

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

LAMARTINE GASPAR DE OLIVEIRA

**BARBÁRIE CONTEMPORÂNEA: A CONSTRUÇÃO DE NOVAS FORMAS DE  
INDIVIDUALISMO**

**SÃO PAULO**

**2014**

LAMARTINE GASPAR DE OLIVEIRA

**BARBÁRIE CONTEMPORÂNEA: A CONSTRUÇÃO DE NOVAS FORMAS DE  
INDIVIDUALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação, Arte e História da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araujo

**SÃO PAULO**

**2014**

ii

O48b Oliveira, Lamartine Gaspar de.

Barbárie contemporânea: a construção de novas formas de individualismo / Lamartine Gaspar de Oliveira. – 2014.

166 f.; 30 cm.

Tese (Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014.

Referências bibliográficas: f. 160-166.

1. Barbárie. 2. Crise da razão. 3. Coletividade. 4. Individualismo. 5. Ensimesmamento. I. Título.

CDD 141.4

LAMARTINE GASPAR DE OLIVEIRA

**BARBÁRIE CONTEMPORÂNEA: A CONSTRUÇÃO DE NOVAS FORMAS DE  
INDIVIDUALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação, Arte e História da Cultura.

Aprovada em 25 de novembro de 2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araujo - Orientador  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Marcel Mendes  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Marcelo Martins Bueno  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Elias Justino Bartolomeu Binja  
UNIESP – Mauá

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Pazinato  
Faculdade Teológica Batista - SP

A Deus Honra, Glória e Louvor.  
A minha querida mãe, Maria Gaspar de  
Oliveira,  
pelo sacrifício de uma nordestina na minha criação.

A Cláudia Oliveira, eterna  
esposa, a quem escolhi para juntos envelhecemos.

A Karina Oliveira e Guilherme Oliveira,  
promessas de Deus,  
que souberam entender a minha ausência  
quando escrevia cada parte deste trabalho.

À Igreja Presbiteriana de Olinda, por  
compreender a necessidade da minha  
formação e permitir que eu estivesse tão  
ausente.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela força e disposição recebidas para poder vencer os obstáculos muitas vezes aparentemente intransponíveis, principalmente o da distância que precisei percorrer por estar em cidade distinta da do Curso.

A minha esposa tão amada, Cláudia Oliveira, e aos meus filhos queridos, Karina Oliveira e Guilherme Oliveira, que souberam entender o motivo da minha ausência.

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araujo, que foi, ao longo da caminhada, não só um orientador, mas também um incentivador, um amigo, ou melhor, o pai que nunca tive o privilégio de conhecer.

À Igreja Presbiteriana do Brasil, na pessoa dos seus fundadores, os quais lutaram para que os ministros tivessem acesso a melhor educação, melhor formação e a um melhor saber.

À Igreja Presbiteriana de Olinda, por compreender a necessidade da minha formação e permitir a minha ausência.

Ao historiador e professor Claudio Roberto Quaresma Machado, pelas inúmeras contribuições científicas e indicação quanto ao melhor caminho para a interpretação.

Aos amigos Dr. Hesio de Souza Maciel, Dr. Maurício Melo de Menezes, Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes, Prof. Dr. Fabiano de Almeida Oliveira, Prof. Dr. Wladimir Soares de Brito, Rev. Roberto Brasileiro e Silva, Renato Piragibe, Eduardo Abrunhosa, Rev. Prof. Jouberto Heringer e Marcos Rodrigues de Freitas.

