

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

CHRISTIANO CARVALHO DIAS BELLO

**O ESTADO ENTRE A PROBABILIDADE E A IMPROBABILIDADE DE
COMUNICAÇÃO**

SÃO PAULO

2021

CHRISTIANO CARVALHO DIAS BELLO

**O ESTADO ENTRE A PROBABILIDADE E A IMPROBABILIDADE DE
COMUNICAÇÃO**

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito pela Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho

SÃO PAULO

2021

Banca Examinadora

Para minha mãe, Márcia.

AGRADECIMENTOS

Principalmente, agradeço ao Prof. Willis Santiago Guerra Filho, o responsável pelo meu *desvelamento* para vida. Sua inteligência e sagacidade foram motivo de inspiração plena para a concretização deste trabalho. As aulas, os diálogos e a convivência marcaram, sobremaneira, minha experiência pessoal, acadêmica e profissional.

De modo carinhoso, à Prof. Adriana Francisca Souza Pena, pois em contato com suas aulas tive a possibilidade de conhecer muitos dos textos citados e, em especial, refletir sobre a crítica feita aos modelos de concepção de Estado, tratado neste trabalho. Tenho admiração sincera por sua pessoa.

À PUC/SP e toda sua equipe, pelo estímulo na investigação metodológica e filosófica apresentada na dissertação e pelos intensos diálogos sobre o tema.

À Tatiane Pappi pelo companheirismo, apoio e incentivo na busca e realização do mestrado.

O Estado entre a probabilidade e a improbabilidade de comunicação

Christiano Carvalho Dias Bello

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo trazer à luz a evidência de que a comunicação entre Estado e sistema social está distorcida, com a crise autoimunitária, nos termos de Willis Santiago Guerra Filho, que nos assola. Utilizando o pensamento de Walter Benjamin e a sua noção de *Erfahrung* (travessia), bem como a crítica ao mitologema da soberania e à teoria do contrato social, com apoio na teoria de sistema social desenvolvida por Niklas Luhmann, pretendemos mostrar a necessidade de uma mudança comportamental por meio da superação do crescente autoisolamento das pessoas e dos sistemas sociais que sua comunicação produz para se viabilizar, tornando impossível a comunicação. Teve-se o objetivo de demonstrar a necessidade de repensar o Estado e desativar o seu uso atual, procurando-se assim sair das formas não humanas de relacionamentos atualmente existentes, para que se garanta a efetividade do Direito e dos direitos, recuperando a (im)probabilidade da Comunicação.

Palavras-chaves: Estado, Comunicação, Walter Benjamin, *Erfahrung*, Niklas Luhmann, Sistema Social

ABSTRACT

The present work aims to bring to light the evidence that the communication between the State and the social system is distorted, with the autoimmune crisis, in the terms of Willis Santiago Guerra Filho, that plagues us. Using the thought of Walter Benjamin and his notion of *Erfahrung* (crossing), as well as the critique of the mythology of sovereignty and the theory of social contract, supported by the theory of social system developed by Niklas Luhmann, we intend to show the need for a behavioral change through overcoming the growing self-isolation of individuals and the social systems their communication produces to become possible, and then it turns out to be impossible. The objective was to demonstrate the need to rethink the State and deactivate its current use, thus seeking to get out of the non-human forms of currently existing relationships, in order to guarantee the effectiveness of Law and fundamental rights, recovering the (im)probability of communication.

Key-words: State, Communication, Walter Benjamin, *Erfahrung*, Niklas Luhmann, social Systems

"Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas, que já tem a forma do nosso corpo, e esquecer os nossos caminhos, que nos levam sempre aos mesmos lugares. É o tempo da travessia: e, se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos."

- F. Pessoa

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 NOÇÕES PROTEIFORMES DE DIREITO E DE ESTADO	133
2.1 O ESTADO DE NATUREZA E CIVILIZAÇÃO	199
2.1.1 Totem e Tabu – formação da civilização	211
2.2 LÍNGUA E LINGUAGEM.....	244
2.3 GÊNESE DO ESTADO E DA SOCIABILIDADE (DOM) A PARTIR DA SINGULARIDADE HUMANA (REVELADA PELA PSICANÁLISE).....	265
3 DA IGUALDADE À DESIGUALDADE	40
3.1 AS COMUNIDADES PRIMEVAS.....	40
3.1.1 POTLATCH E A QUEDA DO SISTEMA DA DÁDIVA	422
3.2 AS SOCIEDADES	455
4. A FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO	477
4.1 CONCEPÇÃO DO ESTADO	47
4.2 CONCEPÇÃO DO ESTADO COMO ORGANISMO MORAL	57
4.3 O ESTADO E O SISTEMA ECONÔMICO CAPITALISTA.....	681
4.4 O ESTADO NA TEORIA SOCIAL SISTÊMICA DE NIKLAS LUHMANN.....	68
4.5 O ESTADO ENTRE O SISTEMA DA POLÍTICA E O SISTEMA DO DIREITO ..	82
5 O DESAFIO DO NOSSO TEMPO	84
5.1 A PROFANAÇÃO DO ESTADO	844
5.2 A POLÍTICA FETICHISTA E O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO	86
5.3. A economia fetichista: o capitalismo religiosamente exercido	888
5.3.1 O Culto.....	888
5.3.2 A permanência do culto: sem trégua e sem piedade	899
5.3.3 Sem expiação e com culpa.....	899
6 FENÔMENO SOCIAL TOTAL.....	92
6.1 O ESTADO E A (IM)PROBALIDADE DE COMUNICAÇÃO.....	93
CONCLUSÕES	95
REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva iluminar, por meio do perguntar filosófico, via contornos da narrativa¹ (narrativa entendida como forma de intercambiar experiências), a construção mística e religiosa do Estado, considerada na perspectiva atemporal da comunicação e inserida na Teoria Social Sistemica de Luhmann.

Escolhemos este caminho por entender que tratar apenas de temas já consagrados nos levará à esterilidade e a filosofia tem a função da busca recorrente da origem e explicação de todas as coisas, utilizando a sociologia como uma atividade paralela.

Enquanto a filosofia empreende o trabalho do perguntar recorrente, a sociologia, sobretudo em sua versão sistêmica, vai se situar entre as questões de teoria do conhecimento, que estão, por assim dizer, aquém da sociologia, e as questões metafísicas, que estão além da sociologia.

Iniciamos o estudo da origem do Estado moldado pelas "formas religiosas de socialização", focado no ser do humano, na tentativa de fazer com que a reflexão filosófica circule entre os temas e perspectivas abertas pelo (con)viver do homem no espaço em que vive.

A narrativa aqui desenvolvida repugna as explicações causalistas porque incapazes de apreender a complexidade das questões em jogo. Deu-se preferência ao procedimento antropófago de Oswald de Andrade, a "constelação"- com Walter Benjamin -, os sistemas sociais com Luhmann, contra o espírito de sistema da "ciência exata".

Pretendemos romper com o causalismo histórico, criador de uma rua de mão única e superar, mesmo que só parcialmente, os binarismos imanentistas.

Vamos com Machado de Assis, Walter Benjamin, Freud, Luhmann, Oswald de Andrade dialogar poeticamente com o pensamento da antiguidade clássica, sem

¹ São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivessemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (...) Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, nem mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. . BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, p.2 O Narrador Walter-Benjamin.

desprezar matrizes arcaicas dos fundamentos do ser. Instaurar o novo em convivência com o antigo, bem de acordo com a concepção de Walter Benjamin do “revolucionário novo” que é também regresso, reingresso, reinterpretação dos caminhos da experiência humana e do território po(i)ético.

Mobilizando-nos, pois, na dinâmica criadora sempre em processo, sua produção – moderna e ancestral – a pesquisa segue no movimento do mundo, a *arkhé*, ou seja, o “fundamento fundador” das coisas, realizando-se nos substratos essenciais da humanidade e do fazer (*experiri*), em suas construções *in fieri*, isto é, em se fazendo.

Ao assim fazer, concretizaremos a indagação sociológica como um meio de revigorar a reflexão filosófica; de propor, contra a estreiteza das especializações, sua conversão em uma “cultura filosófica”.

As reflexões filosóficas, como as propostas acima parecem fugir ao senso comum, parecem colocações ociosas e, por parecerem ociosas muitos questionam sobre sua necessidade na efetivação de mudanças do mundo exterior, mas por trás de tais questionamentos aparentemente inocentes está o pensar filosófico, que não aceita as coisas como estão postas, prontas e acabadas.

Neste sentido, sobre o perguntar recorrente filosófico, Karl Jaspers, em seu tratado sobre filosofia coloca a seguinte questão: o que é uma pergunta filosófica? E o filósofo alemão existencialista conclui que perguntas filosóficas fazem dois tipos de pessoas – as crianças e os metafísicos. E aproxima os dois.

Ainda como destaca Jaspers, a palavra grega *philosophos* surge já marcando uma diferença e mesmo uma oposição a *sóphos*.

Se trata Del amante de conocimiento (Del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión Del conocimiento se llamaba o sábio. Este sentido de la palabra há persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de Ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en El dogmatismo, esto es, em um saber enunciado em proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte em uma nueva pregunta.²

² JASPERS, Karl. *Introducción a la filosofía*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 11-12.

Se para os filósofos, as perguntas são mais importantes que as respostas e, estas últimas convertem em uma nova pergunta, voltamos, então, à reposta de Jaspers, com a seguinte pergunta. Porque as crianças fazem perguntas filosóficas?

Jaspers diz que essa capacidade para perguntas aparentemente ingênuas volta para os metafísicos, mas não só os filósofos e as crianças são capazes dessas perguntas aparentemente ociosas, também as fazem os neuróticos.

Em um pequeno livro intitulado *Iniciação Filosófica*, Jaspers aproxima o pensar filosófico do pensamento neurótico: “(...) é o início de certas doenças mentais quando há revelações metafísicas espantosas, cuja forma e linguagem nem sempre é, aliás, de molde a que sua expressão tenha um valor objetivo (...)”.³

Tais colocações fazem da filosofia uma disciplina que mistura a ingenuidade da criança com um pouco do comportamento neurótico, daqueles que insistem em fazer perguntas para as quais não se tem a resposta, comportamentos que rompem o véu sob o qual habitualmente vivemos. A filosofia faz surgir a inquietude e o pensar filosófico ocorre quando se quebram os limites que constroem a verdade e a verdade se manifesta de uma maneira que nos perturba.

O filósofo tem um pouco desses dois tipos acima: a criança e o neurótico, porque diante das realidades nomeadas e disciplinadas, monta o seu vocabulário para falar de questões aparentemente ingênuas e, que perturbam. E perturbam por quê? Perturbam a maioria dos adultos exatamente por serem, aparentemente evidentes, sonhadoras e irritantes, portanto, desnecessárias (para os adultos acomodados).

As perguntas objeto do presente estudo vão de encontro ao óbvio, por essa razão parecem ociosas. Alguns podem perguntar – qual a importância da religião para o direito? Qual a ligação entre religião e Estado?

A Filosofia não pode ser entendida através de enunciados históricos sobre suas próprias definições, mas através do diálogo com aquilo que nos foi transmitido como ser do ente.

Não há na Filosofia um progresso do conhecimento, pois sempre se volta às mesmas questões, que em tempo e lugar diferentes requerem respostas diversas, a Filosofia é a busca da *totalidade* das explicações

³ “Introdução ao pensamento filosófico”. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 21ª. ed. São Paulo: Editora Pensamento/Cultrix, 2016, p. 82.

O presente projeto pretende, por meio do pensar filosófico, jogar luzes na questão sobre o silêncio místico formador do Estado e a (im)probabilidade da comunicação, trazendo no capítulo I, a noção de *Weltanschauung*, visão de mundo, como Oswald gostava de caracterizá-la, como operação metafísica que se liga ao rito antropofágico da transformação do tabu em totem.

No Capítulo I demonstramos a passagem do estado de natureza à história, por meio de um gesto fundador violento (a antropofagia) e sua imediata interdição, melhor explicando, para que a sociedade humana se funde, segundo Freud, é preciso um crime inaugural, seguido de sua proibição. Encerramos o Capítulo I com a queda do sistema da dádiva e o início do sistema social.

No Capítulo 2 o que se propõe é uma forma de se conceber novos caminhos para compreensão do Estado como situado no ambiente do sistema social, na intersecção de diversos subsistemas, principalmente o da política e o do direito. É de se considerar, dentro das muitas possibilidades que se apresentam em nossa sociedade, que nos encontramos num “mundo obscuro”, um local extremado que pode significar a justa mudança da dicotomia que nos encontramos, com o reconhecimento do Estado de Exceção que se fomenta e fundamenta em nossa realidade.

No Capítulo 3 enfrentamos a identificação do Estado na Teoria Social Sistemica de Luhmann, no intuito de devolver o Estado ao seu uso comum, demonstrar o abismo no qual estamos capturados, envolvidos e entulhados.

Na modernidade a humanidade só tem “sentido” se observada em escala padronizada, por meio de algoritmos e reações são binárias. Somos todos máquinas e, por essa razão, no Capítulo 4, empreendemos a tarefa de religar o Estado aos demais sistemas sociais. A proposta é (re)tomar do senso comum, para a partir do seu interior (re)modelar a linguagem ritualística na qual o Estado está inserido, (re)significar a partir do antigo.

Continuamos o Capítulo 5 demonstrando que o capitalismo religiosamente exercido (des)vitalizou o humano e como consequência o Estado, (des)integrando sua realidade e ordenando em padrões virtuais, com o objetivo de dominar.

O Estado, neste contexto, é somente um holograma, tal qual o humano, padronizado por uma cultura (dominante), que mantém aprisionados os seres (des)humanizados em uma forma de pensar (i)real. Tornamo-nos meros espectadores e, por consequência repetidores e não criadores, pensadores.

Estamos envolvidos e não desenvolvidos, capturados como os marinheiros da Odisseia quando as sereias cantavam. O problema é que este envolvimento nos leva à autoimunidade e, conseqüentemente à extinção.

2 NOÇÕES PROTEIFORMES DE DIREITO E DE ESTADO

Inicialmente, alguns conceitos operacionais se fazem necessários, a começar pelo de “Direito Natural”, que, no entanto, introduziremos mais adiante, pois vamos abordá-lo inicialmente por uma via, por assim dizer, “apofática”, negativa, dizendo o que ele NÃO é. Isto porque o Estado na modernidade veio a ser entendido como Estado que põe o Direito, positivo portanto, e é por ele estabelecido, assim legitimando-se.

Tradicionalmente, o “Direito Natural” é entendido em contraste com o de “Direito Positivo”, o que não significa dizer que ele seja um “Direito Negativo”: “positivo” aqui vale como sinônimo de “posto”, *positum*, em latim. Entende-se por Direito Positivo o conjunto das normas jurídicas, em geral, escritas, mas havendo-as também não-escritas, como aquelas estabelecidas pelo costume jurídico, desde que vigentes em determinado território por respaldadas em um poder soberano que nele se exerce ou, também, na órbita internacional, na relação entre os Estados, sendo o direito positivo aí aquele estabelecido nos tratados ou costumes internacionais. Por fim, mas não menos importante, como estabelece exemplarmente o segundo parágrafo do quinto artigo de nossa atual Constituição Federal, há direitos, fundamentais, que se encontram implícitos em nossa ordem constitucional, donde se depreende que estão consagrados por normas igualmente implícitas, princípios que não estão ainda escritos no texto constitucional.

O direito, tanto o positivo como o natural, em princípio, podem ser separados em dois elementos: de um lado, o direito objetivo e, de outro, aparecem tantos direitos como deveres subjetivos: note-se, porém, que ambos os elementos compõem um mesmo direito, de tal forma que o primeiro não pode existir sem os segundos e vice-versa. Em língua inglesa fica mais clara a distinção, pois ao direito objetivo ou, o que é o mesmo, ao aspecto objetivo do direito, positivo, se refere como *Law*, enquanto em se tratando daquele subjetivo fala-se em *rights*, quando forem direitos, ou *duties*, em se tratando de deveres.

O direito natural, em suma, seria um “direito não-positivo”, ou seja, que não se encontra posto e respaldado por um poder social, mas que seria, para os que admitem a sua existência – pois quem se encontra convicto de uma “crença positivista” o teriam antes como “sobrenaturais”, logo, uma espécie de quimera, inexistente fora da imaginação -, um pressuposto a partir do qual ou com base no qual se poriam os “direitos positivos” e o que o tornaria “natural” seria a sua universalidade ou validade universal, similar àquela das leis naturais, só que enquanto estas **descrevem** um estado ou processo de ocorrência necessária, situadas portanto no “mundo do ser”, as normas pressupostas (ou supostas) do direito natural, tal qual as normas do (ou dos) direito(s) positivo(s), situar-se-iam no “mundo do dever ser”, pois **prescrevem** comportamentos, qualificando-os como proibidos, obrigatórios, permitidos (= facultativos) ou autorizados (= facultados), sem que com isso se possa afirmar que necessariamente ocorrerão: ao contrário, pois se assim fora, não precisariam ser postos, pelo direito positivo, ou de algum modo descobertos ou revelados como pressupostos, em se tratando de direito natural.

Colhendo uma definição corrente de um compêndio italiano (e contemporâneo) de filosofia do direito, o de GIANLUIGI PALOMBELLA, tem-se que

[...] direito natural remete a uma ordem normativa, objetiva e racional, que, de vários modos, o **jusnaturalismo** argumenta (especulativa ou teoricamente) estar inscrita ontologicamente na natureza. As versões prevalentes do jusnaturalismo relacionam-se com uma derivação voluntarística dessa ordem, determinada por um poder divino, ou com uma derivação racionalística, dedutível por meio da razão humana no modo de ser dos homens, na ‘natureza das coisas’.⁴

Situando agora historicamente as noções até aqui introduzidas, somos remetidos à Antiguidade Clássica e, inicialmente, a contraposições estabelecidas na cultura helênica. Ali se falava em *physis*, a “natureza”, imanente, a tudo e a todos, inclusive às divindades. A ela os chamados pré-socráticos – mais precisamente denominados, por ARISTÓTELES, *physiologoi*, ou seja, os que discorreram de maneira fundamentada pelo *logos* sobre a *physis* -, sobretudo os jônicos, investigavam em busca do que seria sua *arché* ou *archai*, é dizer, o princípio ou princípios subjacentes que a governaria, impondo-lhe uma ordenação (*taxis*) e assim explicando tudo o que brotava, vinha a luz, como *physis*, crescendo e também perecendo, tendo a *arché* ou as *archai*

⁴ Grif. como no or., “Filosofia do direito”, trad. Ivone C. Benedetti, rev. tec. Ari Solon, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 5

como causa e razão de ser— vale lembrar que a raiz da palavra é o mesmo *ph-* que encontramos em “fósforo”, “fosforescência” e no *fiat* latino, sendo que o verbo que melhor corresponderia ao substantivo seria “crescer”. Apesar da terminologia emprestada da política e, logo, também do direito, os discursos sobre a *physis* já então se situavam no plano do ser, da ontologia, enquanto se quisermos encontrar nesta época algo comparável ao que se denominará “direito natural”, haveremos de buscar em sofistas como PROTÁGORAS, ANTIFONTE ou HÍPIAS e, sob sua influência, nos que dele procurarão se diferenciar, enquanto filósofos, em Atenas, por influência de SÓCRATES, com destaque para PLATÃO e seu já referido discípulo. Aliás, é a quem se atribui a elaboração — talvez melhor falar em “exposição” — mais clara da dicotomia entre determinações estabelecidas no sentido de positivadas (*keimenoí, thémistes*) e aquelas que seriam justas (*dikaioi*), sendo ambas derivadas de noção anterior, lógica e cronologicamente, como é aquela de *thêmis*, sendo os bárbaros assim considerados por desprovidos de uma ordem qualquer, donde serem qualificados de *athémistoi* — assim como os Ciclópes o foram por HOMERO, uma vez que não conheciam outro direito se não aquele que se impunha pela força (Odisséia, IX, 113 — 115).

Havia, portanto, entre os antigos gregos leis reconhecidas como comuns a todos, as *panéllineioi nomoi* (v. *infra*, III, 1ª. Digressão), sendo também qualificadas como leis dos ancestrais, *patrioi nomoi*, não—escritas, *agraphoi*, mas que se concebia como constitutivas da base na qual as legislações escritas deveriam repousar. Estas eram entendidas como resultado de um trabalho que haveria de espelhar a sabedoria (*sophia*) e a arte do “fazedor de leis” ou legislador, o *nomothétès*, capaz de revelar, como o escultor revelava a escultura na pedra, as normas (*nomoi*) de acordo com a natureza (*kata physein*), dotadas da qualidade de *dikaiosynè*. Daí que *dikaion* seria menos o direito formalmente estabelecido do que aquele resultante de uma ponderação em que se harmonizassem posições contrárias obtendo a harmonia, o *métron*, assim evitando a *hybris*, o excesso que nos descaracterizaria como humanos, oscilando entre os extremos, a serem evitados, do animalesco e do divino — as tragédias, em geral, punham em cena o que poderia ocorrer aos que desafiavam tal ordem, deixando de reconhecer o seu lugar nela. Só assim se respeitaria a bela ordem, que é o *cosmos*, noção de origem pitagórica que retornará na concepção estóica, tão influente entre os romanos, de *cosmopolitès*, um cidadão (*politès*) que já não precisa das fronteiras de sua cidade, *polis*, para ver reconhecido um direito que resulta de um *orthos logos*, uma

recta ratio, como dirão os romanos, presente na natureza e que a nós cabe descobrir como obedecer a suas determinações, aquelas emanadas de uma providência divina. A esse direito que agora se reconhece em todos os povos, mesmo os bárbaros, os romanos chamarão *ius gentium*, dele distinguindo o seu *ius civile*, o direito da Cidade (*civitas*) de Roma, com os benefícios exclusivos daí decorrentes – e as obrigações também.

Não é possível encerrar sem referir aos cínicos nesta brevíssima exposição sobre a origem helênica da tradição jusnaturalista, onde os sofistas, seus mestres, abordaram temas que serão retomados na modernidade, tais como o da origem contratual ou convencional das leis, sendo referências a deuses meros fatores de legitimação, para quem neles acreditassem. Os cínicos são contemporâneos de SÓCRATES e seus discípulos, na Atenas democrática de fins do século V a.C., havendo mesmo dentre eles um DIÓGENES, que seria um desses discípulos, o “Sócrates Enlouquecido” como a ele se refere DIÓGENES LAÉRCIO. Para eles, as leis naturais eram superiores às convenções que eram as leis positivas, e assim sendo, deveriam ser obedecidas, sem a menor consideração para com estas últimas. Daí suas práticas de despojamento, consideradas animais, ou, literalmente, canininas, dentre as quais a de masturbação e sexo em público; *hippies* como estes, antes do aparecimento destes nos anos 1960, houveram poucos, mas todos muito significativos, e onde menos poderíamos esperar encontrá-los, como no cristianismo, a começar pelo Sr. Jesus, e seus seguidores S. PAULO, Sto. AGOSTINHO, S. TOMÁS DE AQUINO, S. FRANCISCO, Sto. INÁCIO DE LOYOLA etc. Para os cínicos o que importavam eram os exercícios (*askesis*) e tudo o que fosse prático, mantendo o mais absoluto desprezo por especulações filosóficas ou de outro tipo, ao ponto de ridicularizá-las com propósitos muito sérios, como demonstra a obra de um dos mais destacados entre eles, MENÍPEU, com suas peças tragicômicas que se tornaram um gênero, denominado, justamento, sátiras menipéias. A postura e impostura cínicas irão repercutir nas escolas helenísticas tardias, embora com resultados que poderiam ser opostos, pela ênfase maior dada a um ou outro aspecto da “doutrina” estóica, como ocorre no ceticismo anti-doutrinário pirrônico, no hedonismo epicureo e no ascetismo estóico, sendo que através deste último, influencia tanto o juridicismo romano quanto o seu antagonista cristão, e daí a concepção jusnaturalista que TROELSCH em texto clássico (GS, IV, pp. 166 – 191) denomina “estóico-cristã”, contrapondo-a ao direito natural moderno, profano, poderia

melhor ser chamada “cínica-estóico-cristã” – os “*domini cani*”, por exemplo, repercutem no significante que adotam o seu “canismo”, o “kinismo”, para dizer com o étimo grego, que em obra consagrada PETER SLOTERDEJK propôs no final do século passado que deveríamos retomar, como antídoto ao “*Zynismus*” que os impõe o individualismo da “ideologia moderna”, isto é, da modernidade como ideologia (LOUIS DUMONT).

Entende-se, assim, que usualmente se busque na história da humanidade uma explicação para o presente por meio da experiência transmissível e da memória comum. Pensar na história da sociedade, de seus conceitos e instituições não é tarefa simples e ficar detido apenas na sua noção cronológica é o exercício de uma metodologia que não se apresenta suficiente, pois acaba por projetar uma forma de análise que deixa escapar a procedência dos acontecimentos.

Com efeito, o esforço de enfrentar aqui o que designamos por *apresentação mística e religiosa* deve aceitar e acolher, justamente, o que há nela de não evidente e de *monumental*.

