

**A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO ANTES DOS CONCEITOS “SUJEITO” E  
“OBJETO”: UMA PERSPECTIVA METAFÍSICA E ONTOLÓGICA DO  
“ENTRE-LUGAR”**

**DANYELE BARROS BOMFIM**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE  
DARCÝ RIBEIRO – UENF  
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM – CCH  
CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ  
AGOSTO – 2014**

**A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO ANTES DOS CONCEITOS “SUJEITO” E  
“OBJETO”: UMA PERSPECTIVA METAFÍSICA E ONTOLÓGICA DO  
“ENTRE-LUGAR”**

**DANYELE BARROS BOMFIM**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem.**

**Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Mousinho Martins**

**CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ  
AGOSTO – 2014**

**A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO ANTES DOS CONCEITOS “SUJEITO” E  
“OBJETO”: UMA PERSPECTIVA METAFÍSICA E ONTOLÓGICA DO  
“ENTRE-LUGAR”**

**DANYELE BARROS BOMFIM**

**Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Cognição e  
Linguagem do Centro de Ciências do  
Homem, da Universidade Estadual do  
Norte Fluminense, como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre em  
Cognição e Linguagem.**

APROVADA: \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2014.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Leonardo Rogério Miguel (Filosofia – UERJ)  
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

---

Prof. Dr. Auner Pereira Carneiro (Ciências – USP)  
Universidade Estácio de Sá - UNESA

---

Prof. Dr. Pedro Wladimir do Vale Lira – (Letras – UFRJ)  
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Mousinho Martins – (Filosofia – UFRJ)  
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF  
(Orientadora)

## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos vão para todos aqueles que, de um modo ou de outro, fizeram valer a confiança em todo um esforço para “espremer” da própria atividade do pensamento algo que, à primeira instância, se apresentava um tanto quanto “confuso e obscuro”. Para estes, que acreditaram no desenvolvimento do presente pensamento, que me incentivaram a persistir no árduo caminho de dar nomes ao “inominável”, de trazer à consciência “formas de vida” capazes de nos felicitar e nos entristecer pela sua potência e magnitude, pela sua tamanha numinosidade – a estes, meus eternos agradecimentos. Pois assim, desse modo, me ensinaram a ver a filosofia como uma interminável força criadora, uma mola propulsora das mais elevadas atividades do pensamento, um exercício de si e de ser, para este mundo tão complicado e dinâmico, nos oferecendo a possibilidade (sem valor igual) de realizar nossa existência com coragem, ternura e sabedoria.

À substância metafísica MOR, mãe, irmãos, amigos (as), e professores, em especial àqueles que me incentivaram desde os primórdios dos meus estudos na graduação, e que souberam me apoiar, com a leveza e humildade dos que sabem, de fato, nesta trajetória chamada vida.

“A ciência em todos os seus setores é hoje uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos. Dela, como ciência, não poderá partir nunca um despertar do espírito. É de espírito que ela própria necessita” (HEIDEGGER, 1987, p. 74).

## RESUMO

A questão sobre o “sujeito” e o “objeto” permeou toda a filosofia, sendo elaborada e reelaborada ao longo de sua história. Se antes não existia o conceito de sujeito, ao menos existia a ideia de um ser que buscava conhecer o que está lançado “por baixo” do que a realidade aparentemente nos apresenta. E isso vamos encontrar ainda na ideia de “substância” presente na obra de Aristóteles. Por isso considero extremamente relevante tal questão, não simplesmente a existência de um “sujeito” e um “objeto” mas, mais importante ainda, o desejo de saber, essa busca pelo conhecimento de si mesmo e da realidade em que estamos “mergulhados”. O homem que se posiciona no mundo, de modo a tornar a natureza da realidade um “objeto” para si, é um homem que já em sua postura fundamental, isto é, já em seu “pontapé” inicial se coloca desarmoniosamente – com relação à natureza – no ato de conhecer. É como se, além da relação horizontal existente até então entre este “sujeito” e “objeto”, existisse também uma outra relação, desta vez vertical, através da qual o homem olha a natureza “de cima”, como se pairasse sobre ela. Ora, esta mesma natureza que concede ao homem as já explicitadas faculdades e intuições, agora é também vista “de cima”, como se a natureza humana não fosse constituída da mesma substância da qual é feita a natureza em questão, a saber, a natureza da realidade. Para tanto, faz-se relevante um posicionamento paratópico, a ocupação de um “espaço ideal” do “entre-lugar”, para deixar emergir, rizomaticamente, um novo sentido da relação “sujeito-objeto”.

Palavras-chave: natureza, sujeito, objeto, entre-lugar.

## ABSTRACT

The point about the "subject" and "object" permeated the whole philosophy, being drafted and reworked throughout its history. If it didn't exist before the concept of the subject, at least there was the idea of a being who sought to know what's released "under" than reality apparently presents. And we'll still find the idea of "substance" present in the work of Aristotle (REALE, 2001, p. 41). So consider this extremely important issue, not just the existence of a "subject" and "object" but, more importantly, the desire to know, this quest for knowledge of self and the reality in which we are "dipped". The man who stands in the world, in order to make the nature of reality an "object" a man who is already in its critical stance, that is already in your initial "kick" arises inharmoniously - regarding nature - the act of knowing. It is as if, beyond the horizontal relationship then existing between the "subject" and "object" also existed another relationship, this time vertically, through which man looks to nature "above", as if hovering over her. Now, the same nature that gives a man the already explicit colleges and intuitions, is now also seen "from above", as if human nature were not made of the same substance which is made of the nature in question (in the REALE 2001, p. 42), namely, the nature of reality. Therefore, it is relevant to one paratopic positioning, the occupation of an "ideal space" of "in-between place", to let emerge rizomatically, a newsense of the relation "subject-object".

Keywords: nature, subject, object, place in-between

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	9
1 RETORNANDO ÀS ORIGENS .....	11
1.1 O problema fundamental e a relatividade de todo o conhecimento .....	22
1.2 Sobre o conceito de natureza humana: o que subjaz? .....	27
2 O “NÃO-LUGAR” NO SEU DEVIDO LUGAR .....	41
2.1 Desconstruindo... ..	42
2.2 Por que conceitos? .....	44
3 A QUE(M) SERVE O CONHECIMENTO?.....	48
3.1 Sujeito e objeto como usufrutos .....	53
3.2 O insustentável peso do ter.....	56
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	59
REFERÊNCIAS .....	62
ANEXO 1 .....	65



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A presente dissertação busca investigar o surgimento dos conceitos “sujeito” e “objeto” na história da filosofia. Como objetivos específicos, pretende-se: 1) saber como “sub-” e “ob-” conseguiram *afastar-se* dos outros seres e chegar à consciência do outro que será, mais tarde, ele mesmo, como ser conhecido – “descendo” à relação entre os dois seres (cognoscente, conhecido) sem a prefixação (sub-, ob-) que um dos termos juntou a si e ao outro; 2) mostrar a possibilidade do “sujeito” e “objeto” voltarem às suas origens (enquanto “substância única”) e serem novamente uno. O trabalho segue como metodologia a pesquisa bibliográfica e o método reflexivo, ao analisar a estrutura e a dinâmica de organização de um fenômeno. Se antes não existiam tais conceitos, existia um ser que buscava conhecer o que *subjazia* ao que a realidade aparentemente apresentava, a saber: a natureza da “substância”. Esses conceitos são produtos de uma construção histórica e indicam o modo como fomos ensinados a pensar, modo que costuma atender a uma estrutura lógico-formal. Pensar numa reestruturação dos conceitos “sujeito” e “objeto” é um convite à reflexão de quão relevante se torna, atualmente, um projeto de vida que preze pela sustentabilidade, economia e equidade entre o ser e o mundo. É quase um retorno aos pré-socráticos, como Heráclito, pois nele verifica-se uma visão de mundo que percebe o todo enquanto unidade. O homem que se coloca de modo a tornar a natureza da realidade um “objeto” para si, é um homem ignorante de sua própria natureza. É como se, para justificar sua impotência diante da magnitude da realidade, precisasse submeter – num mecanismo autocompensatório - a natureza aos seus caprichos egoicos.

Este trabalho tem sua importância fundamentada na necessidade contemporânea de compreender as possibilidades de construção de novas estruturas de pensamento a partir da criação de novos jogos de palavras, onde a escrita fica sendo o “espaço ideal” para expressão do pensamento e, uma vez expresso o pensamento, abrem-se as possibilidades de novos modos de realização do ser.

Neste sentido, o presente trabalho dissertativo vem tratar da questão do ser, através do uso “apropriado” da linguagem, onde o autor apresenta um tal domínio da linguagem que a tem como propriedade, não dele, mas da própria linguagem em si, como se ela pertencesse a si mesma e, uma vez consciente disso, o autor tivesse a condição “*sine qua non*” de criar a partir de estruturas de linguagem que jamais foram pensadas e outras tantas tão formadoras de compreensão que jamais poderiam ser

quebradas, em virtude de seu poder de comunicação: “A palavra é que dá existência à coisa”.

Assim, torna-se relevante não só o estudo sobre a questão do ser na linguagem como também a transição desta abordagem por diferentes olhares (no caso aqui tratamos da *filosofia e ciência*). Isso se justifica pela falta de intercâmbio entre os diversos campos do saber, uma vez que o pensamento vigente atualmente tem como fundamento de si a ideia de que “*devemos saber mais sobre cada vez menos*” – eis os casos de especialização que, ao contrário de uma percepção mais global acerca das questões humanas, tende a solucioná-las com uma compreensão afunilada do ser humano – quando na verdade se faz interessante, enquanto processo de aprendizagem, o enriquecimento do *ser* a partir de um “mergulho” em diferentes áreas do conhecimento.

Por ora, cabe ainda, aqui, uma pontuação acerca da estrutura textual que se segue. A fim de melhor orientar o leitor, faz-se clara a observação de que o mapeamento da presente dissertação não segue a estrutura lógico-formal que o próprio texto vem a questionar. A lógica, que tanto nos sustenta na reflexão acerca de nossas convicções e certezas, “racionais”, não é o fundamento nem o propósito do referido. Neste espaço do “entre-lugar”, os rizomas, mosaicos, retalhos e flechas de feixes de luz soam muito mais estruturantes do que a clássica organização cartesiana. Se, para muitos leitores, os autores aqui citados são lançados de forma abrupta e impertinente, é de mais valia se desvincular de posicionamentos enrijecidos e adentrar no afundamento tão bem colocado por Heidegger (1987) como proposta de leitura para este texto, do que padecer com a velha e cansada formulação lógica de apresentação de cada um destes autores, como eixo teórico.

Portanto, eis aqui um convite ao pensamento, não-linear, talvez invasivo, porém dócil, talvez agressivo, porém fiel, talvez anaeróbico, contudo vivo. Entre, fique à vontade. A casa é nossa.

## 1 RETORNANDO ÀS ORIGENS

Uma das grandes questões que se discute em Filosofia é a origem do conhecimento. Por vezes pela ótica do Racionalismo, por vezes pela ótica do Empirismo, alguns, como Kant (2006), chegam a sugerir por que não ambas as situações: para se conhecer, valem tanto os atributos humanos *a priori* – que são as condições de possibilidade do conhecimento [faculdades do entendimento, sensibilidade e intuições, a saber, intuição sensível acerca do espaço, intuição sensível acerca do tempo e, regendo toda a história do pensamento moderno, a racionalidade, com seu princípio de causalidade como motor da soberania do sistema cartesiano - em detrimento de outros modelos de compreensão da natureza do pensamento humano (sua organização e dinâmica)] -, como a experiência em que se dá o conhecimento *a posteriori*, depois de uma longa “jornada” de verificações e explorações dos sentidos, do intelecto e de suas relações com o mundo que os cerca.

Ora, a mesma natureza que concede ao homem as referidas faculdades e intuições, agora é também vista “de cima”, como se a natureza humana não fosse constituída da mesma substância da qual é feita a natureza em questão (2001, p. 42), a saber, a natureza da realidade. Segue fragmento de Husserl a respeito dessa “união”:  
 “[...] é um contra-senso considerar a natureza do mundo circundante como algo por si mesmo alheio ao espírito [...]”<sup>1</sup>.

Isso de fato vai ao encontro daquilo que antigamente os filósofos denominaram “*physis*”, que posteriormente consolidou-se naquilo que hoje entendemos como a ciência “física”. Segundo Heidegger (1987, p. 45), “*physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável [...]. A ‘*physis*’ significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, [...] o animal, o homem e a História humana [...]”.

Ainda de acordo com Heidegger (1987), a consciência - enquanto fenômeno - nasce das dinâmicas ou modos de realização da realidade de todo e qualquer real. Ela se processa no exercício operativo que o homem realiza em sua temporalidade, ou seja, em seu tempo histórico. O ser não pode ser sem as próprias condições espaciais e temporais

---

<sup>1</sup> Husserl, 1969, p. 139.

<sup>2</sup> Deleuze (1969) afirma que cada área do conhecimento tem sua função na história; a do filósofo seria, em última instância, criar conceitos.

<sup>3</sup> Obtendo o conhecimento *a priori* - já que é por esse caminho -, o sujeito tende a eliminar todas as condições que impossibilitam o entendimento puro do objeto, com o propósito de se chegar ao incondicionado, deixando-se levar pela compreensão que ele tem do objeto a partir de como este se

para se exercer. Ele somente é este sendo porque também a realidade está se realizando, isto é, em processo. Para uma consciência que se exprime na temporalidade da existência, a necessidade do seu próprio desenvolvimento somente surge quando um emaranhado de afetos, com todo seu potencial energético, irrompe-lhe (a consciência) levando o homem a pensar sobre si e sua relação com o mundo.

Para Kant (2006), a metafísica refugia-se em princípios que não possuem qualquer apoio na experiência e assim leva a razão a cair em erros, obscuridades e contradições, por ser incapaz de descobri-los, podendo apenas permanecer perplexa no meio de disputas contraditórias. Ao se colocar, a ciência, no lugar da metafísica, ela desloca as questões das quais se "esquece", a questão do sentido de si própria, estabelecendo uma determinada concepção de sujeito.

Kant surge rompendo com a estrutura paradigmática da metafísica, trazendo o homem como condição de possibilidade. O homem, que antes era pensado numa relação da física com a metafísica, passou a ser visto na medida em que o próprio homem se constitui enquanto condição de possibilidade. A racionalidade kantiana sobrepõe-se a qualquer especulação do homem dotado de uma natureza metafísica. A existência do mesmo está tão somente ligada às condições (físicas) de possibilidade. Perguntas como “o que devo conhecer?”, “como devo conhecer?” e “o que é o homem?” surgiram como questionamentos para assegurar um ser dotado de faculdades do entendimento e posicioná-lo na experiência, sendo aqueles instrumentos de um “sujeito” do conhecimento na relação em um “objeto” de estudo, a saber, o próprio homem.

Esta racionalidade kantiana derruba aquelas especulações acerca de uma metafísica do homem. Com Kant (2006), o homem deixa de ser questionado como possuidor de uma realidade suprassensível, e acolhe em si toda uma problemática ontológica.

Com Descartes (FOUCAULT, 2005), esta racionalidade inaugurada por Kant configurar-se-á na dicotomia entre corpo e alma. Aquela “separação” platônica entre mundo sensível e mundo inteligível ganha nova roupagem: retorna-se à velha distinção com um olhar separatista. A partir de Descartes, a problemática dar-se-á pela separação entre corpo e alma (mente). Como a consciência não é apenas a mente humana, a partir do século XIX começa a se inverter a ideia de que o corpo é a soma de suas partes e a se admitir que as partes é que são governadas pela totalidade, pelo ser enquanto ser (na totalidade do ente).

A questão corpo-alma inaugurada por Descartes teria estabelecido um abismo intransponível entre a tradição filosófica grega e nós, herdeiros do cartesianismo, restando, no máximo, aproximações com as teses sobre a percepção como envolvendo meramente modificações espirituais, frutos da tradição interpretativa que inicia com Philoponus e Tomás de Aquino, tendo sido mais recentemente retomada por Brentano.

Algumas teorias da cognição (Chalmers, Crick, Koch), ao abordarem o problema mente-corpo, buscam, de modo geral, trabalhar a questão do que é a atividade mental. Qualquer que seja a teoria - cartesiana, reducionista ou funcionalista - procura, de alguma forma, compreender o conceito de mente.

A experiência consciente é, simultaneamente, aquilo que melhor se sabe no mundo e o que se traz de mais misterioso. Isso se deve, segundo Chalmers (2004), à dificuldade de conciliá-la com o resto dos conhecimentos embora os seres humanos tenham acesso a ela diretamente.

Objetivamente, os mecanismos cerebrais podem ser compreendidos sem muitos problemas como, por exemplo, quando detemos nossa atenção para algum objeto material: os fótons alcançam nossa retina, sinais elétricos são transmitidos para o nervo ótico e entre diferentes áreas de nosso cérebro e podemos reagir de diversas formas a esses estímulos. Porém, por trás disso tudo, há um aspecto não menos ignorado: o subjetivo. Este, dentro da mesma experiência de observação de um objeto, é o que advém de uma série de impressões e que proporcionam emoções e concepções de pensamentos. Em todo esse rol de experiências juntas, há a constituição da consciência em sua vida subjetiva, ou seja, da mente.

O estudo da consciência em sua subjetividade, durante muito tempo, foi evitado pelos investigadores do cérebro e da mente, justamente pelo fato de a ciência tratar de objetividades apenas. Tanto as escolas psicológicas comportamentais quanto as cognitivas fixaram-se nos processos exteriores à mente, no caso o behaviorismo, e no que acontece no interior da cabeça, como os introspeccionistas ou cartesianos. Ambas não mencionavam os processos mentais internos, o que mudou nos últimos anos, com as tentativas de desvendar os segredos da consciência, por parte de neurocientistas, psicólogos e filósofos que admitem a possibilidade de ela ser estudada. Entre tantas perspectivas teóricas deste campo, as reducionistas defendem que a consciência pode ser explicada pelos métodos experimentais das neurociências e da psicologia mas há, também, as baseadas no esoterismo, que afirmam jamais chegarmos à compreensão da consciência. Com uma análise mais apurada, Chalmers (2004) assegura que ambas estão

em erro e que a verdade se encontra a meio caminho dessas posições. Ele quer mostrar que as técnicas das neurociências não podem fornecer uma descrição da experiência consciente, apesar de sua grande utilidade para o que se presta. E a consciência pode ser explicada por um novo tipo de teoria, embora não esteja clara, e isso implicará em novas leis fundamentais que junto com o conceito de informação desempenhará um papel fundamental, argumenta Chalmers (1993) contra os esotéricos.

A palavra consciência é usada de múltiplas maneiras pelos que se interessam pelo seu estudo. Então, uma das coisas a serem feitas primeiramente será separar os problemas que estão associados sob esse termo. Chalmers (1993) sugere que se faça a distinção entre os “problemas fáceis” e o “problema difícil” da consciência. Um detalhe digno de nota é que o adjetivo “fácil” não indica trivialidade para aqueles problemas, mas, de forma diversa, representa desafios como quaisquer outros problemas psicológicos e biológicos. Porém, o grande mistério se encontra no problema difícil.

Como pode uma pessoa distinguir estímulos sensoriais e reagir de maneira apropriada a eles? Como é que o cérebro integra informações de diferentes fontes e usa essas informações para controlar o comportamento? Estas questões, relacionadas com a consciência, dizem respeito aos mecanismos objetivos do sistema cognitivo e, portanto, são alguns dos problemas fáceis. No entanto, ainda aguarda-se que as ciências correspondentes respondam a essas questões.