## RESUMO

A inquietação que motivou esta pesquisa esteve voltada para a definição do sujeito ensimesmado, explicitação de seu nascimento, desenvolvimento de seu percurso como produto e produtor da crise da razão e da barbárie, além da análise do próprio encontro do sujeito ensimesmado com ele mesmo. O recorte temporal tem seu início na Renascença, período em que o Eu alcança sua emancipação e valor (Eu supervalorizado), abandonando a coletividade, tornando-se contrário a ela e partindo para o individualismo. Esta tese tem, no final do seu recorte temporal, o apontamento da problematização da construção do sujeito ensimesmado, quando ele se encontra consigo mesmo na sociedade brasileira contemporânea, envolvendo-se em diversos grupos de movimentos sociais com objetivos coletivos. Foi visto e abordado que, ao encontrar-se nos grupos, passa a revelar-se o individualismo do sujeito ensimesmado na realização de atos em prol de si mesmo. O sujeito ensimesmado passa a concentrar em si mesmo a totalidade das coisas, do todo e de tudo, enclausurando-se. Considera-se, portanto, nesta tese, que a barbárie contemporânea tem seu engendramento por meio de novas formas de individualismo, com o nascimento do sujeito ensimesmado.

**Palavras Chave:** Crise da razão - Barbárie - Coletividade - Individualismo - Ensimesmamento.

## ABSTRACT

The intellectual restlessness that has motivated this survey has set itself for defining the person enclosed within himself, clarifying the very beginning, developing his paths as a product and producer of the reasoning crisis and barbarity as well. The temporal cut has its beginning in the Renaissance, historical period in which the individual himself reaches a higher level of emancipation and human value (overvalued individuality) indeed. On that specific historical context, the collectiveness is relinquished, turning to individualism. The temporal cut of this thesis points specifically to the construction problem of the person enclosed within himself and his meeting with Brazilian contemporary society, involving with different social groups and their collective aims. It has been seen and approached that when someone is involved with social groups, the individualism of the person enclosed within himself is disclosed, egoistically carrying out his deeds on behalf of himself. The subject enclosed within himself began focusing on himself the totality of all things, from all to everything, enclosing himself. Therefore, this thesis holds the assumption that contemporary barbarity has its thresholds through new ways of individualism with the birth of the person enclosed inside himself.

**Keywords:** Barbarism - Crisis of reason - Collective - Individualism - Self-absorption.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 - A EVOLUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DO INDIVÍDUO: DO COLETIVO AO INDIVIDUALISMO – O APARECIMENTO DO SUJEITO ENSIMESMADO .....</b>	<b>18</b>
1.1 - Do Coletivo ao Individualismo .....	22
1.2 - O Aparecimento do Sujeito Ensimesmado.....	33
<b>CAPÍTULO 2 - O SUJEITO ENSIMESMADO COMO PRODUTO DA CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE .....</b>	<b>60</b>
2.1 - Como Produto da Crise da Razão .....	64
2.2 - Como Produto da Barbárie.....	68
<b>CAPÍTULO 3 - O SUJEITO ENSIMESMADO COMO PRODUTOR DA CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE .....</b>	<b>91</b>
3.1 - Como Produtor da Crise da Razão.....	92
3.2 - Como Produtor da Barbárie .....	104
<b>CAPÍTULO 4 - A CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: O ENCONTRO COM O SUJEITO ENSIMESMADO .....</b>	<b>129</b>
4.1 - A Crise da Razão e da Barbárie na Sociedade Brasileira Contemporânea.....	135
4.2 - O Encontro com o Sujeito Ensimesmado .....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>160</b>

*Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto  
com inúmeros espelhos fantásticos que torcem  
para reflexões falsas uma única anterior realidade  
que não está em nenhuma e está em todas.*

*Fernando Pessoa (1915).*

## INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objetivo investigar os fundamentos conceituais do fenômeno da barbárie contemporânea, evidenciada pela crise da razão, a partir das novas formas de individualismo. Para tanto, elaboramos e desenvolvemos, ao longo da pesquisa, o conceito de sujeito ensimesmado. Cabe explicitar que a elaboração do conceito de ensimesmamento é o primeiro motor, em um sentido aristotélico, da realização da nossa tese, no que diz respeito ao surgimento e desenvolvimento da barbárie na época contemporânea.