Sobre a noção de “história monumental” nos ensina Friedrich W. Nietzsche, que esta representa nada mais que uma coletânea de efeitos em-si, que não atinge o âmago da veracidade:

[...] Somente se a Terra iniciasse sempre de novo sua peça de teatro depois do quinto ato, se estivesse firmemente estabelecido que o mesmo nó de motivos, o mesmo deus ex machina, a mesma catástrofe, retornassem a intervalos determinados, poderia o forte desejar a história monumental em toda sua veracidade icônica, isto é, cada fato precisamente descrito em sua especificidade e singularidade: provavelmente, portanto, não antes que os astrônomos se tenham tornado outra vez astrólogos. Até então, a história monumental não poderá usar daquela veracidade total: sempre aproximará, universalizará e por fim igualará o desigual; sempre depreciará a diferença dos motivos e das ocasiões, para, à custa das causas, monumentalizar os *effectus*, ou seja, apresentá-los como modelares e dignos de imitação: de tal modo que, porque ela prescinde o mais possível das causas, poderíamos denominá-las, com pouco exagero, uma coletânea de ‘efeitos em si’, de acontecimentos que em todos os tempos farão efeito. Aquilo que é celebrado nas festas populares, nos dias comemorativos religiosos ou guerreiros, é propriamente um tal ‘efeito em si’: é ele que não deixa dormir os ambiciosos, que está guardado como um amuleto no coração dos empreendedores, e não a conexão verdadeiramente histórica de causas e efeitos que, completamente conhecida, só provaria que nunca sairá de novo um resultado exatamente igual no jogo de dados do futuro e do acaso”.⁵

⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas in Os Pensadores (col.), 1974, vol. XXXII, p. 69.

Por essa razão, o presente estudo inicia tratando de noções proteiformes do direito e do seu correlato, o Estado, para no decorrer da narrativa demonstrar que deveriam ser resultado do viver humano transformado em modelos dignos de imitação, de acontecimentos que em todos os tempos farão efeitos, tais como os acontecimentos religiosos, as festas populares, os *Potlatch*.⁶

Trata-se da proposta de busca da procedência de nossas convicções, iniciando com o desenvolvimento das formas de convívio entre os povos, fundamentada nas bases místico-religiosas do Estado, com o objetivo de chamar a atenção para as duas grandes teias na quais estamos inseridos: o sacrifício e a alienação.

A busca da origem aqui proposta não pretende ocupar-se de uma noção de indícios cronológicos. Ela está relacionada ao conceito de *Ursprung* de Benjamin. Quem melhor nos ajuda a compreender esta proposta benjaminiana é Jeane M. Gagnebin.

Trata-se muito mais de designar com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indenificado, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV) que destroem os relógios na noite da Revolução de julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*entspringen*, mesmo radical que *Ursprung*) e ser assim retomado e resgatado no atual. [...] A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo. [...] a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente. Essa estrutura paradoxal é a do instante decisivo, do Kairos, como o veremos várias vezes no decorrer deste texto. A história não é aqui simplesmente o lugar doloroso do declínio ou da queda que o desejo de restauração queria abolir; tampouco é ela o espaço neutro e homogêneo de uma acumulação contínua e progressiva em vista da salvação. O *Ursprung* não preexiste à história, numa atemporalidade paradisíaca, mas, pelo seu

⁶ Ritual social total (festivo, econômico e mágico) praticado nas tribos, que segundo Marcel Mauss era regido pelo sistema de troca e estruturado sobre a tríplice: dar, receber e retribuir.

surgimento, inscreve no e pelo histórico a recordação e a promessa de um tempo redimido.⁷

O Estado no sistema social é o ambiente redundante e, por essa razão a noção proteiforme decorre de "**acoplamentos estruturais**", o que se dá através de interações sequenciais mútuas entre sistemas, operando em um "domínio consensual".

Para o melhor entendimento do tema delimitamos na sequência as noções de estado de natureza e civilização.

2.1 O ESTADO DE NATUREZA E CIVILIZAÇÃO

Tomamos como base para a elaboração do capítulo inaugural o estado de natureza freudiano canibalizado por Oswald de Andrade e assim o fizemos por entender que a base biológica é a função vital do homem e o que dá sentido ao universo é a vida, portanto o verdadeiro fundamento de todas as coisas, inclusive do Estado será mais próximo da realidade se estudado por meio das necessidades vitais do homem. Sobre a função vital nos ensina Willis Santiago Guerra Filho:

Nesta última perspectiva, há sentido no universo e esse sentido é a vida, não havendo sentido na vida para além de si mesma —pelo menos, para os seres vivos. A filosofia, então, pode ser posta a serviço da vida, nesse ser vivo que somos nós, conscientes do fim da vida, o que pode nos tornar a vida sem sentido, cabendo à filosofia velar pela continuidade da vida nesse ser que a altera e questiona, altera-se questionando-a, tendo desenvolvido um conhecimento tal e uma organização social de tamanha complexidade e poderio que pode destruí-lo, rápida ou lentamente. E na base desse conhecimento está uma epistemologia, havendo ainda uma base biológica, vitalista, para a epistemologia, pois ela, como todo conhecimento, é uma função vital dos seres humanos.⁸

O Estado sobre o qual falamos é atemporal e fundado na ideologia antropofágica. Esta, por sua vez entendida como uma exaltação do homem biológico de Nietzsche, isto é, a ressurreição do homem primitivo, livre dos tabus ocidentais, o homem como ele aparece na natureza, selvagem, com todos os seus desejos, toda a sua curiosidade intacta e não reprimida. O homem que totemiza o seu tabu, tirando dele

⁷ GAGNEBIN, Jean Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 10-14.

⁸ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Quantum critic* Conhecimento e Comunicação em transmutação físico-matemática, São Paulo: PUCSP - Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica, 2017, p. 26,

o rendimento máximo, que procura transformar o mundo, criando novos tabus para novos rendimentos, incentivando o raciocínio em novas esferas.

Partindo das premissas acima entendemos que estado natural e civilização não são estágios sucessivos, mas configurações político-ontológicas distintas e opostas. Neste contexto o estado natural não constitui aquilo que é negado para a fundação do Estado, mas aquilo que ativamente – permanentemente – se coloca frontalmente (de forma direta) contra o Estado (exemplo: o tabu, o Pai, aquilo que desfaz o contrato com deus: a transformação do tabu em totem).

Pretendemos demonstrar as passagens do estado natural para a civilização utilizando as noções antropófagas de totem e tabu, com o objetivo de evidenciar que a civilização convive com o estado natural do homem e que é necessário transformar o tabu em totem para profanar todas as coisas (im)postas de forma a acabar com o humano, passamos então a explicar o homem natural (cultura) dos antropófagos e o homem civilizado (técnica).

O homem natural é aquele que não se conforma a uma medida. Natureza é a diferença. Para Oswald, em seu Manifesto Antropófago, a ida ao homem natural é o processo de desdomestificação:

O homem natural dos antropófagos é aquele que pode cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor, regido pelo instinto lúdico, isto é, o lado totêmico do homem, não métrico”.

Oswald associa o sonho (por extensão, a imaginação, a poesia, a utopia) à natureza, e a técnica a uma redução desta – a uma limitação do sonho, poderíamos dizer. Tal associação tem a ver com o fato dele não contrapor civilização e cultura de um lado, e natureza de outro, mas antes, a técnica, que é civilização, de um lado, e a vida natural, que é cultura. A vida natural forma a cultura e a vida técnica é a civilização.

O homem civilizado, é aquele regido pela técnica pela redução do não-métrico ao métrico, ele é a negação do próprio ser humano.

A base da ideia é freudiana, mas para Freud o homem civilizado é, por definição, o lado tabu e o homem natural o lado totem. No esquema freudiano, os dois tabus primordiais, a vedação do incesto e a proteção do animal totêmico que opera como substituto do Pai, apesar de interligados, parecem ter uma gênese diferente, com a insinuação de um hiato temporal separando a instituição de cada um. Primeiro viria a exogamia, como solução para evitar o fratricídio na disputa pelo lugar vazio do Pai: os

irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam. Curiosamente, embora sem se deter na questão, Freud associa o período de fraternidade imediatamente posterior à renúncia (ou impossibilidade) de algum dos irmãos assumir o papel do pai.

2.1.1 Totem e Tabu – formação da civilização

De acordo com a etimologia mais difundida, a palavra polinésia tabu derivaria da junção de *ta* (marcar) e *pu* (advérbio de intensidade), designando, desse modo, algo marcado intensamente. Para os antropófagos o que é marcado intensamente deve ser devorado e profanado, transformado em valor favorável. Assim entendemos que é o rito religioso da formação do estado: a transmutação do desfavorável em favorável para ser vivido coletivamente.

A ideia central da Antropofagia é a de que toda ação humana, portanto a operação da vida é transformação do Tabu em Totem. Tal centralidade pode ser vista nas páginas iniciais d'A crise da filosofia messiânica:⁹

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? Enquanto na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta.

Vejamos, então, mais de perto, no que consiste esta operação metafísica.

O ponto de referência oswaldiano é a teoria freudiana, mas contestando o modelo evolucionista-progressista que Freud professava e reivindicando um tipo de *estado de natureza* atemporal e fundador da civilização, por meio do ritual da totemização do tabu.

Para Freud o totem estaria em íntima relação com os dois tabus primordiais: aquele que poupa o animal totêmico, e o que proíbe o incesto, instituindo a *exogamia* (sobre a qual voltaremos), para os antropófagos totem e tabu são opostos.

⁹ ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a. p. 139.

Na teoria freudiana, a antropogênese consiste na superação da antropofagia por meio da lei. O tabu que protege o totem se traduz, no campo das relações inter-humanas, em outros dois tabus: a proibição tanto do homicídio quanto da antropofagia, que formam com a vedação do incesto um triunvirato que dá início ao afastamento da cultura em relação ao estado animal primitivo. O complexo Prazer-Desprazer domina tudo e não se pode falar propriamente de transformação do tabu em totem no interior da teoria.

Já os antropófagos, ao tomarem a Antropofagia como mote, estavam justamente transformando o tabu em totem, tomando aquilo que deve ser banido como bandeira, convertendo o valor oposto em valor favorável, contestando com a transformação permanente do tabu em totem, o modelo evolucionista-progressista que Freud professava e reivindicando um tipo de *estado de natureza* que não seria temporal e ontologicamente anterior à civilização.

Talvez a única forma de aproximação entre ambos consista em afirmar que o tabu oswaldiano corresponde ao Pai da horda freudiana: só assim se torna possível, no interior da hipótese esboçada em *Totem e tabu*, conceber uma *totemização* do tabu, a conversão de uma proibição (no caso, a própria figura do Pai encarnando a proibição) em um totem.

No relato freudiano, o Pai é deglutido e absorvido e não o tabu, e, depois, sua forma sublimada, o totem. Já os antropólogos viram na exogamia uma simples fatalidade, um fato humano. Ou seja, a diferença é que, para aquele, a devoração sublimada que serve ao tabu não era, como para este, um passo necessário, mas uma entre duas possibilidades, e uma má possibilidade, sempre reversível. Trata-se, portanto, de uma diferença de escala axiológica fundamental das duas teorias sobre a origem da civilização.

E finalmente, em nenhum momento das formulações dos antropófagos o tabu comparece como um instrumento de proteção do totem. Pelo contrário, são opostos não apenas explicitamente na fórmula sobre a qual estamos nos debruçando, como implicitamente na contraposição entre o totem-animal e o Deus humano.

Assim, estado natural e civilização não seriam *estágios* sucessivos (ou seja, aos povos canibais descobertos durante a Conquista não faltava nada, não faltava um Estado que completasse a hominização), mas configurações político-ontológicas distintas e opostas, hemisférios culturais, para usar uma imagem espacial oswaldiana

em oposição a uma temporal a Antropofagia, em uma definição do movimento, é caracterizada como a reação da paisagem contra o tempo. Uma reação do totem contra o tabu, totemizando o tabu.

Portanto, a sociedade é formada por meio do ritual de totemização do tabu, servindo o Estado como base material.

Afirma Oswald, “A Antropofagia só pode ter ligações estratégicas, pois, apesar de ser uma das grandes energias do ciclo nascente [...] é apenas o outro lado do catolicismo”.¹⁰

Para que a sociedade humana se funde, segundo Freud, é preciso um crime inaugural, seguido de sua proibição permanente, a Lei, melhor explicando, para que o homem passe da natureza à história é preciso um gesto fundador violento (a antropofagia) e sua imediata interdição – caso contrário, a aliança fraterna formada se desfaz, dando lugar a novas hordas paternas fraticidas e tornando a história cíclica.

Freud toma por pressuposto que *no princípio era o canibal*¹¹. Para o presente estudo, tal fato faz com que o estado de natureza hobbesiano ou freudiano seja, portanto, uma tentativa ideológica de tomar o efeito do Estado como sua causa.

¹⁰ ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a. p.80.

¹¹ A relação, no interior da teoria freudiana, entre o princípio do prazer e a hipótese da horda primitiva é direta (ainda que nem sempre explícita): a ligação pressuposta entre ontogênese e filogênese permite ao psicanalista caracterizar os mais antigos impulsos instintuais que ditam o prazer como pertencendo à fase oral ou canibal, regida apenas por apenas dois procedimentos – Quero comer isso ou Quero cuspir isso (FREUD, 2011, p. 278). Nessa fase do indivíduo e/ou da espécie, não haveria a oposição entre subjetivo e objetivo, nem mesmo aquela entre dentro e fora, mas tão somente a que distingue o prazeroso do desprazeroso: O Eu-de-prazer original quer introjetar tudo que é bom e excluir tudo o que é mau (...)[:] o que é mau e o que é forasteiro, que se acha de fora, são idênticos inicialmente. Os irmãos da horda primitiva, poderíamos dizer, regidos unicamente pelo princípio do prazer, buscariam o prazer de dois modos: matando o Pai, eliminariam aquilo que impede o acesso às fêmeas do grupo; devorando-o, também se identificariam com ele, visando assumir a sua posição bendita dentre as mulheres. Mas aí, como vimos, interviria, ou surgiria, a consciência: se (cada) um dos irmãos passasse a ocupar, de fato (e não só imaginariamente) o lugar do Pai, um novo parricídio se seguiria, de modo que a única opção viável seria a renúncia às mulheres do grupo. A essa abdicação que a instalação do totemismo e o estabelecimento de tabus simbolizariam, o psicanalista chama de princípio de realidade: Por influência dos instintos de autoconservação do Eu, o princípio do prazer é substituído pelo princípio da realidade, que, sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer (FREUD, 2010, p. 165). Assim, o princípio da realidade seria o responsável por estabelecer as distinções entre interno e externo, subjetivo e objetivo, ou seja, seria uma condição para o surgimento do Eu por meio do discernimento de um polo oposto a este, a saber, o mundo: trata-se de uma questão de exterior e interior. O não real, apenas representado, subjetivo, está apenas dentro; o outro, o real, também se acha fora (...) A experiência ensinou que é importante não apenas que uma coisa possua a característica boa, isto é, mereça o acolhimento no Eu, mas que também se ache no mundo exterior. O aparelho psíquico, resume Freud, é decomposto num Eu voltado para o mundo externo e provido de consciência e num Id inconsciente, dominado por suas necessidades instintuais, ou seja, num Eu consciente regido pelo princípio da realidade e um Id regido pelo princípio do prazer – de um lado, cultura (totens e tabus); de outro, natureza (horda). Esta decomposição atingiria até mesmo os

O Estado é o resultado da ação humana, que transforma tabu em totem, criando modos humanos de convivência, os quais são expressados nas festas e nos rituais.

2.2 LÍNGUA E LINGUAGEM

O mundo que já existia de uma forma organizada antes de chegarmos, de tal maneira que o contato com ele se dá por um instrumento organizado que é o primeiro instrumento da criança. A língua que aprende.

A criança ingressa nessa língua que já vem pronta, nada se cria neste aprendizado que, como todo aprendizado, envolve uma porção de resistências e agressões.

Logo, a criança aprende a língua de forma agressiva e, na medida em que vai crescendo essa resistência é perdida. A grande maioria dos adultos aceita as coisas como estão previamente e organizadamente colocadas. A criança faz perguntas aparentemente ingênuas como por exemplo: porque o céu é azul?. Já o adulto, introduzido e acomodado na linguagem por meio de processos disciplinadores, apenas diz que o céu está nublado.

Sendo este um trabalho que visa contribuir com os estudos da formação religiosa do Estado e, portanto, da linguagem, dialogando com outros estudos deste caráter, torna-se aqui necessário traçar alguns preâmbulos do que seja língua e linguagem.

Para Saussure a língua é objeto de estudo da linguagem. E, antes que se possamos debruçar sobre uma definição do que seja a linguagem (e não a língua, portanto) torna-se necessário que recorramos às palavras do fundador da linguística enquanto Ciência, Ferdinand de Saussure: Mas, o que é a língua? Para nós ela não se confunde com a linguagem, ela é apenas uma parte dela, essencial, é verdade. E, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para possibilitar o exercício de tal

sentidos, na medida em que o psicanalista parece ver neles duas funções distintas: a primeira serviria ao princípio do prazer, introjetando o que é bom, primordialmente pelo paladar (a oposição comer/cuspir), o qual, porém, não deve ser entendido como um sentido singular, mas um modo de funcionamento de todos eles (pensemos em expressões do tipo comer com os olhos; já a segunda operaria como instrumento do princípio oposto, na forma de um tatear e não por acaso, Freud situa o Eu na pele em que o Eu envia pequenas quantidades de investimento ao sistema perceptivo, mediante as quais prova os estímulos externos, retraindo-se novamente após cada um desses avanços tateantes.

faculdade pelos indivíduos. Considerada em sua totalidade, a linguagem é multiforme e heteróclita; cavalcando sobre diferentes domínios, ao mesmo tempo físico, fisiológico e psíquico, ela pertence ainda ao domínio individual e ao domínio social; ela não se deixa classificar em nenhuma categoria dos fatos humanos, e é por isso que não sabemos como determinar sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo em si mesmo e um princípio de classificação.

A estrutura que procuramos mostrar para justificar a possibilidade da narrativa religiosa da formação do Estado é a que se identifica com a língua, esta entendida como estrutura originária de um “mundo” restrito, no qual o conhecimento, a realidade e a verdade são seus aspectos.

Para Flusser, na língua há um aspecto pretendido pelo sábio que pode ser descrito como “mágico” ou “santo”, sendo

[...] bom lembrar, nesta oportunidade que os chamados povos primitivos, aqueles portanto que mais próximos estão da origem (se é que primitivo e original são conceitos aparentados), conferem à língua um poder supremo. O mero conhecimento do nome de um inimigo confere poder sobre ele [...].¹²

O filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser, para o qual a língua é sua dimensão religiosa e a verdade é uma ilusão linguística, sintetiza o raciocínio acima traçado da seguinte forma:

É este o significado ontológico da expressão do homem como *zoon politikon*. A sociedade é real como conversação, e o homem real como intelecto participando dessa conversação. Neste sentido, podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade. No entanto, nesta perspectiva, a língua se revela como sendo a essência e não instrumento da sociedade.¹³

É a língua que conduz a mediação entre a ordem e estabilidade do discurso e a fragilidade da experiência temporal, somos uma conversação que começou com os gregos.

¹² FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3 ed., São Paulo: Annablume, 2007, p. 35.

¹³ FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, cit., p. 50.

2.3 GÊNESE DO ESTADO E DA SOCIABILIDADE (DOM) A PARTIR DA SINGULARIDADE HUMANA (REVELADA PELA PSICANÁLISE)

Em primeiro plano vale ressaltar que não há uma linha, uma data específica ou um fato fundante do Estado, mas sua construção é decorrente de uma espécie de jogo de interação humana, ou seja, da sociabilidade (*Geselligkeit*) que é entendida como a forma lúdica da socialização (*Vergesellschaftung*). A sociabilidade é o jogo exercido entre iguais e diferentes, com a finalidade de aproximar os diferentes e manter o vínculo entre os iguais. Mas como se daria, se somos tão desiguais e conflituosos inclusive internamente?

O tópico em tela é o início da viagem sobre a convivência social e não tem como falar em convivência social sem passearmos pela sociologia e a psicologia, por essa razão voltamos a Freud e depois vamos além com Oswald.

Recapitulemos as linhas fundamentais da grande descoberta freudiana, a psicanálise, que nos tanto nos esclareceu sobre nossa singularidade.

Em 1891, FREUD escreveu o primeiro dos seus estudos sobre as paralisias cerebrais em crianças, e começou a investigar a teoria da afasia. Enquanto observava o trabalho de BERNHEIM com seus pacientes no hospital, começou a pensar com mais intensidade acerca da possibilidade de haver “*poderosos processos mentais que, não obstante, permaneciam escondidos da consciência dos homens.*” É assim que, embora não constem de suas “Obras Completas”, por entenderem seus editores de ali só incluírem obras psicanalíticas, já naqueles estudos neurológicos se pode rastrear elementos do pensamento freudiano posterior, o que é ainda mais explícito no abandonado “Projeto de uma Psicologia Científica para Neurólogos”, com seu modelo energicista.

Em “Uma breve descrição da psicanálise”, o próprio FREUD afirma que ela nasceu no século XX, em 1900, com o aparecimento da obra “A interpretação de sonhos”, embora tenha afirmado, em ocasiões anteriores, serem seus “Estudos sobre a Histeria”, realizados com BREUER, os primeiros de cunho psicanalítico – no que parece ter sido repellido até por BREUER. A todo nascimento, no entanto, antecede um “período de geração”. Assim foi, também, com a psicanálise. É necessário, pois, chamar atenção acerca das influências que determinaram sua origem, assim como a época e as circunstâncias que precederam sua criação. Não se sabia muito a respeito das

“doenças nervosas funcionais”. Não existia, na verdade, um tratamento médico adequado para elas. Os médicos da época, somente começavam a tratar a paralisia histérica quando a doença já se encontrava em estágio avançado, tendo danificado gravemente o cérebro e levado a paralisias orgânicas. Foi, então, que FREUD concluiu que, durante a hipnose, havia a manifestação de processos mentais inconscientes. Ele concluiu isso com base no comportamento dos pacientes, após a hipnose: eles não tinham consciência do que haviam dito ou sentido.

CHARCOT utilizava-se da hipnose para curar pacientes histéricas, mas não direcionou seus estudos no sentido da compreensão psicológica da histeria. Seu discípulo, PIERRE JANET demonstrou que os *sintomas* da histeria eram dependentes de certos pensamentos inconscientes (ideias fixas). Atribuiu, no entanto, a histeria a uma suposta “incapacidade constitucional”.

O “caso Anna O.”¹⁴ serviu bem para ilustrar a relação entre os sintomas da histeria e o período de enfermagem. Em outras palavras, pode-se relacionar a vida emocional do paciente aos sintomas que aparecem na histeria.

Para BREUER e FREUD, nos casos de histeria, o afeto passava por uma inervação somática fora do comum (conversão), o que gerava o sintoma - mas se lhe podia dar uma outra direção e ver-se livre dela, se a experiência traumática fosse revivida sob hipnose. Esse “redirecionamento” foi chamado de “método catártico”, sendo considerado o “precursor imediato da psicanálise”, onde está contido o seu “núcleo essencial”¹⁵.

Após a publicação de “Estudos sobre a Histeria”, FREUD e BREUER se separaram: FREUD resolveu dar mais um passo no sentido do desenvolvimento do método psicanalítico. Ele achava que a hipnose não era a forma mais adequada de tratar pacientes histéricos, em primeiro lugar porque ela não funcionava com todos os pacientes: muitos não conseguiam entrar em transe. Em segundo lugar, porque ele não estava satisfeito com os resultados terapêuticos da catarse baseada na hipnose: o paciente não tinha consciência dos processos inconscientes, pois quando ocorriam, ele se encontrava “em transe” - portanto, não consciente. Notou, também, que o bom resultado do tratamento dependia muito da “boa relação entre paciente e médico”.

¹⁴ Anna O., como é sabido, foi uma paciente de BREUER que adoeceu, com sintomas de histeria, enquanto servia de enfermeira para o pai, moribundo, com quem tinham uma intensa relação emocional.

¹⁵ Cf. FREUD, S. “Uma Breve descrição da Psicanálise”, O. C., vol. XIII, p.243.

Era necessário, no entanto, substituir a hipnose por outro mecanismo que possibilitasse ao paciente recordar aquilo que ele havia “esquecido”. Foi nesse contexto que surgiu a ideia de utilizar a “livre associação” como principal mecanismo substitutivo da hipnose. A livre associação consistia no compromisso dos pacientes “de se absterem de qualquer reflexão consciente e se abandonarem em um estado de tranqüila concentração, para seguir as ideias que espontaneamente (involuntariamente) lhe ocorressem – a escutarem a superfície de suas consciências.”¹⁶ Cumpre ressaltar que, para que as ideias fluíssem com espontaneidade era necessário que se estabelecesse um vínculo emocional entre paciente e terapeuta – a transferência. A este caberia interpretar as ideias “importantes” que fossem surgindo na fala do paciente. As ideias que seriam consideradas “importantes” para a terapia, dependiam da interpretação (particular) do terapeuta¹⁷ e estariam vinculadas a cada caso concreto: a história pessoal do paciente. Dessa forma, a transferência, a livre associação e a interpretação do terapeuta substituíram a técnica de hipnose.

Nesse processo interpretativo era necessário levar em conta, principalmente, as “resistências” do paciente. Resistência, recalque ou repressão, *Verdrängung* em alemão, consiste em uma sensação que de incômodo ou sufoco, que leva o paciente a “desalojar” o material que o incomoda. “Contudo, apesar de ter sido afastado, tal material permanece junto ao sujeito, pressionando pelo retorno e exigindo a mobilização de esforço para mantê-lo longe.”¹⁸ O chamado “retorno do reprimido” se refere à “pressão pelo retorno”, que gera os “sintomas” apresentados em pacientes histéricos, por exemplo.

A causa da repressão pode ser encontrada em valores morais, religiosos, sociais, etc. Os impulsos sujeitos à repressão dependem sempre da “história pessoal” do paciente e estão sempre ligados à ideia de erro, de mal dos impulsos sexuais vivenciados na infância. Apenas em consequência da repressão é que os fatos se tornam patogênicos, “isto é, haviam tido êxito em manifestar-se ao longo de caminhos fora do comum, tais como os sintomas.”¹⁹

¹⁶ Cf. FREUD, S. “Uma Breve descrição da Psicanálise”, cit. p.244.

¹⁷ A “interpretação particular do terapeuta” encontra-se diretamente vinculada à sua postura frente ao conceito psicanalítico de inconsciente, o reconhecimento da sexualidade infantil, a importância do fator sexual na vida mental, dentre outros.

