos do desenvolvimento de um humano: o infantil (Espírito do Povo Oriental), o juvenil (Espírito Grego), e o adulto (o Cristianismo da Reforma ou Espírito do Povo Germânico). Essa metáfora sustenta a dissociação da noção de Razão, em que o termo 2, o ponto de chegada, que é o Espírito do Povo Germânico (Reforma Cristã), o qual deve ser divulgado aos homens de todo o mundo para que encontrem a verdadeira racionalidade.

O “interlocutor” de Deus em sua experiência no mundo é a Natureza (matéria), um ser sem voz, que põe obstáculos aos seus desejos e que o fez compreender que a liberdade, a pura negatividade, é a consciência da necessidade. Hegel (1946, tomo I, p. 45; p. 59), como secretário desta Teodiceia, sustenta que o Espírito está presente nos homens, mas eles não o reconhecem, não têm consciência do que é imanente, o qual se efetiva pela religião revelada (§ 564 da *Enciclopédia*).

Pode haver uma dialética sem diálogo? Para Hegel sim, pois denomina dialética a narrativa e os procedimentos que utiliza. Nesta dialética sem diálogo o Espírito Absoluto experimentou realizar seus desejos no mundo, em que a matéria (Natureza), seu contrário, opôs-se, contrariando-o sem nada dizer, e por meio desse percurso o Espírito alcançou a compreensão de seus limites, as suas determinações. O ser em si e por si, apresentado no início da *Ciência da Lógica*, é “[...] o *logos* que se fez carne e habitou entre nós” (Hegel, 1946, p. 45), quando apreendeu as suas limitações, pelo que pode fornecer o caminho para si e as suas partes, os homens. Esta apreensão tem por finalidade alcançar a liberdade determinada, a que opera na consciência de si e do mundo. Assim, a *Ciência da Lógica* não é uma exposição de alguma lógica dialética, mas dos fundamentos de uma Teologia, que é a expressão da Razão ou do Espírito Absoluto (Deus). Não se trata, como quer Berti, dentre outros, de uma “lógica nova”, mas do uso de um dos esquemas originários da Retórica, a dissociação de noções, que têm por objetivo instituir o que diz ser o real, hierarquizando-o e instituindo as transições entre seus momentos, os termos 1 e 2, para estabelecer o caminho verdadeiro percorrido pelo Espírito Absoluto, tal como concebido por Hegel.

CONCLUSÃO

Sustentei que Hegel utiliza a dissociação de noções para instituir os significados do que diz ser o real, a qual é coordenada e condensada na metáfora orgânica cujo foro é o crescimento humano: a criança, o jovem e o adulto. Esta dissociação institui transições entre noções para culminar na oposição absoluta entre a Ideia de Prática e a Ideia de Teoria (§ 235), que se resolve na quietude do Espírito Absoluto (§§ 553 a 577), sempre estabelecendo carências a serem completadas pelo sucessor da sequência de dissociações, a qual é dita sequência de contradições.

De fato, a falta de certas qualidades não implica contradição, pois se trata de uma relação de carências. A contradição ontológica, que é o objeto de Hegel, requer que as qualidades contrárias sejam atribuídas ao sujeito do enunciando em uma mesma situação de acusação (predicação), exigindo os princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, o que é rejeitado pelo filósofo alemão. Mais ainda, se algo é em uma relação, então as suas qualidades são correlatas, nunca contraditórias.

Hegel afirma que “o silogismo é o real e todo o real”, mas o que ele apresenta não é silogismo, porém uma sequência de nomes (singular, particular, universal), os quais não constituem proposições. Logo, não há qualidades (predicados) dos sujeitos cujos significados são transferidos da premissa maior para a conclusão por meio da menor (mediação, termo médio). Assim, a estrutura do sistema hegeliano não é a do silogismos, mas de um encadeamento de dissociações. A dissociação é um dos esquemas argumentativos para dizer o real, o qual pode ser utilizado em conjunto com o da ligação. A dissociação e a ligação têm por operador a comparação.

A *dissociação* divide uma noção usual para as comparar e instituir o que se diz ser superior, melhor, bem como estabelecer uma transição entre seus termos; a *ligação* compara o *tema* (o que se quer significar ou ressignificar) com o *foro*, do qual são extraídos os significados transferidos ao tema. A comparação pode ser questionada pela *ironia*, que mostra a sua impertinência, sem necessariamente estabelecer outra. Ironicamente se pode dizer que o sistema filosófico de Hegel é uma *botânica de jardineiro*, em que o desenvolvimento da razão é similar ao crescimento de plantas: a semente contém as suas formas adultas. Por meio do esquema de *ligação* são estabelecidas as metáforas e as metonímias. Produz-se metáfora quando o tema e o foro são noções cujos significados são diversos em gênero ou espécie; a metonímia resulta de comparações entre noções de mesmo gênero ou espécie. Em Hegel a metáfora predominante compara o desenvolvimento do Espírito com as idades do homem ou com o crescimento de vegetais, entes de generos diversos, que é o *a priori* sobre o qual se sustenta as dissociações que ele opera.