Este trabalho tem ainda como escopo esclarecer o percurso histórico-cultural do indivíduo na elaboração significativa de suas determinações como fenômeno humano. Assim, a proposta aqui contida encaminha-se para a investigação do significado e relação que há entre os conceitos de Barbárie, Crise da Razão, Coletividade, Individualismo e Ensimesmamento, sendo este último conceito o que permite o referencial ontológico para a análise da problemática das práticas das relações humanas em nossa sociedade contemporânea, especialmente a brasileira.

O recorte temporal desta pesquisa focaliza, em seu início, o indivíduo da Renascença – período em que o homem ocidental começa a olhar para si próprio, isto é, a ter uma nova perspectiva sobre si mesmo, passando a valorizar seus próprios feitos, descobertas e realizações. O Renascimento foi a época das grandes produções artísticas e científicas; de fato, foi nos séculos XV e XVI que a Europa conseguiu elaborar uma nova etapa da sua vida histórico-cultural. Eis o motivo de nossas análises e investigações tomarem o referido período como ponto de partida.

Na Renascença, além dos artistas, os escritores receberam apoio social e político. A descoberta da tipografia divulgou as obras literárias dos gênios da Antiguidade. O talento artístico, de uma forma geral, tornou-se uma das qualidades mais apreciadas no ser humano. A inteligência, o conhecimento científico e o dom artístico se destacaram, garantindo ao indivíduo o valor de personagem principal da sociedade europeia da época. A Península Itálica em especial foi a que mais se desenvolveu nesse período, tornando-se o berço do Renascimento. A partir dessas novas produções, artistas como Leonardo da Vinci (1452-1519) encontravam o seu destaque. Era como a nova figura do indivíduo, do Eu, que nascia a partir do Renascimento.

O sujeito ou o Eu do Renascimento ampliou cada vez mais o caráter racional do mundo. Nesse período, o indivíduo, por meio de suas experiências, dava início à utilização de teorias e métodos para analisar a natureza e o universo. Vale ressaltar que todo o movimento cultural e artístico renascentista se espalhou por diversos outros países europeus, como Portugal, França, Inglaterra, Espanha, entre outros. E a ideia de sujeito começava, na figura do Eu, a esboçar a sua imagem com destaque sobre a onipotência divina.

Se anteriormente, na Idade Média, a vida humana estava centrada em Deus, fundada na ideia teocêntrica, no Renascimento, a valorização do Eu (antropocentrismo) encontrou o seu relevo, gerando uma consciência humana de que o valor intelectual, a subjetividade, o talento humano sobrepunham-se à concepção teocêntrica, abrindo, assim, espaço para a ideia de individualidade.

Na Idade Média, o Clero estabelecia as normas, orientava comportamentos, imprimia nos ideais do homem os valores teológicos, a cultura religiosa, de modo que a ideia de coletividade prevalecia. Em contraponto, no Renascimento, o Eu

passa a criar suas próprias regras, possibilitando que os interesses da individualidade prevalecessem.

É então que o indivíduo passa a concentrar na faculdade do raciocínio os seus maiores objetivos. A busca de respostas na razão passa a ser um dos caminhos encontrados pelo sujeito para o acesso a formas de saber fundadas não mais em leis divinas. Entre as consequências dessa busca, vinculada ao saber racional, está a formação de uma cultura cada vez mais desgarrada de tradições religiosas ou culturais.

A crença nos resultados da ciência passa a ser um ato de confiança extrema que o sujeito tem na razão, da mesma maneira que passa a confiar a sua própria vida aos conhecimentos desenvolvidos por ele. Foi no Iluminismo que se pôde notar a confiança na ideia absoluta da razão e de seus conhecimentos, pois naquela época passou-se a perceber com mais clareza a institucionalização da confiança no poder do conhecimento racional.

No ápice dessa valorização da racionalidade constata-se um retrocesso do seu próprio desenvolvimento, com o amadurecimento da noção de individualismo, à qual se contrapõe a noção de indivíduo (tal como a concebeu o Renascimento e que foi fundamental para o projeto ocidental). Assim, a crise da razão possibilita, no individualismo do sujeito que intitulamos de ensimesmado, o aparecimento do fenômeno da barbárie. Pois “a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. O indivíduo outrora concebia a razão como instrumento do eu, exclusivamente” (HORKHEIMER, 2010, p. 133).