¹⁸ Cf. HANS, Luiz. Dicionário Comentado do Alemão de Freud, p. 354.

¹⁹ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p.244.

Ao contrário do que se pensava até então, FREUD defendia que os processos mentais são em si mesmos inconscientes. Apenas uma pequena parcela “escapa para o consciente”. A maioria dos processos mentais se tornam conscientes “pelo funcionamento de órgãos especiais (instâncias ou sintomas).”²⁰

FREUD defendeu que, se todas as condições postuladas pela psicanálise fossem implementadas, seria possível estender o tratamento psicanalítico a outros “fenômenos”, além da histeria. Na obra “A Interpretação dos Sonhos” – publicada em 1900, conforme já salientado - FREUD já defendia que os sonhos eram construídos exatamente da mesma maneira que os sintomas neuróticos. O sonho, com sua linguagem figurativa, aparece como uma realização disfarçada de um “desejo reprimido. “O estudo do processo que transforma o desejo latente realizado no sonho – processo conhecido como trabalho do sonho – ensinou-nos a maior parte do que sabemos sobre a vida mental inconsciente.”²¹ Também as parapraxias ou “atos fallhos” (*Fehlschlüsse*) – esquecer coisas, lapsos de língua –tão freqüentes na vida cotidiana, são vias de acesso ao inconsciente. Dessa forma, a psicanálise poderia ser relacionada à vida normal, criando, então, uma nova psicologia.

A partir de então – ano de 1909 -, sua obra começou a ser divulgada e foram fundados periódicos dedicados exclusivamente à psicanálise, principalmente em países da Europa e Estados Unidos²².

Entre 1911 e 1913, C.G. JUNG²³, em Zurique, e ALFRED ADLER, em Viena, chamaram atenção da comunidade científica da época, na tentativa de atribuir uma nova interpretação à teoria psicanalítica, na tentativa de “suavizá-la”, livrando-se dos rigores e exigências da psicanálise, em respeito a seus princípios. Muitos depois de JUNG tentaram conferir uma nova interpretação à psicanálise, muitas delas distorcidas e equivocadas – principalmente na Inglaterra e Estados Unidos.

A teoria psicanalítica não está, no entanto “completa”. Muitas de suas teorias – e a psicanálise pode ser descrita antes como um conjunto dessas teorias (teoria do

²⁰ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p.247.

²¹ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p.249.

²² Como exemplo podemos citar: o Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen (1909-1914); Zentralblatt für Psychoanalyse (1911), Psycho-Analytic Review (1913).

²³ Não se pode, no entanto negar o mérito de JUNG quando, em 1907, explicou os sintomas mais excêntricos dos estágios finais da *dementia praecox* a partir das histórias individuais de vida dos pacientes. Assim como o estudo da esquizofrenia, realizado por BLEULER (1911) demonstrou a justificação da esquizofrenia por um ângulo psicanalítico.

narcisismo, das pulsões etc.), ao invés de uma só teoria -, como aquela relativa à libido, não estariam absolutamente completa.

Com a implementação de novas pesquisas em psicanálise foram descobertos fenômenos humanos bastante importantes e interessantes, como o fenômeno de que “nos estratos mais profundos da atividade mental inconsciente, os contrários não se distinguem um do outro, mas são expressos pelo mesmo elemento.”²⁴ Em pesquisa realizada por um filólogo, KARL ABEL, em 1884, havia-se descoberto que as línguas mais antigas, conhecidas por nós, tratam os contrários da mesma maneira – a palavra alemã *Boden*, significa ao mesmo tempo sótão e chão, ou seja, a parte mais alta e mais baixa da casa. Com base nesses fatos, pode-se afirmar que a “equivalência dos contrários nos sonhos constitui um traço universal do pensamento humano.”²⁵

Também foi “descoberta” a vinculação do sentimento religioso à relação com o pai, como sua raiz mais profunda; as expressões artísticas – literatura, pintura, etc. - mostram, na verdade, a vinculação delas ao “inconsciente incompreensível”, permitindo a “construção de uma ponte” entre o mito e a realidade: o complexo de Édipo. O complexo de Édipo é o “correlativo psíquico de dois fatos biológicos fundamentais: o longo período de dependência da criança humana e a maneira notável pela qual sua vida sexual atinge um primeiro clímax do terceiro ao quinto ano de vida, e depois, passado um período de inibição, reinicia-se na puberdade. E aqui se fez a descoberta de que uma terceira parte extremamente séria da atividade intelectual humana, a parte criadora das grandes instituições da religião, do direito, da ética e de todas as formas de vida cívica, tem como seu objetivo fundamental capacitar o indivíduo a dominar seu complexo de Édipo e desviar-lhe a libido de suas ligações infantis para as ligações sociais que são enfim desejadas.”²⁶

A divisão do aparelho psíquico em EGO (*Ich*), SUPEREGO (*Überich*) e ID (*Es*), bem como em uma região dominada pela consciência (*Bewußtsein*) e outra, bem mais vasta, de contornos indefinidos, onde prevalece o inconsciente (*Unbewußt*), faz com que possamos definir a psicanálise como a psicologia do ID e de seus efeitos sobre o

²⁴ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p.255.

²⁵ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p.256.

²⁶ Cf. FREUD, S. Uma Breve descrição da Psicanálise, p. 258.

EGO, mediados pelo SUPEREGO. Daí ter FREUD consagrado como objetivo maior de sua técnica tornar consciente o que está inconsciente: “*Wo Es war, soll Ich werden*”.²⁷

Freud - em *Dissecção da Personalidade Psíquica* (1933) - se utiliza de uma metáfora que penso ser preciosa, para falar do que significa a divisão do aparelho psíquico. Ele afirma: “se atirmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas divididas e partidas do mesmo tipo. Nem nós mesmos podemos esconder-lhes um pouco desse temor reverente que os povos do passado sentiam pelo insano. Eles, esses pacientes, afastaram-se da realidade externa, mas por essa mesma razão conhecem mais da realidade interna, psíquica, e podem revelar-nos muitas coisas que de outro modo nos seriam inacessíveis.”

Na primeira tópica, FREUD dividiu o aparelho psíquico em inconsciente, pré-consciente e consciente. Nesse sentido ele afirma - na *dissecção da personalidade psíquica* - que o termo inconsciente também pode ser entendido num sentido topográfico ou sistemático; passa a falar, então, em sistema do pré-consciente e sistema do inconsciente, em conflito entre ego e o sistema inconsciente e “temos empregado cada vez mais freqüentemente essa palavra com a finalidade de assinalar, antes, uma região mental, do que para designar uma qualidade daquilo que é mental.”

A segunda tópica, segundo Freud - ainda em *Dissecção da personalidade humana* - “será mais uma questão de novas formas de ver as coisas e novas maneiras de situá-las, do que de novas descobertas.”

Pensamos que, na segunda tópica, Freud pensou mais em uma dimensão qualitativa do aparelho psíquico, enquanto que na primeira privilegiou o aspecto topográfico, descritivo.

Na passagem para a segunda tópica, Freud divide o aparelho mental em *id*, *ego* e *superego*, para se ocupar das relações mútuas entre eles.

O ego, segundo Freud - loc. cit. -, “é aquela parte do *id* que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo, que está adaptada para a recepção de

²⁷ Cf. FREUD, S. “Nova Série de Conferências Introdutórias à Psicanálise” (1933), Conferência nº 31: “A dissecção da personalidade psíquica”. Obras Completas, Vol. XXII, p. 102. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vorlesung XXXI: “Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit”, Frankfurt am Main: Fischer, 1991, p. 81.

estímulos do mundo externo, e adaptada como escudo protetor contra os estímulos, comparável à camada cortical que circunda uma pequena massa de substância viva.”

Mais adiante, Freud afirma que: “O ego destronou o princípio de prazer, que domina o curso dos eventos no id sem qualquer restrição, e o substituiu pelo princípio da realidade, que promete maior certeza e maior êxito.”

Já o *id* “é a parte obscura, a parte inacessível de nossa personalidade; o pouco que sabemos a seu respeito, aprendemo-lo de nosso estudo da elaboração onírica e da formação dos sintomas neuróticos, e a maior parte disso é de caráter negativo e pode ser descrita somente como um contraste com o ego.” Ele contém dentro de si “necessidades instituais”.

As leis lógicas do pensamento não se aplicam ao *id*, e isto é verdadeiro, acima de tudo, quanto à lei da contradição.” “(...) é com surpresa que percebemos uma exceção ao teorema filosófico segundo o qual espaço e tempo são formas necessárias de nossos atos mentais. No *id*, não existe nada que corresponda à ideia de tempo; não há reconhecimento da passagem do tempo, e - coisa muito notável e merecedora de estudo no pensamento filosófico - nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo.

O superego, por seu turno, “é o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição - e, em resumo, tudo o que podemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem. Como remonta à influência dos pais, educadores, etc., aprendemos mais sobre seu significado se nos voltamos para aqueles que são sua origem.”

Freud afirma, ainda, que o “superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais.” Tornando-se dessa forma o vínculo de uma tradição e dos julgamentos de valores que se transmitem de geração a geração.

É importante, ainda, frisar, sempre segundo Freud, no estudo citado, que “o superego é tolhido em sua força e crescimento se a superação do complexo de Édipo tem êxito apenas parcial.”

Freud afirma que se pode atribuir ao *id* outras características, além daquela de ser inconsciente, assim como se pode reconhecer partes do ego e do superego como sendo também inconscientes, sem possuírem as mesmas características primitivas e irracionais.

Para Freud, “o ego, afinal, é apenas uma parte do id, uma parte que foi adequadamente modificada pela proximidade com o mundo externo, com sua ameaça de perigo. Do ponto de vista dinâmico, ele é fraco, tomou emprestadas ao id as suas forças, e em parte entendemos os métodos. - poderíamos chamá-los subterfúgios - pelos quais extrai do id quantidades adicionais de energia.”

“A relação do ego com o id poderia ser comparada com a de um cavaleiro para com seu cavalo. O cavalo provê a energia de locomoção enquanto o cavaleiro tem o privilégio de decidir o objetivo e de guiar o movimento do poderoso animal”.

Freud relacionou as três instâncias psíquicas afirmando que “o ego, pressionado pelo id, confinado pelo superego, repellido pela realidade, luta por exercer eficientemente sua incumbência econômica de instituir a harmonia entre as forças e as influências que atuam nele e sobre ele; e podemos compreender como é que com tanta frequência não podemos reprimir uma exclamação: ‘A vida não é fácil.’”

Freud, na sua segunda teoria do aparelho psíquico, caracteriza o superego como uma das instâncias da personalidade. Segundo Laplanche, em seu consagrado Dicionário de Psicanálise, o papel do superego é assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao ego. Freud vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do superego.

Classicamente, o superego é definido como o herdeiro do complexo de Édipo; constitui-se por interiorização das exigências e das interdições parentais.

Segundo Freud, “a formação do superego é correlativa do declínio do complexo de Édipo: a criança, renunciando à satisfação dos seus desejos edipianos atingidos pela interdição, transforma o seu investimento nos pais em identificação com os pais, interioriza a interdição.”

Freud acrescenta, ainda, que “embora seja a renúncia aos desejos edipianos amorosos e hostis que está no princípio da formação do superego - este é enriquecido pelas contribuições ulteriores das exigências sociais e culturais (educação, religião, moralidade).

Certos psicanalistas recuam para mais cedo a formação do superego, vendo esta instância em ação desde as fases pré-edipianas (MELANIE KLEIN) ou pelo menos procurando comportamentos e mecanismos psicológicos muito precoces que constituíram precursores do superego.

FREUD, em “*Psicologia de Grupo e Análise do Ego*”, afirma que identificação “é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo.”

De acordo com LAPLANCHE, a identificação consiste no “processo psicológico pelo qual um indivíduo assimila um aspecto uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo dessa pessoa. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações.”

Para ZIMERMANN – em Vocabulário Contemporâneo de Psicanálise -, a identificação é o termo que “designa um processo psicológico central, realizado ativamente pela parte inconsciente do ego, pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, parcial ou totalmente, dos aspectos atributos ou traços das pessoas mais íntimas que o cercam. Isso está de acordo com a morfologia da palavra: identificar é o mesmo que tornar idem, ou seja, igual. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações, havendo muitas formas de processar-se a identificação.”

FREUD aborda três modalidades de identificação:

1. IDENTIFICAÇÃO PRIMÁRIA. Esta seria “a forma mais primária (originária) de uma ligação afetiva com uma outra pessoa, logo, a mãe. Segundo FREUD, essa identificação primária desempenharia um papel na pré-história do complexo de Édipo” e se forma segundo o modelo de uma incorporação oral-canibalística. Sobre essa espécie de identificação WINNICOTT observa que “a área de ilusão de onipotência consiste no fato de o bebê vivenciar o seio da mãe como parte do seu próprio corpo; no início, a mãe (ou o analista na situação analítica) deve aceitar essa ilusão, porém, aos poucos, deve processar uma progressiva desilusão das ilusões até que a criança perceba que ela tem a posse do objeto seio, mas que não é o seio.”

2. IDENTIFICAÇÃO REGRESSIVA, que seria um verdadeiro substituto de uma ligação afetiva abandonada, como acontece no sintoma histérico, tal como FREUD exemplifica com a tosse histérica da paciente Dora, que imita a tosse do pai, assim incorporando-o. Nesse tipo de identificação, o sujeito pode tomar emprestado ‘apenas um único traço da pessoa-objeto’: trata-se do famoso traço unitário (ou único, *einzigster Zug*), que serviu para para desenvolvimentos teóricos posteriores de LACAN.

3. “A terceira modalidade consiste no fato de que a IDENTIFICAÇÃO se efetua na AUSÊNCIA DE QUALQUER INVESTIMENTO SEXUAL. O fator que leva um sujeito a identificar-se com outro é o desejo de ter algo em comum com um outro. FREUD ilustra isso com a identificação que se processa nas situações de hipnose, da paixão e da psicologia dos grupos, em que uma pessoa (respectivamente, o hipnotizador, a pessoa amada ou o líder) ocupa o lugar do ideal do ego.”

Existem, ainda, duas espécies de identificação:

1. a proto-identificação: podem ser adesiva - a criança ainda não se desgrudou da mãe. Nesse caso, ter a mãe se confunde com ser a mãe-; especular - caso em que a criança se comporta como se fosse uma mera imagem que reflete os desejos da mãe, sendo o outro um simples prolongamento dela mesma -; aditiva - é decorrente da especular. O indivíduo, na falta de figuras solidamente introjetadas, fica sem sentido de identidade própria e por isso fica “adicto a certas pessoas que o completam, reasseguram e complementam”-; imitativa - essa forma é o primeiro passo para a construção de uma identidade sadia. Pode se constituir, no entanto como forma permanente de personalidade, que cabe chamar de camaleônica, porquanto esse sujeito não faz mais do que se adaptar (na verdade submeter-se) aos diferentes ambientes.

2. a identificação propriamente dita. Esta resulta de um processo de introjeção de figuras parentais, dentro do ego sob a forma de representações objetais e, no superego, quando então, assume uma das seguintes formas: **com a figura amada ou admirada; com a figura idealizada; com a figura odiada; com a figura perdida; com a figura atacada; com os valores que lhes foram impostos pelos pais.**

De acordo com Laplanche - loc. cit. -, a escolha objetiva se configura no “ato de eleger uma pessoa como objeto de amor. Distingue-se uma escolha de objeto infantil e uma escolha de objeto pubertária, a primeira das quais traça o caminho da segunda”.

Para FREUD atuam na escolha de objeto duas modalidades principais: o tipo anaclítico de escolha de objeto e o tipo narcísico de escolha de objeto.”

A escolha anaclítica de objeto é o “tipo de escolha de objeto em que o objeto de amor é eleito a partir do modelo das figuras parentais enquanto estas asseguram à criança alimento, cuidados e proteção. Fundamenta-se no fato de as pulsões sexuais se apoiarem originalmente sobre as pulsões de autoconservação.”

A escolha narcísica do objeto é o “tipo de escolha que se exerce a partir do modelo da relação do indivíduo com a sua própria pessoa, e em que o objeto representa a própria pessoa sob este ou aquele aspecto.

Dessa forma, na identificação o sujeito e o objeto se confundem - formam um todo indiferenciado -, na medida em que o sujeito se identifica com o objeto. Na escolha objetual existem dois indivíduos: o sujeito e o objeto (escolhido) que se relacionam.

Freud - em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* - afirma que “é fácil enunciar numa fórmula a distinção entre a identificação com o pai e a escolha deste como objeto. No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de ser; no segundo, o que gostaríamos de ter, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego.”

Mais adiante, FREUD defende, ainda, que “primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço.”

Considerando ser "ansiedade" o sentido mais próprio do termo técnico *Angst* (cf. Luiz Hanns, 1996: 62 ss.), pode-se afirmar que, ao longo da obra de Freud, foram efetivamente apresentadas elaborações diversas a respeito, sendo comum que ele mesmo, a partir de 1925, faça referência a suas duas teorias da ansiedade. Até este momento, em linhas gerais, seria cabível afirmar que ele considera a ansiedade o efeito do acúmulo de um excesso de excitação, de natureza sexual (*Reize*). Nessa situação, o sujeito, impossibilitado de descarregar a libido, passa a sofrer com a pressão psicológica daí resultante, donde se produzem, como forma de alívio, sintomas, em geral no próprio corpo, que apresenta reações semelhantes àsquelas que se tem quando está com medo: taquicardia, sudorese, contrações musculares etc. Mesmo após a reformulação de sua teoria da ansiedade, Freud manterá esta ideia geral, de que a exposição a um turbilhão de estímulos, levando a um sentimento avassalador de abandono, à *Hilfflosigkeit*, faz com que se tenha uma reação fóbica. O que mudará, no período assinalado, decorreria da introdução da segunda tópica, onde o ego é apontado como o local (*topos*) do medo, sendo o recalque deste medo - nas neuroses de defesa,

decorrentes de uma situação edipiana (fobia, obsessões, histeria) -, especialmente quando associado às conseqüências de suas inclinações libidinais, que produzirá no sujeito a ansiedade e não o contrário, como antes entendeu Freud, em que a ansiedade decorria do recalque dos impulsos sexuais. Em *Inibições, Sintomas e Ansiedade* (1926), Freud (1987: 164 ss.) vai ainda associar o desenvolvimento da ansiedade a processos ocorridos no id, distinguindo, conforme a terminologia que então empregava, situações relacionadas com as "neuroses atuais", que hoje se diria psicossomáticas, anteriores à formação de uma psique diferenciada do corpo, a exemplo do trauma de nascimento, teorizado originalmente por O. Rank, daquelas situações que resultariam em "psiconeuroses" - dentre as quais, no período, incluía as neuroses propriamente, as neuroses narcísicas e as psicoses (cf. Laplanche/Pontalis, 1983: 379) -, quando o ego reagiria como diante de um perigo, em decorrência do que se passa no id, produzindo o estado afetivo de ansiedade. Em ambos os casos, vale notar, à diferença do que ocorre com o medo, a ansiedade é uma reação a processos psíquicos, internos ao sujeito, sem um objeto identificável exteriormente. Considere-se que em *Neurose e Psicose* (1924), trabalho escrito depois de ter sido elaborada a segunda tópica, Freud irá delimitar o campo da psicose como marcado por um conflito entre o ego e o mundo exterior, que levaria à produção de uma realidade delirante, alucinatória, enquanto naquele da neurose é que se dariam os conflitos entre o ego e o id, mas de uma maneira que sempre resulta em uma coabitação das exigências oriundas de ambas as instâncias, acomodadas no plano da realidade, por uma formação de compromisso (cf. Chemama, 2002: 174, 2a. col., *in fine*, Roudinesco/Plon, 1998: 536, 1a. col.). Daí poder-se dizer que na psicose falham os mecanismos de defesa contra a ansiedade, dos quais os indivíduos só se beneficiam assumindo uma posição neurótica, ficando o ego totalmente a mercê do id, sem possibilidade de estabelecer nenhum recalque que o preserve das reivindicações pulsionais, preservando, ao mesmo tempo, o contato com a realidade (e com o superego) - resta a alternativa de alucinar uma realidade tal como a deseja o id (cf. Laplanche/Pontalis, cit.: 505). É numa tal situação extrema que se atesta o poder das determinações internas na configuração do próprio investimento libidinal, maior do que aquele de um recalque, que sempre pode falhar, na produção dos afetos e representações dos sujeitos.

Apesar de passíveis de serem expressos pelo mesmo termo em alemão, *Triebe* (cf. Luiz Hanns, cit.: 338 ss.), não há que se confundir, tecnicamente, em

psicanálise, as noções de "instinto" e "pulsão". A primeira deve ser reservada às determinações biológicas, inatas ao ser humano como ser natural que é, enquanto a segunda é exclusiva deste ser que somos, onde se deu, especialmente por efeito do desenvolvimento da linguagem, uma ruptura com a ordem natural, da qual resulta nossa condição de seres desejantes, sendo nossos desejos e as ações por eles determinadas passíveis de serem reconduzidas a pulsões, adquiridas - ainda que inconscientemente -, e não mais a instintos. Freud, no início de seus estudos, a partir dos *Três Ensaios sobre a Teoria Sexual* (1905), distingue as pulsões em duas categorias: aquelas de autoconservação, ditas pulsões do ego, e as pulsões sexuais, reprodutivas. Posteriormente, em *Além do Princípio do Prazer* (1920), Freud irá redefinir estas categorias, englobando as anteriores em uma só, a pulsão de vida, e distinguindo-a de uma pulsão de morte, que se revela em comportamentos (auto)destrutivos por parte dos sujeitos (a ela), os quais são igualmente manifestações da vida de um tal sujeito, como somos os humanos, em quem se desenrola, como num palco, a história dos conflitos entre ambas as pulsões, que só com a morte chega a termo. A pulsão de morte pode ser encarada como a permanência, em nós, de uma determinação a "reconduzir o que está vivo ao estado inorgânico", como expressou Freud em seu último texto, o *Esboço de Psicanálise* (cf. Roudinesco/Plon, cit.: 631, 2a. col.).

Igualmente, Freud concluiu que o ego tinha uma energia própria, independente da sexualidade provinda do id. As pulsões de vida passaram, assim, a abranger as pulsões sexuais e as de autopreservação, de modo que a libido passou a ser conceituada como energia não mais da pulsão sexual unicamente, mas, sim, provinda da pulsão de vida, assim unificando ambas.

Toda pulsão, segundo Freud, implica a existência de quatro fatores: a fonte, a força, a finalidade e o objeto.

1. FONTE - *Quelle*, em alemão - a fonte das pulsões provem das excitações corporais ditadas pela necessidade de sobrevivência.

2. FORÇA - *Drang*, em alemão - a força determina o aspecto quantitativo da energia pulsional, ou seja, representa um importante aspecto econômico do psiquismo.

3. FINALIDADE - *Ziel*, em alemão - primariamente é a descarga da excitação para conseguir o retorno a um estado de equilíbrio psíquico, segundo o princípio da constância (também conhecido como princípio da homeostasia). Ambos os termos

são equivalentes à busca do princípio de Nirvana, o qual alude ao fato de o organismo tentar reproduzir o idílico estado intra-uterino.

4. OBJETO - *Objekt*, em alemão - bastante variável e mutável - é o capaz de satisfazer e apaziguar o estado de tensão interna oriundo das excitações do corpo, ou que, no mínimo, sirva-lhe como um mero depósito de descarga.

A cada finalidade pulsional corresponde um determinado objeto. Um exemplo simples é a fome, cuja finalidade é sua satisfação, e cujo objeto é o alimento. No caso em que o objeto do investimento pulsional seja o próprio sujeito, estamos diante do narcisismo.

Freud afirma, em “Os instintos e suas vicissitudes”(1915), que em perversões como o sadismo o sujeito objetiva acima de tudo submeter o parceiro a seu domínio total, o que na atualidade é conhecido como *vínculo de apoderamento*. Assim, ele ampliou a noção do sadismo, não restringindo-o unicamente às práticas sexuais intimamente ligadas à agressão, mas considerando-o, sobretudo, uma pulsão de dominação.

A ligação entre dor e excitação sexual surge com mais evidência no masoquismo, o qual, por ser considerado uma inversão do sadismo, voltado à própria pessoa, levou Freud a associá-los, de modo a criar um novo termo psicanalítico, alusivo a uma perversão: o sadomasoquismo.

Se na primeira teoria das pulsões as neuroses e perversões podiam ser encaradas como caminhos possíveis para o alívio das pulsões do ego e sexuais, respectivamente, na segunda teoria, identificada a tendência de toda pulsão à descarga, à extinção, como um sinal da originariedade e precedência da pulsão de morte, sua transformação em pulsão de vida, pelo investimento libidinal em objetos substitutos daqueles propriamente sexuais, através da sublimação, revela-se o melhor destino possível das pulsões, no sentido de preservar o sujeito em convivência com os demais, ao contrário do que se revela nas psicoses.

Freud diz se basear em Darwin para afirmar que a humanidade, em seus primórdios, vivia sob o esquema da horda paterna, em que um Pai dominava todas as mulheres do grupo, incluindo as filhas, e expulsava os filhos homens do grupo. Estes, movidos pelo mesmo desejo de praticar o incesto, se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva:

O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-los eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se da parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (...) Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo (...). Aquilo que antes ele impedia com sua existência eles proibiram então a si mesmos (...). Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas (FREUD, 2012, pp. 217-9).

O ato acima pode ser considerado o primeiro ensaio de uma religião, logo o início da civilização para os freudianos. São símbolos da civilização o patriarcado e a religião.

Para os Antropófagos o tabu é o inimigo: não se trata tanto de *genealogia*, quanto de *geografia*.