Por outro lado, na questão “como é que processos físicos no cérebro dão origem à experiência subjetiva?” temos o problema difícil porque diz respeito ao aspecto interno do pensamento e da percepção. Ou seja: de que maneira as coisas se dão para o sujeito? As sensações oriundas da observação de uma determinada cor; as vibrações sonoras de um instrumento sendo tocado à distância que nos fazem reflexionar; no sofrimento causado por uma dor, etc. Todos os fenômenos que fazem parte da consciência representam o caráter enigmático da mente.

Chalmers (1996), negando a possibilidade de uma abordagem inteiramente física da mente, desenvolve uma proposta que ele mesmo denominou *dualismo naturalista*, acerca da natureza da mente. Esta proposta nada tem a ver com o naturalismo.

Chalmers (1996) ainda conclui que há fatos sobre a experiência consciente que não são dedutíveis dos fatos físicos do funcionamento do cérebro.

De 2000 em diante, muitos trabalhos sobre a consciência têm sido desenvolvidos nos campos das neurociências e a psicologia. Porém, quase em sua maioria, esses esforços estão centrados apenas nos problemas fáceis da consciência. Isso mostra que

apesar da confiança com que os reducionistas se entregam, e dos progressos de seus resultados, nada tem feito diferença no que diz respeito ao problema difícil.

Há uma hipótese avançada (no que se refere à experiência da consciência) desenvolvida pelos neurobiólogos Francis Crick e Christof Koch (2003), sugerindo que a consciência pode ter origem em certas oscilações no córtex cerebral que se sincronizam quando os neurônios disparam quarenta vezes por segundo. Eles acreditam que este fenômeno pode explicar como é que diferentes propriedades de um objeto percebido, como sua cor e forma, quando processadas em diferentes partes do cérebro, se fundem num todo coeso. Com esta teoria, há a combinação de dois blocos de informação justo quando são representados pelos disparos sincronizados.

Para Chalmers (2004), no que diz respeito aos problemas fáceis ligados ao modo de como há a integração da informação no cérebro, esta hipótese poderia até ser esclarecedora de forma plausível. Mas questiona-se: por que é que oscilações sincronizadas deveriam originar uma experiência visual, independentemente de que haja lugar para a quantidade de integração? A teoria hipotética de Crick e Koch nada pode oferecer, neste caso, porque esta questão envolve o problema difícil.

Sobre a consciência, uma teoria sofisticada foi elaborada pelo filósofo Daniel C. Dennett em sua obra *Consciousness Explained* (1991). Nesta, ele trata do modo como inúmeros processos cerebrais independentes combinam-se entre si para produzir uma resposta coerente ao fenômeno percebido. Uma utilidade desta teoria, diz Chalmers (2004), é a de explicar como é que produzimos relatos verbais acerca dos nossos estados internos, mas ela quase nada fala a respeito do porquê de uma experiência subjetiva supostamente localizada por trás desses relatos. Esta teoria é mais uma dos problemas difíceis.

Ao contrário dos problemas fáceis, o problema difícil da consciência está além da maneira como as funções cognitivas e comportamentais se desdobram. Mesmo que estas funções fossem explicadas, faltaria resolver o mistério: por que o processamento destas funções é acompanhado por uma experiência consciente? Este é o enigma.

Todas as teorias desenvolvidas para resolver o problema difícil, utilizando novos instrumentos de explicação física, também caíram nos mesmos processos insuficientes de solução. Stuart R. Hameroff e Roger Penrose defendem a tese de que a consciência origina-se em processos quânticos-físicos que ocorrem em estruturas de proteínas no interior de neurônios (microtúbulos). Há a possibilidade que também essa hipótese possa levar à explicação da maneira como o cérebro toma decisões ou prova teoremas

matemáticos, mas ela nada tem a dizer sobre o modo como estes processos podem dar origem à experiência consciente, como afirma Chalmers.

As teorias físicas têm apenas utilidade na explicação de por que os sistemas têm uma estrutura física determinada e como desempenham suas várias funções. A consciência é um tipo de problema bem diferente no que se refere aos modos de descrição da experiência realizada, porque ela também está para além da explicação da estrutura e função. David Chalmers diz que para dar o salto sobre a “lacuna explicativa” (denominação dada pelo filósofo Joseph Levine), que há entre os processos físicos e a consciência, é necessário um novo tipo de teoria.

Há uma crença comum de que a física oferece uma gama de propriedades e leis fundamentais. Um exemplo disso foram os encontros de Carl Gustav Jung, psiquiatra suíço, com Linus Pauling, Albert Einstein e etc. Mais propriamente, o físico Steven Weinberg (1992), que em sua obra *Dream of a Final Theory*, diz que o objetivo da física é desenvolver uma “teoria de tudo”, onde tudo o que se sabe sobre o universo pode ser derivado. No entanto, a consciência, para ele, apresenta problemas especiais. Uma teoria física traz em si um poder explicativo, porém a condição de existência da consciência não parece derivar de leis físicas. Weinberg defende a física afirmando que ela terminará por explicar o que ele mesmo chama correlatos objetivos da consciência (correlatos neuronais), mas o certo é que isto não equivale a explicar a própria consciência. Diz Chalmers (2004, p. 9): “se a existência da consciência não é derivável das leis da física, então uma teoria física não é uma verdadeira teoria de tudo. Logo, uma teoria final tem que conter um componente suplementar elementar”.

Para atingir esse objetivo, Chalmers (1996) propõe que se considere a experiência consciente como uma propriedade elementar não redutível a algo mais simples. Da mesma forma que no século XIX os físicos introduziram o conceito de corrente eletromagnética para explicar fenômenos eletromagnéticos, que não tinham como serem explicados pelos princípios conhecidos, essa nova entidade elementar deve ser aplicada ao mesmo tipo de raciocínio em relação à consciência. Já que as teorias existentes não conseguem explicá-la, necessita-se, então, de algo novo.

Dessa forma, as leis introduzidas para embasar uma nova teoria servirão como ponte que suprimirá a “lacuna explicativa” especificando o modo como a experiência depende de processos físicos subjacentes. Uma teoria completa precisa apresentar o comportamento dos sistemas físicos do micro ao macrocosmo – as leis físicas –, bem como a explicação de como alguns desses sistemas físicos associam-se à experiência



consciente – leis psicofísicas –, conforme denomina Chalmers. Essa composição iria constituir a verdadeira “teoria de tudo”.

Com a suposição da existência de uma teoria de tudo verdadeira, como descobrir, então, as leis psicofísicas? Um grande obstáculo se apresenta: a falta de dados. Sendo subjetiva a consciência, não há meio de controlá-la nos outros, mas, como cada um tem acesso às suas próprias experiências, esse pode ser um bom terreno para se formular teorias. Uma maneira que também pode servir como informação indireta é aquela, por exemplo, das descrições que os sujeitos fazem das próprias experiências.

Pode-se confiar nessas informações de modo plausível. Também podem-se acrescentar as experiências de pensamento e os argumentos filosóficos, que embora apresentem limitações, oferecem material suficiente para investigações. Estas teorias serão mais conjecturais do que as científicas convencionais. No entanto, não há razões para que elas não sejam fortes, de maneira a explicar com precisão as experiências que realizamos em nós e as que são relatadas por parte dos sujeitos. Se houver uma outra teoria com dados melhores do que esta, sempre se poderá adaptá-la para que seja melhor explicada. Mas, no momento, ainda não há uma teoria adequada aos dados coletados.

Inicia-se, então, a procura por leis de nível superior que liguem processos físicos à experiência a um nível comum. Esboçam-se as bases de tal lei, a partir da observação do fato de que estamos conscientes de algo, temos a capacidade de agir de acordo com isso ou de falar sobre isso – funções físicas, objetivas. Por outro lado, havendo informação que é diretamente disponível para a ação e para a linguagem, então essa informação é geralmente consciente. Dessa forma, há uma boa correlação entre a consciência e aquilo que podemos chamar de “conhecimento” (*awareness*): processo pelo qual a informação no cérebro se torna globalmente disponível para os processos motores, tais como a linguagem e a ação física. Esse “conhecimento” é objetivo e físico, mas a consciência não. Há a necessidade de uma adaptação, “aparando as arestas” dessa definição de “conhecimento”, a fim de estender o conceito a animais e crianças. Mas, em casos mais seguros, observamos o “desenho” de uma lei psicofísica: sempre que há “conhecimento”, há consciência, e vice-versa.

Analogamente às leis elementares da física, uma teoria da consciência tem por objetivo último responder ao dubitável universo científico com a apresentação de um modelo de conjunto, simples e homogêneo. Só que os princípios definidos anteriormente, de forma oposta, são análogos aos princípios macroscópicos da física. Uma vez que ninguém sabe quais serão as leis elementares subjacentes, Chalmers diz

não se importar em conjecturas nesse caso. Com um passo adiante, as leis psicofísicas primárias poderão envolver de modo central o conceito de informação concebida por Claude. E. Shannon nos anos 40 do século passado, como um conjunto de estados separados contendo uma estrutura básica de similaridades e diferenças entre si. Encontra-se também, a informação concretizada, na experiência consciente como, por exemplo, o padrão de manchas de cor num campo visual sendo análogo ao padrão dos pixels que cobrem um écran. Os mesmos estudos informacionais encontram-se implicados na experiência consistente e nos processos físicos cerebrais. O estado informacional numa experiência de cor é sugerido por uma codificação tridimensional dos espaços de cor, o que corresponde diretamente a um estado informacional cerebral. Esses dois estados são aspectos distintos de um único estado informacional, concretizado simultaneamente no processamento físico e na experiência consciente.

Então, onde possa ser encontrada a experiência consciente, ela existirá como um aspecto do estado informacional e, o outro aspecto, em um processo físico no cérebro. Esta teoria é compatível com muitas outras. Um dia, as leis físicas poderão ser enunciadas em termos informacionais e, quando isso acontecer, haverá compatibilidade entre as estruturas das leis físicas e das psicofísicas. Mas, e no caso de uma aparelhagem física elaborar informações, estará a mesma consciente? Uma aparelhagem física poderia ter experiências, mesmo as mais simples, destituídas de emoção e pensamento. Parece estranho, mas a experiência pode ser difundida amplamente.

A consciência é um fenômeno que tem direito próprio que não pode ser negado. A evidência da consciência é imediata e, por isso, sua não existência é excluída. Ela é prova de si mesma e, uma vez que seja negada a sua evidência, não se estará levando a sério o problema da consciência. Chalmers (1996), com seu dualismo naturalista, joga suas fichas na impossibilidade de se encontrar uma explicação reducionista para a natureza da consciência. Ele faz a defesa de uma experiência consciente considerada como sendo característica fundamental do mundo como a massa, o espaço-tempo e a carga eletromagnética na física. Ele defende a não redução ontológica da consciência a propriedades físicas, que escapa a qualquer abordagem materialista permanecendo, portanto, um enigma. O interessante é que Chalmers ficou muitos anos tentando defender o materialismo, fisicalista, até render-se ao fato de que as teorias físicas não eram capazes de explicar o aspecto fenomênico da consciência.

Enfim, há a possibilidade de erro para essas teorias sugeridas hipoteticamente, mas elas também podem vir a desenvolver-se como uma teoria mais forte, capaz de

predizer a estrutura da nossa experiência consciente a partir de processos físicos cerebrais. Em caso de sucesso ou fracasso, ter-se-á razões para aceitá-la. De outro modo, que sejam perseguidos, então, novos caminhos com o propósito de resolver este mistério chamado mente.

Segundo Chomsky (1965),

[...] os estudos mentalistas serão, em definitivo, os de maior valor para a investigação dos mecanismos neuro-fisiológicos, visto que apenas esses estudos se preocupam em determinar abstratamente as propriedades que tais mecanismos devem possuir e as funções que devem assegurar (p. 292).

Chomsky atualizou, assim, uma reflexão antiga, anteriormente suscitada pelos pensadores dos séculos XVII e XVIII, no tocante à existência de um mecanismo sintático inato que são transmitidos geneticamente a toda espécie humana.

Spinoza já tratava no século XVII dessas duas “instâncias”, porém através de uma nova ontologia. Ele pensava o homem em sua origem não do modo cartesiano – mente separada do corpo – porém de modo que não há distinção entre ambos.

Essa mudança no modo como o corpo passou a ser percebido teve grande repercussão na medicina e frutificou no desenvolvimento de estudos específicos da relação corpo-mente como, por exemplo, a psicossomática:

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise, se assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa [...] (JUNG, 1981, p. 220).

Antes disso existem algumas pesquisas apontando registros desse pensamento (do organismo como um todo) em Hipócrates, quando ele pontua a existência de “energias corporais” – o *enormon* e a *physis* – responsáveis pela força bruta natural do corpo e a capacidade de autocura. O poder seletivo de que todo ser vivo dispõe é uma espécie de embrião da liberdade. É o espaço móvel e plástico em meio à fixidez dos determinismos. É uma forma embrionária e rudimentar de soberania. Assim a planta seleciona os elementos químicos de que cada parte do organismo necessita. E o faz por conta própria.

O ser (homem) integra a natureza tanto quanto qualquer outro ente: “devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem [...] Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar *este ente*, que se chama homem e ao qual pertencemos por acaso” (HEIDEGGER, 1987, p. 35).

Essa ideia também teve presente em outro pensador, no séc. XIX, como segue abaixo: “Em sua superfície vive, rastejando em profusão, um punhado entorpecido de animais pretensamente astutos, que por um instante descobriram o conhecimento” (Cfr. Nietzsche, “Sobre a Verdade e a Mentira no sentido extra-moral”, 1873, p. 194).

Para a filosofia, eis uma grande questão. Para a ciência, talvez a filosofia ainda possa ser a força motriz de um possível progresso. Há que se atentar para o universo tecnológico que surge em conformidade com as “necessidades” da “pós-modernidade”, justificando todo um investimento de tempo e capital em pesquisas e estudos nos campos da medicina, mecatrônica, redes e segurança alimentar, para citar alguns exemplos. Entretanto, sequer torna-se possível olhar um átomo a olho despido. Os instrumentos criados pelo homem são os maiores aliados na sua busca pelo conhecimento. E se alguém dissesse que tudo o que existe, em sua instância microcós mica, não poderia ser visto a olho nu, mas seria passível de ser sentido pelo ser humano? E se alguém dissesse que esta sensação estaria também relacionada com o modo como ele se posta e se relaciona com a realidade? E se alguém dissesse que, por ser constituído da mesma substância que a natureza que o cerca (Aristóteles in REALE, 2002), ele sequer poderia pensar em observar a natureza “de cima”, como se esta fosse seu “objeto”, e ele um “sujeito” que está a analisar as instâncias últimas daquela? De onde vêm os conceitos “sujeito” e “objeto”? O homem é o “sujeito”? A natureza é o “objeto”? A relação homem-mundo deve, necessariamente, passar por essa configuração onto-teo-lógica?

Essa relação é, antes de tudo, uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência (enquanto estatuto de poder e detentora/mantenedora da verdade), uma relação de conhecimento. Entretanto, o conhecimento que nasce de uma certa “antropologia” (indo aos primórdios ‘selvagens’ da experiência do pensamento) é, de imediato, uma relação social, pois é a resultante das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o que é conhecido, e a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos, visto que toda relação é uma transformação.

Comumente, o observador “vê” o observado como um *outro* sujeito por não conseguir percebê-lo como um sujeito *outro*, um *outrem* que não é ele - e que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível - , mas que é alguém. E é por não aceitar a condição de 'não-sujeito' (no sentido de outro que o sujeito) do “observado” que o “observador” introduz, sob o véu de uma proclamada igualdade para com o mesmo, sua sorrateira vantagem de direito. O “observador” sabe demais sobre o “observado” mesmo antes de iniciar sua observação; ele circunscreve e preconcebe os possíveis mundos expressos por esse outrem; a alteridade de outrem foi radicalmente separada de sua capacidade de alteração: “[O]utrem para mim introduz o signo do não-percebido naquilo que percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como perceptível para outrem” (DELEUZE, 1969a, p. 355).

Outrem, porém, não é *ninguém*, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o 'ponto de vista do outro' em relação ao meu ponto de vista ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista, ou seja, é o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a *um* ponto de vista:

Esse 'ele' que é Outrem não é uma *pessoa*, uma terceira pessoa diversa do eu e do tu, à espera de sua vez no diálogo, mas também não é uma *coisa*, um 'isso' de que se fala. Outrem seria mais bem a "quarta pessoa do singular"  $\frac{3}{4}$  situada, digamos assim, na terceira margem do rio  $\frac{3}{4}$ , anterior ao jogo perspectivo dos pronomes pessoais (DELEUZE, 1995, p. 79).

A ausência de outrem culmina na desaparecimento da categoria do possível. Caindo esta desaba-se o mundo, que se vê reduzido à pura superfície do imediato, e o “sujeito” se dissolve, passando a ser, com as “coisas-em-si”, uma coisa só.

O possível exprimido está envolvido ou implicado no experimente (que lhe permanece, entretanto, heterogêneo), e se acha efetuado na linguagem ou no signo, que é a realidade do possível enquanto tal  $\frac{3}{4}$  o sentido. O Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de 'eu') no jogo de linguagem. O sujeito é assim feito, não causa; ele é o

resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior  $\frac{3}{4}$  ou antes, de uma relação à qual *ele* é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações. "Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 22).

Dizem, isso ser, não uma antropologia – uma disciplina que explica a relação social entre o “observador” e o “observado” – mas, antes, uma antropofagia onde, a partir da ciência daquele que se legitima com o direito (de já ser civilização), o “observado” é engolido, sem autonomia e com a sua ciência degolada pela ideia de selvageria: o que é primitivo, é instintivo; e o que é instintivo, é tão selvagem quanto (o uso da nossa razão para proclamar autoridade em relação à natureza).

O lugar, o espaço do “entre” – o “entre-lugar” – é a “bola da vez” no quesito relação. O espaço do “entre-lugar” é um espaço virtual, local do discurso, onde a palavra se cria e dá sentido à coisa. É o espaço da enunciação. E, como aqui se trata de constituição, de construção daquilo que temos como conceito – “sujeito” e “objeto”, o referido espaço intermediário é o que se configura no cerne da pesquisa realizada. Certamente que os termos apontam uma espécie de “horizonte”, para onde é possível olhar e perceber uma relação, todavia *de onde* parte-se é que é a questão. Afinal, de onde – no universo interior do homem – deve-se observar? Como ele deve se posicionar? Que lugar, neste abismo que é o homem, deve-se ocupar para melhor “observar” a natureza, que é feita da mesma substância que a humana? Se o espírito é vasto, ou mesmo vazio, há esse lugar?

### **1.1 O problema fundamental e a relatividade de todo o conhecimento**

O pensamento filosófico surgiu nas colônias gregas do mediterrâneo oriental, com Mileto e Éfeso. É significativo que estas colônias fossem portos e entrepostos comerciais, por onde passavam comerciantes vindos das mais diferentes culturas. Desta forma, esta região abrigava de modo harmonioso todo este pluralismo cultural. Por sua vez, uma sociedade voltada para as práticas comerciais tende a enfraquecer as tradições míticas e religiosas. Esta relativização dos mitos deve ter sido ponto de partida para uma especulação filosófica. Daí surge a Escola de Mileto, fundada pelo filósofo Tales de Mileto.