A tese defendida neste trabalho é a de que a crise da razão, que acabará por gerar a barbárie, produz, antes disso, uma modalidade de sujeito caracterizado pelo individualismo ensimesmado. Esse sujeito ensimesmado torna-se, simultaneamente,

produto e produtor da crise da razão, fazendo gerar como problema perguntas-chave como: De que maneira o sujeito ensimesmado nasce, torna-se produto e também produtor da barbárie gestada pela crise da razão? E por que o surgimento do individualismo, com o seu ensimesmamento, como nova forma de barbárie, contribuiu para a manutenção e enraizamento da crise da razão?

O sujeito ensimesmado nasce quando todo o ideal de bem comum e toda ação realizada em prol de uma coletividade são destruídos por ele mesmo, por conta de sua necessidade de impor seu ponto de vista, sua vontade própria e específica. Isso significa que, para ele, deixa de existir o bem comum, da coletividade, para se viver o individualismo próprio do sujeito ensimesmado. “O individualismo pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência” (HORKHEIMER, 2010, p. 133).

Na percepção de Touraine, “o Eu passa a existir quando ele é invisível ao seu próprio olhar. Ele é desejo do Ego. O Eu passa a formar-se pela ruptura ou distanciamento em relação aos papéis da sociedade, da coletividade” (TOURAINÉ, 2002, p. 288). De forma que sua ação passa a ser o “trabalho do indivíduo sobre si mesmo, não como socialização”, mas como algo “para afirmar sua individualidade” (TOURAINÉ, 2002, p. 294).

Diante do que acabamos de expor, o Renascimento torna-se um interessante ponto de partida para o desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que há no Eu da Renascença uma carga de individualismo. O ensimesmado mostra-se capaz de valorizar apenas a si mesmo, suas opiniões e seu trabalho. É o Eu supervalorizado. É o afastamento das necessidades dos outros para poder fazer identificar apenas as

suas próprias necessidades. É algo que, produzido, pode tão-somente passar a beneficiar a si próprio.

Se a construção do sujeito ensimesmado nasce com o Eu do Renascimento, a partir de toda essa concepção ideológica de valorização do próprio Eu, em que o indivíduo sente-se capaz de produzir cultura e conhecimento, logo o sujeito ensimesmado passa a enxergar-se à frente do seu tempo. Daí o Narciso contemporâneo externar uma relação exclusivamente vazia com os outros; vazia por não lhe interessar a integração humana com o outro, a convivência existencial com o outro, o compartilhar as experiências significativas dos espaços comuns.

Deste modo faz-se necessário compreender o desenvolvimento do sujeito sob as diversas perspectivas pelas quais ele se torna ensimesmado ao longo da história cultural do Ocidente, a partir da Renascença. Essa é a razão de, no escopo geral, analisarmos o sujeito ensimesmado como sujeito e objeto da crise da razão e da barbárie. Além disto, precisamos investigar o sujeito ensimesmado no percurso da história, como desenvolvimento das práticas individualistas. Sendo assim, analisaremos a crise da razão e o surgimento da barbárie na construção do individualismo, tendo como resultado o sujeito ensimesmado. Finalmente, analisaremos o sujeito ensimesmado na sociedade brasileira contemporânea.

Com base nessas diferentes perspectivas e maneiras de problematizar o ensimesmamento, a proposta apresentada nesta pesquisa de doutorado é a de, no primeiro capítulo, procurar definir o sujeito ensimesmado e explicitar seu nascimento a partir do desenvolvimento da construção cultural, fixando a interpretação no contexto histórico-epistêmico desse sujeito.