Quando o homem transforma o tabu em totem, não o faz por atividade mental, nem por uma questão de fé (ignorância da razão suficiente) mas por necessidade de absorver o ambiente atraindo-se forças favoráveis. Para dizê-lo de outro modo: o totem é o estabelecimento de aliados externos, de forças favoráveis do mundo.

Logo, a sociabilidade é a forma ritualística da união entre tribos diferentes e, portanto ritual de estabelecimento do poder.

O Estado tem sua gênese nesta absorção do meio ambiente (desfavorável e desestruturado) para transformar em sistema interno favorável e estruturado.

3 DA IGUALDADE À DESIGUALDADE

3.1 AS COMUNIDADES PRIMEVAS

Nos capítulos anteriores demonstramos que nas comunidades primevas a convivência social, a hierarquia e a circulação das riquezas ocorria por meio de um ritual mágico de distribuição do dom. Neste contexto entendemos que as estruturas sociais

são reações elementares não compostas de elementos constituintes, sendo o que são devido ao papel de cada membro e seu lugar no todo. A natureza das estruturas sociais são o resultado derivado do todo e o conhecimento era transmitido pela tradição.

Nas comunidades primevas os eventos humanos eram transformados em narrativas, as quais eram transmitidas de forma oral de gerações em gerações²⁸.

Em “O narrador” Benjamin faz dissolver a ideia na modernidade da dissolução de experiência comunicável e seu apelo entre comunidade tradicional e sociedade moderna dá o tom da sua análise. A ideia de uma comunidade tradicional é referida por Benjamin como a de comunidades artesanais pré-capitalistas que seriam encontradas no mundo épico antigo descrito nos poemas de Homero.

Na oposição rígida entre comunidade tradicional e sociedade moderna Benjamin se volta para a ideia de uma forma de vida comunitária, pondo-se, certamente, o problema do sentido de tradição, um sentido entendido como caminho.

No pequeno texto *A caminho do planetário* que encerra o seu livro *Rua de mão única*, Benjamin explora ainda mais essa oposição, referindo-se ao fato de que nada distingue mais a pessoa antiga da moderna que sua entrega a uma experiência cósmica.

Experiência que os modernos mal conhecem, alertando-se que seu naufrágio já fora anunciado no florescimento da astronomia, no começo da idade moderna, em que o trato antigo com o cosmos passa a cumprir-se no modo da embriaguez, sendo ela a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro.

Somente na comunidade pode o ser humano se comunicar em embriaguez com o cosmos e foi o grande cortejo que se fez ao cosmos no exercício do domínio da natureza pelo homem que se cumpriu pela primeira vez, em escala planetária, o espírito da técnica²⁹.

Nas comunidades primevas predominava a igualdade como divisão do *múnus* ou *ônus*, não no sentido métrico ou de regra (a igualdade distributiva de Aristóteles), o

²⁸ Para Flusser, na língua há um aspecto pretendido pelo sábio que pode ser descrito como “mágico” ou “santo”, sendo “[...] bom lembrar, nesta oportunidade que os chamados povos primitivos, aqueles portanto que mais próximos estão da origem (se é que primitivo e original são conceitos aparentados), conferem à língua um poder supremo. O mero conhecimento do nome de um inimigo confere poder sobre ele [...]” FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3 ed., São Paulo: Annablume, 2007, p. 35.

²⁹ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. 6 ed., São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 70.

convívio era traçado por sistema de conexões e equivalências, os produtos da atividade social – tais como os decorrentes da habilidade técnica, das artes, da estética, da religião –, bem como os produtos manufaturados – tais como ferramentas, alimentos, entre outros – eram comparáveis entre si, passíveis de serem transferidos ou substituídos. Aos bens eram atribuídos valores de troca e a troca era o denominador comum de um grande número de atividades sociais, as quais pareciam heterogêneas entre si.

As trocas eram efetuadas em grandes cerimônias em que se era preciso *dar, receber e retribuir*.

Em sua natureza, essa obrigação (de troca: dar, receber e retribuir) possui uma característica de relação jurídica (direito). E essa relação jurídica ocorre com o apoio da magia.

Nas comunidades a unidade do todo é mais real que cada uma das partes e o ato mágico funciona como juízo das atividades sociais. A magia³⁰ está presente na comunidade na medida em que o homem, na origem, somente pensava em termos mágicos, constituindo assim, toda vida mística e científica da comunidade.

Ocorre que, como a magia não precisa de interlocutor e sua eficácia é prontamente verificada, por ser sua natureza de eficácia necessária, com o passar do tempo a comunidade notou que essa magia já não oferecia respostas aos seus anseios e seu ritual deixou de ser praticado e sendo a magia “a colocação em prática das superstições”, a falta da sua tradição levou o sistema de comunicação social a criar novas formas de sociabilidade.

3.1.1 Potlatch e a queda do sistema da dádiva

Nas sociedades primevas a sociabilidade, entendida como constituição do laço social, era realizada por meio rituais de troca, nas quais se misturavam as almas nas coisas, as coisas nas almas e que segundo Mauss recebia a designação de potlatch.

³⁰ O rito mágico age diretamente, sem mediação de um agente espiritual e sua eficácia é necessária, tal rito obriga, força, age sobre os fenômenos. A magia compreende atos ou ritos e agentes e seus ritos são fatos de tradição. A magia é formada por atos de tradição, atos que não se repetem não são mágicos.

O potlatch é o sistema da dádiva das trocas que possui a tríplice obrigação: dar, receber e retribuir. Ao passo em que se dava e ao mesmo tempo na coisa se misturava o espírito da pessoa era preciso receber, não podendo recusar e então retribuir, o retribuir é todo o potlatch.

O mais importante nessa produção de vida não era simplesmente a satisfação utilitária e efetiva dos membros da sociedade, o que importava em primeiro lugar era constituir o laço social, essa é a afirmação do dom.

O vínculo fundante dessas comunidades era ocasionado pela dádiva. A partir de Mauss, Alain Caillé, observa a maneira ritual que se formava a obrigação.

Segundo este autor, a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, constitui “o universal sócio-antropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais”. Ela foi o alicerce do que se pode designar de sociedade primeira.

Com base em Mauss, nota-se que o princípio fundante da sociabilidade é o princípio da retribuição que se manifesta não somente na regra de que todo presente deve ser correspondido, mas também na ideia que toda violação dessa regra trás dificuldades.

Na tríplice obrigação a pessoa que dá não é capaz de satisfazer seu interesse próprio a não ser pelo rodeio da satisfação do interesse do outro – de seguir o seu desejo próprio a não ser se submetendo à lei do desejo do outro – e, de modo mais geral, a não ser observando a regra do dom que postula, de maneira lógica, que a relação deve ser construída pelos indivíduos que nele entram antes que estes possam tirar proveito dela.

Esta é, exatamente, a sustentação do potlatch a partir das concepções animistas: o castigo por falta de correspondência de um fato com um contra-fato pode surgir do objeto mesmo do fato não compensado, isto é, do espírito que vive no objeto. Efetivamente, a importância que exerce o princípio da retribuição nas sociedades primitivas é fundante. Nelas havia o sentimento de vingança e não havia o sentimento de gratidão, apesar de terem se formado de maneira similar o sentimento de gratidão foi criado depois por influência do cristianismo.

Mesmo com as divindades, apesar de todo o temor criado por ele mesmo, o homem primitivo se pauta pelo princípio do *do ut des*. Tanto é assim que quando os sacrifícios não se sucedem os homens primitivos se revoltam contra as autoridades sobre-humanas, supremas administradoras e guardiãs do princípio.

A dádiva é o fundamento de toda sociabilidade e comunicação humanas, assim como sua presença estabelece as relações de poder e hierarquia.

Nas comunidades, como já dissemos, a unidade do todo é mais real que cada uma das partes e, a partir da crise da tradição o homem se desprende aos poucos do todo mágico aparecendo como indivíduo, mas ainda aí temos o homem-indivíduo como ser livre que se movia entre iguais.

Com a crise na tradição e o descrédito da magia, o ambiente de convívio sofre uma transformação e neste ponto da narrativa vamos com Oswald de Andrade entender como o homem transformou seu modo de vida. Unificando numa figura o universo fragmentário, totemizamos – produzindo ao mesmo tempo o novo tabu com que partimos à aventura exterior da conquista. Entendemos que foi por meio da totemização do tabu que o convívio humano transformou.

De um lado, a totalização da experiência, a formação de uma estrutura (unificação); de outro, a relação entre figura e fundo, a totemização seria, desse modo, a conversão, em uma figura unitária, de um fundo, o universo fragmentário, resultando, assim, em uma experiência integral indivisa. Consequentemente dissipando a aparente contradição assinalada, já que a figura parece ser associada ao totem, poderíamos associar o tabu ao fundo – na terminologia antropófaga, o ambiente: a autoridade exterior, ou melhor, a interdição climatérica no mais largo sentido, é o tabu. Que é antropofagia? A absorção do ambiente.

A transformação do Tabu em totem. Um dos fenômenos de permanência psicológica que mais de perto acompanham a ação humana é a criação do tabu, elemento de função fixa na transformação do eterno presente. O seu caráter é sacro: o direito, a arte e a religião. O totem serve como limite, como contorno à figura. Talvez essa associação totem-figura e tabu-fundo permita compreender melhor o motivo de Oswald afirmar que na totemização desses valores [os tabus: arte, direito, religião] todos os dias consiste a vida individual e social, que por sua vez renova os tabus, numa permanente e, graças a insolúvel contradição. A totemização produziria ao mesmo tempo o novo tabu, ou seja, não recairia em uma síntese, não constituiria um movimento de superação progressista, porque não há figura sem fundo. E, além disso, a inversão figura-fundo altera a ambos conjuntamente – mudando a perspectiva atitude, muda também o objeto no caso, o mundo, o universo fragmentário.

O desejo de totalização da experiência é sempre limitado, pois encaixada numa cabina física cujo raio de ação não atinge mais que um simples horizonte de pedrada: a transformação é sempre e insuperavelmente limitada. Seja como for, mesmo que o tabu dos antropófagos não designe exatamente o fundo de uma relação figura-fundo, não deixa de haver uma semelhança entre o caráter fixo do tabu e a importância das quantidades invariáveis: toda transformação de um campo se dá a partir da fixação de uma invariante a partir da qual o campo é reorganizado. E a invariante (o tabu, o fundo) da comunidade primeva atendia pelo nome de inimigo (o diferente).

O modo de transmissão de conhecimento nas comunidades primevas era a tradição e, quando tal forma de aquisição do conhecimento perdeu o valor, o sistema se reorganizou por meio da ciência no sentido de permitir a aquisição de novos conhecimentos, dando início ao sistema social autopoietico.

3.2 AS SOCIEDADES

A estrutura que procuramos mostrar para justificar a possibilidade da narrativa antropófaga da formação da sociedade, a partir de tudo que foi exposto, é a que se identifica com a língua, esta entendida como estrutura originária de um “mundo” restrito, no qual o conhecimento, a realidade e a verdade são seus aspectos.

Vilém Flusser sintetiza o raciocínio acima traçado da seguinte forma:

[...] É este o significado ontológico da expressão do homem como *zoon politikon*. A sociedade é real como conversação, e o homem real como intelecto participando dessa conversação. Neste sentido, podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade. No entanto, nesta perspectiva, a língua se revela como sendo a essência (e não instrumento) da sociedade [...].¹³

A língua aproxima e a linguagem categoriza:

[...] É a palavra que conduz à mediação entre ordem e estabilidade do discurso e o desacordo e a fragilidade da experiência temporal. Vale reafirmar, nesse sentido, que os gregos antigos tinham uma aguda consciência da relação entre temporalidade dos homens mortais e aquele trabalho da rememoração narrativa. A mortalidade dos homens constituía mesmo o pressuposto da tarefa de lembrar e narrar, de fazer perdurar, na memória e pelo discurso, os feitos humanos, sempre perecíveis porque marcados pela finitude de seus autores – não por acaso, essa importantíssima tarefa de rememoração narrativa como função ritual [...].

Com o passar dos tempos a arte de narrar e o narrador foram substituídos por técnicas de alienação do humano.

Daí que se verifica a própria ambiguidade do *desencantamento do mundo* que caracteriza a modernidade. O processo dialético entre a degradação da experiência, o fracasso da narração como processos de ruptura ligados, todos, à dessacralização que tem lugar no mundo moderno, produzem, por outro lado, a decomposição da base segura da tradição e, por outro, comportam uma dimensão de abertura e irrupção do novo.¹⁵

Na teoria da narração de Benjamin é decisiva a importância da noção da *Erfahrung*. Em seu texto “O narrador” o referido conceito passa a ocupar lugar central e isso remete diretamente à compreensão de como o autor constrói toda sua teoria da narração ancorada em sua reflexão sobre a história. Em “O narrador” a centralidade de *Erfahrung* é tomada de forma nuclear, pois o ponto da reflexão benjaminiana é exatamente sobre a história e a possibilidade de sua narração.¹⁶

A problemática principal que se ocupa Benjamin é a irrevogável destruição da experiência tradicional do mundo capitalista moderno e desconcertante mutismo do homem moderno que se tornou incapaz de contar histórias e transmitir algo reconhecível e confiável.

Somente na comunidade pode o ser humano se comunicar em embriaguez com o cosmos e foi o grande cortejo que se fez ao cosmos no exercício do domínio da natureza pelo homem que se cumpriu pela primeira vez, em escala planetária, o espírito da técnica.¹⁷

Com a identificação de que o narrador não está mais presente entre nós – frase que abre seu texto *O narrador* –, homens modernos Benjamin mostra como a experiência de narrar está em vias de extinção na modernidade, sendo cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. A realidade que se apresenta neste contexto é algo como a privação de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável, a faculdade de narrar experiências.

Uma forma de miséria – humana – surge com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem, revelando uma pobreza de experiência não mais privada, mas de toda a humanidade, uma nova barbárie que conduz ao abandono de todas as peças do patrimônio humano. Ao abandono da moral tradicional conteudística e hierárquica.

De acordo com a teoria dos sistemas, a sociedade é o resultado da hipercomplexificação social vinculada à diferenciação funcional das esferas do agir e do vivenciar. Fato que levou ao desaparecimento de uma moral de conteúdo hierárquico, válida para todas as conexões de comunicação, e o surgimento de sistemas sociais operacionalmente autônomos, reproduzidos com base nos seus próprios códigos e critérios, embora condicionados pelos seus meios ambientes respectivos. Além de promover uma amoralização social, tendo em vista que o código moral 'respeito/desprezo' se reproduziria difusa e fragmentariamente, não se construindo a partir dele generalização congruente de expectativas.

4. A FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO

Para o presente trabalho o Estado deve ser entendido como um organismo metaforicamente biológico, que está no meio ambiente, tal qual o ser humano, sendo então a base material e valorativa dos sistemas da Política e do Direito.

Perceber a essência de uma ordem jurídica ou social que deu origem ao Estado é praticamente impossível, mas existem várias teorias sociais tais como a teoria da unidade do corpo social constituída por interação, a teoria da vontade ou interesse comum, segundo a qual o Estado teve origem na busca do indivíduo pelo interesse e pelo bem Comum, ou ainda a teoria da origem do Estado como organismo natural ou biologia social, a teoria social da origem do Estado e a que nos parece mais adequada à proposta deste trabalho que é a proposta da origem do Estado e suas proto-formas a partir da comunicação. Entender isso nos mantém no trilho de uma não delimitação histórico-cronológico e tradicional na via da análise do Estado.

4.1 CONCEPÇÃO DO ESTADO

Nas comunidades existia o Estado na sua concepção sociológica, como comunidade social ou uma unidade de indivíduos relacionando de forma organizada entre si, com um núcleo de vontade suprema (magia) que a regia e o fato que unia os indivíduos era a interação entre eles.

O autor que serve de fio condutor para nossa análise nessa perspectiva é Nietzsche que identifica na relação entre a (pré)história da memória e a gênese da sociedade primitiva a aparência consequente do Estado. Sua crítica é contumaz à suposição do modelo contratualista, pacificador, fundado na racionalidade de um pacto originário e se enquadra perfeitamente na investigação antropológica lançada anteriormente com base nas comunidades primevas.

Segundo Nietzsche, ao se aceitar tal modelo hipotético de formação do Estado está-se renegando o próprio sentido da gênese da humanidade. A seguinte passagem de Nietzsche reforça nossa premissa metodológica, pois reconhece nos mais recuados tempos da humanidade a advertência sob o sério equívoco de se furtar a humanidade de sua própria origem e a partir disso criar ficções derivadas de um equívoco originário.

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos³¹.

Como se nota, os rudimentos do Estado estão presentes no processo de humanização da maneira característica a que Nietzsche se refere desde a (pré)história da humanidade.

Do mesmo modo como a criação da instância psíquica da consciência moral é um processo conduzido inteiramente pela violência e pela crueldade ritualizadas em práticas penais, ajustadas ao cenário jurídico da *obligatio*, analogamente se passa com os rudimentos do Estado. Este não tem origem nos desígnios da Providência, nos propósitos da natureza, nem nas astúcias da razão, mas no conflito e na usurpação. Nada mais adverso à perspectiva de Nietzsche do que a teoria jus-naturalista clássica, paradigmaticamente representada por Hugo Grotius - mas com reverberação ainda em Rousseau e Kant - que fundamenta a instituição da sociedade e do Estado numa disposição simultaneamente racional e social da natureza humana. [...] Para uma filosofia centrada na noção de vontade de poder, não é pelo *medium* pacificador de um

³¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Genealogia da moral: uma polêmica. Trad.: de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2007, Segunda Dissertação, § 17, p. 75.

contrato social fundante, nem como resultado de um progresso natural ou lógico da espécie humana, que se institui o Estado, mas sim a partir das relações de domínio. Em Para a genealogia da moral, ‘o Estado’ é pensado como um aparato de instituições e procedimentos coercitivos, cuja função consiste em dar forma e ordenação social ao caos pulsional do semi-animal ‘homem’, ajustando esse rebelde potencial à ‘camisa de força da sociedade e da paz’. A obra do Estado consiste, pois, na criação da sociedade, transcendendo o círculo mais restrito das famílias e das tribos, mediante a coerção e a violência, para promover a elevação de uma natureza bárbara: a transfiguração do animal instintivo em *zoon politikon*³².

Essa ideia de um Estado formado a partir de relações de domínio e não de acordo com um meio pacificador já é anunciado em Nietzsche em obra anterior a Genealogia da moral.

Exatamente no aforismo de número 257 de Para além de bem e mal, Nietzsche antecipa sua narrativa sobre a gênese do Estado.

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. [...] É certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo começou na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilha em reluzentes artifícios de espírito e corrupção.

Nietzsche propõe um estudo etnológico que reconhece antes da instituição do Estado existiam formas primitivas de comunidades organizadas num primeiro momento para sua organização interna e guerra externa e que caracterizavam em geral as organizações sociais dos tempos (pré)históricos³³.

³²GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche e a genealogia do direito in Crítica da Modernidade: diálogos com o direito, Ricardo Marcelo Fonseca (org.), Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 31-32.

³³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro, Trad.: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2005, § 257, p.153.

Nesse ponto, o elo de ligação com a investigação das comunidades primitivas queda aparente ao passo que Nietzsche resgata nas sociedades primitivas a gênese dos sentimentos de responsabilidade e obrigação, desconstruindo a tese do pacto social como fundamento da sociedade organizada e do Estado.

Frise-se que o Estado surgiu de um complexo de ações, de processos de conduta social efetiva, orientadas para uma certa ideia com uma ordem coercitiva. Qualquer que seja a teoria adotada para justificação da origem do Estado chegaremos à passagem das formas coletivas de exercício do poder (verificado nas comunidades) para a soberania divina como resultado dos anseios individuais dos seres humanos. Há uma ligação entre o inexplicável divino e a força que obrigava o indivíduo a submeter-se às vontades do soberano. Sendo o meio ambiente o criador da sociedade, por meio de relações comunicacionais intensas e tensas, solidamente estabelecidas, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas.

Aqui cabe uma digressão sobre algo que julgamos bastante elucidativo, a saber, a ambiguidade frente à escravidão na época do Brasil colonial, deste personagem central da cultura luso-brasileira que foi o Padre Antônio Vieira.

O Pe. VIEIRA, ao tempo em que se contrapôs a uma teocracia imobilizadora, defendida pela Inquisição e pelos grupos nobiliárquicos mais tradicionais, defende um Estado com um sentido transformador, garantindo um espaço de maior poder ao monarca. Igreja e Estado são ambos integrados na militância da nação eleita, no pensamento do inaciano. Praticamente identificando as instituições da Igreja e do Estado português, o padre Vieira estabelece uma forma de composição entre os dois estados: o modelo é a própria Companhia de Jesus, onde Portugal está para a Igreja, como a Companhia está para o conjunto das Ordens eclesiásticas e a hierarquia de seu corpo místico. O Estado forte de ANTONIO VIEIRA é o lugar privilegiado de atuação das vontades divina e humana. Aqui, o Estado é mais que conciliador de interesses, sendo ele mesmo quem compõe e reconhece os interesses mais apropriados. Vale atentar para que, em nenhum instante, pode-se confundir a ordenação desse Estado, sem a devida providência da qual ele é espaço único de manifestação. A intervenção do divino sob solo português faz com que VIEIRA aproxime o primeiro momento da Igreja do primeiro momento de Portugal. Daí dizer no *Sermão de Santo Antonio*: "Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no

mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja." Essa missão apostólica pertencente aos portugueses é ajustada no Estado. Assim, é possível entender por que VIEIRA fala em "glória singular do Reino de Portugal". O cumprimento da vocação é sinal de santidade. Por isso, qualquer mudança na vocação instituída por Cristo ao Reino de Portugal desde sua fundação é considerada negação da própria vontade divina.

Assim sendo, para ele o Estado é o lugar em que se condensa as vontades Divina e humana – logo, aqui não há espaço para laicização, ou mesmo para uma concepção política como aquela que predominará na modernidade, tal como se tem já em seu contemporâneo inglês, vinte anos mais velho, THOMAS HOBBES e, antes de ambos, naquele a quem, com este último, se atribui a fundação de tal concepção, MAQUIAVEL, pois aos governantes e titulares da soberania política não se reconhece uma posição de exterioridade, transcendente e singular, em relação ao corpo político e à sociedade, como nem mesmo ao próprio Deus, em virtude da encarnação na pessoa de Jesus Cristo, se atribuída.³⁴

Integrante como é da segunda escolástica, VIEIRA anuncia o dever da Igreja na interpretação dada por este peculiar neotomismo, eivado de elementos da corrente “nominalista” de SCOTUS e OCKHAM, transmitidos à Escola de Salamanca por JEAN GERSON, professor parisiense de sua mais proeminente figura, FRANCISCO DE VITÓRIA: o direito natural precede e integra o direito positivo. É assim que as instituições são tidas como legais porque fundamentadas na legitimidade do poder consentido da população em favor e na pessoa do Rei, estabelecendo a cabeça do corpo político, ou seja, integração e admissão das partes em favor da totalidade do Estado monárquico. Nesse contexto é que o poder do *Imperium*, identificado pelo também jesuíta e muito mais reconhecido como filósofo de importância, o granadino FRANCISCO SUÁREZ, vem integrar a força da razão natural, no momento mesmo em que o corpo político é constituído.³⁵ A retomada do tomismo pelos ibéricos produziu um arcabouço teórico que elevou a própria monarquia católica como corpo místico de ordens naturalmente subordinadas à cabeça real, pressupondo a alienação do poder

³⁴ Cf. MICHEL FOUCAULT, “A Governamentalidade”, in: *Id.*, *Microfísica do Poder*, 25ª. ed., Roberto Machado (org.), São Paulo, Graal, 2012, p. 407 ss., texto da aula de 1º./02/1978 do Curso no Collège de France “*Sécurité, Territoire et Population*”. V. tb., sobre Maquiavel e Hobbes, do mesmo A., parte final da aula de 21/01/1976 do Curso *Il faut défendre la société*

³⁵ Cf. Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 243.

na *persona ficta* do monarca, imediatamente sagrada porque figura da soberania popular nela alienada – a concepção do Estado como *persona ficta*, logo, uma ficção, ainda que no sentido vaihingeriano, para empregar os termos do último KELSEN (na sua obra póstuma “Teoria Geral das Normas”) encontra-se também em HOBBS, mas não o caráter sagrado do *corpus mysticum* formado pela união indissolúvel, qual matrimônio – no caso, mais um “patrimônio” – aquela que haveria entre o rei e seus súditos, dentre os quais se incluíam também os que fossem escravizados.³⁶

O missionário Vieira participa desse universo montado a partir de Trento, donde nele haver uma interpenetração total entre aspectos religiosos e políticos, tanto a favor de uma justificação da sociedade estamental, quanto da monarquia absoluta. Assim sendo, em se tratando de Portugal, *Nação* e *Estado* transfiguram-se na mesma substância. Nestes termos, o Estado surge para Vieira, segundo Pécora, como uma “unidade de vida tão organicamente constituída quanto a própria lei moral e a crença religiosa, isto é, um prolongamento da razão natural”.³⁷ Adiante, PÉCORA se refere, neste contexto, a uma “radicalização”, nos seguintes termos: “Vieira não se opõe propriamente a Suárez por divinizar o poder de um rei particular, o que, de fato, não é seu propósito imediato. O que Vieira faz é radicalizar a posição característica dos mesmos neotomistas a respeito da vontade comum unificada do ‘corpo místico’ até o ponto de alto risco em que, ao mesmo tempo, ela adquire máxima analogia com a vontade divina e máxima particularidade enquanto nação: o corpo ordenado do Estado ganha em substância universal cristã (aumenta sua participação mística no Ser) à medida que segue a sua vocação nacional distinta”. Neste sentido, VIEIRA não rivaliza com o pensamento corrente da segunda escolástica, mas, ao mesmo tempo, também não adere totalmente aos pressupostos estabelecidos pelos tridentinos. Sua posição é clara: há um Estado escolhido que não pode fugir de sua missão, e não um único rei, o que conduziria à consideração herética dos luteranos que queriam a concessão direta ao príncipe do poder divino. No caso de ANTONIO VIEIRA, é o Estado que ganha preeminência. Este corpo de ordens hierarquicamente constituído, a partir de uma cabeça, é o singular agente histórico capaz de realizar a tarefa, missão mesma de atualização da semelhança entre o mundo criado e sua Causa Primeira. Entende-se, assim, como no sermão sob comento tenha o Pe. VIEIRA defendido que “quando estão

³⁶ Cf. Kantorowicz, Os Dois Corpos do Rei.