De lá pra cá, tem-se na história da filosofia diversos modelos de pensamento e dispositivos argumentativos que vão desde o pensamento trágico-poético – atribuído aos

pré-socráticos -, passando pela lógica (formal e informal) até a dialética, que para Nietzsche tem como seu criador Sócrates (2000, p. 16). Tanto Nietzsche como Heidegger desprezam ambas as lógicas, entendendo-as como um conjunto de dispositivos de demonstração de cadeias argumentativas e de técnicas de “refutação” de afirmações que se revelam “inconsistentes” ou que entram em choque com “fatos”. Em contrapartida, os tipos de pensar desenvolvidos por Parmênides e Heráclito conservariam muito do viço poético encarado como um adubo fundamental na fertilidade da autêntica reflexão filosófica (2000, p. 14).

Sócrates surge como precursor de um processo em que a filosofia grega alcança o cume de sua maturidade (o chamado período clássico) e os pré-socráticos foram aqueles que prepararam o terreno para o surgimento desta filosofia socrática, sendo seguida mais sistematicamente pelas filosofias de Platão e Aristóteles. Novamente nadando “contra a maré”, Nietzsche e Heidegger encaram tal filosofia socrática como um retrocesso em relação ao tipo de pensar filosófico avançado pelos pré-socráticos.

De todo modo, a questão do conhecimento (e sua relatividade) se faz relevante e remonta à Antiguidade, mas ainda na modernidade se confunde relatividade com relativismo: “[...] a relatividade do nosso conhecimento está no fato de que nós só podemos conhecer as nossas próprias afecções e nossos estados íntimos” (BARRETO, 1990, p. 290).

Segundo o empirista Stuart Mill (*apud* BARRETO, 1990), os extremos relativistas são aqueles que afirmam que nós não só nada conhecemos além dos nossos próprios estados, como também que nada mais temos, nada mais há a conhecer.

Tobias Barreto (1990) diz que isto é um engano porque só podemos pensar na relatividade do conhecimento partindo-se do pressuposto que as *coisas em si* não são tais como aparecem para nós, e daí só podemos conhecer delas o que elas nos apresentam, ou melhor, só podemos conhecê-las tais quais elas nos aparecem.

Se assim não fosse, isto é, se isto não fosse afirmado como verdade, seria fato que o saber é realmente relativo a nós, mas esta relatividade não significa inverdade dos conhecimentos, restrições à sua validação. Se o conhecimento é relativo a nós, então não haveria porque afirmar uma verdade, de validade objetiva, acerca do conhecimento. Para Tobias (*idem*), é justamente isso que justifica o fato de que nosso saber não é absolutamente verdadeiro.

Sendo possível colocar em outras palavras, diria que a preocupação de Tobias Barreto quanto à distinção entre relatividade e relativismo tem sua relevância devido à

sua compreensão de que todo o conhecimento será relativo ao sujeito, uma vez que somente ele é capaz de pensar (a partir de uma consciência) sua existência no mundo. O conhecimento é relativo porque aponta para o sujeito, para uma subjetividade particular. E isso é relativismo.

O princípio da relatividade afirma que todo objeto é relativo ao sujeito cognoscente, e isto fica melhor esclarecido quando pensamos na própria lógica ou princípio de conhecimento, pois então veremos que relatividade implica em relação (pelo menos entre dois termos). Neste sentido, nota-se que essa lógica é uma necessidade racional, como se para a consciência fosse imprescindível este tipo de estruturação e/ou organização mental para que se dê o conhecimento.

Bom, acredito que essa explanação inicial nos dá uma visão geral de como a questão dos diversos modelos de pensamento presentes na história da filosofia possui uma série de perspectivas que poderiam ser exploradas por muitas e muitas páginas. Aqui, no entanto, permaneçamos no que cabe como breve apresentação desta reflexão acerca da tão conhecida relação “sujeito-objeto”.

Esse “apanhado geral” tem sua razão de ser na necessidade de contextualizar o presente texto no campo das discussões atuais da filosofia. É que ele, por sua natureza mesma, parece ser levado a diversas ramificações, possibilidades de aprofundamento das questões que por vezes suscita. Também o passado influencia a filosofia que hoje se faz, assim como o presente pode ensejar novas apropriações interpretativas do passado. É nessa acolhida histórica acerca do desenvolvimento do pensamento filosófico que pretendo me entreter, isto é, situar o presente trabalho.

Segundo Walter Benjamim (1985), tudo o que aconteceu é passível de resgate para a história (e não seria diferente com a Filosofia), porém isto somente é possível a partir de uma rendição da humanidade, rendição esta que permitirá à mesma uma apropriação por inteiro de seu passado. Tal rendição somente poderá ocorrer no juízo final (para muitos entendido como a revolução socialista ou mesmo a volta do Messias), quando a humanidade redimida terá acesso ao passado, sendo capaz de citá-lo em cada acontecimento, descrevendo-o como ocorreu em cada momento. Ainda de acordo com Benjamim (1985, p. 223), o passado traz um índice secreto que o impele à redenção, como se existisse um “encontro marcado” entre as gerações precedentes e a nossa.



Portanto, o filósofo segue com a sua função<sup>2</sup> de resgatar o passado através de uma fragmentariedade, pois só assim torna-se possível ao homem compreender sua própria história. Pode-se dizer também que Benjamin percebe – como atitude inconformista contra a modernidade – que a linearidade da história deveria irromper seu *continuum* e pelos fragmentos desse tempo “entrecostado”, o passado seria salvo. O tempo impregnado de “agoras” acabaria com o tempo petrificado do historicismo, bem como as ruínas deste passado “contariam” a história dos vencidos. Esse novo tempo construiria um presente de “agoras” salvando o passado e criando no homem o desejo de, pelos fragmentos, remontar sua história dentro de uma totalidade não homogênea. E, catando os pedacinhos – numa espécie de filosofia sustentável –, reciclando o material bibliográfico e construindo esse texto dissertativo como uma proposta de projeto de vida econômico e equitativo para “homem-mundo”, é que eu sigo.

Na verdade, todo aquele que pretende, de algum modo, recontar a história – independente da natureza do seu discurso, a saber: filosófico, historicista, literário, científico, artístico, etc. – trabalha somente com lampejos, centelhas ou “flashes” da história, porque não tem como resgatar a história como verdade, a história completa, sem deixar nada pra trás. Isto significa que a história, de fato, como verdade ou acontecimento, nunca poderá ser resgatada em sua inteireza ou totalidade, haja vista a limitação humana de retornar a tudo aquilo que foi vivido enquanto humanidade, enquanto processo histórico. Sendo assim, não há possibilidade de conhecer a história como um todo – isto é, enquanto verdade – porque não há meios de voltar no tempo, não é permitido ao homem voltar na história e descrever os acontecimentos conforme ocorridos.

Justamente por esse motivo que Benjamin “dá” ao pensador este papel de resgate da história – diferentemente do historiador, que por meio de historiografias oficiais tende a evocar o passado, fazendo despertar recordações dominadas por uma temporalidade ordenada e linear e alinhando, desse modo, os acontecimentos de uma forma particular. Assim, Benjamin (1985) compreende que a história oficial – bem como a construção de um pensamento – não é mais que ficção: é, enfim, uma montagem seletiva de acontecimentos passados num encadeamento linear (ou rizomático) significante.

---

<sup>2</sup> Deleuze (1969) afirma que cada área do conhecimento tem sua função na história; a do filósofo seria, em última instância, criar conceitos.

Essa “costura” não tem a pretensão de dar nenhuma explicação sobre o modo como o pensamento filosófico foi tecido até então. Percebe-se, claramente – independente da corrente filosófica que se queira abraçar –, que a história do pensamento filosófico demonstra uma tensão de conflitos, onde um pensamento posterior tende a se contrapor, dialeticamente, ao pensamento vigente e, dessa tensão, surge um novo pensamento como síntese desse jogo de forças (HEGEL, 1992).

O filósofo, enquanto ego – e numa perspectiva microcós mica deste mesmo movimento da história, a saber: a consciência individual (ou fenomenologia do espírito) é o “particular” do “universal” que é a consciência histórica (ou processo histórico) –, deve se prostrar em observância do conflito entre a consciência e o inconsciente, não se identificando nem como sujeito nem como objeto de conhecimento, mas sim sustentando a tensão dialética originada do conflito entre ambos. Este conflito entre a consciência e o inconsciente nada mais é senão o conflito daquilo que Nietzsche, num póstumo de 1888, chamou de “quanta dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos...” (Nachlass Friihjahr 1888, 14 [79]; KGW VIII 3, 49ff). Acontece que atualmente concebemos a consciência que possuímos como o último recurso para nossa compreensão da realidade. Partimos dela e a ela retornamos como se fosse o único instrumento (terminado em si mesmo) que temos, ou melhor, como se nós já fôssemos ela, em sua totalidade.

Supondo que a nossa época esteja isenta de espiritualidade, faz sentido encerrar as pesquisas no modelo de consciência vigente em nossa contemporaneidade perdendo a riqueza dos questionamentos, acerca de nossa origem ou finalidade, reflexões estas que talvez possibilitassem um novo olhar sobre a nossa singular presença no mundo? Por que nós mesmos nos boicotamos de um progresso que compete a cada um realizar? Porque nos prendemos a modelos quando, no exercício de nossa criatividade, a realização de um novo (olhar, pensamento, construção científica) seria a fonte de um desenvolvimento coletivo? Isso pressupõe um processo de reflexão que nos retira do que até então tem se vigorado como último recurso ao qual recorreremos quando se trata de identificação do ego.

Um homem imerso nos valores vigentes do mundo atual é um homem ausente de contato consigo mesmo, fora da sua *ethos* (morada), e por isso distante de uma ética que se constitui não enquanto norma de conduta, mas sim como constante avaliação daquilo que lhe é útil ou não, daquilo que lhe convém ou não. Eis o grande obstáculo: pensar na natureza inconsciente do que nos constitui, pensar que o homem não finda nesse modelo

de consciência vigente desde o início do séc.XX (mais direcionado para os processos neurofisiológicos originados no cérebro).

Para esclarecer melhor aquilo que Nietzsche chamou de “quanta dinâmicos”, pode-se dizer que se trata de um jogo de forças, vetores quânticos que se chocam mutuamente no interior do indivíduo, tensionando-o em busca de uma síntese. Nesse sentido, quem age sobre todos esses vetores é o “afeto do comando” (ou a resultante num plano cartesiano entre os eixos X e Y), o afeto que se sobressai na relação conflituosa entre a consciência e o inconsciente. Para explicitar de forma mais acessível o que vem a comunicar a expressão “afeto do comando”, poderíamos recorrer àquilo que Nietzsche denominou “vontade de potência”, o que não parece salutar neste trabalho. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, ele afirma que “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo, um *afeto*: aquele afeto do comando” (1992a, p. 24). Por isso o filósofo, temporariamente identificado com o ego, deve sustentar o conflito de forças para que o “sendo”, no seu vir-a-ser, se constitua enquanto expansão da consciência, fazendo com que o ego experiencie novos estados, naturalmente mais elevados:

A consciência que de espontânea passa a reduzida se o objeto da experiência for tão grande que diminua o indivíduo, é responsável por um domínio da moral, algo também de certa forma incomensurável. Entendemos por isso que qualquer ação praticada pelo sujeito não pode ser julgada conforme expectativas criadas e sim como algo resultante de um conceito destituído de mensuração. Somente ao aprender a conviver com a moralidade sem falsos moralismos é que o sujeito pode resgatar o Eu perdido para noções pouco cristalizadas, por isso mais condizentes com a humanidade a ser resgatada” (MACHADO, 2002, p. 17).

## 1.2 Sobre o conceito de natureza humana: o que subjaz?

O fato é que já na Grécia antiga observa-se o termo Hýpokeimenon, significando algo que se situa (Keimai) por baixo (Hýpo), algo que jaz sob, ou mesmo sub-lançado, o que pode apontar para uma compreensão de que tudo o que já é o é desde um fundamento, uma base, um sustentáculo. Com o mesmo sentido, a língua latina se apropria do termo grego, traduzindo-o literalmente; daí, “*subjectum*” ou “*sub*” (embaixo) “*jectum*” (lançado). Assim, identifica-se uma analogia semântica entre o

conceito “*subjectum*” e “*substância*” (*substantia*), nos dando a noção de uma instância sob, algo subjacente que sustenta a realidade.

Na *Metafísica* (2001), Aristóteles afirma que a Filosofia Primeira estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todas as coisas e investiga “o Ser enquanto Ser”. Ao definir a ontologia ou metafísica como estudo do “Ser enquanto Ser”, Aristóteles está dizendo que a Filosofia Primeira estuda as essências sem diferenciar essências físicas, matemáticas, astronômicas, humanas, técnicas, etc., pois cabe às diferentes ciências estudá-las enquanto diferentes entre si.

Observa-se, assim, que Aristóteles - como Platão -, também afirma que a Natureza ou o mundo físico ou humano imitam a perfeição do imutável; porém, diferentemente de Platão, para Aristóteles essa imitação não é uma cópia deformada, uma imagem ou sombra do Ser verdadeiro, mas o modo de existir ou de ser das coisas naturais e humanas.

A mudança ou o devir são a maneira pela qual a natureza, ao seu modo, se aperfeiçoa e busca imitar a perfeição do imutável divino. O ser divino chama-se Primeiro Motor porque é o princípio que move toda a realidade, e chama-se Primeiro Motor Imóvel porque não se move e não é movido por nenhum outro ente, pois mover significa mudar, sofrer alterações qualitativas e quantitativas, nascer é perecer, e o ser divino, perfeito, não muda nunca (aqui, partindo-se da ideia de um Deus vivo, substancialmente presente enquanto substância primeira, ciência primeira).

À essência, entendida sob essa perspectiva universal, Aristóteles (*apud* REALE, 2001) dá o nome de *substância*: o substrato ou o suporte permanente de qualidades ou atributos necessários de um ser. A metafísica estuda a substância em geral. *Substância* ou *sujeito*, em Aristóteles, é o substrato ou o suporte onde se realizam a matéria-potência, a forma-ato, onde estão os atributos essenciais e acidentais, sobre o qual agem as quatro causas (material, formal, eficiente e final) e que obedece aos três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído); em suma, é o Ser. Aristóteles usa o conceito de substância em dois sentidos: num primeiro sentido, substância é o sujeito individual (Sócrates, esta mesa, esta flor, Maria, Pedro, este cão, etc.); num segundo sentido, a substância é o gênero ou a espécie a que o sujeito individual pertence (homem, grego; animal, bípede; vegetal, erva; mineral, ferro; etc.).

No primeiro sentido, a substância é um ser individual existente; no segundo é o conjunto das características gerais que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles (*idem*) fala em “*substância primeira*” para referir-se aos seres ou

sujeitos individuais realmente existentes, com sua essência e seus acidentes (por exemplo, Sócrates); e em “*substância segunda*” para referir-se aos sujeitos universais, isto é, gêneros e espécies que não existem em si e por si mesmos, mas só existem encarnados nos indivíduos, podendo, porém, ser conhecidos pelo pensamento.

O gênero é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos seres de uma mesma espécie. A espécie também é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos indivíduos semelhantes. Assim, o gênero é formado por um conjunto de espécies semelhantes e as espécies, por um conjunto de indivíduos semelhantes. Os indivíduos ou substâncias primeiras são seres realmente existentes; os gêneros e as espécies ou substâncias segundas são universalidades que o pensamento conhece através dos indivíduos.

Com esse conjunto de conceitos forma-se o quadro da ontologia ou metafísica aristotélica como explicação geral, universal e necessária do Ser, isto é, da realidade. Esse quadro conceitual será herdado pelos filósofos posteriores, que problematizarão alguns de seus aspectos, estabelecerão novos conceitos, suprimirão alguns outros, desenvolvendo o que conhecemos como metafísica ocidental.

A metafísica aristotélica inaugura, portanto, o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento. Afirma que a realidade no seu todo é inteligível ou conhecível e apresenta-se como conhecimento teórico da realidade sob todos os seus aspectos gerais ou universais, devendo preceder as investigações que cada ciência realiza sobre um tipo determinado de ser.

As faculdades e intuições são inatas, e por serem metafísicas – por essa natureza ser metafísica – e que por serem inatas e metafísicas, são constituídas da mesma substância do objeto em sua própria natureza, a qual é também natureza da coisa em si. As condições de possibilidade correspondem à coisa em si, mas se ele, “sujeito homem”, não vai usufruir bem dessas condições de possibilidades, se o lugar no qual ele se coloca, mesmo dotado dessas condições de possibilidades, for o lugar do “sujeito do suposto saber” (FREUD, 1966). É essa a questão: ele tem que sair do lugar para aproveitar os instrumentos que já possui para a construção do conhecimento; ele não está aproveitando essas faculdades do entendimento, essas intuições acerca do espaço e tempo, e ele só pode mudar essa forma de ver essa relação (entre sujeito e objeto) se se decompuser. Como manutenção de uma relação hierárquica, o homem continuará sem

conhecer, de fato, a realidade, enquanto não sair da condição de “sujeito”, porque ele ainda acha que é sujeito e, sendo sujeito, ele pega o objeto e faz objeto da natureza dele, e não é assim. A natureza é tão viva quanto ele; aliás, a natureza é feita da mesma substância que o sujeito, se essa condição de possibilidade, se essas faculdades forem inatas. Partindo desse pressuposto – que são inatas -, correspondem à formação da natureza, fazem parte da natureza do ser humano.

Da mesma forma a coisa em si também tem a sua própria natureza, o objeto também tem sua própria natureza – a coisa em si – só que aí vem o porém do lugar do sujeito: ele tem que quebrar essa relação, ele tem que sair do lugar do “sujeito” porque, se ele continuar sendo sujeito, ele continuará sempre condicionado a sujeito; iria ser sempre o vértice dessa relação. Vai se centrar nele o conhecimento: não parte dele. Pode partir dele a indagação, mas o conhecimento é construído em conjunto na relação, no meio.

Kant é uma novidade dentro dessa polarização. Ele não é nem racionalista nem empirista. Kant não está nem em um, nem em outro (ponto dialético): ele junta os dois, na verdade. Kant, de certa maneira, é um intermediário que funciona entre as duas correntes, na medida em que o ser transcendental é também um sujeito empírico.

Na busca do objeto que lhe aparece de imediato, a partir dele mesmo, ou seja, a partir de como ele se apresenta sujeito, tender-se-á sempre a entendê-lo como fenômeno, e não como coisa em si. A mudança na maneira de pensar o objeto trazida por Kant, uma reformulação da ideia copernicana possibilitou, *a priori*, o conhecimento deste objeto.

O objeto não está aqui – isto é, não existe em função do objetivo humano - para ser representado: ele está aqui para ser visto e percebido a olho nu e na sua própria nudez. Não dá mais para ficar vendo as camadas que o objeto tem, porque o sujeito precisa, ele não está assumindo agora, depois de Kant; Kant assume todas as condições de possibilidade, mas não afirma a natureza metafísica, isto é, ele fala que é inata, mas continua vendo, continua assumindo e afirmando essas condições de possibilidade desse olhar “de cima”, porque jogar do objeto para o sujeito não mudará nada.

Não é um erro interpretar o objeto como fenômeno, porque o sujeito está conhecendo apenas aquilo que lhe é dado de direito conhecer. A coisa em si ele não irá conhecer nunca, então só é possível conhecer o fenômeno que é dado.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Obtendo o conhecimento a priori - já que é por esse caminho -, o sujeito tende a eliminar todas as condições que impossibilitam o entendimento puro do objeto, com o propósito de se chegar ao

Desse modo, o sujeito sempre o conhecerá enquanto representação (que depois transforma-se em conceito na medida em que retorna dialeticamente ao pensamento do sujeito), o que torna inviável conhecê-lo a priori. Do contrário, quando o sujeito passa a perceber esse objeto, enquanto objeto dos seus sentidos - o conhecimento do mesmo, a priori, encontra-se no sujeito, e não mais no objeto -, o objeto, então, passa a ser “compreendido” na intuição sensível, ou seja, passa a ser “captado” através da sensibilidade. Entretanto, essa “percepção” ou “captação” não se dá somente pela intuição sensível acerca do espaço e do tempo (em que se apresenta o objeto): têm-se, também, as faculdades do entendimento, que participam dessa filtração das singularidades do objeto.