Nesse primeiro capítulo será apresentada ainda a discussão acerca da volta do indivíduo para si mesmo (ensimesmamento) a partir do individualismo, que dá

origem ao processo gradual de destruição do ideal de bem comum ou de coletividade e permite o aparecimento do sujeito ensimesmado.

O segundo e terceiro capítulos investigam e analisam o desenvolvimento do percurso desse sujeito como produto e produtor da crise da razão que se efetivou na barbárie. Nesses capítulos são apresentados, a título de ilustração, filmes que expressam como o individualismo se fortalece em suas múltiplas expressões de ensimesmamento.

Esse sujeito ensimesmado, como produto e produtor da crise da razão e da ascensão da barbárie, torna-se parte integrante de um sistema criado por ele mesmo, que faz, num processo de seleção (escolha), a exclusão de indivíduos, tornando-os alienados dos seus direitos na sociedade.

No quarto capítulo será desenvolvida uma análise da crise da razão gestada pela barbárie na sociedade brasileira contemporânea, com o objetivo de abordar as inquietações e conflitos vividos por esse sujeito ensimesmado. Essa abordagem tem relevância no sentido de permitir mostrar como tais inquietações fazem o sujeito desenvolver atos e atitudes que abalam suas relações com a sociedade, levando-o ao aprisionamento definitivo e à demonstração da existência de uma banalidade da violência e do mal.

Na efetividade da vida diária, o sujeito ensimesmado passa a fazer uso de elementos tecnológicos existentes na sociedade: faz uso de sites, mídias e redes sociais, criando grupos e movimentos para divulgação de algo que seria importante e necessário para a coletividade. Contudo, quando ele se reúne coletivamente, seu ensimesmamento passa a prevalecer e a evidenciar-se pelo afloramento de seu individualismo.

Touraine, na citação que faz de Charles Taylor, diz que “o sujeito faz do Ego um navegador que procura sua rota entre as pressões do Si-mesmo, do Superego e da organização social” (2002, p. 22). É a expressão do sujeito que perde a noção do todo, faltando-lhe a referência necessária para viver em coletividade. É a dúvida quanto ao lugar a que se quer chegar. É o ego tentando fazer a mediação entre os impulsos do sujeito e as pressões da sociedade.

A justificativa desta tese se dá por haver uma relevância significativa do tema para a área das Ciências Humanas ou, especificamente, para o programa de Educação, Arte e História da Cultura, tendo em seu viés a interdisciplinaridade encontrada principalmente nos filmes analisados: *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico*, e na canção da banda carioca *Canastra*, intitulada “O Ensimesmado”.

Uma segunda justificativa deve-se à compreensão de que ainda não se esgotou toda a pesquisa e discurso nos autores investigados nesta tese quanto à provocação que fazem acerca da crise da razão, da barbárie, da coletividade e do individualismo. Ao contrário, despertou, no pesquisador, após as leituras feitas, o desejo de estimular o universo científico e acadêmico a prosseguir nos estudos que relacionam esses temas ao surgimento do sujeito ensimesmado.

Assim, esperamos que os resultados desta tese possam ser de utilidade para o contexto acadêmico, pois sua relevância demanda a continuidade das pesquisas sobre o tema em questão, já que a própria sociedade insiste em buscar uma compreensão para a barbárie contemporânea.

## **CAPÍTULO 1 - A EVOLUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DO INDIVÍDUO: DO COLETIVO AO INDIVIDUALISMO – O APARECIMENTO DO SUJEITO ENSIMESMADO**

Este capítulo tem o objetivo de, a partir de uma discussão entre teóricos como Max Weber (2007), Luis Dumont (1985), Jean Delumeau (1984), Norbert Elias (1994), Paul Ricoeur (1987) e Charles Taylor (2011), mostrar como se efetivam a presença e a inserção do indivíduo no contexto social e político da contemporaneidade.

Considerando o Renascimento como ponto de partida desta análise, pretendemos apresentar a volta do indivíduo para si mesmo (ensimesmamento) como o início de destruição do ideal de bem comum ou de coletividade, o que possibilitou o nascimento do sujeito ensimesmado.