³⁷ Ob. cit., p. 223.

em necessidade os Reis, é bem que os bens Eclesiásticos os socorram, e que tirem os Sacerdotes o pão da boca para o sustentarem a ele, e a seus soldados”. Ao mesmo tempo, não pode-se admitir súditos deste Estado que sejam assujeitados, como escravos, a outro se não ao próprio Deus, mas aí estamos todos em condições de igualdade. Como esclarece outro inaciano, o Pe. SUARÉZ (no *De legibus*, III-IV, 6), Deus é *causa próxima et universalis*, ou seja, fonte primeira de todo poder, mas não a causa próxima e fonte imediata, decorrendo a soberania de uma *quasi alienatio*, na lição do venerável granadino, similar à escravidão, mas dela, também, diversa: uma delegação popular, portanto, como preconizaram o jurista maior dentre os pós-glosadores, BÁRTOLO DE SAXOSFERATO, o pensador político ligado à ordem franciscana MARCÍLIO DE PÁDUA, e o importantíssimo teólogo minorita GUILHERME DE OCKHAM.³⁸

Examinando agora o discurso, de corte teológico-político, desenvolvido por VIEIRA, no que diz respeito à escravidão, vale centrarmos-nos nas colocações do jesuíta em torno da escravidão dos negros africanos, trazidos à força à América portuguesa, pois no tocante àquela dos indígenas a sua posição é relatada como fiel à ortodoxia de maneira intransigente. Ela só será abrandada quando, após a sua morte, passe a predominar as posições bem mais indulgentes de confrades vindo de terras estrangeiras, não portuguesas, como a eles o próprio VIEIRA aludia, chegados a partir da década de 1680, como os italianos ANDREONI, que assinava latinamente como Johannes Antonius Andreonius, tornando-se conhecido mais pelo nome brasileiro de ANTONIL, autor da celebra primeira obra de economia do Brasil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, e JORGE BENCI, autor de uma bem menos conhecida *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, aos quais reforçava um sacerdote holandês de nome JACOB ROLLAND, autor de uma obra cujo título, mais que os anteriores, é auto-explicativo: *Apologia dos paulistas...*³⁹

³⁸ Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago. “Epistemologia e Jusfilosofia em Guilherme de Ockham”. In: Repensando o Direito. Estudos em Homenagem ao Prof. Cláudio De Cicco. São Paulo: RT, 2010. V. tb. FILGUEIRAS FERREIRA, Danilo. “Guilherme de Ockham e a invenção do indivíduo: bases para um entendimento do nominalismo ockhamista”, Revista eletrônica Sapere Aude, vol. 10, 2014. Disponível em <http://www.revistasapereaude.org/index.php/edicoes/anos-antiores/ano-2-vol-1-12/ano-2-volume-10-maio-2014/send/69-05-2014-ano-2-volume-10/106-guilherme-de-ockham-e-a-invencao-do-individuo-bases-para-um-entendimento-do-nominalismo-ockhamista>.

³⁹ Cf. ALFREDO BOSI, *“Dialética da Colonização”*, 3. ed., São Paulo: Cia. Das Letras, 1992, pp. 150 – 151.

As colocações vierianas se notabilizaram por seu caráter ambíguo, onde o inaciano parece transigir no que tange à escravidão de africanos, justificando sua prática por um discurso em que funde as tradicionais posições de corte teológico com outras, em que transparecem o interesse mercantil da coroa de manter sua preeminência econômica no mercado milionário do tráfico negreiro,⁴⁰ e ao mesmo tempo em que rechaça a servidão indígena, defendendo a excelência espiritual dos índios brasileiros, condenando moralmente a quem os reduzia ao estado de barbárie em que supostamente viviam nas profundezas da selva.

Em geral, o teólogo MAGNO VILELA, na bem documentada obra que escreveu a respeito da questão que nos ocupa,⁴¹ assim como EDUARDO HOORNAERT,⁴² descrevem a posição de VIEIRA como muito bem situada no âmbito da dualidade da doutrina católica no Brasil, sendo, segundo este último: “Uma profética, reveladora de Deus na face do ‘outro’, seja ele indígena ou africano, outra justificativa da expansão religiosa que exprimia no nível simbólico a real expansão econômica, política e social, e que não podia revelar a face do verdadeiro Deus, senão esconde-la sob as palavras mais enganadoras”.⁴³

Em primeiro lugar, nota-se uma duplicidade de discursos em VIEIRA, na verdade um dialético dos mais finos que nos foi dado conhecer, pois enquanto justificava a escravidão negra tendo como base tanto a perspectiva teológica como a política, no caso daquela indígena nosso A. só recorria à argumentação de corte religioso, com fundamentos teológicos, expondo como principal justificação para a condenação deste tipo de escravidão, a indígena, o fato de que fosse realizada por vizinhos e habitantes do território ultramarino a quem equiparava e desacreditava em comparação com os portugueses metropolitanos, taxando os primeiros de possuir costumes, tendências e condutas morais pouco decorosas, o que tornava a administração do Novo Mundo, em geral, corrupta e iníqua, comparada com a da metrópole, de onde se despachava desde há muito uma série de disposições normativas e mandatos que eram solenemente violados em terras brasileiras. Já o legendário D. Sebastião (1554 – 1578), quando rei de Portugal, inspirando-se na

⁴⁰ Cf., v.g., JOSÉ GONÇALVES SALVADOR, “*Os Magnatas do Tráfico Negreiro: Séculos XVI e XVII*”, São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981.

⁴¹ “*Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do Século XVI*”, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

⁴² Em “*Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550 – 1800*”, Petrópolis: Vozes, 1974.

⁴³ Ob. cit., p. 36.

legislação espanhola, decretara, em 20 de março de 1570, “que nenhum índio seria considerado escravo, salvo sendo aprisionado em guerra aberta feita pro ordem de el-rei ou de seu governador, excetuados os Aimorés e as tribos mais ferozes, que costumavam assaltar as outras e os portugueses para comê-los”.⁴⁴ Essa lei foi ratificada com acréscimos por Felipe I de Portugal (e Espanha), em 22 de agosto de 1587, tendo seu sucessor, Felipe II, ratificado os decretos em 10 de setembro de 1611, porém permitindo a escravidão de índios em decorrência de “guerras justas”, no que se mostrava alinhado com as leis canônicas à época em vigor, sendo que os africanos já eram recebidos em estado de escravidão, do que se supunha ter sido o resultado de uma tal “guerra”, entre as tribos da África Ocidental.

É certo que, apesar de proibida pela Inquisição no século XVII, uma obra como a do dominicano espanhol BARTOLOMEU DE LAS CASAS, escrita ainda no século anterior, com sua condenação vigorosa da escravidão tanto de índios como de negros, certamente encontrava ecos na consciência de seus tradicionais rivais inicianos, ainda mais naquela tão sensível para esta questão, como era a de VIEIRA, que dela se ocupou já em suas primeiras manifestações públicas, como no Sermão do Rosário, predicado na Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, dirigido tanto aos escravos como aos senhores de engenhos, em 1633, no qual propõe que a escravidão dos africanos se justifica não só porque é necessário preservar aos índios brasileiros, assegurando o mercado de escravos africanos que havia se estabelecido no Brasil com o Peru, mas também, e sobretudo, por motivos religiosos, pois aos negros escravizados Vieira promete que sua situação terrena miserável é justificada em comparação com uma “pior escravidão”, causada pelo pecado e pelas manobras diabólicas, que subjagam a qualquer indivíduo de maneira irremediável, escravidão esta que só é redimível graças à devoção pela Virgem do Rosário, única intercessora que outorga a «carta de manumissão» e a liberação deste tipo de escravidão. Para completar sua promessa redentora, VIEIRA assegura que na segunda transmigração seria o próprio Deus quem serviria aos que O haviam servido na terra.

Infelizmente, é preciso que se registre o testemunho de HENRY KOSTER,⁴⁵ quando refere como pode presenciar, ainda no século XIX, este tipo de justificativa para a escravidão, fornecida por clérigos. Enquanto isso, na Cia. de Jesus, entende-se

⁴⁴ Cf. ROBERT SOUTHEY, *História do Brasil*, vol. II, São Paulo: EDUSP/Itatiaia, 1981, p. 262.

⁴⁵ “*Travels of Brazil*” (Illinois: Southern Illinois University Press, 1966, p. 182.

porque em meados do século XVI se reportassem a Roma, da Galícia, que ali estavam em “otras Indias”, enquanto no final mesmo século o polonês PIOTR SKARGA (1536 – 1612) referisse a uma “Índia” na Lituânia e PHILIPP JENINGEN encontrasse a sua em Ellwangen, na Alemanha .⁴⁶

Do exposto, o que nos interessa é que conclusivamente no estado teológico há uma explicação global fundamental, qual seja, a de que infância do processo de explicação do universo é religioso-teológica. O homem, ao dar seu primeiro passo de conhecimento sobre o mundo e de si, encontra-se na situação originária de que sua única forma de causalidade é a de sua própria vontade.

Daí que as diversas formas de magia e a primeva prece, já relatadas neste trabalho, representam as maneiras de explicar a existência e o seu modo de vida, no fundo, tudo se passa no ambiente de se comunicar com os deuses ou deus.

Esta comunicação, no ambiente da magia, gera as formas primevas de sacralidade, sacrifício, castigo, dádivas, dentre outras, e servem como ponto fulcral para esta análise, pois direcionam ao questionamento do por que se entendia como a maior vantagem existente o fato do homem fazer estes tipos de rituais com os deuses e revelam os sentimentos mais significativos e fundamentais das relações sociais: o medo e o desejo.

A investigação aqui revela, por fim, seu matiz psicológico ratificando a potência do referencial teórico utilizado⁴⁷. Mais interessante ainda sob essa perspectiva é que não é o foco do trabalho, se refere à possível aproximação de Freud a este assunto. Para ele a transformação humana ocorre em um sistema orientado pelo predomínio de três leis: o animismo, a religião e a ciência.

A humanização da natureza e a humanização da sociedade são construídas pelo fato de que obedecer às leis da natureza é a melhor forma de dominá-la e que o conhecimento científico não é o resultado de uma explicação, mas o domínio da natureza interna e externa. Tudo isto ratificado ainda pelos maduros frutos do esclarecimento que, em Kant, verifica-se como o tempo da maturidade coincide com o progresso da técnica e da ciência.

⁴⁶ Cf. LUKE CLOSSEY, “*Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*”, Cambridge (MA) etc.: Cambridge University Press, 2008, pp. 232 – 233

⁴⁷Cf. FREUD, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos. Trad.: Órizon Carneiro Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 91- 117.

Não é por acaso que no iluminismo encontra-se um otimismo fundamentado, a ideia composta da crença, da fé de que o racional dominaria o exterior e o interior.

O desenvolvimento da história do ocidente, desde o iluminismo, foi uma espécie de revelação de que este otimismo é um artigo de fé, crença e que a realidade presente em diversos episódios históricos revela a incapacidade do homem de resolver os macroproblemas, gerando problemas ainda maiores, proporcionando formas cada vez mais atroz de barbárie no cometimento da vida tendo como instrumento ativo e coativo o direito.

O desencantamento do mundo é premente, nossa sociedade atual está demente, doente e a devoção ao dinheiro nos mantém numa espécie de Estado de Exceção, em que a governabilidade exerce a soberania na perspectiva da decisão excepcional. Como lidar com o Estado ainda sustentando a possibilidade de pensar e trabalhar com a soberania nestes moldes?

4.2 CONCEPÇÃO DO ESTADO COMO ORGANISMO MORAL

O estado é um organismo moral, condição e complemento da atividade moral individual, e fundamento primeiro da suprema atividade contemplativa.

A concepção do estado como organismo moral é defendida por Aristóteles e para esta corrente filosófica o Estado surge, pelo fato de ser o homem um animal naturalmente social e político, que busca sempre o seu bem. Logo o bem do indivíduo e o bem do Estado são a mesma coisa, sendo que a completude do bem buscado só ocorre na realização do Estado.

O fim último do Estado é espiritual, isto é, deve promover a virtude e, conseqüentemente, a felicidade dos súditos mediante a ciência. O Estado também provê, inicialmente, a satisfação daquelas necessidades materiais, negativas e positivas, defesa e segurança, conservação e engrandecimento, de outro modo irrealizáveis.

O estado se compõe de uma comunidade de cidades, que evoluiu da comunidade de vilas, sendo que esta última é resultado da evolução das comunidades de famílias. Como estas se compõem de muitos indivíduos e são resultado da evolução

natural do modo de convívio social; será mister falar da família, da vila e das cidades que precedem cronologicamente o estado, como as partes precedem o todo.

As comunidades eram formas primitivas de convívio entre os indivíduos, nas quais predominava a igualdade, mas a igualdade como divisão do *múnus* ou *ônus*, não no sentido métrico ou de regra (a igualdade distributiva de Aristóteles). Preferimos utilizar a expressão comunidade em substituição à sociedades arcaicas ou primitivas, por entendermos que não houve uma evolução do modo de convivência entre os seres humanos, houve uma alteração no modo de convívio social. Frise-se que as comunidades continuam existindo, mas, atualmente, a sociedade é formada por um conjunto de comunidades e antes (no período da igualdade) a forma de convivência era, somente, em comunidades.

Neste contexto *Oikonomia* significa administração da casa. Na *Política*, Aristóteles faz clara a distinção entre a *polis* referente à esfera da cidade e o *oikonomos* referente à esfera da casa. Para Aristóteles, *oikos* seria um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas: entre senhores e escravos, pais e filhos, marido e mulher. Todas essas relações “econômicas” estariam unidas por um paradigma “gerencial”. Para Xenofonte, a *oikonomia* apresenta-se “como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras de funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)”. Foram atribuídos ao termo *oikonomia* diversos significados, extensões de seu sentido até que houvesse, por exemplo, a transposição da palavra para o âmbito teológico. Todavia, deve-se perceber a existência de um núcleo semântico que permanece dentro de certos limites fazendo-se necessário um retorno àquela que é a sua origem⁴⁸.

Giorgio Aganben in *O reino e a glória*, ao discorrer sobre a economia assim o faz : “Para compreender a história semântica do termo *oikonomia*, é importante não esquecer que, do ponto de vista lingüístico, aquilo com que nos deparamos não é tanto uma transformação de sentido (*Sinn*) da palavra, mas uma progressiva extensão analógica de sua denotação (*Bedeutung*). Mesmo que os dicionários costumem, em casos desse tipo, distinguir e enumerar um após o outro os

⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

diferentes sentidos de um termo, os lingüistas sabem perfeitamente que, na verdade, o núcleo semântico (o Sinn) permanece dentro de certos limites e até certo ponto inalterado, e é precisamente essa permanência que permite sua extensão a denotações novas e diferentes.” ⁴⁹

Segundo Aristóteles, a família compõe-se de quatro elementos: os filhos, a mulher, os bens, os escravos; além, naturalmente, do chefe a que pertence a direção da família. Deve ele guiar os filhos e as mulheres, em razão da imperfeição destes. Deve fazer frutificar seus bens, porquanto a família, além de um fim educativo, tem também um fim econômico. E, como ao estado, é-lhe essencial a propriedade, pois os homens têm necessidades materiais. No entanto, para que a propriedade seja produtora, são necessários instrumentos inanimados e animados; estes últimos seriam os escravos.

Na vila o homem satisfaz, além da reprodução da espécie e nutrição do indivíduo, a administração da justiça e das cerimônias religiosas.

E na cidade o homem pode preencher suas necessidades de viver em comum por suas carências. A cidade é autárquica, e uma comunidade perfeita é o único meio dos homens gozarem da felicidade plena, porque essa consiste no aperfeiçoamento do intelecto, na construção das virtudes e na satisfação do espírito.

A cidade é, portanto, o fim nos dois sentidos do termo. Fim da evolução natural e é também o seu próprio fim, ou seja, ela é por si mesma. Além de o homem ser um animal político, é também, dentre todos os animais, o mais político, pois possui linguagem, a capacidade não só de um prazer ou dor, mas de ter um conceito do justo e do injusto, do bem e do mal. É esse conceito em comum que faz uma comunidade.

Logo a comunidade política para Aristóteles é formada por três comunidades: o lar - que é formado por três relações -, a vila e a cidade, sendo que a vila é a evolução do lar e as cidades o fim da evolução natural.

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 34.

É, portanto, no Estado que o homem é realmente homem, porque naturalmente político, pois fora disso, é um animal servil como os outros.

O fim último do estado é a virtude, isto é, a formação moral dos cidadãos e o conjunto dos meios necessários para isso. A política, contudo, é distinta da moral, porquanto esta tem como objetivo o indivíduo, aquela a coletividade. A ética é a doutrina moral individual, a política é a doutrina moral social. Desta ciência trata Aristóteles precisamente na Política.

Vejamos, agora, o estado em particular. É tarefa do Estado desenvolver de forma harmônica e hierárquica todas as faculdades do indivíduo: antes de tudo as espirituais e intelectuais, sendo sua tarefa essencial a educação e o provimento da segurança e bem-estar social. O fim da educação é formar homens mediante as artes liberais, importantíssimas a poesia e a música, e não máquinas, mediante um treinamento profissional. Eis porque Aristóteles, condena o estado que, ao invés de se preocupar com uma pacífica educação científica e moral, visa a conquista e a guerra. A virtude está acima da conquista e tanto a guerra, quanto o trabalho, são apenas meios para a paz e o lazer sábio.

Quanto à forma exterior do estado, Aristóteles distingue três principais: a monarquia, que é o governo de um só, cujo caráter e valor estão na unidade, e cuja degeneração é a tirania; a aristocracia, que é o governo de poucos, cujo caráter e valor estão na qualidade, e cuja degeneração é a oligarquia; a democracia, que é o governo de muitos, cujo caráter e valor estão na liberdade, e cuja degeneração é a demagogia. As preferências de Aristóteles vão para uma forma de república democrático-intelectual, a forma de governo clássica da Grécia, particularmente de Atenas. No entanto, com o seu profundo realismo, reconhece Aristóteles que a melhor forma de governo não é abstrata, e sim concreta: deve ser relativa, acomodada às situações históricas, às circunstâncias de um determinado povo. De qualquer maneira a condição indispensável para uma boa constituição, é que o fim da atividade estatal deve ser o bem comum e não a vantagem de quem governa despoticamente.

O estado é uma síntese de indivíduos substancialmente distintos. Se se quiser a unidade absoluta, será mister reduzir o estado à família e a família ao indivíduo; só este último possui aquela unidade substancial que falta aos dois precedentes.

Aristóteles entende o Estado como um organismo moral superior ao indivíduo. É aonde efetua-se unicamente a satisfação do indivíduo em todas suas necessidades, pois o homem, sendo naturalmente animal social, político, não pode realizar a sua perfeição sem a sociedade do Estado

A democracia aristotélica baseava a instituição do estado através de uma legitimação, que seria um conjunto de leis, a qual o governante deve seguir e os cidadãos igualmente, mesmo que as vezes tenham que abrir mão de certa liberdade, pois só assim a harmonia irá prevalecer sobre o caos.

4.3 O ESTADO E O SISTEMA ECONÔMICO CAPITALISTA

A análise do fenômeno da acumulação iniciou-se com a obra daqueles economistas denominados fisiocratas, por considerarem a terra, a natureza (*physis*), como o principal fator econômico. Foi nos trabalhos destes economistas do século XVIII que Karl Marx colheu subsídios para formular sua teoria sobre o assunto.⁵⁰ É a partir da formulação marxiana que a ciência econômica aborda o problema. De acordo com Lenin, “o que há de novo e extremamente importante em Marx é a análise da acumulação do capital”.⁵¹

Nas sociedades ditas primitivas, conforme já examinamos em capítulo anterior, praticamente não há acumulação de bens, pois ali a escassez de recursos determina o consumo quase que total da produção. Já em formações sociais de maior vulto, onde ocorre a exploração social do trabalho de escravos e servos, observa-se o fenômeno que se pode denominar “entesouramento”. Aqui, a acumulação de riquezas é patente, sendo a causa do esplendor dos impérios que se espalhavam pelo mundo, no longo período precedente do capitalismo.

Os tesouros que se acumulavam antigamente, entretanto, possuíam apenas valor de uso, ou eram meios para a aquisição destes valores; representavam

⁵⁰ Cf. Marx, *Teoria da mais valia*: Os Fisiocratas, Col. Os pensadores, São Paulo: Abril, 1979.

⁵¹ Lenin, *Obra Escolhida*, vol. 1, São Paulo: Alpha-Ômega, 1979, p. 17.

somas vultuosas e inutilizadas para o desenvolvimento das forças produtivas por meio de práticas como aquela, tão bem estudada em antropologia, do *potlatch*. Afinal, a acumulação só se dava para o consumo, atual ou futuro – de outro modo, era destinada ao dispêndio.

Esta concentração de uma parte considerável da riqueza social com o único propósito de luxo seria, então, uma das principais causas da estagnação e decadência daquelas sociedades, superadas historicamente por um modo de produção da vida social que vai justamente operar a reinversão do excedente de produção no processo produtivo.

Assim, a evolução social faz com que o dinheiro, ou o tesouro potencialmente conversível em moeda, pertencente às antigas classes possuidoras, passe para o controle de usuários, comerciantes e fabricantes manufatureiros. A nova classe social emergente, a burguesia, transforma o dinheiro acumulado em *capital*, instaurando a ordem socioeconômica capitalista. Neste modo de produção, como explica Marx, na acumulação se dá o fenômeno da *mais-valia*.

O modo de produção capitalista pode ser sinteticamente definido pelo processo de valorização de um capital por meio de uma força de trabalho comprada no mercado como mercadoria: a compra da força de trabalho toma a forma de salário, que se supõe representar o equivalente do dispêndio dessa força de trabalho. Karl Marx irá situar aqui a gênese e o modo de funcionamento de todo o sistema capitalista, pela presença oculta da “mais- valia”.

Para que tal se realize, são necessárias condições históricas especiais e principalmente duas circunstâncias: que os proprietários das forças de trabalho não sejam proprietários dos meios de produção, ou seja, do capital, e muito menos que eles possam vir a se tornar. Portanto, é preciso tratá-los de tal maneira que sejam economicamente obrigados juridicamente, sendo esta a tarefa do Estado, fundamental, para que se instaure e mantenha tal regime econômico. E se em determinado momento Marx afirmará o caráter super-estrutural do Estado, assim como da religião, das artes e do próprio direito, historicamente, antropologicamente, é bem sólida a proposta de que será antes preciso um rearranjo do poder e, via de consequência, do direito, no sentido

de forjar o Estado, para que possa se tornar viável a exploração capitalista da força de trabalho.⁵²

Assim, a troca das mercadorias exprime, na realidade, uma relação social desigual. As relações de capital com os detentores da força de trabalho são consideradas como “relações livres e iguais”, por provindas aparentemente apenas da “Vontade de indivíduos independentes”.

Fazendo um paralelo entre a mercadoria e os processos de troca, por um lado, e o sistema jurídico capitalista, por outro, Marx escreve: “Uma mesma quantidade de trabalho sob uma forma torça-se por uma mesma quantidade de trabalho de outra forma. O direito igual é pois sempre aqui no seu princípio o direito burguês”. Observa o genial analítico social, porém, que na verdade este direito com sua pretensão à neutralidade e igualdade rege situações marcadas por uma profunda desigualdade. Adiante, acrescenta Marx: “Pela sua natureza, o direito não pode senão consistir no emprego de uma mesma união de medidas, mas os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos distintos se não fossem desiguais) não são mensuráveis de acordo com uma unidade comum a menos que se considerem dum mesmo ponto de vista, que se não vejam senão sob um determinado aspecto”. E conclui: “Para evitar todos estes inconvenientes, o *direito deveria ser não igual mas desigual*” (grifos do autor).⁵³

A produção organiza-se, portanto, sob os pressupostos de uma falsa igualdade entre patrão e operário, e sob a falsa liberdade de contratar como esses bem quisessem, o que inevitavelmente conduz a uma situação de exploração da parte necessitada de trabalhar, por parte de quem possuía o capital necessário para empresariá-lo.

Desenvolvendo até às últimas consequências as teorias liberais de Adam Smith e principalmente da escola fisiocrata Marx formula o conceito de *Mehrwert*, “mais

⁵² Cf. Pierre Klostre, *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política, 5a. ed., trad. Théo Santiago, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 132 ss.

⁵³ Marx/Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 31-32, **apud** Michel Mialle, *Uma introdução crítica ao direito*, trad. Ana Prata, Lisboa: Estampa, 1979, p. 87.

(de) valor”, inadequadamente traduzido como “mais-valia”, denominação hoje consagrada em língua vernácula. A noção é essencial para compreender o processo de acumulação capitalista, bem como o sistema como um todo, pois se trata do fundamento do lucro, razão de ser do capitalismo.⁵⁴

Inicialmente, o grande teórico alemão faz a distinção entre a força de trabalho vendida pelo operário e paga a este pelo patrão, e o trabalho-resultado, isto é, o produto do trabalho realizado pelo operário e vendido pelo trabalhador no mercado. Ora, o valor dessas duas formas de trabalho não é igual, não se equivalem. Entre elas, incrusta-se fraudulentamente a mais-valia, donde se origina o lucro do empresário, uma vez que paga ao trabalhador uma quantia bastante inferior ao valor real de seu esforço produtivo.