Se, somente se, as intuições “agissem” sozinhas, sem algum entendimento acerca daquilo que elas “captam”, elas seriam cegas. Se, somente se, os conceitos fossem criados sem as “captações” das intuições, eles seriam vazios. Portanto, um não pode existir sem o outro. Se assim fosse, perceberíamos o conceito do conhecimento, mesmo a priori, enquanto sujeito, e não mais na experiência, porque também é categorial. Se passamos a perceber esse objeto, já esta ocorrendo a experiência do conhecimento. Há um conhecimento a priori que é anterior à experiência, uma atividade subjetiva antes da experiência.

Quando ele (o sujeito) percebe o objeto, ele já percebe segundo suas intuições e faculdades do entendimento. Ele intui mas não se certifica: é por isso que alguns filósofos (HEGEL, 1992; DESCARTES, 2000) fizeram a experiência de “ir até lá” para ver se era isso mesmo, isto é, se o que eles intuía correspondia, de fato, ao que era.

O conhecimento a priori não é um conhecimento real: é como se fosse uma ideia do que aquilo pode ser em sua natureza mesma, o que Kant denominava “ideia reguladora”. O sujeito intui, ele está intuindo antes da experiência, o que torna inviável conhecer o objeto em sua natureza mesma, antes da experiência, a saber, sua natureza “tá meta - tá física” (tão física, em profundidade, enquanto realidade última, que ganhou fama de transcendente porque, quanto mais se desce, mais desvelada é – a natureza do ente).

O objeto se apresenta, e o homem, enquanto “sujeito”, representa essa apresentação. Todavia, isso parece ser contraditório, porque ele já se apresenta de uma

---

incondicionado, deixando-se levar pela compreensão que ele tem do objeto a partir de como este se apresenta. O sujeito é constituído por essas condições, ele não pode mudá-las, apenas refletir sobre elas! Ele pode, sim, pela reflexão, conhecer essas condições...

forma que já é condicionada pelo sujeito. Ao mesmo tempo em que ele se apresenta, já é isto o representar, porque já está sendo condicionado a uma categoria. Mas pode também ser que ele se apresente e a consciência o represente de forma equivocada, porque ele está se apresentando de um modo e o homem, achando que tem as condições de possibilidade perfeitas, e que se situa no lugar perfeito para observá-lo e concebê-lo como objeto, o julga já representado. Enfim, julga-se ser essa a representação, a forma como deve-se representar o objeto, e talvez não seja assim.

Este mesmo objeto, quando ele é dado, já é dado a partir de uma composição a priori, a sua própria natureza, a sua constituição enquanto objeto já é dada a priori. Se não existissem as faculdades intuitivas e intelectivas, nenhum objeto teria forma: seria tudo um bombardeio de dados e estímulos caóticos... Mas não é essa configuração rizomática (do caos como início do conhecimento) que Deleuze (1969a) tanto defendeu em sua filosofia?

O que dá forma é o que é projetado, para que o objeto se constitua para a consciência enquanto coisa a ser conhecida. Na verdade, o que dá forma é a natureza, e não como o homem a vê. Será que Kant chegou ao lugar certo para falar que de onde ele estava o que via correspondia, de fato, à natureza mesma da coisa? De onde ele estava poderia falar muito bem disso, e desse lugar? Tudo bem que ele deixou resguardado o que é a coisa em si porque, na verdade, essa “coisa em si” eu não vejo (mas existem formas dela aparecer, enquanto fenômeno), contudo garantir que essa representação que faço do que se apresenta a mim já é “clara e distinta” (DESCARTES, 2000) é, no mínimo, uma pretensão de verdade.

Talvez se possa conhecer a coisa em si – a partir daqui não concordo com Kant – pois, quando o objeto se apresenta e o sujeito então pode conhecê-lo (porque, ao conhecê-lo, ele tem que usar conceitos e, portanto, tem que representar aquilo), ele torna inviável conhecê-lo por completo, na sua natureza mesma, tal como ela é – metafísica -, para além das minhas capacidades intuitivas e intelectivas.

Quando o objeto – enquanto coisa em si - aparece, fenomenaliza, ele aparece com largura, altura, textura, profundidade, etc., isto é, categorias que o identificam enquanto objeto em geral, em suas características universais. Já se representa o objeto quando o identifica enquanto objeto. Se não houvesse a capacidade de representá-lo como objeto ele não seria, sequer, passível de representação: ele seria feixes de impressões sensoriais e sensíveis. Se o homem não possuísse a capacidade da representação e da intuição sensível, da forma da intuição, não haveria sequer o objeto:



veríamos feixes de luz, impressões sensoriais dispersas. O que sintetiza essas impressões sensoriais num único objeto são as formas a priori:

A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provém os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente, quer por rodeios (mediante certos caracteres) e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado (KANT, 1985, p. 61).

A sensibilidade não é apenas um sentir disperso; ela já tem uma forma, uma síntese. O objeto chega amorfo: o sujeito é que, através de sua capacidade de representar, dá forma a esse objeto. Essa capacidade é inata, por uma questão ontológica, tão natural porque é da substância, é da constituição da natureza, da natureza metafísica da própria realidade, e o sujeito é pertencente a essa realidade. Por isso ele não pode olhar a natureza como objeto.

Da *physis* nasce a forma. O *cogito* é dividido em *res extensa* e *res cogitans*, assim como os atributos do pensamento, assim como os modos da substância. Precisamos da forma para que o objeto seja decodificado em suas características: “A razão só encontra na natureza aquilo que ela mesma colocou” (KANT, 2006, 257). Essa é a novidade de Kant: relativizar o conhecimento do homem à sua própria finitude. Ela não conhece nada para além das suas próprias possibilidades. Uma coisa é estar dentro das possibilidades da razão; outra coisa é a razão estar dentro da própria coisa. A razão não está dentro da natureza da coisa: a razão pura é feita da mesma natureza da coisa em si. Ela não colocou nem pode colocar nada, porque ela já é.

Entretanto, como exemplo do idealismo transcendental que predomina em sua filosofia, Kant discorre sobre o tempo e o espaço:

O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas [...]. O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida

em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito (KANT, 1985, p. 72, 74).

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição. Pois nenhuma determinação, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convém, ou seja, *a priori* (KANT, 1985, p. 67).

A precisão dos termos empregados na filosofia deve ser ainda mais rigorosa do que nas outras ciências: chama-se “sujeito” ao ser que tem a experiência, em oposição ao ser que é o conteúdo dela, ao qual é chamado “objeto”. A “relação sujeito-objeto” significa o laço entre os dois termos, o que nos possibilita falar de experiência sem nos restringirmos a apenas um dos termos da relação e sem nunca nos esquecermos da existência intercalar do *co-nhecimento* (cognosco, que vem de *cognoscere* – que significa “nascer com”-) isto é, da existência entre aquele que conhece e o que está sendo conhecido.

A “filosofia científica” alcançou a máxima precisão quando eliminou o sujeito – para ela, os filósofos estão sempre aquém ou além, “marcando passos ou arrombando as portas” (MIRANDA, 1972, p. 37), sem apanhar o instante presente – fazendo do descobrimento científico um pensamento que se aplica ao existente como presente, como ligado à existência, à vida, pois – como ciência – esse conhecimento é desligado da filosofia (assim pensam os que rejeitam-na) e deve, por definição, “excluir” o sujeito, a própria necessidade da relação entre sujeito e objeto, e o que o sujeito vive nessa condição soberana.

Assim, a ciência sacrifica o sujeito como sujeito para conseguir a explicação do objeto, de modo que o (re)constitua segundo ele é. O “erro” cartesiano, segundo Pontes de Miranda (1972), foi “pôr o pensador, o *sujeito* (como um *prejeto*, e portanto *suprajeto*), antes do pensamento, empurrando o espírito humano no declive idealista” (1972, p. 57). O erro kantiano vem depois, *durante* a queda, constituindo-se como uma tentativa de “segurar-se” de todo o modo na realidade. Entretanto, nele (pensamento kantiano) o objetivo vem depois, tirado do subjetivo. Na questão dos universais, Descartes e Spinoza (*idem ibidem*) vão procurar *descrever* o real, o objeto, através deles (os universais), quando na verdade o caminho para explicá-los teria que ser trilhado a partir do objeto, do particular.

Ainda de acordo com Miranda (p. 85), o espírito capta uma parte do objeto – o que é para nós, em cada momento, o objeto - só em parte -, com a qual elabora a ciência, pela inserção dessa parte “colhida” no conhecimento capitalizado. Assim consegue uma correspondência maior do conhecimento – que é o conteúdo da relação – com o universal, que se “dá” nos objetos, sem devidas deformações no opositivo (*sub*) do sujeito e no opositivo (*ob*) do objeto.

O ‘objeto’ de que temos de partir é o objeto da percepção [...] Os elementos do objeto são anteriores a ele, porque o objeto mesmo não se dá *todo*, nem *desde logo*: a criança sente primeiro a luz antes de ver a *forma* da lâmpada, a cor, antes de sentir-lhe o *calor*, de *tocá-la* (MIRANDA, p. 113).

Eliminando aquilo a que chama-se *sub* e aquilo a que chama-se *ob*, resta o que independe do posicional entre o sujeito e o objeto – ou melhor, o “*jectum*” –, portanto o que faz ao ser ser sujeito e ser objeto. E estendendo “o que resta” como um crescente, alcançamos teoricamente o individual inesgotável de Aristóteles, uma vez que para ele o individual era infinitamente complexo. Portanto, “o que resta” é uma porção de invariantes funcionais que nos servem para possíveis recriações dos seres, na tentativa de “esgotar” a coisa. O invariante funcional é o “*jecto*” e a oposição entre os termos que a relação sujeito-objeto traduz não é, por assim dizer, a oposição entre *jectos*, mas sim oposição entre *sub-* e *ob-*. (MIRANDA, 1972). O “*jectum*” é o que se mantém lançado, projetado, o que fundamenta a existência de um “sobre” e de um “sob”.

Tomar consciência de um outro ser já é conhecer. Já se está na relação, porém antes do “é” aplicado a si, e, *a fortiori*, do “eu sou” [...] O “é” – em tal primitividade – é a afirmação do ser como ser, e não como *sujeito*. Provavelmente, as formas rudimentares de tomada de consciência são do tipo “é” – “é”, aplicadas, respectivamente, ao outro ser e ao ser que toma consciência do outro. O *objeto* e o *sujeito* aparecem como sombra do “é” acompanhado do “ele” (*objeto*), e como sombra do “é” acompanhado do “eu” (*sujeito*). O alfinete que me pica provoca em mim os dois “é”-“é”, o “é ele” e o “é eu”, que só depois a inteligência declina (MIRANDA, 1972, p. 22).

De todo modo o termo foi sofrendo alterações de forma, mas não de conteúdo. Atracou, por fim, no que hoje entendemos por sujeito - isto é, no conceito de sujeito -, sendo largamente utilizado pela filosofia contemporânea. E, certamente, se há um “sujeito” que se predispõe a conhecer alguma coisa, haverá também essa outra “coisa” que “deseja” ser conhecida, a qual denominamos “objeto”.

Kant, ao refletir que o conhecimento das coisas está no “sujeito” que pensa e não no “objeto” pensado, demonstra que a construção da realidade é subjetiva, de modo que a “capacidade de conhecimento dos fenômenos nos impede de conhecer a verdade em si do mundo” (2006, p. 127).

Ainda segundo Kant (2006), o espírito possui, antes de toda experiência concreta, uma exigência de unificação dos fenômenos entre si, uma exigência de explicação por meio de causas e efeitos. Essas categorias são necessárias e universais. Deste modo, a experiência nos fornece a matéria de nosso conhecimento, mas é nosso espírito que dispõe a experiência em seu quadro espaço-temporal imprimindo-lhe ordem e coerência por intermédio de suas categorias. Tudo aquilo que se denomina experiência, portanto, não é algo que é passivamente absorvido por nós, mas, acima de tudo, é algo que o nosso próprio espírito constrói. Em outras palavras, é o próprio espírito que constrói a ordem do universo. Essa é, portanto, a chamada Revolução Copernicana de Kant. Assim como Copérnico afirmara que não é o Sol que gira em torno da Terra, mas o contrário, Kant nos mostra que o nosso conhecimento não é mero reflexo do objeto exterior, mas que é o nosso próprio espírito que, com os dados do conhecimento sensível constrói este objeto.

Deste modo, Kant nos mostra o limite do nosso conhecimento. Só conhecemos o mundo refratado através das formas do espaço e do tempo. Só conhecemos os fenômenos e não as coisas em si (noumenos). As nossas observações sensoriais não necessariamente refletem, e certamente não exaurem, a realidade, que é incognoscível.

É por meio da intuição que o homem se relaciona imediatamente com o objeto (KANT, 2006), entretanto isso “só é possível [...] se o objeto afetar o espírito de certa maneira” (2006, p. 61). Ora, é exatamente sobre esta “certa maneira” que o presente trabalho se desenvolve e se justifica. Pode-se dizer, inicialmente, que para “conseguir afetar” o espírito, é necessário que este se coloque diante da natureza também de certa maneira, porque não podemos alcançar algo que desejamos sem que nos posicionemos numa direção e sentido favoráveis a esse “encontro”. Se, por um lado, o espírito precisa se colocar favoravelmente ao “encontro” com este objeto, por outro o objeto tão somente afetará o espírito se este tiver desenvolvido sua capacidade de receber representações acerca do mesmo, o que Kant (idem *ibidem*) denominou *sensibilidade*. É ela que nos fornece *intuições*, enquanto o entendimento pensa este(s) objeto(s), produzindo o(s) conceito(s):

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos), se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade” (KANT, 2006, B XVIII).

Entendendo que os objetos se regulam pelo nosso modo de representação e que o objeto dos sentidos, somente enquanto objeto dos sentidos, é indeterminado, poderia pensar nesta questão como o modo que Kant encontrou para justificar a sua compreensão filosófica acerca da relação entre o sujeito de conhecimento – sujeito cognoscente – e os objetos postos na natureza (que depois viriam a ser objetos dos sentidos).

Uma vez que ele faz a distinção de que estes objetos são objetos dos sentidos, e que este sujeito é dotado da faculdade de intuição para conhecer estes objetos, a abstração necessária a ser realizada pela faculdade de intuição – “tarefa” esta que envolve o uso da razão – seria um conhecimento *a priori*: “só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, 2006, B XVIII).

Pelo uso da razão, só é possível conhecer as coisas através dos conceitos que colocamos nelas. “A priori”, que significa “independente da experiência”, dá ao homem a condição de não precisar de confirmação – isto é, não precisar da constatação por meio da experiência - para ser verdadeiro. O conhecimento “a priori” abstrai o conteúdo, por isso se constitui num saber que não depende da experiência. Um exemplo deste modo de conhecimento seriam os argumentos lógico-formais.

Aquilo que é “objeto” de conhecimento é dado pela razão, pelo entendimento, e não pela experiência. Este é um dos pontos abordados por Kant que aparece implícito nesta passagem mas que, com um pequeno esforço, torna-se possível trazê-lo à vista.

Para Kant, o mesmo objeto pode ser visto de duas formas distintas: uma, enquanto o já citado aqui “objeto dos sentidos” e da faculdade do entendimento na experiência; outra, enquanto objeto *pensado*, pelo uso da razão pura e isolada que tenta de todo modo transcender os limites da experiência, ou seja, tenta extrair da natureza o que observa por meio do entendimento e, a partir de sua capacidade de representar, elabora em si os *conceitos* extraídos de tal observação.

Contudo, acredito que o cerne desta questão está no próprio ato de adaptabilidade que, para Kant, é o mote da possibilidade de se representar a natureza através da intuição. Esta adaptabilidade seria a inversão da relação que ele apresenta inicialmente como a intuição guiada pela natureza dos objetos. Se assim fosse, segundo

ele, a natureza estaria a guiar o homem, possibilidade esta que ele não concorda, tanto que diz que “*a razão deve forçar a natureza, ao invés de se deixar guiar por esta*”. (Kant, 2006: B XIII).

A inversão, então (como ele sugere), seria o objeto, agora, se guiar pela natureza da faculdade de intuição. Vale a ressalva de que estes são já objetos dos sentidos, porque se fossem apenas objetos (da natureza) seria “a vez” da natureza e não do homem – isto é, o homem estaria novamente sob o domínio da natureza.

O espírito, portanto, enquanto vivo, possui esta condição de “encontro” com o objeto, já descritas anteriormente. Sobre tais faculdades e capacidades humanas, parece não haver dúvidas. Entretanto, a dúvida que alimenta o referido trabalho é: de que modo o espírito deve se colocar para que seja possível intuir o objeto e dele extrair um conceito que seja verdadeiramente correspondente à sua natureza em si? De que modo podemos conhecer esta *coisa em si*, que é o objeto em sua natureza última (ou primeira pois, conforme Aristóteles (REALE, 2002, p. 168), “[...] é metafísica a natureza do ser e da coisa – em si”), sem que nos percamos nos percalços que um entendimento limitado (a partir de um posicionamento equivocado do espírito) pode nos levar?

[...] o espírito não é nem a sutileza vazia nem o jogo sem compromissos da engenhosidade, nem tão pouco o exercício desmedido de análises intelectuais nem mesmo a razão universal. O espírito é exposição sapiente, originariamente disposta à Essencialização do Ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 75).

Há, por fim, a possibilidade de uma redistribuição dos termos prefixantes na construção de dois novos conceitos – para Deleuze (1969), a Filosofia é criação de conceito – uma nova relação em que “sujeito” e “objeto” possam voltar às suas origens [enquanto “substância única” (Aristóteles in REALE, p. 39, 2002)], ou “à alguma coisa que lhes é comum, na origem” [MIRANDA, p. 21, 1972, corroborando SPINOZA; LEIBNIZ (1972)] e serem novamente uma só coisa.

Para explicar a ideia de *substantia*, Aristóteles discorre sobre o *ente*, que para ele significa aquilo que é possível apreender do Ser. Desse modo, Aristóteles circunscreve o ente a partir dos princípios básicos que o constituem, a saber: a matéria (*hylé*) e a forma (*eidos*). A junção de ambos define a substância (*synolon*). Apesar de o referido filósofo apresentar em seu texto (capítulo I do livro IV) várias definições de princípio, é possível encontrar citações como esta:

[...] a parte de alguma coisa de onde se pode começar a mover-se [...] o melhor ponto de partida para cada coisa [...] a parte originária e inerente à coisa a partir da qual ela deriva [...] a causa primeira do movimento [...] o ponto de partida para o conhecimento de uma coisa” (idem, 2002, p. 1013a, 5-15).

O princípio, portanto, parece ser uma espécie de “ponto de partida”, originando tudo o que existe, incluindo o conhecimento. Seu objetivo não era demonstrar o princípio – uma vez que este é indemonstrável – mas sim tentar entender como os entes participam da constituição do mesmo.