Há pelo menos duas implicações imediatas desta exposição. De um lado, as obscuras passagens que Hegel denomina “dialéticas” tornam-se claras. Não se trata de dialética, mas de dissociações instituídas pelo filósofo para estabelecer as transições entre a falta de certas qualidades para ser o completo instituído pelo discurso. De outro, as análises que usualmente recorrem a frases que dizem que algo se encontra em uma “relação dialética” podem ser revistas para verificar as dissociações em que se sustentam, expondo os esquemas implícitos que podem dar origem às “ideias duvidosas, frágeis ou falsas” (Boudon, 1990). Ao recuperar o caráter próprio da dialética, a que decide acerca dos predicados contrários atribuídos ao sujeito da proposição, restabelece-se os princípios argumentativos clássicos: o da identidade, o da não-contradição e o do terceiro excluído, excluídos por Hegel. Estes princípios são necessários nas situações comuns, como nas judiciais, nas quais se busca a verdade das afirmações acerca da autoria de um crime, por exemplo.

Por fim, as técnicas argumentativas que buscam dizer a verdade são requeridas em situações bem delimitadas. A técnica retórica é requerida na situação em que se fala para muitos, aconselhando na tomada de decisão, mas nela não se pode julgar que os auditórios

possam seguir uma exposição longa e demonstrativa. A técnica dialética, contraparte da retórica, opera em uma situação que envolve poucas pessoas, no limite apenas uma, que deliberam acerca da verdade de predicados contrários atribuídos ao sujeito de uma proposição. Em tal situação o tempo da argumentação é indefinido e os participantes têm o mesmo conhecimento do tema e deliberam seguindo regras próprias. A terceira situação requer a técnica do ensino (didascália), em que uma pessoa expõe aos aprendizes o que se conhece, o qual foi instituído nas situações anteriores. Estas três situações condicionam o que se pode fazer, mas não estabelecem barreiras intransponíveis entre as suas técnicas argumentativas (Wolff, 1995), mas este é um assunto a ser examinado em outra oportunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1985). *Categorias. Livro I*. Lisboa: Guimarães Editores. (Trabalho original publicado no século IV A.C. Edição original; publicada entre 1831-1837. Tradução de P. Gomes).
- Aristóteles. (1990). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos. (Trabalho original publicado no século IV A.C. Edição original; publicada em 1917. Tradução de V. G. Yebra).
- Berti, E. (1987). *Contradizione e Dialettica negli Antichi e nei Moderni*. Palermo: L'Epos.
- Boudon, R. (1990). *L'Art de se persuader de idées fausses, fragiles ou douteuses...* Paris: Fayard.
- Bourgeois, B. (1978). *G. W. F. Hegel. Textes pédagogiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris: Gallimard. (Texto original publicado em 1830. Tradução de M. D. Gandillac).
- Hegel, G. W. F. (1892). *The Logic of Hegel*. London: Oxford University Press. (Texto original publicado entre 1812-1816. Tradução de W. Wallace).
- Hegel, G. W. F. (1941). *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier. (Texto original publicado em 1807. Tradução de J. Hypolite).
- Inwood, M. (1992). *Hegel Dictionary*. Maden (MA): Blackwell Publishing.
- Hegel, G. W. F. (1946). *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Buenos Aires: Revista do Occidente. (Texto original publicado em 1848. Tradução de José Gaos).
- Léonard, A. (1971). La structure do système hégélien. *Revue philosophique de Louvain*, 69(4), 495-524.
- Mazzotti, T. B. (2008). *Doutrinas Pedagógicas, Máquinas Produtoras de Litígios*. Marília (SP): Poïesis.
- Mazzotti, T. B. (2013). Em Direção a uma Ciência dos Saberes das Práticas Educativas. In H. F. Maia, N. L., & Aguiar, W. J. (Eds.). *Formação, Atividade e Subjetividade: Aspectos Indissociáveis da Docência* (pp. 69-91). Nova Iguaçu (RJ): Marsupial.
- Olbrechts-Tyteca, C. P. L. (1996). *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. São Paulo (SP): Martins Fontes. (Texto original publicado em 1958. Tradução de M. E. G. G. Pereira).
- Piaget, J. (1980). *Les formes élémentaires de la dialectique*. Paris: Gallimard.

- Winfield, R. D. (1990). The Method of Hegel's Logic. In G. D. Giovanni (Ed.). *Essays on Hegel's Logic* (pp. 45-58). Albany (NY): State University of New York.
- Wolff, F. (1995) Trois techniques de vérité dans la Grèce classique: Aristotele et l'argumentation. Paris, CNRS, *Hermes*, 15(1), 41-72.



TrajEthos
Reflections on Mediations
Portuguese Special Edition
Montreal, Volume 3, Issue 2, 2014