A concepção de “mais-valia” (*Mehrwert*) é fundamental na análise operada por Marx. Com bastante perspicácia, o grande teórico da sociedade contemporânea e não deixou de sê-lo com a queda do muro com o qual ele não teria concordado faz a distinção entre *força de trabalho* (*Arbeitskraft*) vendida pelo operário e paga a este pelo patrão, do trabalho-resultado, isto é, o *produto do trabalho* (*Arbeitsprodukt*) realizado, vendido pelo patrão no mercado. Ora, o valor dessas duas formas de trabalho não é igual. Entre as duas incrusta-se fundamentalmente a mais-valia, donde se origina o lucro do empresário, uma vez que paga ao operário uma quantia bastante inferior àquela que advém do produto do seu trabalho, pois a força do trabalho tem só o valor dos meios de subsistência necessários àquele que a emprega.

Então, a mais-valia existe em virtude de haver no mercado uma “mercadoria”, cujo valor de uso é dotado da “propriedade singular de ser fonte de valor”, uma “mercadoria” cujo processo de consumo fosse, ao mesmo tempo, um processo de criação de valor. Esta “mercadoria” é a força de trabalho humano.

Neste sentido, V. I. Lenin explica que “a condição histórica para o aparecimento do capital reside, em primeiro lugar, na acumulação de uma certa soma

⁵⁴ **Idem**, *O rendimento e suas fontes*, Col. Os pensadores, São Paulo: Abril, 1979, pp. 283=285.

de dinheiro nas mãos de certas pessoas num estágio de desenvolvimento da produção de mercadorias em geral já relativamente elevado; em segundo lugar, na existência de operários ‘livres’ sob dois aspectos – livres de quaisquer entraves ou restrições para venderem a sua força de trabalho, e livres por não terem terras nem meio de produção em geral”.⁵⁵

Ao contrário do que ocorre nos modos de produção pré-capitalistas – onde a acumulação serve à satisfação de necessidades da população, pela produção de mercadorias e artigos de consumo em geral -, num contexto capitalista o que se observa é uma produção cujo objetivo imediato é o aumento de mais-valia, ficando a produção dos bens de consumo separada da produtividade do trabalho.

O incremento do processo produtivo é a produção de maior massa de valores de uso, como lembra Rosa Luxemburgo, ainda não são de **per se**, acumulação no sentido capitalista – “contrariamente, o capital pode, até certos limites, conseguir maior mais-valia sem alterar a produtividade do trabalho, intensificando o grau de exploração – baixando, por exemplo, os salários, sem aumentar a quantidade de produtos. (...) Geralmente, se consegue o aumento de produção de mais-valia investindo-se mais capital, isto é, transformando em capital uma parte de mais-valia apropriada”.⁵⁶

O fluxo constante de apropriação e capitalização de mais-valia, portanto, é o que vai constituir, em essência, o processo de acumulação no sistema econômico capitalista.

Temos, então, que a acumulação no sentido capitalista está ligada a uma série de condições específicas, que são as seguintes: (1) a produção de criar mais-valia, única forma possível de incrementar a produção capitalista; (2) a apropriação de mais-valia deverá realizar-se transformando-se em dinheiro para inseri-la no mercado, onde as possibilidades de troca decidem sobre o destino da mais-valia; (3) o novo

⁵⁵ V. I. Lenin, *Obras escolhidas*, vol. 1, cit., p. 16.

⁵⁶ Rosa Luxemburgo, *A acumulação do capital: Contribuição ao estudo econômico do imperialismo*, 2 ed., Rio de Janeiro: Abril, 1976, p. 21.

capital gerado a partir da mais-valia terá que assumir uma forma produtiva, transformando-se em meio de produção de força de trabalho e, finalmente, (4) a massa adicional de mercadorias, que apresenta o novo capital, junto com a nova mais-valia, deve ser transformada em dinheiro, o que nos reenvia ao mercado.

Na verdade, o capitalismo do tipo tradicional, competitivo, resultou em um impasse, caracterizado historicamente pela grande depressão da década de 1920, culminando com o *crack* da Bolsa de Nova York em 1929. A saída encontrada foi a relativa socialização do sistema, através da formação de grandes sociedades anônimas, bem como a organização econômica governamental, intervindo o Estado na economia, como agente econômico ou indutor da atividade econômica, posteriormente, com o predomínio do chamado “neoliberalismo”, como regulador.

A S.A. permite que uma vasta camada da sociedade participe na formação de capital e se torne, portanto, economicamente ativa, com interesses cada vez mais coincidentes com o dos mais poderosos, aqueles que detém o controle da empresa. Assim, como acentuam Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, “o verdadeiro capitalista de hoje não é o empresário individual, mas a empresa (...). O que conta é a sua atuação na vida da sua companhia. E sob esse aspecto não pode haver dúvida de que a obtenção e acumulação dos lucros ocupam hoje posição mais dominante do que nunca.”⁵⁷

Na obra clássica de Berle e Means (“*The modern corporation and private property*”, 1929) acha-se enunciado o princípio vetor da sociedade anônima, responsável direto pela adaptação e renovação do capitalismo, qual seja a possibilidade da dissociação entre propriedade acionária e poder de comando empresarial. “A grande novidade introduzida pela sociedade acionária”, explica Fabio Konder Comparato, “foi a possibilidade de concentrar o poder econômico, desvinculando-o da propriedade dos capitais e da responsabilidade pessoal; de organizar tanto a macro-empresa quanto a

⁵⁷ Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Capitalismo monopolista – Ensaio sobre a ordem econômica e social americana*, trad. Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, 1966, p. 52.

exploração unipessoal; de ensinar o exercício da atividade empresarial pelo Estado, em concorrência com os particulares”.⁵⁸

Essa inovação no sistema capitalista já havia sido antevista por Marx, que no livro III de “O Capital” escreveu: “A produção capitalista é chegada a um ponto onde o trabalho de direção, completamente separado da propriedade do capital, corta caminho, se bem que, via de regra, o capitalista não tenha mais necessidade de cumprir ele mesmo essa função. O maestro de uma orquestra não deve absolutamente ser o proprietário dos instrumentos, e não lhe cabe se ocupar com o salário dos músicos (...). Nas sociedades por ações há um divórcio entre a função (do capitalista) e a propriedade do capital, e o trabalho está, igualmente, separado completamente dos meios de produção e sobre-trabalho (...). É a negação (*Aufhebung*, superação ou síntese dialética) do modo de produção capitalista no seio do próprio sistema e, por consequência, uma contradição que abole a si mesma e que representa, à primeira vista, um simples momento de transição para o novo modo de produção. É, portanto, sob esse aspecto contraditório que a sociedade anônima se apresenta. Em certas esferas, ela restabelece o monopólio e, por esse fato, provoca a ingerência do Estado (...). Trata-se de um modo de produção privada que escapa ao controle da propriedade privada”.⁵⁹

A conclusão a que se chega, então, é a de que o capitalismo conseguiu e vem ainda conseguindo se manter por um mecanismo que se poderia caracterizar como sendo da alçada de uma “imunologia social”, conforme vem desenvolvendo nosso professor Willis Santiago Guerra Filho, na esteira de seu predecessor e preceptor Niklas Luhmann.⁶⁰⁶¹ Isso porque a sobrevivência do capitalismo se deu por conta da inclusão,

⁵⁸ Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Capitalismo monopolista*. Ensaio sobre a ordem econômica e social americana, trad. Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar, 1966, p. 52.

⁵⁹ **Apud idem, ibidem**, pp. 35-36, nota.

⁶⁰ Antonio C. de Arruda Jr., *Capitalismo Humanista & Socialismo - O Direito Econômico e o Respeito aos Direitos Humanos* (Curitiba: Ed. Juruá, Curitiba, 2014), p. 71.

⁶¹ Cf., v.g., Willis Santiago Guerra Filho, *Immunological Theory of Law*, Saarbrücken: Lambert, 2014; Id.; Adriana Francisca Souza Pena; Christiano Carvalho Dias Bello “Liberdade não é fenômeno da vontade ou a tragédia expressa a ironia da condição humana”, *Revista Jurídica Unicuritiba*, Curitiba, n. 63, 2021, p. 310 ss.

como antídoto ao socialismo⁶², de medidas socializadoras, tanto na economia como no direito, através da implantação do Estado Social, ou de bem-estar social (*Welfare State*), uma “vacina” social cujo efeito é cada vez menor, dado o desmonte que se deu com o predomínio da ideologia anti-social do neoliberalismo.

4.4 O ESTADO NA TEORIA SOCIAL SISTÊMICA DE NIKLAS LUHMANN

Elegemos a teoria dos sistemas sociais para explicar a improbabilidade da comunicação do Estado, por entender que tal qual a sociedade, o Estado é muito mais complexo do que nossa racionalidade pode conceber e por essa razão sua instituição e permanência não pode ser medida em ciência nem em modelos científicos, mas em modelos sociais.

A escolha pelo modelo social de análise deve-se à constatação de que tal teoria é universal e tudo pretende explicar (universalidade). O marco teórico para a reflexão da teoria social sistêmica é a teoria dos sistemas sociais desenvolvida por Niklas Luhmann e para sua correta compreensão é preciso descrever certos conceitos e características.

A teoria de sistemas deve, então, poder tudo explicar ("universalidade"), inclusive o próprio teorizar ("reflexividade"), o que faz explicando tudo como sendo *sistema* ("auto-referência") + o que não é esse sistema: o *meio*. A "diferenciação sistêmica" entre "sistema" e "meio" é o artifício básico empregado pela teoria, diferenciação essa que é trazida "para dentro" do próprio sistema, de modo que o sistema total, a sociedade, aparece como "meio" dos próprios sistemas parciais, que dele (e entre si) se diferenciam por reunirem certos *elementos*, ligados por *relações*, formando uma *unidade*. Uma "unidade", além de diferenciada no "meio", também pode aparecer como "meio" para outras "unidades", permitindo, assim, que por ela se aplique, recorrentemente, um número mais ou menos grande de vezes, a diferença sistema/meio, sem com isso perder sua *organização*. A "organização" é o que qualifica um *sistema* como uma "unidade", com características próprias, decorrentes das "relações" entre seus "elementos", mas que não são características desses elementos.

⁶² Sobre a crítica ao socialismo veja Antônio de Arruda in *Capitalismo Humanista & Socialismo*, O Direito Econômico e o Respeito aos Direitos Humanos. Curitiba: Ed. Juruá, 2014.

A unidade de elementos de um sistema é mantida enquanto se mantém sua organização, o que não significa que não variem os elementos componentes do sistema e as relações entre eles. Essas mudanças, porém, se dão na *estrutura* do sistema, que é formada por elementos componentes do sistema relacionados entre si. Os elementos da estrutura podem sempre ser outros; o sistema se mantém enquanto permanecer invariante a organização. Note-se que para a organização o que importa é o tipo peculiar de relação (recorrente) entre os elementos, enquanto para a estrutura o que conta é que há elementos em interação, elementos esses que podem ser fornecidos pelo meio ao sistema, sem que por isso a ele não se possa atribuir o atendimento de duas condições gerais, para que se tenha "sistemas autopoieticos": a *autonomia* e a *clausura* do sistema⁶³.

Para o melhor entendimento do estudo vamos descrever as características, os quatro pilares da teoria e seus componentes.

A teoria desenvolvida por Luhmann, possui como características a *universalidade* do conhecimento em contraposição à especialidade, a *reflexividade* e a *auto-referência*. Tal teoria deve poder tudo explicar (universalidade), inclusive o próprio pensar (reflexividade) e a si mesma (auto-referência).

São quatro pilares metodológicos sobre os quais LUHMANN constrói seu aparato conceitual.

O primeiro deles é sua pretensão de universalidade, resultando numa verdadeira teoria geral do conhecimento que excede os limites da sociologia e substitui a contraposição entre sujeito e objeto, pela "diferenciação sistêmica", no mundo (*Welt*), entre o que é "sistema" e seu meio ambiente (*Umwelt*).

O segundo pilar, é o de que a concepção de LUHMANN parte de pressupostos multidisciplinares, envolvendo contribuições da física, da matemática, da cibernética, da neurociência, da biologia.

O terceiro pressuposto privilegia a estrutura em face da função (onde o decisivo era manter a estrutura do sistema a qualquer custo, estando as funções subordinadas ao desempenho desta tarefa). LUHMANN propõe um estruturalismo funcionalista, onde deve ser radicalmente privilegiado o conceito dinâmico de função em face da noção de estrutura.

⁶³ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Teoria da ciência jurídica. 2 ed., São Paulo: Saraiva, 2009, p. 208 e 209.

A estrutura nos sistemas sociais é a consciência.

O último pressuposto diz respeito à utilidade dos paradoxos. LUHMANN considera o paradoxo como algo positivo, construtivo que leva à unidade conceitual, quando “desparadoxizado” pelo competente código binário. Cada sistema possui seu paradoxo específico (o do sistema econômico, por exemplo, é o paradoxo da escassez: cada acesso a bens escassos, que pretende diminuir sua escassez, a aumenta; o do sistema jurídico reside na positividade do Direito: este é válido apenas porque poderia ser diferente do que é).

O primeiro é o paradoxo geral da unidade da diferença entre sistema e ambiente: estes obtêm as respectivas unidades a partir da diferença marcada pelos seus limites. O segundo é o paradoxo do fechamento e abertura do sistema: o sistema só pode ser fechado porque é aberto.

A forma do sentido, assim, é a diferença entre atualidade e potencialidade, o elemento poético do sistema é o paradoxo.

Definidas as características e os pressupostos da teoria dos sistemas sociais de LUHMANN, passamos à explicação de seus componentes.

Sistemas são construções de sentido abordadas como fato social, que surge quando consegue estruturar a complexidade dos elementos (comunicação), o sistema é composto de elementos. O elemento do sistema é a comunicação.

Subsistemas são construções específicas dentro do sistema, eles atuam com os meios simbolicamente generalizados de comunicação e em razão da especificidade fazem com que a comunicação e a expectativa que se espera já estejam pré-concebidas.

O Meio Ambiente é a base do sistema e sua estrutura material, é a conversação complexa desestruturada, com fundamento em valores (moral/imoral), está fora do sistema social.

A Estrutura do sistema, o que limita, é a consciência, estruturas são limites de possibilidades de operação do sistema, são processos de redução ou limitação das operações do sistema.

Operação do sistema pode ser definida como o elemento visto na dimensão temporal, é a comunicação no ato de comunicar.

Códigos binários são meios simbolicamente generalizados de comunicação, que precisam de programação/critérios (legal/ilegal).

Referência é a influência de um sistema no outro.

Acoplamento estrutural é a ponte entre um sistema e outro, é onde se concentra a troca de informações entre sistemas, é um espaço de trânsito, com fronteiras precisas

Já os seres humanos, enquanto sistemas biológicos, dotados de uma consciência, não fazem parte dos sistemas sociais integrantes do sistema global que é a sociedade, e sim, do seu meio ambiente.

Todo sistema é composto de *elementos*, que estão em relação entre si e o elemento dos sistemas sociais é a *comunicação*. Para haver sistema é necessária uma grande quantidade de elementos se relacionando formando uma *relação de complexidade*.

A comunicação é tida como uma operação mais precisa do que a ação, à comunicação é atribuído o papel de reprodução do sistema social.

A complexidade e a diferenciação social são dois outros aspectos centrais na abordagem teórica de Luhmann. Para que haja complexidade deve existir uma grande quantidade de elementos e uma diferença qualitativa entre eles. A complexidade é a informação que falta. A falta gera a contingência (lado qualitativo da complexidade).

Quando atingem um elevado nível de complexidade, os sistemas produzem autonomias relativas, diferenciam-se, com o objetivo de reduzir essa complexidade. LUHMANN afirma que um sistema é sempre menos complexo do que o ambiente em que ele está inserido e que o objetivo do desenvolvimento de um sistema é a redução dessa complexidade para facilitar seu estudo. Para reduzir a complexidade é preciso que haja uma seletividade dos elementos presentes na relação do sistema com seu ambiente e uma seletividade dos elementos oriundo do próprio sistema. A isso se dá o nome de contingência.

Para existir complexidade deve haver contingência, na contingência trabalha-se com expectativa do futuro, fato que leva à pressão seletiva e à necessidade de assumir riscos.

O sistema só surge quando consegue estruturar sua complexidade e se diferenciar do meio-ambiente, sendo, portanto, o meio ambiente é uma relação de conversação desestruturada.

A estruturação da complexidade é a quebra do paradigma, com a formulação do novo. Pode-se distinguir sistema de meio-ambiente pela complexidade. O sistema é composto de complexidade estruturada, enquanto o meio-ambiente é formado por

complexidade desestruturada. Não é possível sistema sem meio ambiente, mas ambos são independentes.

A forma do sentido, assim, é a diferença entre atualidade e potencialidade. Toda diferenciação implica, portanto, redução de complexidade.

Passamos, agora, à análise da improbabilidade de comunicação entre o sistema e meio ambiente, entre o Estado e sociedade.

A sociedade é o sistema global que abrangente de todas as comunicações, que reproduz autopoieticamente, sempre novas comunicações, sendo a comunicação a base dos sistemas sociais e o elemento autopoiético da sociedade, permitindo a sua própria recriação. A sociedade é por natureza uma rede de comunicação.

As comunicações, nos sistemas sociais, dependem de consciência, não existindo consciência sem organismo. Todavia, pode haver comunicação, mesmo que a consciência e o organismo não existam mais, pode haver comunicação sem linguagem gramaticalmente estruturada e sem intencionalidade. Para saber se houve comunicação é preciso analisar a ação das pessoas, se a ação não permite a continuidade da comunicação, ela não é relevante para a sociedade.

Como sistema global a sociedade se diferencia em vários sistemas funcionais, que também são comunicacionais, mas de comunicações especializadas. A autonomia destes subsistemas sociais é construída pela dicotomia, como no sistema jurídico: legal/ilegal.

O elemento dos sistemas sociais é a comunicação. Para a teoria de LUHMANN, a comunicação não é uma relação entre pessoas. Comunicação só se comunica com comunicação gerando mais comunicação. No caso, o que interessa não é o que foi compreendido da comunicação, mas o que foi realizado para dar continuidade à sociedade. A má-compreensão também contribui para a comunicação. No caso, não é compreensão como processo psíquico, como percepção. A compreensão não é a mera duplicação em uma outra consciência, mas no interior do sistema permite a criação de uma nova comunicação. É, assim, o elemento autopoiético da sociedade, permitindo a sua própria recriação.

Como já vimos operação pode ser definida como o elemento visto na dimensão temporal. Assim, operação é elemento.

A comunicação pode ser rejeitada ou interrompida. Pode haver comunicação sem linguagem gramaticalmente estruturada e sem intencionalidade. Para saber se

houve comunicação é preciso analisar a ação das pessoas. Se a ação não permite a continuidade da comunicação, ela não é relevante para a sociedade.

Tais operações são limitadas pela estrutura do sistema. Estruturas são processos de redução ou limitação das operações do sistema. As estruturas estão sempre vinculadas a condições de limitações das relações. A estrutura orienta as pessoas, que limitam as operações entre os elementos.

Já vimos que a sociedade é o sistema geral total, sendo um conjunto de comunicações, composta de vários sistemas e subsistemas, que são formados a partir da estruturação da complexidade da comunicação. A comunicação pode ser realizada entre os sistemas, dentro dos sistemas, para fora do sistema.

Reflexão é a relação do sistema com ele mesmo; prestação é a relação de um sistema com o outro e a função é a relação do subsistema com todo o sistema a que pertence.

Já a **Identidade** é a relação do sistema para fora, estando ligada ao mundo de valores (visões de mundo) que orientam aquela sociedade ao contrário da **Interação** que é um sistema social que se caracteriza pela distinção entre presentes e ausentes. Os presentes interagem entre si, tendo consciência e percepção dos outros presentes. Neste caso, quem está ausente é meio-ambiente, pois a comunicação depende da percepção recíproca entre os presentes.

A sociedade é composta por organizações e interações. A organização possui como característica básica a distinção entre os membros da organização e os não-membros. Desenvolve-se mediante decisões e são estas decisões que apontam quem é membro e quem não o é. Pode se comunicar com outros sistemas sociais, mas quem faz isto é a organização e não o membro específico. Além disso, a organização é sempre restrita em seus números de membros.

Assim definimos sociedade como conjunto abrangente de comunicações, composta por interações, que não estão veiculadas ao modelo de organização. Sociedade para a teoria de sistemas luhmanniana é a “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*), conceito que apresenta em artigo seminal de 1972, com este título, publicado no *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, revista científica ligada à Associação Mundial de Filosofia Social e do Direito (IWR). O que a compõe não são os seres humanos que a ela pertencem, mas sim a comunicação, que nela circula de várias formas, nos diversos subsistemas funcionais tais como o direito e a política.

A transformação social opera da seguinte forma: variação na comunicação (plano dos elementos); seleção, que ocorre no âmbito das estruturas; e a restabilização, que ocorre no plano da identidade/unidade do sistema social. A variação leva a comunicações (ou ações) inesperadas ou surpreendentes, gerando uma desviante das expectativas condensadas. A variação pode ser rejeitada e, com isso, não há transformação. Para que isso ocorra, é preciso que haja seleção, isto é, que as estruturas incorporem aquilo que é desviante como parte da estrutura. Deste modo, a comunicação desviante, para as outras comunicações, passa a ser inovação de diretriz, isto é, serve de diretriz para futuras comunicações. Já na restabilização, o sistema incorpora a mudança estrutural, tornando-se unidade de identificação. Isto implica que as estruturas inovadoras asseguram duração e persistência.

Entendendo que a sociedade é o sistema global, que se transforma por meio de ações comunicativas, passamos a analisar as formas de comunicação entre os subsistemas sociais e entre eles e a sociedade. Tal comunicação ocorre por meio dos acoplamentos estruturais e, como dito anteriormente, a referência é a influência de um sistema no outro. Vários sistemas podem ter relevância para um ato concreto, é o acoplamento operacional ou operativo, que está ligado à própria infraestrutura dos sistemas, já que todos são compostos de comunicações.

No acoplamento estrutural os sistemas influenciam-se entre si de modo bastante abrangente e permanente. Ocorre uma irritação entre estes dois sistemas, que precisam deste acoplamento estrutural para se diferenciar entre si. Por exemplo, o acoplamento estrutural entre política e economia é a tributação (sistema de decisão e sistema de pagamento); entre política e direito é a Constituição; entre direito e economia são o contrato e a propriedade.

Portanto, o acoplamento estrutural é a ponte entre um sistema e outro, é onde se concentra a troca de informações entre sistemas. É um espaço de trânsito, com fronteiras precisas.

O acoplamento diminui e fortifica, ao mesmo tempo, a autopoiese dos sistemas. É paradoxal, aumenta a capacidade de reprodução do sistema, ao mesmo tempo em que o limita. A influência de um sistema no outro exige o acoplamento no outro sistema, que modifica o que foi trazido do outro sistema.

Sistema autopoietico é aquele dotado de organização autopoietica, onde há a (re)produção dos elementos de que se compõe o sistema e que geram sua organização,

pela relação reiterativa, circular ("recursiva") entre eles. Esse sistema é autônomo porque o que nele se passa não é determinado por nenhum componente do ambiente mas sim por sua própria organização, formada por seus elementos. Essa autonomia do sistema tem por condição sua clausura, quer dizer, a circunstância de o sistema ser "fechado", do ponto de vista de sua organização, não havendo "entradas" (inputs) e "saídas" (outputs) para o ambiente, pois os elementos interagem no e através dele - não se trata, portanto, de uma "autarquia" do sistema, pois ele depende dos elementos fornecidos pelo ambiente.⁶⁴

Dependendo do tipo de reflexão que o sistema faz sobre si, pode ocorrer um acoplamento estrutural. Assim, a teoria do direito é o acoplamento entre ciência e direito.

No exemplo acima o subsistema social do direito atua com meios simbolicamente generalizados de comunicação (ciência do direito).

Neste sentido vale ressaltar o posicionamento divergente do Prof. Willis Santiago Guerra Filho.⁶⁵

Nessa altura, vale chamar atenção para o paralelismo que se verifica entre o Direito e a ciência, ambos voltados para o desenvolvimento de segurança e estabilidade no sistema social global, ao darem uma garantia de expectativas, realizando o que Luhmann denomina "dupla seletividade", por fornecerem a possibilidade de uma seleção dentre as diversas seleções possíveis do modo como se agir. Há, é claro, diferenças radicais entre expectativas normativas, garantidas pelo Direito, e expectativas cognitivas, garantidas pela ciência, já que estas, ao se verem frustradas pela realidade, por estarem preparadas para aprender com ela, devem procurar adaptar-se aos fatos que as frustram, enquanto as primeiras, ao contrário, são concebidas para se manterem "contrafaticamente", isto é, mesmo depois de frustradas.

Os dois modos básicos de expectativas aqui mencionados, porém, não existem absolutamente separados um do outro, como na Sociologia do Direito Luhmann parecia coloca-los⁶⁶. Na obra que estabelece as bases para o paradigma autopoietico, "Sistemas sociais" (*Soziale Systeme*), o autor refere que a pesquisa sociológica cada vez mais

⁶⁴ GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica, Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 69 e seg., p. 82 e seg.

⁶⁵ GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica, Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 213 e 214

⁶⁶ CF. LUHMANN, Sociologia do Direito I, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 53 e s., 126 e s.

esclarece como as duas posturas, cognitiva e normativa, se interpenetram. De fato, não se pode deixar de reconhecer na ciência, com sua função tipicamente cognitiva, uma estrutura normativa, responsável pela manutenção, por certo tempo, de conhecimentos adquiridos, que não mais se coadunam com resultados de pesquisas mais acuradas. Nesse caso, normalmente, não se passa simplesmente a sustentar uma tese oposta a que se mostrou falsa. O que se dá, em geral, é uma mudança da própria estrutura que a mantinha possibilitando oferecer uma solução, ao mesmo tempo em que aponta para uma série de novos problemas.