Aristóteles também defendia a verdade por correspondência (REALE, 2001), na qual a verdade é a correspondência entre aquilo que se vê com aquilo que se pensa, sendo o que pensamos do “objeto” apenas o que captamos dele. Segundo ele, o fundamental é o conhecimento da realidade que nos circunda, e é aí que ele coloca a sua noção da substância primeira, que é definida como aquilo que é em si e não em outro. As substâncias externas, objeto da nossa experiência sensível, são as substâncias primeiras. Elas são formadas por matéria e forma. A forma das realidades substanciais conhecidas pelos sentidos movimenta a razão humana, que se encontrava em potência. Ativada pela forma substancial, a razão fica em estado de ato e se torna capaz de agir, elaborando representações das formas substanciais intuídas na experiência.

No que diz respeito à natureza, Aristóteles afirma que: “[...] natureza significa o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva algum objeto natural, e que é privado de forma e incapaz de mudar em virtude unicamente da potência que lhe é própria” (2002, p. 25).

Barreto (1990), por sua vez, irá percebê-la como o próprio modo do ser. Para ele, a natureza é o estado originário que inclui as próprias coisas, isto é, a existência como um todo, enquanto tal. Um exemplo de que “nós somos natureza” (p. 249) é o fato do nascimento, determinado por uma causa externa, ou seja, a minha natureza ou vontade não depende de mim mesmo, meu nascimento não depende de minha consciência.

Já em (o)posição (dialética) à natureza estará a cultura, ou seja, Barreto (1990) irá pensar a cultura como *antítese* da natureza, tendo em vista que não há aquela sem essa. Nesse sentido, Tobias vê a Ciência como cultura, pois ela é a concretização do conhecimento humano enquanto tentativa de domínio ou controle desta natureza, em ato, isto é, dentro do âmbito da ação. Vale ressaltar que o passado (o que não é mais) e o

futuro (o que ainda virá a ser) não estão no âmbito da ação, mas fazem parte da totalidade (passado, presente e futuro) – não existente, mas pensada – que cabe enquanto objeto de verificação da Ciência: cabe à mesma falar daquilo que realmente é objeto de conhecimento do homem. Para Barreto (1990), o conhecimento acerca da natureza, esse poder (relativo) que exercemos na natureza é o que podemos entender como *cultura*.

Essa mesma natureza, é importante lembrar, também possui um caráter metafísico (e não científico) (BARRETO, 1990). A morte, por exemplo, é uma determinação externa que escapa à vontade humana. Percebe-se, assim, como a metafísica ultrapassa os limites da experiência, da ação, e como ela, ainda que pensada no sentido estrito da razão, foge ao do domínio científico.

Enquanto o conceito de *cultura* carrega consigo a moralidade, o conceito de *natureza* traz o estranhamento característico da natureza em si. Ou seja: a natureza, enquanto caráter absoluto, permanece estranha ao homem, tendo em vista que o que prevalece nas “coisas em si” é a irregularidade, a incivilidade. Entretanto, Tobias pensa na liberdade do homem para criar, para ultrapassar os limites da experiência, e vê que isto seria impossível sem a lei, somente a partir da natureza humana. Para ele, não pode haver moralidade no ilimitado: só há valor dentro de limites. O homem verdadeiramente moral segue uma determinação que é dele. Para isso usa a razão e a inteligência, sem deixar de ser natural (isso que também pode ser compreendido como “modo de ser”).





## 2 O “NÃO-LUGAR” NO SEU DEVIDO LUGAR

Um desdobramento teórico se torna fundamental para esta abordagem analítica da qual trata o presente texto: o problema da representação do espaço. Será que o texto, enquanto “espaço” do sujeito da escrita, deixa de ser um lugar específico do dizer e do estar no mundo – para além de simplesmente concebê-lo enquanto imitação ou transcendência -, sem associar um “sujeito” a este “lugar”, e sem atribuir a este “lugar” um “eu” que dê conta de sua polifonia e enunciação? Será que é possível ao “sujeito”, assim, situar-se paratopicamente?

Michel Foucault (1990, p. 59) afirma que “o discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz.” Daí, então, poderíamos supor que o ser não está depositado na linguagem e, ainda mais, que o ser da linguagem está dissociado do ser na linguagem, isto é, as palavras perderam seu poder de apresentar, na representação, aquilo que está e é na obra do autor?

As reflexões que ora explano sobre a questão do sujeito podem ser produtivas a ponto de repercutirem em outras noções – de espaço, de sujeito, de conceitos em geral - com que o homem se arma para justificar uma perspectiva hegemônica acerca das entrelinhas que constituem os “espaços vazios” do discurso. Com efeito, alterar a compreensão de *sujeito* e de seu modo de relacionamento com um dado entorno significa alterar o modo como se vê a relação do texto com seu "ambiente", bem como a relação deste “ambiente” e o indivíduo que escreve. Ora, tal debate não é outro senão o relativo ao que classicamente conhecemos como "condições de produção dos discursos".

Com Karl Marx, o mundo vê a “queda do império” do indivíduo como “motor” da história, levando em consideração o papel relevante do conceito de *ideologia* em sua reflexão. Significa, certamente, um descentramento referente a pensamentos que tragam consigo a ideia de “essência” e da possível compreensão da ação humana como consequência da construção de um sentido em que os próprios homens seriam seus efetivos "agentes". Vê-se essa “ideologia” em Althusser (1998) e na ideia do inconsciente desenvolvida por Freud.

Daí, então, constata-se a consagração do eu, fruto do metamorfoseamento do indivíduo em sujeito, conforme Althusser (sobre o viés marxista); e também um eu, aparelho psíquico regulador e mediador do aparato inconsciente sugerido por Freud. Pode-se ainda levar em consideração a própria consciência, que por hora, como “motor”

da história, tem como uma de suas funções “filtrar” os processos psíquicos em sua relação com o mundo, “atualizando” novos sentidos de sujeito construídos socialmente. Seria preciso, então, para libertar-se da alienação ideológica (Marx) e das fixações traumáticas da infância (Freud), construir um caminho de autoconsciência e de conquista de sua "soberania", sem apologias nem ao “eu”, nem ao “sujeito”.

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema... [é] ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc. (FOUCAULT, 1986, p. 7).

Trata-se, pois, de um modelo de subjetividade processual que coloca a ênfase no fluido, no molecular:

Quais são esses significantes fluidos que compõem a produção de subjetividade? Primeiramente, o meio cultural ("a família, a educação, o meio, a religião, a arte, o esporte"); a seguir, o consumo cultural ("os elementos fabricados pela indústria midiática, do cinema, etc."), gadgets ideológicos, peças destacadas da maquinaria subjetiva ... E enfim, o conjunto das maquinarias informacionais, que forma o registro a-semiológico, a-lingüístico, da subjetividade contemporânea, por funcionarem paralela ou independentemente do fato de produzirem significações (BOURRIAUD, 1994, p. 82).

Não há inicialmente “a pessoa”, através da qual se manifesta a vida, e posteriormente “o escritor”, agente no espaço literário e, por último, o “inscriptor”, sujeito da enunciação: cada uma das três instâncias é trespassada pelas outras duas, e a obra as transcende numa superação de si mesma.

## **2.1 Desconstruindo...**

A Crítica da Razão Pura demonstra que não possuímos conhecimento das coisas senão na medida em que possuímos uma intuição correspondente a tais conceitos. Isto significa que não é possível nenhum conhecimento dos objetos como coisas em si mesmas, pois isso somente torna-se possível quando estes objetos passam a ser objetos

da intuição sensível, ou melhor, passam a ser conhecidos como fenômenos. Assim, a distinção entre “fenômeno” e “coisa em si” (no que diz respeito à revolução copernicana) apresenta relevância no sentido em que os objetos – enquanto objetos dos sentidos – passam a ser regulados pela natureza de nossa faculdade de intuição.

Na denominada “exposição metafísica”, Kant prova que “espaço” e “tempo” – enquanto formas puras desta intuição – pertencem ao sujeito independentemente da experiência, isto é, pertencem à subjetividade do observador e são anteriores à sua formação (psicológica, moral, etc.). Constituem uma estrutura estética e são formas *a priori* do conhecimento. Já a chamada “exposição transcendental” prova que tais formas *a priori* do conhecimento – a saber, espaço e tempo – são condições de possibilidade do conhecimento dos objetos da sensibilidade.

No que tange à questão da *sensibilidade* na história da Filosofia, “sendo a própria experiência um modo de conhecimento que requer entendimento” (1985, p. 269), não se vê porque ultrapassar os limites da experiência em busca do “incondicionado” a partir dos objetos (na medida em que são pensados pela razão) não possa se constituir como um eficaz “método na nossa maneira de pensar, a saber, que das coisas só conhecemos *a priori* o que projetamos nelas” (e não o que são como coisas em si).

Sendo a realidade um dado, mas que só existe para nós enquanto interpretada, decodificada de modo imperfeito, é sensato nos posicionarmos na mediação entre os dois extremos: o da total equivocidade ou da ilusão da univocidade. Nosso ser tem a ver, sim, com o nosso conhecer, assim como não podemos esgotar toda a complexidade do ser em nosso conhecer.

A sugestão que se faz aqui é a ocupação de um “não-lugar”, um espaço que não é nem do sujeito, de onde parte o conhecimento, nem do objeto, o que se torna conhecido. Na verdade, essa polaridade é desconstruída na medida em que o homem (“empírico” ou não, “transcendental” ou não) se coloca como um observador participante da constituição da realidade, ou seja, ele não assume a posição de nenhum dos polos (sujeito ou objeto), o que lhe possibilita estar no espaço do “entre”. Desse modo, ele não ocupará nem o ponto de partida nem o ponto de chegada do conhecimento, mas será, na sustentação desse jogo de forças, um permanente “sendo” em que “homem” e “mundo” passam a constituir uma só natureza, criando e recriando-se na existência, dando um sentido à vida, de modo sustentável, econômico e equitativo.

Esta existência, considerada fenomenologicamente, está em constante

transformação. O fenômeno é real, mas nada está esgotado, acabado, completo. Tudo está buscando aparelhar-se, por isso nada termina. O fenômeno sempre está começando e acabando. É a partir do relacionamento que o fenômeno se diferencia.

## 2.2 Por que conceitos?

Para Deleuze (1969b) a Filosofia é criação de conceitos, conceitos esses diferentes da definição de Platão, onde os conceitos são construções metafísicas, universais e imutáveis. Para Deleuze (1969a) os conceitos são mutáveis, imanentes e singulares. Além disso, o conceito depende da pergunta feita, dos componentes atribuídos a esse conceito e ao plano de imanência. Sendo assim só é filósofo quem cria conceitos. Mas a questão é: qualquer conceito que eu criar é Filosofia?

Segundo Deleuze (1969b), todo conceito que se define remete a outros conceitos: o conceito é uma articulação de componentes (que também são conceitos); é uma multiplicidade. A filosofia é uma criação de conceitos singulares, onde o seu elemento (o da Filosofia) não é dado; os problemas permanecem implícitos, mas um dia eles foram revelados, descobertos, desvelados (ainda que não fossem em linha reta – como a História da Filosofia –, e tivessem que se chocar com o pensamento vigente da época). Nesse sentido, o pensamento filosófico faz nascer algo que não existia, sendo a Filosofia uma totalidade fragmentária que não se limita ao discurso filosófico e que, para ser criação, precisa, necessariamente, “abrir mão” da ideia de sujeito.

Como criação de conceitos, a Filosofia se estabelece no mesmo nível da Ciência, pois esta cria funções, enquanto aquela dá vida às ideias. Enquanto filósofo da “diferença”, Deleuze (idem) prioriza um sistema de pensamento aberto, sistema de relação entre conceitos (heterogêneos) oriundos da própria história da filosofia (outros filósofos). Tais conceitos têm relação com elementos não-conceituais (arte, ciência, matemática, etc.), e é esta articulação que se constitui enquanto procedimento para a criação do pensamento: “[...] é no nível da interferência de muitas práticas que as coisas se fazem” (DELEUZE, 1969b *apud* MACHADO, 2009). A Filosofia de Deleuze é, por assim dizer, uma tentativa de afirmar a mesma ideia em direções opostas.

O pensamento vem de fora, e só um choque leva a pensar... Mas o que é pensar? Este é um problema verdadeiramente transcendental. Digo “transcendental” no sentido de campo, espaço em que as coisas podem ocorrer. Ou seja: um campo que contenha as condições de transcendência, sem ego e sem eu, onde as formas puras da sensibilidade

(espaço e tempo) possam, juntamente com o entendimento a inteligência e o pensamento, organizar a nossa experiência e favorecer-nos o conhecimento. Nossas faculdades são ultrapassadas pelo objeto. Elas entram em conflito ao tentar “apanhar” o inapreensível. Ainda conforme Deleuze (1969b), elas têm origem na experiência estética, e o “êxtase deslumbrante”, o qual compõe a teoria do sublime elaborada por Kant (2006), faz-se como uma tentativa de ultrapassar as condições de possibilidade.

Somos levados a pensar. O pensamento se dá na explosão da subjetividade, na experiência do sublime (ressonância disjuntiva), na experiência da arte que nos obriga a pensar ideias de belo, bem e verdade. Embora a filosofia não seja uma forma superior em relação aos outros saberes, somente ela, tradicionalmente, coloca a questão do que é o pensar.

A História da Filosofia desempenhou um papel repressor na Filosofia, transformando filósofos em especialistas de Filosofia. É preciso fazer a passagem do conhecimento filosófico (teórico) para o pensar (prática do próprio indivíduo). Sendo um pensador da “diferença”, Deleuze “nada contra a maré” e tenta, ao contrário da História da Filosofia, estabelecer uma “linha de fuga”, lutando contra a “identidade”.

A relação entre criação de conceito e tradição filosófica consiste em erigir o pensamento de certos filósofos como condição de seu próprio pensar. O “espaço ideal” (para o pensar) deleuziano é aquele que permite o diálogo entre estes filósofos que apresentam características semelhantes no processo do pensamento. Assim, escapa-se dos pressupostos que se acredita que a filosofia está fundada e parte para o “afundamento”, ideia que tanto pode apontar para a isenção de fundamento como para um afundamento ou mergulho no “abismo” que é o pensar. “No salto em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida [...] ela origina para si o fundo em que se funda” (HEIDEGGER, 1987, p. 37).

Enquanto a sensibilidade recebe as formas do real no espaço e no tempo, o entendimento unifica essa experiência da sensibilidade. A realidade existe porque estamos vivendo o tempo em seu movimento. E nela só existe o devir (Eterno Retorno), que é inferior ao ser porque está marcado pela limitação do tempo. O tempo é a priori; o movimento é empírico. O tempo não é empírico, mas sensível (está no nível da sensibilidade). A existência só é determinável no tempo (não mais como transcendental, mas sim como fenomenal).

Procurar pensar sem privilegiar parece ser um bom começo para se fazer filosofia. O conceito, por exemplo, não existe veladamente: ele é criado e se conserva

enquanto *invenção* (diferente da maioria dos filósofos que veem a filosofia como *descoberta*). O conceito é um todo fragmentado: a filosofia, nesse sentido, é uma relação de fragmentos. O conceito, em si, já é uma multiplicidade de (outros) conceitos. São inseparáveis, intrinsecamente relacionados, mas distintos. Cada conceito tem uma história: implica sempre a retomada de outros conceitos anteriores.

Um pensamento mais geográfico que histórico pressupõe eixos e orientações pelos quais (os pensamentos) se desenvolvem. Para além da ideia hegeliana de que tudo o que é posterior é superior (progresso dialético da História), Deleuze (1969a) vem constituir espaços do pensamento. Para ele pensamentos antagônicos são propriedades do pensamento em geral (ex: “sempre haverá um Bertrand – Surrealismo – contra um Artaud”).

A geografia deleuziana descobre/estabelece dois espaços: a imagem do pensamento (dogmático, ortodoxo, metafísico - sistema da transcendência -, moral e racional) e o pensamento sem imagem (pluralista, heterodoxo, ontológico, ético e trágico - pensamento diferencial).

O pensamento deleuziano/guattariano (descentramento, não necessidade de recuperar a raiz, etc.) se relaciona com a corrente pós-estruturalista por meio do “rizoma” que substitui a “raiz”; o “descentramento” substituindo o “centro”; o “apagamento das origens” substituindo a “origem”; e, por fim (que também pode ser o início ou o meio), a “diferença” substituindo a “identidade”, “o mesmo”. Para tais autores no centro não há nada, não há semente. Não existe um centro fixo, estabilidade, fixidez.

Vale ressaltar que não há relações estanques: há sempre um processo remissivo ou evocativo. Tanto nos rizomas quanto nos hipertextos há conexões entre várias partes e de vários lugares, contra a ideia de uma origem onde surge tudo e de onde tudo parte (ex: raiz de uma árvore). Com Deleuze (1969a) essas dicotomias explodem, não há mais a ideia de oposição. Os rizomas são cadeias semióticas (ex: links, imagem, som, vídeo, etc.); eles não ligam apenas signos linguísticos.

A heterogeneidade deste e de tantos outros pensamentos que fogem ao pensamento predominante na Modernidade caracteriza-se, também pela diversidade dos materiais semiológicos. Também são heterogêneos os campos de pesquisa: artes, ciências, etc. As variâncias diatópicas (topos=lugar) podem ser de diversos níveis como, por exemplo, lexical, fonológico, sintático, etc.

O processo de atualização da leitura (LÉVY, 1996) é também centrífugo, isto é, foge do centro. O local de enunciação é um sinal de politização da sua diferença, isto é, sinal de descentramento (ex: aquisição de uma língua estrangeira com manutenção do sotaque brasileiro, nordestino).

A Escola pós-estruturalista coloca em questão essa ideia do uno, da unidade, enquanto o movimento modernista soma as diversidades para formar uma nação (forjar o somatório destas diversidades – etnia, cultura popular, etc.).

O discurso culturalista e pós-estruturalista trabalham com uma despreocupação em chegar a essa identidade, a esse centro, a essa unidade. A multiplicidade são vários ao mesmo tempo. Aqui a ideia de multiplicidade vai contra a ideia de unidade. Assim como a ideia de “fuga” para longe da identidade, o critério de valor do rizoma também não segue uma hierarquia. Para o pós-estruturalismo o valor não está na origem. Para eles o descentramento é um regime produtivo, criativo (atualização), não tem nada de pejorativo. A atualização é uma leitura em diferença, diferença esta como um contexto de produção.



### 3 A QUE(M) SERVE O CONHECIMENTO?

Situada até o início do séc. XX, a postulação de um fundamento metafísico coloca a Filosofia como “senhora” do saber, “a ciência das ciências” (isso será corroborado por Husserl, em “A Filosofia como Ciência do Rigor”), principalmente nas ações pedagógicas da época. Esta racionalidade filosófica da modernidade – a filosofia do sujeito, da consciência - era a que tudo iluminava e se apresentava no topo das demais ciências estendendo-se, assim, para a Pedagogia (uma espécie de pedagogia moderna).

A teoria pedagógica consolidou um pressuposto filosófico baseado num ideal de ser humano. As práticas pedagógicas eram quase uma aliança entre a corrente filosófica alicerçada no sujeito e a educação humanista. Prestes (1997) também pontua que a partir desta aliança e identidade sedimenta-se um núcleo básico que justificará a ação educativa, certamente espelhada no princípio da subjetividade. Levando em consideração as possíveis transformações ao longo do processo histórico, “sujeito, autonomia, liberdade, consciência ética” e etc., passam a constituir as categorias pedagógicas que justificam o discurso filosófico e fundamentam a práxis pedagógica.

A Pedagogia do séc.XX, nesse sentido, estabelece como propósito do processo educativo a formação do sujeito racional, semelhante ao ideal filosófico centrado no sujeito. Autonomia e consciência ética figuram corriqueiras nos discursos educacionais. A razão subjetiva é o seu fundamento e a certificação de seus atos. Entretanto esse projeto racional da modernidade, aplicado diretamente na formação humana pela práxis pedagógica, tem causado sérias discussões no ambiente acadêmico e político (em seu sentido lato). Uma sociedade estruturada num projeto de racionalidade, pelo viés da razão, deve ao menos questionar-se sobre a natureza dessa razão e como ela pode ser o único alicerce de organização do pensamento atual. Um projeto sem questionamento de si é um projeto autoritário, sem margens para refletir sobre si próprio negando, ele mesmo, sua fundamentação de “projeto pensante”.

O fato é que esse sistema causa um feitiço, uma espécie de encantamento, o que faz o indivíduo acreditar que essa estrutura - que organiza a vida em sociedade, que fundamenta o sistema - é a própria razão, é a razão em si, e por isso aceitam-na sem questionamento. Com – em diálogo - Wittgenstein, Adorno toma uma atitude de abertura total frente a esse objeto: evita o silêncio e rompe um movimento em busca de enunciar o indizível, expressão o não dito, “conduzir o objeto à revelação da

causalidade submersa no que parecia meramente acidental” (ADORNO *apud* WOLFGANG 1999, p. 12).

Conforme Montaigne (1972), a razão é a guia para a consciência e para a virtude:

[...] O proveito de nosso estudo está em nos tornarmos melhores e mais avisados. É a inteligência, dizia Epicarmo, que vê e ouve; é a inteligência que tudo aproveita, tudo dispõe, age, domina e reina. Tudo o mais é cego, surdo e sem alma. Certamente tornaremos a criança servil e tímida se não lhe dermos a oportunidade de fazer algo por si. Quem jamais perguntou a seu discípulo que opinião tem da retórica, da gramática ou de tal ou qual sentença de Cícero? Metem-nas em sua memória, bem arranjadinhas, como oráculos que devem ser repetidos ao pé da letra. Saber de cor não é saber: é conservar o que se entregou à memória para guardar. Do que sabemos efetivamente, dispomos sem olhar para o modelo, sem voltar os olhos para o livro. Triste ciência a ciência puramente livresca! (p. 82).

O homem tem na razão uma capacidade inata que, aparentemente, o assegura acerca do modo como vê, percebe e compreende as coisas. Isto se dá porque ele crê que a razão ilumina e dá sentido a todas as coisas. Foi desse modo que as ideias e proposições da filosofia racionalista e iluminista de Kant fundamentaram a formulação da base da justificação do projeto de educação na modernidade. O Iluminismo caracterizou-se pela confiança no poder absoluto da razão, indo de encontro a todas as formas de obscurantismo. A maioria, por exemplo, constitui-se num dos discursos mais enraizados do Iluminismo Kantiano, assim como a ética do dever (“deverei fazer porque não me resta outra ação”). A individualidade, a integridade e a liberdade individual também foram ideais propagados como norteador desta práxis pedagógica. Um indivíduo na maioria deve ser considerado livre e autônomo o suficiente para administrar sua vida, suas ações e suas escolhas.

De acordo com Matos (1997, p. 129), estar na menoridade é a confirmação da “[...] incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a condução de outrem”. A educação, então, seria o único viés capaz de transformar homens em humanos. Através do processo educativo o “homem torna-se aquilo que é”, com potencial para refletir e autonomia para decidir com liberdade e sem depender de condições exteriores para esse feito. Kant compreende que a educação deve durar “até o momento em que a natureza determinou que o homem possa governar a si mesmo” (KANT, 1999, p. 32). A isto ele chama “maturidade”.

Ghiraldelli Jr. (1999, p. 44) argumenta que a legitimação intelectual e moral do discurso educacional humanista viriam “[...] à medida que o objetivo da educação fosse exatamente o de transformar o homem em *sujeito*, capaz de estar de posse da verdade como ‘senhor consciente de seus pensamentos e responsável pelos seus atos’”.

Em última instância, a título de observação do rumo que a filosofia e a educação tomam nos dias atuais, tem-se uma espécie de “caminho inexorável do iluminismo”, “profetizado” por Adorno e Horkheimer (1985, p. 43): “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”. A filosofia da consciência, em síntese, traz como corolário a aplicação de uma racionalidade dominadora nas relações que os homens estabelecem entre si e entre o homem e o mundo. A subjetividade moderna é, nada mais nada menos, que a própria transmutação de si em subjetivismo e objetivismo (HEIDEGGER, 1995).

A subjetividade moderna é a condição de possibilidade do conhecimento, visto que se constitui como a instância fundadora da racionalidade. O *cognoscere* implica em representar mentalmente a realidade dos objetos analisados. Os princípios organizadores do conhecimento são resultados da ação racional, que pode ser *a priori* (antes da experiência, apreendida pelo intelecto) ou *a posteriori* (através da experiência).

Com Kant, a filosofia do “sujeito” identifica-se com a filosofia da consciência: uma consciência “iluminada” é, por assim dizer, para o sujeito transcendental, uma resultante de sua capacidade de refletir acerca de si mesma. Segue-se, então, um entendimento de que a modernidade alcança seu auge com Kant e é caracterizada pela consciência auto-iluminada. O período moderno cria a centralidade do sujeito, dando à razão o privilégio de estabelecer-se soberana enquanto recurso humano. Como consequência dessa racionalidade moderna, surgem correntes de pensamento que, por um viés, fomentam a razão idealista absoluta – como, por exemplo, o idealismo de Hegel - e, por outro, corroboram com a razão prático-instrumental – que tem como exemplo a corrente empírico-positivista.

Segundo Habermas (1990, p. 187), a metafísica institui a razão como “[...] fonte das ideias formadoras do mundo e a história como meio através da qual o espírito realiza sua síntese [...]”. E em Kant (apud Habermas, 1990, p. 192) “[...] novamente está em jogo a síntese da razão, formadora do mundo, só que desta vez o seu excesso idealizador não tem um sentido apenas heurístico, condutor do conhecimento, mas prático, moral, obrigatório”. Kant, como iluminista, aposta na autonomia da razão e no

seu uso para alcançar a “maioridade” do homem. Desta forma, Habermas (1990, p. 16) conclui que “na medida em que essa vida consciente só pode esclarecer-se sobre si mesma através de meios metafísicos, a metafísica guarda um nexo interno com a modernidade”.

Vista sob a ótica filosófica, a modernidade provoca uma virada paradigmática profunda em relação à racionalidade característica dos períodos antigo e medieval. Na interpretação de Habermas (1990), o movimento da filosofia moderna abrange o período que tem início com Descartes, recebe uma grande contribuição de Kant e estende-se, aproximadamente, até a morte de Hegel, em 1831. A filosofia kantiana representa a essência do pensamento moderno que se explicita naquilo que Habermas denomina de paradigma da filosofia do sujeito, da filosofia da reflexão, da filosofia mentalista ou da consciência.

De acordo com Roberto Machado, em seu livro *Foucault, a filosofia e a literatura* (2000), uma das teses centrais de *As palavras e as coisas* (1990) é a de que apenas nas sociedades modernas – e isso quer dizer do final do século XVIII e início do XIX até os dias atuais – se pensou o homem como problema específico. “Não existe, rigorosamente falando, saberes do homem na Grécia antiga, na Idade Média, no Renascimento ou mesmo no Classicismo” (Machado, 2000, p. 85). Ele aponta também para a clareza da influência nietzschiana deste postulado, uma vez que teria sido Nietzsche o primeiro filósofo a situar, na filosofia de Kant e seu projeto de limitação do conhecimento do homem, na separação da ciência positiva da teologia, na Revolução Francesa e seu ideário, no romantismo e sua simpatia pelo doentio, etc., o marco da aparição do homem pela primeira vez como cerne dos saberes, dividindo-se na dupla posição de objeto de conhecimento e de sujeito que conhece.

A filosofia transcendental kantiana impulsiona o pensamento moderno e coloca-se no centro do mesmo ao promover uma verdadeira revolução copernicana do ato de conhecer. Para Kant a razão estabelece as categorias com as quais apreende e conhece a realidade. Neste caso, a realidade é apreendida e se conforma às categorias intelectuais dadas a priori. Nisso consiste a chamada revolução copernicana ou, giro transcendental, em relação ao conhecimento, promovido por Kant: a materialidade física dos objetos adquire existência enquanto algo representado na mente de um sujeito com capacidade cognoscente consciente. Na *Crítica da Razão Pura* Kant (2006) define a metafísica tal como:

[...] um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que se eleva completamente acima do ensinamento da experiência através de simples conceitos (não como a Matemática, através de aplicação da mesma à intuição), na qual, portanto a razão deve ser aluna de si própria [...] (p. 12).

A ideia de modernidade que constitui um período histórico está fundamentalmente presente nas obras de Descartes e Kant, de onde se pode verificar que afloram duas grandes afirmações categóricas: a primeira, de que existe um fundamento último para tudo, para todas as coisas existentes e, a segunda, de que esse fundamento é garantido pela razão subjetiva. “A autorreferência do sujeito cognoscente abre o acesso para uma esfera interior de representações, curiosamente certa, que nos pertence inteiramente, a qual precede o mundo dos objetos representados” (HABERMAS, 1990, p. 14).

O sujeito cognoscente é autoconsciente e por isso responsável pelas representações dos objetos. Este centramento deve-se a ideia de um “eu” como autorreferência, que possibilita a objetificação dos outros e do mundo. Daí parte-se essa atribuição que se vê em livros e artigos do sujeito a uma racionalidade inerente a ele: é a chamada “filosofia do sujeito”.

Nesse sentido, a subjetividade acaba por expressar a visão cartesiana do (que se entende por) sujeito racional, pensante e consciente, centro e produtor do conhecimento. Habermas sintetiza de modo claro o princípio da subjetividade, transmutado em fundamento da filosofia da consciência:

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade. Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo especulativo. (HABERMAS, 1990, p. 27).

Enfim, a modernidade é, fundamentalmente, o período em que emerge e se consolida o princípio da subjetividade, cuja manifestação máxima dar-se-á pela expansão, consolidação e domínio racional.

### 3.1 Sujeito e objeto como usufrutos

Um aspecto importante para que reflitamos acerca da impregnação hegemônica do pensamento ocidental, centrado no “eu”, é a ideia de descentramento, que torna-se fundamental para a desconstrução e reformulação do que até então persistiu enquanto característica do pensamento moderno. Tratando-se da experiência hipertextual, suas características de mobilidade e instantaneidade nos leva também a questionar até onde podemos entender o sentido da “ausência” de centro ou, mais corretamente, o seu contínuo devir enquanto constante deslocamento.

O hipertexto, por exemplo, antes mesmo de ser associado às novas tecnologias, já existia e já se justificava por não ter lugar fixo: ele está aqui e acolá (num processo de desterritorialização), existindo nessas atualizações constantes. Uma travessia, por assim dizer. Entretanto, “[...] o fato de não pertencer a nenhum lugar, de frequentar um espaço não designável [...], de ocorrer apenas entre coisas claramente situadas, ou de não estar somente ‘presente’ (como todo ser pensante), nada disso impede a existência. [Afinal], existir é estar presente ou abandonar uma presença<sup>3?</sup>” (LÉVY, 1999, p. 20).

Ainda de acordo com Lévy (1999), na acepção filosófica é virtual tudo aquilo que existe em potência, e não em ato. Um virtual é um campo de forças, um campo de problemas que exige respostas. Uma espécie de retroalimentação. Quem escreve atualiza e virtualiza, assim como quem lê. O virtual precede a atualização, a concretização do virtual. A árvore, que é o “ato” expresso, guarda o grão, que é virtual, que é a árvore em potência.

Foi no século XIX, nesse processo de construção de conceitos, que a história fez surgir um novo tipo de sujeito: aquele criado sob o domínio do poder para que se pudesse circunscrever a dominação. E não é outro o sentido que Foucault atribui ao conceito de homem moderno de Baudelaire:

O homem moderno não é o homem que sai à procura de si mesmo, de seus segredos, sua verdade escondida: é o homem que busca inventar a si mesmo. A modernidade não 'libera o homem em seu próprio ser'; ela o obriga a enfrentar a tarefa de produzir a si mesmo (EAGLETON, 1993, p. 282).

A escrita está para além de um instrumento de representação abstrata da própria fala. Primeiro porque atualmente as correntes que subsidiam a análise do discurso vão de encontro a esta ideia de representação. Segundo porque a linguagem, na medida em

que se apresenta enquanto representação, deixa de ser referência imediata das coisas e passa a representá-las, e isso compromete o que as próprias coisas “querem” dizer.

Como exemplo, tem-se um Dom Quixote que, percorrendo um caminho pela busca das similitudes, traça a refração da episteme renascentista, na qual se realizava uma leitura do mundo através do ato de suscitar as analogias presentes nos signos adormecidos.

Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação (FOUCAULT, 1999, p. 67).

Coeurdoux (1768 *apud* FOUCAULT, 1999) e William Jones (1783 *apud* FOUCAULT, 1999) observaram que a raiz era o único elemento inalterado nas palavras, ao contrário do que pensavam anteriormente (atribuíam às flexões essa realidade). Desse modo, vai se delineando uma ruptura com a representação e o discurso vai cedendo lugar à filologia. Assim, longe da representação, torna-se possível identificar traços semelhantes entre as línguas a partir de seus aspectos formais, isto é: as transformações do radical, do sistema de flexão, das desinências.

De acordo com Foucault (1999), o campo da linguagem não se mostrou resistente ao processo de ruptura que a inserção de uma historicidade à natureza própria dos objetos fez com a representação, embora este tenha sido o campo em que as mudanças se processaram de forma mais lenta e discreta. Isto se justificaria pelo fato de que durante a idade clássica a linguagem foi tratada como discurso: “as palavras são sempre interrogadas a partir de seus valores representativos, como elementos virtuais do discurso que lhes prescreve a todos um mesmo modo de ser” (p. 320).

A escrita é, antes de qualquer coisa, um modo de produção textual-discursiva com suas próprias particularidades lexo-gramaticais. A passagem do texto para o discurso se dá através da textualidade, a malha que sustenta o texto. Quando os sentidos se amalgamam com o texto, transcendendo-o, então surge o discurso. A linguagem é absorvida pelo espaço dominado pelo sujeito: isso se chama enunciação. Entretanto, como iremos tratar das entrelinhas que transitam e constituem a natureza do discurso (político, filosófico, literário, etc.), devemos anteriormente entender as ditas “condições de produção” que, aparentemente, já nos leva a suspeitar de uma concepção marxista

incutida no próprio modo de apreensão e manifestação da linguagem. São essas condições que possibilitam uma atividade interacional (ação social estabelecida entre os indivíduos) e são distintas em cada modalidade (oral ou escrita).

Ora, o que torna tão necessário pensar essa ficção [a moderna] – enquanto antigamente se tratava de pensar a verdade – é que o “eu falo” funciona ao contrário do “eu penso”. Este conduzia de fato à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, pelo contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e dela só deixa aparecer o lugar vazio (FOUCAULT, 2006a, v. III, p. 221).

O sujeito que Foucault rejeita é o cartesiano, o sujeito transcendente, aquele que é comum a qualquer sujeito. O *res cogitans* mencionado por ele é substituído por um “eu falo” que desloca o pensamento positivista remanescente nos anos 1960 nos estudos literários, sobretudo na França, mas também na sua enorme região de influência, incluída a América Latina. Essa alteração para o “eu falo” inicia uma postura teórica que apreende uma visão pragmática da linguagem na qual o “lugar vazio” não é uma essência, mas sim uma função que deve ser preenchida por sujeitos diversos, situados em um tempo e em um espaço específicos, em relação direta com as condições históricas do seu presente. Foucault se situa numa visão enunciativa da linguagem condizente com todo seu pensamento, em particular com o de *A ordem do discurso* (1999) e o da *Arqueologia do saber* (2006).

Uma análise textual precisa, portanto, levar em consideração os traços linguísticos que norteiam sua existência devendo este ser lido, atualmente, a partir de uma cadeia de suspeitas: o que ele significa? A partir de que gerenciamento? Assim tornar-se mais fácil compreender a intenção do enunciador, as reverberações da sua comunicação construídas por este enunciador ou pelo locutor previamente instituído (pelo enunciador), o jogo de forças contido na tentativa de obter do leitor um consentimento acerca do enunciado. Sobre este segue Bakhtin (1927):

O significado e a importância de um enunciado (seja qual for a espécie particular deste enunciado) não coincide com a composição puramente verbal do enunciado. Palavras articuladas estão impregnadas de qualidades presumidas e não enunciadas [...]. A vida, portanto, não afeta um enunciado de fora; ela penetra e exerce influência num enunciado de dentro, enquanto unidade e comunhão de existência que circunda os falantes e unidade e comunhão de julgamentos de valor essencialmente sociais, nascendo deste todo sem o qual nenhum enunciado inteligível é possível. A enunciação está na fronteira entre a vida e o aspecto verbal do enunciado: ela, por assim dizer, bombeia energia de uma situação da vida para o discurso verbal, ela dá a



qualquer coisa linguisticamente estável o seu momento histórico vivo, o seu caráter único. Finalmente, o enunciado reflete a interação social do falante, do ouvinte e do herói como o produto e a fixação, no material verbal, de um ato de comunicação viva entre eles (p. 9).

Para tanto, precisamos começar a ver as instâncias que superam a subjetividade, a desimportância da voz monofônica que antes era atribuída ao sujeito (subjetividade): uma multiplicidade de vozes que precisam agora ser vistas no texto para que o discurso seja analisado, não a mercê de uma ingenuidade, mas dotado de propriedade intelectual autônoma o suficiente para ler as entrelinhas que sustentam o “lugar vazio” ou o “não-lugar” do discurso. Então onde foi parar esse sujeito?

### 3.2 O insustentável peso do ter

A Indústria Cultural transformou o que era belo e único na Cultura Erudita em modelo para o *novo belo* que se espalha e se reproduz na Cultura de Massa; quando a estética e a própria vida se adiantam à arte, a beleza pode ser tocada por muitos, sendo reproduzida e consumida de forma massificada.

O homem consumidor já não se interessa mais apenas pelo consumo massivo. Ele também se desinteressa rápido pelo produto. Um conteúdo que bastante representa esse conceito é a música dos Titãs “A melhor banda dos últimos tempos da última semana”. A Indústria Cultural nos propõe produtos instáveis, inconstantes, desenraizados, tornando a vida humana mais submissa às futilidades.

Os meios de comunicação, como produtos da Indústria Cultural, oferecem aos consumidores um mundo de sonhos. O consumidor se sente bem ao ver na TV algo que tem (parecido) ou que gostaria de ter. A TV passa a se misturar com o cotidiano das pessoas. As informações chegam prontas “injetando” no público, inconscientemente, regras, normas e modas às quais os indivíduos aderem sem nenhuma resistência.

Porém se faz necessário refletir, do ponto de vista sociopolítico, sobre o modo como essa cultura se organiza e a quem ela se destina, isto é, qual o seu público-alvo, perpassando pela questão do consumo em massa que subsidia a cultura do entretenimento ofertada no Brasil.

A mídia é vista como uma agulha que injeta “hipodermicamente” seus conteúdos diretamente no cérebro dos receptores, sem nenhum tipo de barreira ou obstáculo. Essa visão dos MCM como onipresentes e onipotentes foi corroborada por diversos fenômenos midiáticos da primeira metade do século passado como, por exemplo, a

utilização dos MCM, em especial o rádio e o cinema, feita pelos nazistas com o objetivo de controlar a massa.