Isto implica que a relação que se tem com a comunicação e a expectativa que se espera dela já são pré-concebidas, fazendo com que qualquer pessoa tenha a capacidade de selecionar com base nos meios simbolicamente generalizados de comunicação. Estes meios servem, ao diferenciar, para aumentar a aceitação das comunicações em uma sociedade já diferenciada. Estes meios são modos de descarregar a complexidade nas comunicações, pois o símbolo reduz a complexidade ao reduzir as pressões.

Estes meios simbolicamente generalizados de comunicação são os códigos binários, que precisam de critérios ou de programas que orientem a comunicação. São eles que capacitam o sistema para se reciclar com relação ao meio-ambiente.

Os códigos binários de preferência são a expressão concreta dos meios simbolicamente generalizados e são os programas e critérios que permitem a abertura do sistema. Sem eles, os códigos seriam tautológicos (o que seria poder/não-poder, que é o código binário do subsistema da política?). O código binário, assim, é o motor de toda a comunicação e o sistema é a referência para o código.

A teoria luhmanniana esclarece que a sociedade global é o produto da diferenciação funcional de diversos (sub)sistemas, cada sistema parcial da sociedade monopoliza para si uma função, possuindo, a seu turno, um entorno que é incompetente para tal função.

Importante destacar que Niklas Luhmann não pretendeu escrever uma Teoria do Direito, mas, sim, uma teoria da sociedade em que o Direito é mais um sistema parcial dela e no qual tal sistema não pode ter uma posição externa à sociedade, o sistema do Direito é um (sub)sistema da sociedade, tal qual o sistema da Política.

Neste viés, trata-se de uma sociedade funcionalmente policêntrica, formada por subsistemas sociais diferenciados (interdependentes) que se estruturam não de forma

hierárquica, mas sim “heterárquica”, pois nenhum subsistema goza, a priori, de primazia em relação aos demais. A partir da matriz metafórica de origem biológica, que permitiu teorizar tais sistemas como autopoieticos, aquele do direito foi caracterizado como responsável pela função imunológica.⁶⁷

O sistema jurídico, caracterizado como responsável pela função imunológica das sociedades, age como os glóbulos brancos imunizando os sistemas vivos contra as doenças, melhor explicando, o sistema jurídico imuniza seus elementos com os conflitos surgidos em outro sistema, por meio do código binário lícito/ilícito.

Ao tratar do sistema do Direito, Luhmann assevera que o sistema do Direito se diferencia internamente em centro/periferia. É uma concepção heterarquizada, isto é, não há uma ordem hierárquica entre centro/periferia.

No Direito, é a legislação que ocupa a periferia, situada na fronteira com o sistema Político, sua função é de filtragem e acomodação da irritação do sistema Político. E o Judiciário (Tribunais, juízes) ocupa a posição central no sistema do Direito, cujas operações só reproduzem operações filtradas – e não filtrantes –, colocando em prática o código (lícito/ilícito) e os programas (leis) jurídicos, fazendo uso reservado do símbolo circundante da validade jurídica.

O Sistema do Direito desenvolve-se reagindo às suas operações internas, as quais podem ser estimuladas por irritações vindas do ambiente social, neste sentido as transformações sociais operam transformações do Direito.

Como já explanado, o sistema do Direito é clausurado normativamente e aberto cognitivamente ao mesmo tempo. Ora, as normas jurídicas (programas) possibilitam uma abertura condicional, e seu código binário lícito/ilícito realiza uma conexão entre comunicações – excluindo comunicações terceiras. Isso quer dizer que o Direito é aberto ao seu entorno, mas processa as irritações a partir de sua própria compreensão produtiva.

O sistema jurídico, enquanto autopoietico, é fechado, logo demarca seu próprio limite, auto-referencialmente, na complexidade própria do meio ambiente, mostrando o que dele faz parte, seus elementos, que ele e só ele, enquanto autônomo, produz, ao conferir-lhes qualidade normativa (=validade) e significado jurídico as comunicações

⁶⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago “IMUNOLOGIA: MUDANÇA NO PARADIGMA AUTOPOIÉTICO?” in Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro. V. 6, nº.3, setembro-dezembro, 2014, p. 595.

que nele, pela relação ente esses elementos, acontecem. No processo evolucionário de diferenciação e reprodução do Direito, a teorização sobre o sistema, i. e., sua estrutura cognitiva, é introduzida no sistema, conferindo-lhe a capacidade de auto-observar-se e, com isso, seu caráter autopoietico, pois é pela auto-observação que controla operações de autoprodução⁶⁸.

Nas sociedades atuais, o Direito reproduz-se internamente e a partir de sua clausura operativa se comunica acerca do ambiente [entorno], mas não pode se comunicar com o ambiente. Aliás, exemplo disso é a Constituição, que mantém uma irritação recíproca entre Direito e Política. É dizer, o Direito observará a sua abertura em termos jurídicos, de modo a observar juridicamente questões políticas, econômicas, entre outras.

A essa comunicação com outro sistema dá-se o nome de acoplamento estrutural e o principal meio de acoplamento entre o sistema do direito e o sistema da política, são as constituições.

Para entendermos isso é necessário ter em mente que o judiciário é a organização que ocupa o centro do sistema jurídico, pois é quem determina em última instância o que é e o que não é direito.

O sistema jurídico como um todo, para a teoria de sistemas autopoieticos, é uma criação dos membros da sociedade em interação comunicativa. Os modelos jurídicos que permitem definir o que é um contrato ou uma sociedade comercial para o Direito enraízam-se em uma percepção jurídica peculiar da realidade social, moldada, basicamente, pelos que se dedicam à produção de conhecimento sobre o Direito⁶⁹.

Para que se caracterize o sistema jurídico, de forma definitiva, como um sistema social autopoietico, é necessário identificar sua especificidade na realização do que é próprio de todo sistema social, ou seja, sob que forma exclusiva a esse sistema, o do Direito, se veiculam comunicações, forma essa pela qual as mais diversas maneiras de se fazer circulá-las podem ser representadas. Para que se tenha uma ideia mais clara do que se busca, digamos que seria o equivalente do que o pagamento é para o sistema econômico, no qual, é certo, nem toda operação assume a forma de um pagamento,

⁶⁸ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Teoria da ciência jurídica. 2 ed., São Paulo: Saraiva, 2009, p. 215.

⁶⁹ GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica, Porto Alegre: Livraria do Advogado, p.217.

mas, em última instância, é através dele que se dá a circulação do fluxo monetário, que nesse sistema é a forma comunicacional específica.⁷⁰

O Judiciário, por sua vez, ocupa a posição central no sistema do Direito, cujas operações só reproduzem operações filtradas – e não filtrantes –, colocando em prática o código (lícito/ilícito) e os programas jurídicos, fazendo uso reservado do símbolo circundante da validade jurídica.

Essas circunstâncias fazem do Judiciário a unidade do sistema legal que, por definição, opera de forma recursiva (i. e., numa relação auto-referencial) somente com elementos desse sistema, o que o torna um sistema "funcional diferenciado". Embora haja elementos a serem encontrados nesse ambiente que também pertençam a outros — da moral, da economia, da política etc. —, enquanto eles são usados pelo Judiciário para justificar decisões, como por um "toque de Midas" são convertidos em elementos do sistema jurídico: o sistema é fechado *com* e não *para* o meio⁷¹

E é a Constituição o acoplamento estrutural entre Direito e Política. Com isso, Luhmann assevera que a Constituição possibilita soluções jurídicas aos problemas de autorreferência do sistema político e, por sua vez, soluções políticas aos problemas de autorreferência do sistema jurídico. Assim, em oposição a um sentido de isolamento entre os sistemas jurídico e político lançados na decisão do STF, o acoplamento estrutural permite uma abertura seletiva entre o Direito e a Política que mantêm sua autopoiese própria.

O sistema do Direito oferece, por meio da Constituição, a legalidade necessária para o exercício do poder pelo sistema da Política. Embora sejam sistemas separados possuem relações causais intensas.

Já ao tratar do sistema da Política, Luhmann aponta que a sua função consiste na capacidade de impor decisões coletivamente vinculantes. O núcleo da Política é o problema do poder na sociedade. O poder é o meio da comunicação específico do sistema da Política, ou seja, é um meio da comunicação que permite coordenar seleções e criar, com isto, as correspondentes expectativas no sistema.

O sistema político reproduz-se, primariamente, em conformidade com o código de preferência binário "poder superior/poder subordinado" (o que, atualmente,

⁷⁰ GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica, Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 221.

⁷¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica, Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 229.

transformou-se na diferença entre governo e oposição) e de acordo com seus próprios programas, estabelecidos por procedimentos eleitorais, parlamentares e administrativos.

Antes de empreender a tarefa da narrativa sobre o sistema da Política, vamos delimitar o seu núcleo, qual seja o Poder na sociedade.

A base do Poder são as sanções negativas (castigos), e seu código opera pela diferença entre superiores e inferiores, se orienta pelo valor positivo e negativo e se reproduz na forma direta de obediência. Já sua verificação ocorre quando a ação é exercida em razão da obediência e de acordo com a ordem trazida pela cominação da sanção (se não obedece, há um castigo).

Por isso, Luhmann conclui que a força física anula o poder. As sanções são ameaças à desobediência. Contudo, ao ser desobedecido, o uso da força física revela uma ausência de poder. Por conseguinte, para que o poder se conserve, o exercício da força física deve permanecer uma alternativa a ser evitada.

A forma do poder é uma balança, é a diferença entre execução da diretriz e alternativa a evitar (sanção). Verificada a sanção o poder se acaba e o uso da força física indica que não existe poder.

Como o código do poder ocorre pela diferença entre superiores e inferiores. Consequentemente, é necessária uma codificação secundária, trazida do Direito. Assim, é o código binário legal/ilegal que permite distinguir um poder legítimo de outro ilegítimo e, portanto, permite a sua motivação para aceitar o primeiro poder. Sem uma codificação secundária deste tipo, o código do poder não é técnico, ou seja, não se passa automaticamente da parte superior para a inferior, ou o contrário.

Os limites do sistema político, portanto, não são territoriais, mas determinados por uma rede de comunicações que versa sobre temas relacionados com a função do sistema. Os temas que são descartados no ambiente, não sendo selecionados, são ruído para o sistema. As seleções de temas para a comunicação do sistema são orientadas por um código específico. O código do sistema político é governo/oposição.

Quando o poder é político, existe outro código além do Direito que promove a tecnização. Trata-se de uma recodificação propriamente dita do poder: governo/oposição. Os programas que regulam a correta atribuição do poder assumem principalmente a forma de leis ou de decisões judiciais. A reflexividade do poder se expressa no fato de que o poder se refere somente a outro poder e se desenvolve só

se pode relacionar-se com outro poder. Ocorre uma inflação do poder quando seu uso é excessivo. Já sua deflação ocorre quando seu uso é escasso, ou quando não se utilizam todas as possibilidades que o poder oferece, isto é, quando recorre à força física ou deixar as coisas tais como estão.

O sistema político não pode ignorar as comunicações do ambiente. O governo não pode isolar-se da sociedade que governa, sob pena de perder sua legitimidade.

Concluindo, apesar da autonomia operacional e da diferenciação de funções dos sistemas jurídico e político, o nexó entre eles é facilmente identificado pela influência recíproca que exercem, ou seja, o sistema do Direito só pode ser imposto por meio de um poder político organizado que toma decisões coletivamente vinculantes, e, sob outro ângulo, tais decisões devem sua obrigatoriedade à forma jurídica da qual se revestem, bem como à consonância de seu conteúdo à ordem normativa vigente, sobretudo à Constituição. É a combinação entre o direito e o poder organizado conforme o direito.

A diferenciação entre Política e Direito não implica o isolamento. O sistema autopoietico é autorreferente, incluindo a diferença sistema/entorno como parte do processo interno, razão por que se refere a si mesmo na distinção em face do entorno tanto na constituição de seus elementos como na constituição de suas operações fundamentais. Com efeito, embora, de fato, haja uma diferenciação entre o sistema da Política e o sistema do Direito, a sociedade desenvolveu uma relação horizontal entre eles. Trata-se do acoplamento estrutural entre os sistemas autopoieticos, sendo a Constituição o elo de relação.

Aqui é de suma importância para o quanto se pretende sustentar na presente dissertação as considerações de Luhmann expostas na coletânea de textos seus intitulada “A improbabilidade da comunicação”. Na apresentação do referido volume, o tradutor e organizador, João Pissarra, explica como o que traduz por *media sistémicos* (funcionais ou simbolicamente generalizados) deixam de ser entendidos em paralelismo com a linguagem, tal como defendia Parsons, na concepção precursora daquela luhmanniana, passando nela a serem assumidos como verdadeiras alternativas à linguagem. “Na dinâmica dos sistemas, eles vêm substituir o papel que a linguagem desempenhou nas sociedades convencionais”.⁷²

⁷² LUHMANN, Niklas. **A improbabilidade da comunicação**. Portugal: Vega Limitada, 1992, p. 25.

No livro, no texto que dá nome à coletânea,⁷³ Luhmann explora a noção dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, apontando para o que poderia ser a chamada virada linguístico-pragmática da filosofia, notoriamente associada à figura de Ludwig Wittgenstein, a mencionar a necessidade que a teoria tem de “um conceito que designe a totalidade dos mecanismos que servem para transformar a comunicação improvável em provável”, propondo para eles a denominação de “meios”.⁷⁴

Destaca ainda o Autor que a teoria da comunicação ficou centrada em dois tipos de meios: a linguagem, que “especializa-se em converter a impressão causada pelo entendimento unívoco numa base útil de comunicações ulteriores”, e os meios de difusão, que “podem fazer uso da escrita, mas também de outras formas de transmissão de informações”.⁷⁵

Menciona, porém, um terceiro tipo de meio, os meios de comunicação simbolicamente generalizados, destacando que Parsons preferiu enumerar o dinheiro, o poder, a influência e os compromissos morais, tendo acrescentado a verdade no âmbito da ciência e o amor no âmbito das relações íntimas. Para Luhmann, é visível que o aumento das possibilidades de comunicação no processo de evolução conduziria à formação de sistemas tais como se deu na diferenciação dos sistemas próprios da economia, política, religião, ciência, direito etc. os meios de comunicação simbolicamente generalizados puderam surgir apenas quando a técnica de difusão permite ultrapassar os limites da interação entre os presentes e programar informações para um número desconhecido de sujeitos ausentes.

A partir de então, viabiliza-se a comunicação, o improvável torna-se possível. Mas só nos e através dos sistemas sociais, sistemas de comunicação – fora deles, entre nós, indivíduos, que estamos no ambiente em torno deles, ela seria até mais que improvável, pois seria, a rigor, impossível, como sustenta e nos explica em suas aulas o professor Willis Santiago Guerra Filho.

4.5 O ESTADO ENTRE O SISTEMA DA POLÍTICA E O SISTEMA DO DIREITO

⁷³ Cf. especialmente p. 45 e ss.

⁷⁴ Id. lb., p. 46.

⁷⁵ Id. lb., p. 47.

Como visto anteriormente, a Teoria dos Sistemas luhmaniana é uma teoria holística (do gr. *holon*, o número um), de aplicação generalizada no âmbito de ciências formais e empíricas, tanto naturais como sociais, e que toma como distinção fundamental, justamente, aquela entre “sistema” e seu “meio ambiente”, para explicar tudo a partir dessa distinção, entre o que pertence a determinado sistema e o que está fora, no ambiente circundante, como elemento de outros sistemas - ou não.

Com a ampliação conceitual trazida pela teoria de Luhmann, tanto o Poder quanto o Estado são explicados de modo mais amplo, pois há a desvinculação da ideia sociológica do Estado, não se considerando mais o Estado como conjunto de ações sociais, nem como sujeito por trás do Direito, tampouco como sistema político. O Estado está no meio ambiente e, portanto, fora do sistema político, sendo sua base material e valorativa.

O Estado neste contexto não faz parte dos sistemas sociais integrantes do sistema global que é a sociedade, e sim, do seu meio ambiente, tal qual os seres humanos, o Estado a partir da matriz metafórica de origem biológica, é a base material para a comunicação do e no sistema social global.

Portanto, o Estado é um organismo metaforicamente biológico, que está no meio ambiente, tal qual o ser humano, sendo então a base material e valorativa dos sistemas da Política e do Direito.

Ocorre que o antropocentrismo e o tecnicismo afastaram os seres humanos de seu ambiente, justificando que o afastamento era necessário para a obtenção de conhecimento e conhecendo-o nele intervir e a ele se impor.

O afastamento dos seres humanos de seu meio ambiente pode ser considerado um dos motivos centrais de uma crise que é “epistemo-ecológica”, pois não há mais a reflexão ou seja a identidade do sistema com o meio ambiente, o sistema não reflete os valores humanos.

Assim as transformações sociais estão ocorrendo no interior das próprias redes sem o valor inicial da estruturação da comunicação. As interações implementadoras passaram a ter estruturas informais influentes no processo decisório, sugerindo um quadro multinível de relações e estruturas de inclusão e exclusão. Nesse quadro, formas específicas de inclusão em um nível (interação, por exemplo) podem gerar exclusão em outros níveis (organização, por exemplo). Além disso, para explicar a capacidade de diferentes tipos de redes e interações promover inclusão e exclusão,

tem se destacado o papel da vivência em múltiplas esferas de sociabilidade como fonte de habilidades sociais importantes na mediação entre Estado e sociedade.

O sistema social perdeu a identidade com o meio ambiente e começou um processo desestruturado interno de ruídos, os quais funcionam como veneno para o próprio sistema.

Ao dizermos que a crise é “epistemo-ecológica”, estamos entendendo que o adjetivo ecológico nos parece plausível na medida em que ele remete ao reposicionamento do humano numa rede de relações simétricas e reciprocamente determinadas. Neste sentido, as *epistemologias ecológicas* dão voz ao mundo, considerando a autonomia das coisas e da natureza em sua relação com o humano.

Acreditamos que entender o Estado como a base material para os sistemas do Direito e da Política, pode gerar ganhos adicionais de conhecimento sobre a relação entre Estado e sociedade. Os ganhos adicionais estão na possibilidade de explicitar o conceito de diferenciação sistêmica da sociedade e do próprio Estado implicitamente pressuposto em todos esses aspectos avançados pela discussão sobre a crise epistemo-ecológica.

A teoria da diferenciação sistêmica de Luhmann oferece, então, um quadro geral que permite comparar e relacionar formas variadas de inclusão e exclusão, destacar as influências mútuas e variadas entre elas e observar a multiplicidade dos contextos de implementação do Poder.

Percebemos que tais contextos, por sua vez, são gerados nos distintos sistemas e em suas relações com o meio ambiente e o sistema social global, sendo marcados pela articulação sempre específica de sistemas funcionais, organizações, redes sociais e interações.

5 O DESAFIO DO NOSSO TEMPO

5.1 A PROFANAÇÃO DO ESTADO

Giorgio Agamben, em sua obra “Profanações”, publicada em 2007 no Brasil, discorre sobre o sagrado, suas repercussões políticas, e as formas de ressignificar ou neutralizar as limitações que a consagração de qualquer coisa gera.

No presente estudo entendemos que o Estado, tal como o humano, está no meio ambiente (é o meio ambiente) e com o distanciamento entre o ambiente e o sistema, ocorreu também a quebra de identidade do sistema social com os seres humanos e Estado com os sistemas do Direito e da Política. O homem e o Estado foram separados das operações comunicação sistêmica, foram sacralizados.

Nos dizeres de Agamben:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. (...) E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens.⁷⁶

Pretende-se dessa maneira reaproximar o sistema social da sua origem, qual seja a comunicação desestruturada no ambiente, a comunicação com valores. A identificação do sistema com o ser humano, desbloqueio da possibilidade do viver humano no e com o ambiente estatal humanizado.

O que era separado do humano, portanto, era consagrado – e colocado em especial indisponibilidade. Se o sagrado era afastado do mundano, parte das possibilidades da existência humana ficava bloqueada por interesses vários.

A dimensão sumamente política da consagração mostra como a linguagem e os símbolos podem ser articulados com força invejável para fins de controle e (auto)vigilância. O sacro é a manifestação simbólica clara da ânsia de instaurar uma rede de ativos complexos para fins de reduzir vivências e consequentemente de construir duras margens para uma “vida correta”.

Retirar a necessidade da identidade com o meio ambiente na transformação social é o mesmo que conformar o humano dentro de balizas pertinentes aos poderes constituídos extra-oficiais. Significa barrar as possibilidades de transformação social pela sagração e sua força.

Uma das formas de profanação preconizadas por Agamben é o contágio, o contato da coisa legada ao sacro com elementos do mundano. É dizer:

Uma das formas mais simples de profanação ocorre através do contágio (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte dela (as entranhas,

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

exta: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservada aos deuses, enquanto o restante pode ser consumido pelos homens. Basta que os participantes do rito toquem estas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado.⁷⁷

O contágio profanatório seria o encontro que força fronteiras, que ataca valores, e que toma de assalto o sagrado, o supostamente superior e acima de determinados grupos humanos, e o “infecta” de “mundaneidade”. Reposiciona, então, o que era dignificado a determinados altares e traz para a rés-do-chão dos povos o que lhe era dado como “além do homem”.

Precisamos forçar as estruturas do sistema social para haver a sua ressignificação, para o retorno da identidade entre sistema e meio.

A profanação devolve ao mundo o que lhe foi separado, devolve o uso que se espera da coisa sagrada (por vezes com seu valor de uso simplesmente bloqueado).

Neste contexto o meio ambiente, o homem e o Estado foram separados da comunicação no sistema social, não há mais identidade entre o sistema e o meio.

Entendemos que a profanação é possível, e necessária. Que é um instrumento, um discurso, uma dinâmica de combate profunda e potencialmente eficaz contra tudo o que nega o humano em nosso marco societário atual.

A lógica profanatória não só instiga o intelecto, mas é fenômeno no mundo contemporâneo: onde quer que se resista à opressão, se profana algo. Seja o ordenamento jurídico, seja o ordenamento político, tudo é recombinação, tudo é ressignificável, tudo é destrutível e “construtível”.

Com a profanação do Estado pretende-se devolver ao sistema social suas bases materiais e seus valores originais, pois o sistema formou-se da organização da comunicação complexa ocorrida no meio ambiente.

5.2 A POLÍTICA FETICHISTA E O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Já no início do verbete clássico para a Enciclopédia Britannica, Frazer distinguia o fetiche do totem pelo caráter genérico desse: Distinto de um fetiche, um totem nunca é um indivíduo isolado, mas sempre uma série de objetos.

⁷⁷ Id. ib., p. 66.

O totem, assim, era definido como uma série de objetos materiais que um selvagem encara com um respeito supersticioso, acreditando haver entre ele e cada membro da série uma relação íntima e muito especial, e tal relação especial era caracterizada pelos antropófagos com o termo freudiano identificação: aceitar o ponto de vista do primitivo que se identificava com o totem.

O que talvez seja digno de nota é a compreensão do procedimento totêmico como uma forma de conhecimento, uma operação psicológica básica que associa classificação e identificação, divisão e oposição, sensível e inteligível. O conhecimento sensível canibal não tem como horizonte a ontologia, o ser das coisas, mas o caráter relacional delas, como se vê na passagem seguinte.

Bauman contextualiza o “fetichismo da subjetividade” nessa análise. Para o autor, a subjetividade na sociedade de produtores é um fetiche, conceito clássico, trabalhado por autores como Marx e Freud, que para Bruno Latour indica um produto humano elevado a uma categoria de autoridade sobre-humana mediante o esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado humanas. Apesar de um conjunto de ações humanas ter sido fundamental para o aparecimento dessa subjetividade, sua condição como produto faz esse elemento desaparecer.

O sistema da Política foi elevado a uma categoria sobre-humana perdendo a origem na comunicação com o ambiente e, portanto afastando-se do humano.

O advento do capitalismo criou uma legião de adoradores do mercado, onde tudo se resolve no rito do consumo.

O grande problema é que o capital, objeto do capitalismo, é improfanável, não conseguimos trazê-lo para o uso comum, pois ele só se presta para ele mesmo.

Esse tema da dissertação é o mais desafiador, pois pretende fazer com que o leitor reflita sobre o futuro, mas o futuro sem sonho e sem piedade, aquele com único Senhor, o Capitalismo, aquele no qual os valores pelos quais o Estado existe já não têm identidade com o sistema social.

Hoje nos parece que o trono antes ocupado pelo Rei – no período da *pax romana* -, depois ocupado pelo capital – com o sistema de Bretton Woods -, está vazio e a sociedade esta vivendo um momento antropofágico ou de ruídos. Quem ou o que ocupará o trono vazio?

O sentido da vivência humana hodiernamente é uma das questões mais importantes e urgentes para os homens. Quem ilustra isso, com uma frase enigmática, é o contemporâneo filósofo italiano Giorgio Agamben ao escrever:

[...] qualquer improfanável baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem⁷⁸.

O ambiente dessa profanação se insere numa perspectiva complexa e destruidora. Uma destruição física do próprio mundo e do homem.

O segundo ponto então surge conseqüentemente. Para se compreender essa devoção religiosa ao capitalismo é preciso que se tenha consciência da amplitude de seus efeitos, efeitos que tomam conta das criações dos homens. Vivemos numa sociedade onde há os que podem muito e que mesmo assim nada fazem, tudo é manipulado ou se manipula diante de uma consciência religiosamente exercida capitalisticamente.

O intuito, portanto, é não ingenuamente criticar o capitalismo e seus efeitos, pois a tais ingenuidades ele facilmente se adapta e, ele, se fortalece com elas vendendo-as (v. o culto a Ernesto “Che” Guevara e o comércio de sua imagem).

5.3 A ECONOMIA FETICHISTA: O CAPITALISMO RELIGIOSAMENTE EXERCIDO

Walter Benjamin na obra *O capitalismo como religião*⁷⁹, apresentando uma crítica cabal e anticapitalista, inicia o texto começa a seguinte afirmação “*no capitalismo pode se ver uma religião*”. E o autor reconhece três pontos desta estrutura religiosa do capitalismo: o culto; a permanência do culto sem trégua e sem piedade; com culpa e sem o perdão.

5.3.1 O Culto

O primeiro ponto é o culto, ou seja, o capitalismo se apresenta como uma religião puramente cultual.

⁷⁸ AGAMBEN, cit., 2007, p. 65.

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Primeiro o capitalismo mostra-se como uma religião puramente cultual, talvez a mais extrema que algum dia existiu. Para ele tudo só tem significado na sua relação imediata com o culto, ele não conhece nenhuma dogmática especial, nenhuma teologia. O utilitarismo ganha sob esse ponto de vista a sua coloração religiosa.

A partir dessa passagem, nota-se que as práticas utilitárias do capitalismo, desde investimento de capitais até a compra e venda de mercadorias possuem um sentido de culto religioso e o que as permite serem assemelhadas a um culto se apresenta com um exemplo no texto sobre o dinheiro como objeto de um culto análogo aos santos das religiões comuns: “Faça se um confronto entre as imagens sagradas das diversas religiões por um lado e as cédulas de dinheiro dos mais diversos estados por outro. O espírito que fala através dos ornamentos destas cédulas.”

5.3.2 A permanência do culto: sem trégua e sem piedade

O segundo ponto que estabelece Benjamin é a duração permanente do culto que está estreitamente ligada a essa concreção do culto, “a esta concreção do culto, está relacionado um segundo aspecto do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans revê et san merci*. Ali não há nenhum dia da semana, pois não há um dia que não seja dia de festa”.

Esta celebração de um culto sem sonho, sem piedade, sem trégua se apresenta no cotidiano humano das fábricas e das oscilações das operações mercantis, que provocam uma tensão e estafa mental que leva o homem a ser este ser incorporado religiosamente por este sentido de vida.

As práticas capitalistas não cessam, o próprio descanso para alguns trabalhadores é condicionado justamente como um complemento do culto.

5.3.3 Sem expiação e com culpa

Por último e enfim, a terceira característica do capitalismo como religião é a sua culpabilização.

O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que não é expiatório, que não é, portanto, um culto para purgar a culpa, mas sim um culto de culpabilização. E com isso mostra-se este sistema religioso na balada de um movimento horrível, um sentimento de culpa terrível

que não se deixa desculpar. Apega-se ao culto não para que nele possa purgar a culpa, mas sim para tornar universal a consciência impregnada pela culpa e por fim e acima de tudo envolver Deus mesmo nesta culpa.

A questão que envolve toda essa culpabilização é a eternidade da culpa, quanto mais se compra mais se deve, razão esta da dominação religiosa do capitalismo, além de qualquer outra religião.

Além da identificação destas características do capitalismo Benjamin levanta uma crítica bastante relevante e incitante sobre três importantes pensadores, os mestres da suspeita segunda Foucault⁸⁰.

A transcendência de Deus caiu, mas ele não está morto, ele foi envolvido no destino humano. Esta passagem do planeta humano através da casa do desespero, na qual a solidão absoluta de seu caminho é o *ethos* que Nietzsche indicou, este homem é o super-homem, o além do homem, o primeiro que reconheceu e começou a cumprir a religião capitalista, corresponder a ela... A teoria freudiana também pertence ao sacerdócio deste culto, ela foi totalmente pensada capitalisticamente. O recalque, a consciência culpada é profundamente entendida em analogia com o capital, do qual cobram juros do inferno do inconsciente... Da mesma maneira em Marx: o capitalismo sem retorno tornou-se com os juros e juros sobre juros, enquanto tais, funções da culpa (*schuld*) (veja o duplo sentido demoníaco deste termo)⁸¹.

Também para Marx na sua concepção do capitalismo com juros e juros sobre juros enquanto função de uma dívida que também é uma culpa ele se torna socialista. O capitalismo é uma religião do culto puro sem dogma.

Benjamin é enfático nas críticas que tece. O ambiente teórico a que se refere demonstra uma prática do capitalismo totalmente esquivo às análises filosóficas, sociológicas e psicológicas. O capitalismo é produtor de desespero, a culpa dos humanos e seu endividamento para com o capital de maneira constante é marcante. Daí a impossibilidade da expiação, a única salvação da religião do capital é a própria intensificação do sistema, o que faz agravar o desespero e aprimorar o culto.

Esta prática religiosa se consagra socialmente e repercute intimamente nos indivíduos. Antes indivíduos irreligiosos ou de outras crenças de sua comunidade eram vistos exatamente no sentido de um falso membro, como a atual burguesia vê os

⁸⁰ FOUCAULT. Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁸¹ Da tradução a que nos referimos: N.T. Em alemão a palavra *Schuld* quer dizer tanto dívida como culpa.

membros da sociedade que não são produtivos.

Reconhecer no capitalismo uma religião já é uma forma de profaná-lo, devendo-se criar condições para tal, pois só o que foi consagrado a uma esfera separada e considerada intangível – e, neste caso, deve ser objeto de profanação, restituindo ao uso comum, à comunidade.⁸² Ocorre que devido à sua extensão religiosa resta-nos agora buscar argumentos para os “dispositivos de desarmamento” desta operação religiosa.

Como continuidade às reflexões de Benjamin, o filósofo italiano Giorgio Agamben apresenta uma interessante perspectiva. Para ele, o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente ao cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião⁸³.

O capitalismo de maneira religiosa parece ir além e ser indiferente da cisão sagrado/profano, divino/humano, pois ele é a pura forma de separação, sem mais nada a separar.⁸⁴

E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria parte da própria forma de objeto, que se distingue de valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. Se conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar.¹²⁶

Profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista está voltada para a criação da algo absolutamente improfanável. Os objetos ao receberem o exercício do direito de propriedade provocam a infelicidade dos consumidores, porque eles se tornaram incapazes de os profanar.

⁸² ESPOSITO, Roberto. *El origen de la política. Hannah Arendt o Simone Weil*, Barcelona: Paidós, 1999.

⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, cit., p. 71.

⁸⁴ Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago e CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito*, cit., cap. 7, sub. 7.6, p. 144-150.

A profanação nos parece uma clara oportunidade para repensar as problemáticas e os objetos de investigação que concernem às formas das relações coletivas na atualidade.

6 FENÔMENO SOCIAL TOTAL

Na obra *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss busca descobrir elementos objetivos para análise das relações sociais, fato que pode ser claramente observado ao se considerar, ainda no início do texto, seu empenho em investigar “a regra de direito e de interesse que (...) faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído (...)”.⁸⁵ Este sistema da dádiva possuía uma lógica organizativa do social com caráter universalizante, ou seja, era entendido como fenômeno social total.

Na dádiva, a universalidade da relação que envolve o dar, o receber e o retribuir não existe antes dos membros dessa sociedade. Mas tampouco existe a possibilidade de entender cada membro como elemento isolado e independente, conforme a concepção ocidental de indivíduo. Este não existe antes do grupo social. O particular e o coletivo não podem ser concebidos a não ser conjuntamente, pois:

(...) na perspectiva da dádiva, sociedade e indivíduo são modos de manifestação do fato total, são possibilidades fenomenais que se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de inter-relações (...) essas interdependências desdobrando-se entre o plano micro, macro e mesossocial.⁸⁶

Mauss compreendeu que a sociedade é primeiramente instituída por uma dimensão simbólica, e que existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independentemente de as mesmas serem modernas ou tradicionais. Para o autor a sociologia é exclusivamente antropológica, ou seja, “o lugar da sociologia” está “na Antropologia” e não o inverso.

Uma das contribuições centrais de Mauss para a sociologia foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é

⁸⁵ MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 188.

⁸⁶ MARTINS, Paulo Henrique. **A sociologia de Marcel Mauss**: Dádiva, simbolismo e associação. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 73, Dezembro, 2005, p. 54, grifo do autor.

fundamental para a vida social. Ele chegou a esta compreensão a partir da constatação de que as modalidades de trocas nas sociedades arcaicas não são apenas coisas do passado, tendo importância fundamental para se compreender a sociedade moderna.

Um dos conceitos forjados por Marcel Mauss foi o do fenômeno social total, consistindo na integração dos diferentes aspectos (biológico, econômico, jurídico, histórico, religioso, estético), constitutivos de uma dada realidade social que convém apreender em sua integralidade.

Devemos, escreve Mauss, "observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades". E a única garantia que podemos ter de que um fenômeno social corresponda a realidade da qual procuramos dar conta é que possa ser apreendido na experiência concreta de um ser humano.

Para alcançar o sentido e a função de uma instituição é necessário reviver sua incidência através de uma consciência individual, consciência esta que é parte da instituição e, portanto, do social. Finalmente, para compreender um fenômeno social total, é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, de fora como uma "coisa", mas também de dentro como uma realidade vivida. É preciso compreendê-lo alternadamente tal como o percebe o observador estrangeiro (o etnólogo), mas também tal como os atores sociais o vivem. O fundamento desse movimento de desdobramento ininterrupto diz respeito à especificidade do objeto antropológico. É um objeto de mesma natureza que o sujeito, que é ao mesmo tempo – emprestando o vocabulário de Mauss e Durkheim - "coisa" e "representação". Ora, o que caracteriza o modo de conhecimento próprio das ciências do homem, é que o observador-sujeito, para compreender seu objeto, esforça-se para viver nele mesmo a experiência deste, o que só é possível porque esse objeto é, tanto quanto ele, sujeito.

No sistema da dádiva o homem tem a mesma natureza do objeto, trazendo tal afirmação para o sistema social é correto afirmar que o sistema social total possui a mesma natureza comunicacional que o ser humano e o Estado.

O Estado somos nós, seres humanos, mas o humano como consciência coletiva, por essa razão o Estado é também o meio ambiente e está no meio ambiente.

A improbabilidade da comunicação entre o sistema social e o meio ambiente é resultado da crise epistemo-ecológica que ameaça a vida humana.

6.1 O ESTADO E A (IM)PROBALIDADE DE COMUNICAÇÃO

Só a Antropofagia nos une.
Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
Única lei do mundo.
Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.
Tupi, or not tupi that is the question.
- Oswald de Andrade, Manifesto Antropofágico

O problema da (in)sustentabilidade, associado às constatações de que o meio ambiente esteja chegando ao seu limite, tem se apresentado como a crise do nosso tempo.

A própria ideia de “limite” é uma noção eminentemente antropocêntrica, até porque, ainda que sem as condições ideais para a existência humana, o meio ambiente permaneceria existindo, com ou sem outros seres vivos habitando a biosfera. Portanto, o limite não é do ambiente em si, mas sim da existência do *homo sapiens* como espécie.

Apresenta-se, a partir daí, a noção de complexidade ambiental, como possibilidade do reposicionamento do ser através da comunicação.

Ainda assim, antes de abordar as possibilidades de ressignificação do ser no mundo, e as alternativas de (re)apropriação e (re)entendimento da comunicação sistêmica, faz-se mister analisar qual é a dinâmica, ou seja, como se estabelece o conhecimento condicionado que provocou o contexto de crise epistemo-ecológica que vivenciamos.

Na visão de Arendt,⁸⁷ a ação dos cientistas,

[...] uma vez que eles agem na natureza do ponto de vista do universo e não na teia de relações humanas, carece do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica, caráter e capacidade que constituem juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana.

As consequências éticas do pensamento ocidental são óbvias e devastadoras. Fica evidenciado que essa estrutura cognitiva constitui o fundamento da mentalidade

⁸⁷ Cf., em geral, MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5ª. ed., São Paulo: Palas Athena, 2005.

predatória que só vê o mundo como recurso a ser explorado pelo homem em busca de benefícios.⁸⁸

7 CONCLUSÕES

Buscamos com a potência do atributo do pensamento filosófico demonstrar que o mapa do universo não está dado de pronto, mas sim seu desenho é permanentemente configurado, sendo necessário vincular-se a esse contínuo e eterno processo de constituição do real para compreendê-lo de forma adequada. Não se entende o ambiente do estado natural organizado em sistemas de deveres e valores a serem deduzidos racionalmente, mas fundamentalmente como um ambiente construído como processo de constituição coletiva do comum que com a repetição das reações estabelece mediante a institucionalização.

Demonstrou que é fundamental retomar o exercício da crítica do que é instituído para que se abram novas linhas de fuga do “mesmo”.

Situar a investigação de um tema além dos parâmetros tradicionais é sempre arriscado e desafiador. Se portar para além da reprodução do que está posto e construir criticamente uma pesquisa, evitando a simples descrição das finalidades das coisas como se encontram, mas, ao contrário, buscar pelo seu disparate é a atividade a que nos esforçamos para concretizar neste trabalho.

As noções de *Erfahrung* (travessia) *Ursprung* (origem) definidas por Benjamin traduzem o ideal que se buscou no manuseio da origem do Estado e suas transformações - em especial na esfera religiosa -, ou seja, um ideal contrário ao de uma perspectiva histórica meramente historiográfica.

De forma pontual, podemos afirmar que a noção de Estado implicada na atualidade decorre de um paradoxo discursivo. Na realidade esta noção não advém nem de pactos, nem de dominação, mas da atividade humana de totemização do

⁸⁸ **A condição humana.** Tradução Adriano Correia. 11^a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.405-406. Cf., em geral, MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. 5^a. ed., São Paulo: Palas Athena, 2005.

tabu. O paradoxo que constitui o Estado é um desafio que se encontra presente ao fundo de toda a dissertação.

Nessa dimensão, a nossa tarefa é a de analisar os acontecimentos passados para evitar que no futuro ocorram catástrofes em cenários e escalas infinitamente maiores que as que estamos vivendo.

Daí que devemos pensar em retirar o caráter sagrado do objeto de culto ao Estado da hipocrisia das relações econômicas e trazê-lo para o humano (profanando).

Ato conseqüente, a ideia é a de lutar contra a ênfase aparentemente ingênua na produtividade e no trabalho, que impede o acesso à política como dimensão mais própria do ser humano, servindo a política para tornar inoperantes todas as obras tendentes à verdadeira humanização do viver, para assim, o trono esvaziado ou vazio, símbolo da glória, ser profanado para dar lugar a um ambiente humanizado.

Na primeira parte do trabalho, primeiro e segundo capítulos, buscamos colocar em projeção a metodologia defendida na esteira do pensamento benjaminiano, lidando com o tema da narrativa e a origem das coisas – uma proposta que levou em conta a definição já mencionada de *Erfahrung* e *Ursprung*. Para tanto, o ponto de partida foi a investigação das relações mais rudimentares entre os homens encontradas nas comunidades primitivas.

No caminho da narrativa sobre as comunidades primitivas até a sociedade e o estado moderno várias assertivas críticas foram indicadas, como por exemplo, a visão antropófaga do estado de natureza e civilização, o problema das teorias contratualistas e causalistas de formação do estado, a relação originária de língua e linguagem como constituinte das relações sociais, dentre outras.

Na sequência, a intenção foi demonstrar a transformação da ideia do Estado como ambiente de um sistema tal qual o ser humano, mas antes analisamos a realidade do Estado de Exceção, conforme exposto nos estudos de Giorgio Agamben.

O que se encontrou profundamente foi o predomínio das relações de dominação e poder nas variadas formas de convivência humana. Isto ganhou

destaque na análise místico-religiosa desenvolvida, em especial nos pontos em que se tratou sobre crença, sacrifício, sacralidade e profanação.

Na atualidade biopolítica procuramos pinçar os problemas centrais de nossa vivência moderna. Desde a docilização e domesticação dos homens pela técnica moderna – e o profundo desmoronamento do ser humano nesse contexto – até a centralidade do problema da exceção e da comunicação como questões a serem urgentemente repensadas para uma nova possibilidade de relacionamento humano.

Por fim, no último capítulo, o desafio da investigação foi lançado. Como desativar os usos que impedem a comunicação? Como propor uma cultura com a (im)probabilidade da comunicação? As respostas são dadas numa dimensão teórica que carrega em si a necessidade de repensar o Estado e desativar o seu uso atual, procurando sair das formas não humanas existentes. Um compromisso sério, de se preocupar com o estudo do Estado como ambiente do sistema e no sistema.

Dessa condensação apresentada, resta somente mostrar, de modo pontual, os pontos principais e conclusivos oriundas da pesquisa:

1) a investigação teve como centro reflexivo a filosofia da linguagem e se utilizou a proposta filosófico-metodológica de Walter Benjamin, tendo sido os conceitos de *Erfahrung* - a experiência (real ou acumulada), sem a intervenção da consciência, o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula – e *Ursprung* os condutores da escrita;

2) pretendemos lançar uma reflexão para além da tradição que teve como guia a narrativa histórica. Na condução da *perigosa travessia* o foco foi o de projetar uma crítica da banalização do próprio sentido do humano;

3) o regresso aos primitivos foi o ponto de saída escolhido. A exploração da tríplice obrigação – o *potlatch* – mostrou que a realidade das formas mais primevas já contavam com vínculos jurídicos – e mágicos. A magia e a crença na esperança de sua força criava uma forte ligação de cunho humano, com apoio na magia e esta refletia o direito de comandar em última instância;

4) a partir das relações sociais primevas encontramos uma nova forma de olhar para a formação do Estado. Com a visão antropológica e religiosa – geradora e mantenedora – foi natural a existência de uma instituição para assegurar as riquezas dos indivíduos, consagrar e garantir a propriedade privada, antes totalmente sem importância, e fazer dessa santificação o fim mais elevado da sociedade;

5) com isso, observamos que a essência de uma ordem social que deu origem ao Estado é praticamente impossível e por mais que várias teorias tenham sido construídas, nada é mais claro para nós, do que o fato de sua constituição ter se dado a partir de relações de sociabilidade;

6) tal investigação e crítica foi construída com base Nietzsche que identifica na relação entre a (pré)história da memória e a gênese da sociedade primitiva o surgimento consequente do Estado. Este entendido como várias ações de totemização do tabu;

7) com esse referencial foi possível também uma crítica contumaz à suposição do modelo contratualista, pacificador, fundado na racionalidade de um pacto originário;

8) a reflexão sobre a violência nos trouxe ainda uma resposta - oferecida no pensamento de Benjamin - sobre a possibilidade de um meio puro, de uma medialidade para sua superação;

9) avançamos com a crítica discussão do mitologema estatal contratualista e o conceito de sociabilidade, pois basicamente estes conceitos representaram núcleos orbitantes do trabalho;

10) desenvolvemos, então, a ideia do ritual religioso como relação política originária e com isso a tarefa de pensar a vida e suas fronteiras, pensar o abandono, o exílio de nossa condição humana;

11) tal discussão nos direcionou para a realidade da nossa vivência biopolítica atual e como o campo de concentração é, em termos paradigmáticos, o mais absoluto espaço biopolítico, pois nele o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação;

12) a noção de biopolítica desenvolvida foi a de Foucault representa um novo modelo de relacionamento humano que trata a tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo e que tem no Estado do século XIX sua força catalisadora;

13) ao imaginarmos ter deixado claro todo o complexo contexto em que estamos inseridos atualmente, o próximo passo foi o de pontuar situações que marcaram o caminho de uma finalidade estrategicamente pensada para a formação do ambiente estatal, contrária a sua própria essência;

14) a primeira foi a constatação da importância do catolicismo e como seus efeitos e resultados, não apenas no âmbito interno da Igreja, mas especialmente, em sua influência política e social que extrapola as questões

religiosas durante a Idade Média, moldaram e prepararam a modernidade. As relações de poder se desenvolveram mantendo a estrutura erigida pela Igreja na transição do medievo para a modernidade;

15) outro fato importante da análise dos ritos do catolicismo foi perceber como no diálogo teológico a noção de governo se encontra fora dos confins do estritamente político, estando dentro de um paradigma teológico que começou a ser cunhado com os debates sobre a natureza de Deus, sua figura unitária e ao mesmo tempo trinitária;

16) dos romanos demos um salto para a modernidade, tomando como fio condutor a análise da teoria dos sistemas sociais, patrocinada por Niklas Luhmann, aludindo a contribuição de Willis Santiago Guerra Filho, sobre a tendência da autopoiese se desfazer em autodestrutiva autoimunidade, do sistema do direito e, logo, do sistema social como um todo;

17) o desafio da pesquisa, então foi colocado numa tentativa de se pensar uma crítica fundamental à atual forma do Estado e a necessidade de se desativar sua potência perante o agir humano. Uma verdadeira proposta de liberação dos usos para a invenção, necessariamente coletiva e política, de novos usos.

18) com base em Benjamin e Luhmann defendemos que um novo uso pode ser obtido por meio do brincar, por meio de jogos diversos e nesse entrecruzamento se revela a importância do retorno ao homem natural e a sua (re)aproximação da cultura. Isto se daria, principalmente, a partir de um estudo bastante sério do ambiente estatal. Essa é a principal profanação que intentamos motivar.

19) por fim, deixamos em aberto a discussão sobre a possibilidade e necessidade do Estado como hoje está dimensionado;

20) no fenômeno social total demonstramos que a mudança deve levar em conta: a psicologia que explica a causa última do comportamento humano

(as oposições pelas quais este se guia, o finalismo), e a telepatia que aponta a sua destinação, a sua intenção (a sua finalidade – do prazer, por exemplo), sendo as antenas possantes: a finalidade (*telos*) é sentir (*pathos*), mas sentir fora de si, o exterior (portanto, ao mesmo tempo tanto princípio do prazer – sentir – quanto princípio da realidade – exterioridade), sentir o outro, sentir com o outro, o que implica, obviamente, um sair de si, para assim formar o todo;

21) neste ponto chegamos à afirmação de que é tudo cósmico e exterior, associado à eliminação do curto circuito do subjetivismo: como tudo, mesmo o eu é exterior a si mesmo, ele é corporalmente telepático, tem antenas possantes;

22) o que está em jogo é a preponderância da alteridade sobre a identidade, da relação com o outro sobre a afirmação do sujeito (lembremos, como contraposição, do modelo freudiano do infante regido unicamente pelo princípio do prazer, que só se interessa por ele mesmo);

23) ao que se pode reduzir o drama que a pesquisa ocidental exacerbada nos deixou agora? A resposta dos antropófagos será: Introversão e Exogamia, manutenção da identidade pela exposição ao diferente, para assim evitar uma espécie de crise alérgica, autoimunitária, que nos ameaça de destruição total, caso não se reverta a impossibilidade em (im)probabilidade da comunicação social, pelo Estado ou algum sucedâneo mais apto.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**, trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio.. *Política del exilio* in Archipiélago, **Cuadernos de crítica de la cultura**, n. 26- 27, Barcelona: Letra E, 1996, p. 43.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**, trad.: Selvino Assman, São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Adriano Correia. 11^a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Política**, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARRUDA Jr. Antonio, C. Mattheis de. **Capitalismo humanista e socialismo - O Direito Econômico e o Respeito aos Direitos Humanos**. Curitiba: Ed. Juruá, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e histórica da cultura**, 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência. in **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. 6 ed., São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENVENISTE, Emile. **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**, Madrid: Taurus, 1983.

BENVENISTE, Emile. **O vocabulários das instituições indo-européias: I. economia, parentesco, sociedade**. Tradução de Denise Bottman. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

CAILLÉ. Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

FILGUEIRAS FERREIRA, Danilo. “Guilherme de Ockham e a invenção do indivíduo: bases para um entendimento do nominalismo ockhamista”, **Revista eletrônica Sapere Aude**, vol. 10, 2014. Disponível em <http://www.revistasapereaude.org/index.php/edicoes/anos-anteriores/ano-2-vol-1-12/ano-2-volume-10-maio-2014/send/69-05-2014-ano-2-volume-10/106-guilherme-de-ockham-e-a-invencao-do-individuo-bases-para-um-entendimento-do-nominalismo-ockhamista>.

FLUSSER, Vilém. **Língua e realidade**. 3 ed., São Paulo: Annablume, 2007.

FLUSSER, Vilém. **Comunicologia**: reflexões sobre o futuro, São Paulo: Martins Fontes, 2015.

GUERRA FILHO, Willis S. **Teoria Processual da Constituição**, 3ª. ed., São Paulo: RCS, 2007.

GUERRA FILHO, Willis S. “Epistemologia e Jusfilosofia em Guilherme de Ockham”. In: **Repensando o Direito**. Estudos em Homenagem ao Prof. Cláudio De Cicco. São Paulo: RT, 2010.

GUERRA FILHO, Willis S. **Autopoiese do Direito na sociedade informacional**, 2ª. ed., Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

GUERRA FILHO, Willis S. **Autopoiese do Direito na sociedade informacional**, 2ª. ed., Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

GUERRA FILHO, Willis S. **Quantum critic**: Conhecimento e Comunicação em transmutação físico-matemática, São Paulo: PUCSP - Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica, 2017.

GUERRA FILHO, Willis S. **Teoria da Ciência Jurídica**. São Paulo: Editora Saraiva. 2009. 2ª. Ed.

GUERRA FILHO, Willis S. **Immunological Theory of Law**. Saarbrücken: Lambert, 2014.

HOEPFNER, Soraya Guimarães. **Filosofar em Tempos de Informação**. Natal: UFPB-UFPE-UFRN - Tese de Doutorado em Filosofia, 2011.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 21^a. ed. São Paulo: Editora Pensamento/Cultrix, 2016.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LUHMANN, Niklas. **O Direito da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais**. Trad. Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior e Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016.

LUHMANN, Niklas. **A improbabilidade da comunicação**. Portugal: Vega Limitada, 1992.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

MARTINS, Paulo Henrique. **A sociologia de Marcel Mauss**: Dádiva, simbolismo e associação. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 73, Dezembro, 2005.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5^a. ed., São Paulo: Palas Athena, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**, vol 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.