Entretanto, desde a primeira metade do século passado, a hipótese hipodérmica tem sido contestada por quase todas as teorias da comunicação. As evidências demonstram que os indivíduos não são tão atomizados quanto criam os primeiros teóricos da comunicação, ganhando importância a atuação dos grupos primários. O funcionalista Lazarsfeld (1987), por exemplo, descobriu que os grupos com os quais as pessoas convivem vão direcionar a leitura que elas têm dos meios de comunicação de massa. Essa teoria foi chamada de “Two Step Flow” (“Dois Estágios do Fluxo Comunicacional”) e prega que as mensagens midiáticas passam por dois degraus. O primeiro deles é formado pelos formadores de opinião, que podem reforçar ou anular as mensagens enviadas pelos meios de comunicação de massa. Além disso, os estudos demonstram que a possibilidade de leituras dos meios de comunicação não é limitada aos objetivos dos emissores, que constitui o segundo degrau. O filme “Corpo Fechado”, por exemplo, mostra a possibilidade de uma leitura mais aprofundada das histórias em quadrinhos. Vale ressaltar que esta teoria foi construída a partir dos estudos behavioristas sobre estímulo e resposta (S-R), isto é, sobre o condicionamento operante do comportamento animal estendido ao humano.

A necessidade da identidade é um fator a ser pensado: a ideia de que precisamos dela é algo imposto e construído socialmente. O imaginário coletivo sempre existiu, desde o período medieval temos registros de sua existência. Assim como ele, as projeções também nos são características, todavia é possível elaborar esse conteúdo psíquico e buscar relação com “sujeitos” e “objetos” de modo saudável, paratópico e passível de sustentação. “No entanto, mesmo neste teatro humanista ele ainda ri. E nisto é sábio e louco ao mesmo tempo, lúcido e ridículo, no destino que se impõe a todos e reduz a nada a isenção que cada um almeja” (CERTEAU, 1994, p. 60).

A ideia aqui é, talvez, um chamado emergencial da consciência humana que, mesmo latente, necessita ser desperta. Claro que o movimento consumista que sustenta e justifica o sistema capitalista é motivo maior para a manutenção de uma usurpação dos bens que a natureza nos fornece. Longe do conceito e/ou ideia de propriedade, esse “modus operandi” de sugar do “objeto” tudo aquilo que ele puder nos oferecer tem, como sua maior consequência, a nossa falência humana.

Associado ao peso do ter, é de se espantar que, ao longo de nosso processo histórico, temos mais voltados os olhos para as posses do que para as realizações em si

– incorporando, aí, que alimentar realizações pessoais como troféus não deixa de ser posse, posse de um apego ao ego.

Pelo já exposto, a proposta em questão é batalhar para que, em última instância – como pensamento ou filosofia primeira -, acordemos para a necessidade de “devolver” à natureza a soberania e respeito que ela merece. O estatuto de poder que o homem tanto se engaba tem trazido, não só prejuízos à natureza, como a ele mesmo. E é, simplesmente por essa razão, desrazoada em seu próprio uso ao longo de nossa “evolução”, que proponho a desconstrução de nossa hegemonia, uma arquitetura mental ultrapassada e obsoleta como os cabelos e perucas encaracolados, e suas vestimentas sufocantes, de um passado já morto.

Bem como o apego à ideia de “sujeito”, a uma identidade fixa e iluminista parece existir, tão fascinante quanto, a evocação de um ressentimento humano quando se trata de chamá-lo a atenção o que se refere à Gaia Ciência. Aliás, que ciência é esta? Que produtividade destrutiva é essa?

De que me vale ter se não posso ser? De que me vale esbanjar exploração de minha própria “morada” se não tenho competência para habitá-la? O homem existe a serviço de quem? Deve ser insustentável para a natureza conviver dessa forma com a sua cria. Como ela não pode falar com a “nossa língua” (e de pensar que sabemos nos comunicar...), apoderamo-nos do discurso com nossa eloquente razão e delegamos ao descaso o “afeto” que ela reclama para si.

Não se fazem necessários estudos mais aprofundados, nem tão pouco adentramentos em corporações que prezem pelo meio ambiente, para constatar que a natureza sofre, sendo “objeto” de sua própria criatura. Falsa ideia esta e que explorando todos os recursos naturais e minerais o homem venha a se tornar rico e triunfante em sua existência. Ele não é o único ente, e nem o mais importante. Então qual o porquê de tanta arrogância, tanta presunção?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência moderna nos legou um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos. A incerteza do conhecimento, que a ciência moderna sempre viu como limitação técnica destinada a sucessivas operações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que, para além de ser controlado, merece em sua magnanimidade ser contemplado. Não se trata do espanto medieval perante uma realidade hostil possuída do sopro da divindade, mas antes da prudência perante um mundo que, apesar de domesticado, nos mostra a cada dia a precariedade do sentido da nossa vida. Este fato exige de nós um perseverante esforço para que, no gozo de nossas realizações cotidianas, possamos estabelecer um diálogo singelo com a natureza que sempre esteve permissível aos olhos do homem, sem pedidos de valoração ou interpretação, contudo com anseios de contemplação.

Certamente que por nós traspassam subjetividades, processos históricos, rumores de identidades multifacetadas, transcendendo a nós mesmos enquanto indivíduos, numa rede social que se cartografa nesse jogo dialético de idas e vindas, atualizações e virtualizações, retroalimentações rizomáticas de toda natureza e espécie. Contudo, isso não significa que o indivíduo que recolhe (e acolhe) tamanho emaranhado em si – sendo ele mesmo participante dessa e pertencente a essa rede – não seja ele mesmo de natureza única, singular e idiossincrática o suficiente para tecer suas fiações como bem entender. Ainda que sejamos atravessados, o caminho que atravessamos (cada um em sua “colcha de retalhos”) é um só.

A briga pela “verdade” entre os diversos campos de pesquisa e estudo não deve sobrepujar a necessidade que temos em avançar no que ainda há de misterioso quando se trata do universo humano. Dasein – ou melhor, “ser-aí” – poderá fazer mais sentido quando o conhecimento for, como diria Nietzsche (MACHADO, 1999), uma simples expressividade humana da “vontade de potência”, deixando à ciência a vergonha de ainda, diante de tantos progressos, querer se estabelecer enquanto “vontade de poder”.

É preciso indagar, nunca estar satisfeito com o que se sabe, buscar na ordem da vontade o ilimitado porque a razão faz habitar na espécie algo indizível que apenas se consegue chamar pobremente de liberdade. Mas a liberdade existe como potência e

deve ser transformada em ato pela razão. Como na semente a primeira está inserida, mas só se corporifica no ato futuro de ser fruto, dependendo da ação, do cuidado, da rega. Um fruto que carece da ação transformadora da natureza para que se perpetue na constância do messidor.

Significa, ainda, buscar a generalidade na medida em que se rompem espaços, abrindo brechas através do motor secreto das representações com as quais o homem cria universos de beleza inteligente como a Lógica, a Política, a Metafísica, e a Teologia. Mas também realiza, em seu lento processo em direção à infinitude, algo em muito inútil, em muito sem função imediata como a poesia, a música, enfim, a arte dos belos quadros, das leves esculturas, da leveza da dança. Toda a arte é libertadora porque desaprisiona, elimina interditos pondo o sujeito em sua condição divina, fazendo nele existir um continuum utópico porque vai idealisticamente além do que é meramente dado. Se a arte é um projeto de infinitude é porque em nada se enquadra a não ser como relação aprimoradora entre si o artista e o fruidor. É preciso educar-se esteticamente para que em cada um se garanta a justeza e o rigor dignificante dos juízos inexoráveis.

Uma das virtudes do ser humano é a sua capacidade de se "espantar" com o sublime, com o que, como diria Deleuze (1969a), o toma de assalto e lhe imprime o sabor do afeto suscitado. Que os poemas e manuscritos – acadêmicos ou endêmicos – possam deixar uma marca registrada em nossas almas, desfiando e fiando retalhos, cetins, vestidos, laços, encontros, desencontros... O que nos sobra depois de tamanha inquietude ocasionada pelas palavras postas em desordem cronológica? Que me perdoem os analíticos, mas perder-se é fundamental...

A condição de possibilidade da ciência do “observador” é a deslegitimação das pretensões da ciência do “observado”, seu "epistemocídio", como bem escreveu Bob Scholte (1984, p. 964). O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto.

A natureza, não sendo nem sujeito nem objeto nesta relação até então conservada e legitimada por diversos discursos – firmes no propósito de delegar a natureza ao estado de subserviente do homem – merece, ao menos, o desvelamento, não mais para a serena contemplação mas, gravemente ameaçada, o desvelamento da gritante necessidade de conservação. No filme “Uma verdade mais que inconveniente”, a Deputada americana Marianne Thimmer, longe de uma defesa da alimentação vegetariana, apresentou cientistas que relataram a presença de 18% do gás metano no aquecimento global, bem como no efeito estufa; a presença do consumo de carne, como

dieta alimentar que ajuda na manutenção de uma carnificina de animais e destruição do planeta; o índice de 40 a 50% de produção sem consciência (como, por exemplo, a produção de rações), por parte do público e dos próprios fazendeiros; perda da biodiversidade, que leva a mudanças climáticas, acelerando o que já ocorre com o planeta; a produção brasileira de soja (sendo o Brasil o maior exportador de soja do mundo), ocorrendo em áreas ambientais muito frágeis, como a savana e a floresta amazônica; as terras cultivadas que prendem o carbono; o desmatamento de áreas que transformam o gás carbônico em oxigênio como, a exemplo, a floresta amazônica; a dificuldade de se conviver com o próprio processo digestivo dos ruminantes (Nietzsche afirmava que “filosofar é a arte de ruminar” – vide “Fragmentos Póstumos, 1888); a falta de conscientização que chega a 75% da população mundial; a destruição da camada de ozônio, favorecendo o aquecimento acelerado do globo; a produção de soja e milho para a obtenção da proteína, de forma inconsciente e desproporcional; o egoísmo e hedonismo humanos, satisfazendo seus prazeres em detrimento da vida animal e vegetal; o alicerce da capacidade dos ursos polares de sobreviverem em meio ao degelo fora de época e acelerado; o peso da verdade no ego humano.

Medidas cabíveis e ao nosso alcance já podem ser tomadas: a própria utilização dos meios de transporte alternativos como, a saber, o uso da bicicleta, carro movido à energia solar, a coleta seletiva de lixo, o consumo controlado dos bens de produção na natureza, a diminuição no consumo de carne, pelo simples fato de já estar constatado que a nossa produção e criação de vacas e outros animais têm agravado a condição de sobrevivência do planeta; a reciclagem por meio do reaproveitamento de materiais; as campanhas contra o desmatamento e a recolocação da questão do código florestal, por exemplo, aqui no Brasil; a divulgação dos relatórios periódicos da FAD (equivalente à ONU nas questões da Agricultura e Meio Ambiente); a conscientização nas escolas; a redução do uso de óleos; estudos acerca da biodiversidade; carona para todos, levando e trazendo colegas de trabalho e conhecidos, para evitar a presença maciça de veículos e seus gases poluentes; a colocação de biorredutores nas indústrias, reduzindo a poluição do ar; o transporte coletivo junto à comunidade; reflorestamento das áreas afetadas, etc.

Tudo isso tem a ver com a sobrevivência de uma relação desgastada e obsoleta chama “sujeito-objeto”. Dar um sentido à existência não é sobrepor-se: talvez aí resida o maior dos poluentes: o não exercício da consciência, por assim dizer, “humana”. A hegemonia sucumbe aos primórdios de uma necessidade de troca saudável e harmônica que ainda é possível observar nas relações animais e vegetais. O que falta perder?

## REFERÊNCIAS

- ABRUNHOSA, M. A.; LEITÃO, M. *Um outro olhar sobre o mundo: 10º ano*. Porto: Edições Asa, 2003.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Emancipação e Educação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- BARRETO, T. *Estudos de filosofia*. Introd. e notas de Paulo Mercadante e Antônio Paim; biobibliografia de Luiz Antônio Barreto. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: INL/Record, 1990.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, 1977.
- BORNHEIM, Gerd. Sobre o estatuto da razão. In: NOVAES, A. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 97-110.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Le paradigme esthétique*. Chimères 21. Montreuil: Association Chimères, 1994.
- BURNYEAT, M. F. *Is an Aristotelian Philosophy of mind still credible? A Draft, Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum and A. Rorty), Oxford, pp. 15-26, 1992(1995).
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: I. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHALMERS, D. H. *O Que é Ciência, Afinal?* Trad.: Raul Filker. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Enigma da Experiência Consciente*. Trad.: Luís M.S. Augusto. In: *Crítica*, 24 de Setembro de 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é Filosofia?* Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969a.
- \_\_\_\_\_. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1969b.
- \_\_\_\_\_. Aula sobre Spinoza, 17 de fevereiro, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1995 [1979].

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad.: Homero Santiago. Martins Fontes: São Paulo, 2000, 155p.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad.: Sama Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica*. In.: GHIRALDELLI JR., Paulo (org.) *O que é Filosofia da Educação?* Rio de Janeiro:DP&A, 1999. p.7-87.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, 2 volumes, Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Apr. e trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

HUSSERL, E. *A filosofia como ciência do rigor*. 2. ed. Coimbra: Atlantida, 1969.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Coimbra, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba/SP: Editora UNIMEP – 2ª Edição, 1999.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Porto: Rés, 1985.

LEAL-TOELDO; TEIXEIRA, J. F. O Dualismo e o argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente do Século XX. In: *Cadernos do Centro Universitário São Camilo*. São Paulo, v. 11, n. 1, 2005.



- LÉVY, P. *O que é o virtual?* Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996
- \_\_\_\_\_. *Cibercultura*. Trad.: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MATOS, Olgária. *Filosofia e polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.
- MIRANDA, P. de. O Problema Fundamental do Conhecimento. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Abril, 1972.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- OLIVA, A.; GUERREIRO, M. *Pré-socráticos: A Invenção da Filosofia*. Campinas: Papyrus Editora, 2000.
- PORTOCARRERO, V.; CASTELO BRANCO, G. (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.
- PRESTES, Nadja H. *Metafísica da subjetividade na educação: as dificuldades do desvencilhamento*. In: Educação e Realidade. Porto Alegre, 22(1) 81-94, jan/jun. 1997.
- REALE, G. *Metafísica de Aristóteles: texto grego com tradução ao lado (Vol.II)*. Trad.: Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2001.
- SPINOZA, B. de. *Ética (demonstrada à maneira dos geômetras)*. Col. Os Pensadores, Vol. XIV. São Paulo: Ed. Abril, 1986.
- Internet:
- <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0710200713.htm>  
[fabiopestanaramos.blogspot.com.br/2011/09/concepção.filosofica.da.verdade.html](http://fabiopestanaramos.blogspot.com.br/2011/09/concepção.filosofica.da.verdade.html)  
[tragica.org./artigos/02/07-gustavo-camargo-pdf](http://tragica.org./artigos/02/07-gustavo-camargo-pdf)  
[www.criticanarede.com](http://www.criticanarede.com)  
<http://www.youtube.com/watch?v=hE5rDXLsxiA>

## ANEXO 1

### Como voltar à natureza seria um desastre para a natureza

Por [Matt Ridley](#), 03/04/2013



Bizarramente, a maioria das políticas instadas pelo movimento ambiental aumentariam a extensão de terra que cada pessoa precisa para sustentar seu estilo de vida.

Para sustentar nosso estilo de vida atual, nós seres humanos necessitamos de 1,4 planeta. Esse é o numero calculado por uma misteriosa organização chamada Global Footprint Network, que define pegada ecológica como “Uma medida da quantidade de terra biologicamente produtiva e água que um indivíduo, uma população ou atividade requer para produzir todos os recursos que consomem e para absorver o lixo que produzem utilizando a tecnologia predominante e práticas de gestão de recursos”. Em resumo, estamos consumindo a comida, o combustível e a fibra da terra a uma velocidade 1,4 vez mais rápida do que eles podem ser repostos.

Na verdade, este número é enganador, quase ao ponto da desonestidade. Mais da metade dele consiste da terra que cada pessoa necessitaria para plantar árvores com as quais absorveria sua própria emissão de carbono. Se for levada em consideração a visão de que podemos cortar emissões, ou encontrar maneiras melhores de isolá-las, ou até

mesmo lidar com pelo menos algum aumento, então a pegada diminui e estamos vivendo folgadoamente dentro das condições do nosso meio ecológico.

Mesmo se esse número da pegada estiver certo, a questão interessante é se está ficando maior ou menor. Argumentarei que a pegada ecológica da atividade humana provavelmente está diminuindo em um ritmo acelerado e que estamos nos tornando mais sustentáveis, não menos, na maneira de usarmos o planeta. Em resumo, o mais sustentável que podemos fazer, e o melhor para o planeta, é a aceleração da mudança tecnológica e do crescimento econômico.

Espero que tenha conseguido sua atenção. Não acredita em mim? Então deixe-me começar com o meu próprio estilo de vida. Estou sentado em uma casa com aquecimento central, vestindo um casaco de tecido sintético, meias de lã, sapatos de couro e calças e camisa de algodão. Acabei de comer uma tigela de cereal com leite e tomei um copo de suco de manga e maracujá importados.

Você concordará que, em termos ecológicos, esta vida é a mais infame que se possa imaginar. Poços de gás e petróleo, campos de algodão e aveia, pastos de gado e ovelha, pomares de maracujá e manga no mundo todo estão desviando sua produção para mim. Acres e mais acres apenas para sustentar o meu estilo de vida.

Sim, mas suponha que eu desista de tudo isso e decida me tornar um caçador, vestido de pele de animais, possuindo pouco mais do que lenha, ferramentas de pedra feitas em casa, cestos de vime e contas de concha. Caço veados enquanto minha esposa cava a terra à procura de raízes. De quanta terra preciso? A resposta surpreendente é que eu precisaria de cerca de 1.000 hectares, exceto se eu vivesse em uma planície tropical bem irrigada à beira de um fecundo rio, mas mais se eu morasse – como, de fato, moro – onde uma vez foi uma fria floresta boreal de carvalhos. Essa é a extensão de terra que o estilo de vida do caçador requer. Se 6,8 bilhões de nós tentassem viver como

caçadores, precisaríamos de 18 planetas (54 se não pudéssemos explorar o oceano). Voltar à natureza seria um desastre para a natureza.

É claro, caçadores-coletores caminham pela terra com passos mais leves do que eu. Mas mesmo os amplamente dispersos caçadores de 50.000 anos atrás causaram muitos danos ecológicos. O registro ecológico de Israel, Turquia e Itália revela que os primeiros seres humanos modernos em torno do Mediterrâneo deixaram de se alimentar de cavalos, rinocerontes, mamutes, bisões e tartarugas e passaram a comer coelhos, lebres, pombos e pequenas gazelas. Razão: eles haviam destruído as espécies de reprodução lenta. Caçadores-coletores causaram espasmos de extinção quando chegaram à Austrália, América do Norte, Madagascar e Nova Zelândia.

A característica mais notável da agricultura, quando esta foi inventada 10.000 anos atrás, era o quanto a sua pegada era menor. Os primeiros agricultores precisavam de cerca de dez hectares cada para sustentar seu estilo de vida – um centésimo do que o caçador precisava. Da mesma maneira, a introdução dos combustíveis fósseis há 200 anos diminuiu ainda mais a pegada e interrompeu o desflorestamento: nos anos 1700, a indústria de ferro britânica perecia pela falta de combustível de madeira em uma ilha já muito desflorestada. Um século depois, a Grã-Bretanha estava queimando carvão equivalente à produção de uma floresta do tamanho da Escócia e as árvores estavam se propagando novamente.

Na verdade, de volta ao meu estilo de vida, cada item que eu uso hoje necessita de menos terra para ser produzido do que precisava no passado. Meu casaco sintético veio de um poço de petróleo, enquanto o suéter que eu costumava usar em dias frios como este veio de uma fazenda de ovelhas. A pegada do sistema de produção do tecido sintético – poço, refinaria, fábrica e loja – é minúsculo se comparado com a terra necessária para a criação de ovelhas. Minhas meias, sapatos, camisa e café da manhã

precisam de cerca de metade da extensão de terra necessária para serem produzidos do que precisavam antes do surgimento dos fertilizantes sintéticos. Meu aquecimento central a gás precisa de muito menos do que uma fogueira.

Vamos dar uma olhada nos alimentos de maneira um pouco mais detalhada. Quando os campos eram cultivados com bois ou cavalos, que precisavam de pasto, 25% a mais precisava ser reservado apenas para alimentá-los, de acordo com o especialista em energia canadense Vaclav Smil. A introdução do trator reduziu a pegada humana. Nos últimos 50 anos, graças às inovações da genética, os pesticidas e fertilizantes, a quantidade de cereais cultivados no mundo quase triplicou, mesmo que a extensão dos campos de cereal tenha permanecido praticamente a mesma – pouco menos de 700 milhões de hectares.

Se tentássemos alimentar a população atual de 6,8 bilhões de pessoas usando os métodos de 1960, teríamos que cultivar 82% da área de terra do planeta ao invés de 34%, calcula o economista Indur Goklany. Isso significaria lavrar uma área extra do tamanho da América do Sul sem o Chile.

A maior inovação de diminuição de terra de todas é a capacidade de extrair nitrogênio do ar através do processo de Haber. A agricultura orgânica tira o seu nitrogênio do ar também, mas através de plantas como o trevo e utilizando gado no processo – e isso requer terra. Alimentar o mundo com agricultura orgânica exigiria uma população de mais sete bilhões de gado pastando em 30 bilhões de acres a mais apenas para suprir o adubo.

Mas deixemos de lado a comida. O mesmo ocorre com as fibras. Algodão, lã, seda e linho ainda exigem terra, mas suas produções dobraram desde a introdução dos fertilizantes sintéticos. Em muitos casos, eles deram lugar às fibras “fabricadas pelo homem”, provenientes de fontes mais eficientes. A extensão de terra necessária para

vestir um homem ou uma mulher diminui continuamente.

Similarmente, o combustível. Uma fogueira precisa de até dez acres de área florestal intensamente ceifada apenas para aquecer uma casa: mais se você cozinhar o ano todo. Um típico poço de gás de xisto na Pensilvânia ocupa metade de um acre e produz 50.000 metros cúbicos por dia, o suficiente para aquecer 150 casas. Isso significa que a terra necessária para produzir o seu combustível pode ser 1/3000 do que seria se você dependesse da madeira. Por isso uma das melhores maneiras de aliviar a pressão sobre as florestas na Ásia e na África é proporcionar combustíveis fósseis às pessoas – por exemplo, na forma de eletricidade.

O transporte também requer menos terra do que antigamente. Enquanto um cavalo precisa de mais de um acre de pasto e pode transportar uma pessoa 30 milhas por dia, um poço de petróleo na Califórnia produz, todos os dias, em menos de meio acre de extensão, gasolina suficiente para transportar 200 pessoas por 30 milhas. Mesmo se levarmos em conta estradas, pistas, refinarias e fábricas de automóveis, a diferença em passageiros-milhas por acre é esmagadora. Cada melhoramento na eficiência do combustível é uma redução da extensão necessária para produzi-lo.

Moradia também requer menos terra do que antigamente: concreto e aço vêm de pedreiras e fábricas com pegadas minúsculas comparadas com as concessões madeireiras. Inclua o efeito da urbanização, com as pessoas deslocando-se para as cidade em um ritmo acelerado ao redor do mundo, e a extensão de terra necessária para abrigar cada pessoa está diminuindo.

Até para semi-luxos como luz artificial observa-se um declínio da necessidade de terra. Para manter sua casa iluminada com velas de sebo, cera de abelha ou óleo de espermacete das baleias, ou com as antigas lamparinas babilônicas queimando óleo de sésamo, requereriam-se muitos acres de pasto, flores ou solo oceânico. Agora só é

necessário um buraco no chão: uma mina de carvão na superfície produz quase tanta eletricidade por acre quanto um campo de milho produziria em 2000 anos.

Então meu ponto é simplesmente esse: as necessidades de terra do homem – como medida em acres para produzir alimento, acres para produzir fibras, combustível, abrigo, iluminação – estão todas diminuindo cada vez mais, e vem diminuindo por um longo período de tempo. Como, então, é possível argumentar que estamos cada vez mais, e mais insustentavelmente, em dívida com o banco ecológico do planeta?

Para esta pergunta você ouvirá três respostas comuns. **Primeira: população.** O explosivo aumento populacional em oito vezes nos últimos 200 anos foi maior do que a diminuição da necessidade de terra por pessoa. **Segunda: recursos finitos.** Só é possível produzir certa quantidade por acre queimando muito petróleo, carvão e gás, que são energia solar armazenada de eras passadas, e irão logo esgotar-se. **Terceira: poluição.** O aumento da produção por acre foi alcançado à custa da poluição do ar e da água e da mudança climática.

Quanto à população, é verdade que qualquer redução da terra usada por pessoa no século XX foi menor do que a quadruplicação da população. Suponha que o processo de Haber, no qual o nitrogênio é extraído do ar, nunca tivesse sido inventado. O século XX certamente teria assistido terríveis penúrias (e crescimento populacional muito menor). Suponha que os combustíveis fósseis não tivessem sido aproveitados no século XIX. A Revolução Industrial britânica teria sido interrompida assim que todos os córregos dos Peninos passassem a ser explorados como moinhos de água. Foi pela diminuição da extensão de terra necessária por pessoa alcançada por essas inovações e muitas outras que se tornou possível o imenso crescimento da população.

Esta é a versão do Paradoxo de Jevons, que recebeu o nome de um economista do século XIX, Stanley Jevons. Ele assinalou que, quando os produtos ficam mais

baratos, as pessoas utilizam-se mais deles, de modo que a redução do preço da energia levou ao uso mais esbanjador da energia, enquanto o aumento da disponibilidade de alimento levou à sobrevivência de mais bebês. Hoje utilizamos os acres poupados para auxiliar-nos a acender a luz, dirigir hummers, comer mangas e comprar mansões de uma maneira que impressionaria nossos frugais ancestrais.

Porém, bizarramente, graças a um fenômeno mundial conhecido como transição demográfica, quanto mais ricos e saudáveis e urbanizados nos tornamos, menos bebês nós temos. O ritmo do crescimento populacional têm tido uma diminuição tão abrupta e veloz que a taxa à qual o mundo está adicionando pessoas – em números reais, não apenas porcentagem – caiu pelos últimos 22 anos. Até mesmo na África a taxa de nascimentos está caindo rapidamente. As Nações Unidas estimam que a população mundial irá parar de crescer completamente quando alcançar em torno de 9,3 bilhões de habitantes em algum ponto depois do ano 2060.

Isso significa que, longe de dobrar como no século XIX, ou quadruplicar como no século XX, a população mundial terá sido multiplicada menos de 1,5 vez durante este século. A decrescente necessidade de terra da vida começará a ter mais e mais impacto. À medida que a taxa de crescimento da população desacelera, a pegada da humanidade passará a encolher. Até 2070, cada redução no uso de terra por pessoa será um ganho para toda a espécie.

Na verdade, isso já está acontecendo agora. A costa leste dos Estados Unidos foi uma vez intensamente cultivada. Hoje em dia ela consiste em ilhas de cultivo em um mar de florestas. Em grande parte das Terras Altas da Escócia, o gado e as ovelhas deixaram os montes para os veados. Se não houvesse subsídios e barreiras tarifárias, uma quantidade muito maior de terra deixaria de produzir no rico oeste.

Sim, mas, como os recursos são finitos, certamente ficaremos sem petróleo, gás,



fósforo, cobre, níquel ou quaisquer outras fontes não renováveis? Primeiramente é preciso observar o surpreendente fato de que são os recursos renováveis que continuamente se esgotam: o mamute, baleias azuis, arenques, o pombo-passageiro, florestas de pinho branco, cedro do Líbano, guano. Em contraste, não há nenhum recurso renovável que tenha se esgotado ainda: nem cobre, petróleo, carvão, ferro, urânio, silicone ou pedra. “É uma das previsões mais seguras”, escreveu o economista Joseph Schumpeter em 1943, “que em um futuro calculável viveremos em um *embarras de richesse* tanto de alimentos quanto de matérias-primas, devido à expansão da produção total com a qual saberemos lidar. Isso se aplica aos recursos minerais também”.

Considere a humilhante falha das previsões feitas pelo modelo de computador chamado World3 no início dos anos 1970. O World3 tentou prever a capacidade de suporte dos recursos do planeta e concluiu, em um relatório chamado *Limites ao crescimento*, de autoria do Clube de Roma, que o uso exponencial poderia esgotar o abastecimento mundial de zinco, ouro, estanho, cobre, petróleo e gás natural até 1992 e causar um colapso da civilização e da população no século subsequente. O relatório *Limites ao crescimento* foi enormemente influente, com livros-texto escolares repetindo suas previsões sem as ressalvas. “Alguns cientistas estimam que os suprimentos conhecidos de petróleo, estanho, cobre e alumínio serão utilizados enquanto você estiver vivo”, dizia um deles. Os governos devem ajudar a salvar nosso suprimento de combustíveis fósseis fazendo leis que limitem o seu uso”, opinava outro.

A verdade é que, à medida que as melhores fontes de cobre, fósforo ou petróleo esgotam-se e novas técnicas de extração são inventadas, as reservas antes não tão boas tornam-se economicamente viáveis. No últimos anos, a perfuração horizontal e o fraturamento hidráulico para a extração de gás de xisto dobraram as reservas americanas

de gás natural acessível e barato; a mesma tecnologia está agora sendo experimentada na Europa, Ásia e Austrália e promete uma abundância de gás que durará por décadas. Mesmo que o petróleo convencional se torne escasso, as areias betuminosas, o xisto betuminoso e o gás metano assegurarão o suprimento de combustíveis fósseis por pelo menos um século, talvez por muito mais tempo. Eles serão substituídos no mercado pela energia nuclear ou solar barata muito antes de fisicamente esgotarem-se.

Muito bem, mas um recurso que certamente se esgotará, e talvez muito em breve, é a capacidade da terra de absorver o nosso lixo. Se você procura a pegada ecológica humana, não busque apenas na terra, mas no mar, nos rios e no ar. É por isso que a Global Footprint Network enfatiza tanto o sequestro de carbono. A extensão de terra necessária para retirar o dióxido de carbono do ar é vasta. Mas mesmo aqui existem vários tipos de tendências de melhoramentos. O rio Hudson e o Tâmis têm menos esgoto e mais peixes. A cidade de Pasadena tem menos poluição. Os ovos de aves suecas têm 75% menos poluentes do que no anos 1960. As emissões americanas de monóxido de carbono do transporte diminuíram 75% em 25 anos. O lixo radioativo de testes de armas e acidentes nucleares diminuiu 90% desde o início dos anos 1960.

Quanto ao dióxido de carbono, a descarbonização já está acontecendo. O engenheiro italiano Cesare Marchetti elaborou um gráfico do uso de energia pelo homem nos últimos 150 anos, enquanto ocorria a transição da madeira para o carvão, para o petróleo e para o gás. Em cada caso, a proporção de átomos de carbono e átomos de hidrogênio caiu, de 10 na madeira para 1 no carvão, para  $\frac{1}{2}$  no petróleo, para  $\frac{1}{4}$  no metano. Graças ao gás de xisto barato, o metano pode muito em breve eliminar o carvão – o combustível mais rico em carbono – do mercado de eletricidade. Em 1800, os átomos de carbono faziam 90% da combustão, mas em 1935 a proporção era 50:50 entre carbono e hidrogênio e, até 2100, 90% da combustão pode vir do hidrogênio –

provavelmente feita através de eletricidade nuclear ou solar. O especialista em energia Ausubel prevê que “se o sistema de energia for deixado funcionar ao seu próprio ritmo, a maior parte do carbono será eliminado até 2060 ou 2070”.

É claro que essas mudanças podem não acontecer a tempo de impedir as mudanças climáticas. (Contudo, eu argumentaria que as evidências mostram que as mudanças climáticas têm sido moderadas e vagarosas por muitas décadas até agora – um argumento para uma outra oportunidade.) Mas o fato é que as coisas estão caminhando na direção certa. A pegada está encolhendo.

Então é com incredulidade que assisto os governos do mundo assiduamente tentando aumentar a pegada ecológica humana enquanto alegam estarem salvando o planeta. Eles exaltam o cultivo orgânico, que significa um aumento maçico na terra necessária para a agricultura. (Não me leve a mal: eu não tenho nada contra as pessoas comprarem produtos orgânicos; eu apenas tenho objeções a elas me dizerem que é uma coisa mais ética a se fazer). E quase todas as medidas defendidas por combaterem a mudança climática – eólica, das ondas, solar, das marés, hidro e, acima de todas, os biocombustíveis – aumentariam a extensão de terra necessária para sustentar o estilo de vida humano.

Se os Estados Unidos produzissem o seu próprio combustível para transporte como biocombustível, por exemplo, seria necessário 30% de terra cultivável a mais do que atualmente é utilizada para a produção de alimento. Onde seriam cultivados os alimentos? O esquema dos biocombustíveis é verdadeiramente um erro terrível, um “crime contra a humanidade”, nas palavras de Jean Ziegler, a relatora especial das Nações Unidas do Direito à Alimentação. Entre 2004 e 2007, a colheita mundial de milho aumentou 51 milhões de toneladas, mas 50 milhões de toneladas foram para o etanol, não deixando nada para suprir o aumento da demanda: por isso ocorreu o

aumento dos preços dos alimentos em 2008, causando tumultos e fome. Na realidade, motoristas americanos estavam tirando carboidratos das bocas dos pobres para encherem seus tanques. Isso poderia ser aceitável se o biocombustível tivesse um grande benefício ambiental. Mas os benefícios ambientais dos biocombustíveis não são apenas ilusórios; eles são negativos. Cada acre de milho ou cana de açúcar requer combustível de tratores, fertilizantes, pesticidas, combustível de caminhões e combustível de destilação – os quais são feitos de combustíveis fósseis. Então a pergunta é: quanto combustível é necessário para produzir combustível? Resposta: a mesma quantidade. Dependendo de qual estudo você cita, cada unidade de energia empregada no cultivo de milho pra etanol produz 71% a 134% em produção de energia. A perfuração e o refino de petróleo, em contraste, geram um retorno de 600% ou mais da energia utilizada.

Cada incremento no preço do grão causado pela indústria do biocombustível significa mais pressão nas florestas, cuja destruição é a forma mais eficiente de se adicionar dióxido de carbono à atmosfera. Além disso, são necessários cerca de 130 galões de água para cultivar e 5 galões para destilar apenas um galão de gaso – supondo que apenas 15% da safra é irrigada. Pelo contrário, são necessários menos de três galões de água para extrair e dois galões para refinar um galão de gasolina. Cumprir o objetivo dos Estados Unidos de produzir 35 bilhões de galões de etanol por ano requereria usar a quantidade de água consumida por ano por toda a população da Califórnia. Não tenha dúvida: a indústria do biocombustível aumenta amplamente a pegada humana.

O mesmo é verdade em relação a outros renováveis. Para se ter uma ideia de como eles consomem espaço, considere que para suprir os atuais 300 milhões de habitantes dos Estados Unidos, com a sua atual demanda de energia de aproximadamente 10.000 watts cada (2.400 calorias por segundo), seriam necessários:

painéis solares do tamanho da Espanha; ou parques eólicos do tamanho do Cazaquistão; ou bosques do tamanho da Índia ou do Paquistão; ou campos de feno para cavalos do tamanho da Rússia e do Canadá juntos; ou usinas hidrelétricas com represas um terço maiores do que todos os continentes juntos.

Um engenheiro chamado Saul Griffith tem um nome para essas porções de terra: *Renewistan*. Ele calcula que para manter o nível de dióxido de carbono em 450 partes por milhão a área dedicada à energia renovável ocuparia um espaço do tamanho da Austrália. Mas não fique com a impressão de que esse é um jeito benéfico, suave e verde de utilizar a terra. Um parque eólico na Califórnia mata 24 águias-douradas por ano e pelo menos 2.000 outras aves de rapina; cada turbina nos Apalaches necessita de quatro acres de floresta desmatados. Painéis solares requerem enormes quantidade de aço e concreto. As barragens de marés mudam a ecologia dos estuários. Todos os renováveis precisam estar ligados através de longas filas de postes de energia. Para gerar a energia que mantém o ritmo da civilização com energia renovável significaria voltar ao hábito medieval de industrializar a paisagem, mas com uma população dez vezes maior.

Eis um modo diferente de se pensar a pegada humana. Helmut Haberl, da Universidade de Viena calculou que das 650 bilhões de toneladas de carbono potencialmente absorvidas do ar pelas plantas a cada ano, seres humanos utilizam cerca de 23% para o seu próprio uso: 80 bilhões de toneladas são colhidos, 10 são queimados e 60 são impedidos de crescer por causa de arados, ruas e cabras, deixando 500 para sustentar todas as outras espécies. Isso é o que Haberl chama de AHPPL (HANPP em inglês): apropriação humana da produção primária líquida.

Ela varia muito de uma região para outra. Na Sibéria e na Amazônia, talvez 99% da produção de plantas sustenta a vida selvagem e não pessoas. Em muitas partes da África e da Ásia central, as pessoas reduzem a produtividade da terra mesmo

apropriando-se de um quinto da produção – um mato onde animais pastam demais ao ponto de danificar a vegetação sustenta menos cabras do que sustentaria antílopes se fosse a selva. Mas na Europa ocidental e no leste asiático – e este é o ponto crucial – as pessoas aumentam a produtividade da terra a tal ponto que, na verdade, elas aumentam o fluxo de energia para a natureza, mesmo que tomem metade da produção para si. Graças ao processo de Haber, tanto a população quanto a vida selvagem na Europa têm mais para comer.

Isso na verdade suscita otimismo, porque sugere que a intensificação da agricultura na África e Ásia central poderia alimentar mais pessoas e ainda dar mais sustento a outras espécies também. Harber diz: “Essas descobertas sugerem que, em uma escala global, pode haver um considerável potencial para elevar a produção agrícola sem necessariamente aumentar a AHPPL”.

A pegada ecológica da humanidade é muito grande. É nosso dever encolhê-la. Mas regressar à agricultura orgânica, à autossuficiência, energia renovável ou até mesmo à caça apenas a aumentará, à custa de outras espécie. A melhor maneira de diminuir o tamanho da pegada no século XXI é usar mais tecnologia para aumentar a produtividade, mais fertilizantes para aumentar a produção, mais gás natural – o combustível fóssil menos rico em carbono, menos consumidor de terra e possivelmente mais abundante – para amplificar o trabalho humano e mais prosperidade para diminuir as taxas de natalidade. Então nossos netos poderão viver vidas de grande riqueza, saúde e sabedoria, enquanto rodeados da vasta natureza selvagem. Mais cidades e mais tigres. Esse é o meu sonho.

\* Publicado em [Change This](#). Publicado originalmente no *OrdemLivre* em 08/10/2010.