Nosso intuito é discutir o ensimesmamento como algo, no indivíduo, que o leva a fechar-se em si mesmo, viver apenas em função das suas próprias vontades, descobertas e interesses. Tal ensimesmamento não lhe permite enxergar seu entorno, nem encontrar outra interpretação para aquilo que descobriu. Nessa condição, ele passa a sentir-se aprisionado em si mesmo, a ponto de se poder considerá-lo como um sujeito alienado.

O ensimesmamento é, para o indivíduo, algo que parece natural. Por isso ele leva ao extremo qualquer outra ideia ou discussão científica. Ele se fecha, se enclausura em sua própria rotina e opinião. É alguém que se sente totalmente capaz de explicar sozinho os fenômenos a sua volta, e que, quando vê outrem fazendo o mesmo, tem para com ele uma reação de intolerância.

Pretendemos ainda mostrar que, antes da Reforma Protestante, que parecia não haver, em nenhum lugar, a ideia ou noção do Eu, pois o mundo era dominado

pelo coletivismo. Na construção do Eu ocorrida a partir da Reforma Protestante, duas correntes diversas apresentam o indivíduo interagindo no contexto social: a que olha somente para o indivíduo, o Eu; e a outra, que olha somente para o sujeito. A primeira é vista como uma expressão de religiosidade conhecida como Pietismo<sup>1</sup>, a segunda, mais ligada à subjetividade, permite, inclusive, a discussão e o questionamento da primeira.

Delumeau, em sua obra *A Civilização do Renascimento* (1984), já apresenta a ideia desse sujeito que caminha para o ensimesmamento. Era, segundo ele, a constatação de que já havia uma “nova maneira de ver o mundo” (DELUMEAU, 1984, vol. 1, p. 21). Os historiadores renascentistas, por exemplo, viam e entendiam o Renascimento<sup>2</sup> a partir do Humanismo.

O Renascimento, como proposta desta discussão, deve ser visto sob novos ângulos filosóficos, sociais, políticos e religiosos, que deixam entrever outras perspectivas sobre o humano. Tais ângulos possibilitaram o desenvolvimento do conceito de indivíduo, que, na prática, se insere no contexto social e político como sujeito (Eu). A partir dessa condição de sujeito, surge uma cisão entre o particular (Eu) e o coletivo. Dessa cisão resulta o processo de ensimesmamento do Eu compreendido como sujeito.

O renascimento cultural e artístico, que permitiu aos “artistas do Renascimento possuir uma técnica superior à dos Antigos e que não ignoravam este

---

<sup>1</sup>O Pietismo é uma concepção religiosa e espiritual que coloca o homem como um desgraçado diante de Deus. Este homem entende que a sua possibilidade de solucionar outros problemas humanos depende somente da sua relação com Deus, sem considerar o contexto social, político, econômico e religioso que constitui o próprio sujeito.

<sup>2</sup>Para os humanistas, a cultura clássica representava o modelo de respeito pelas qualidades superiores do ser humano. Acusavam a Idade Média de ter sido uma época na qual o ser humano era visto apenas como um pecador desprezível. Portanto, os humanistas queriam promover o renascimento da cultura clássica. Preocupavam-se em recuperar obras gregas e romanas antigas que tinham sido esquecidas durante a Idade Média. Também procuravam reinterpretar Platão e Aristóteles de forma diferente da Escolástica.

facto” (DELUMEAU, 1984, p. 116), traz consigo uma série de mudanças para o mundo moderno, que resultam no Humanismo, o qual passa a questionar o Teocentrismo<sup>3</sup>. O carácter desse questionamento resulta no Antropocentrismo, que, como tal, será a grande porta para marcar a presença e inserção do indivíduo (Eu) no contexto sócio-político que inaugura o mundo contemporâneo. A mudança do Teocentrismo para o Antropocentrismo pode ser vista como a base para o ensimesmamento.

A Renascença, ao ser associada ao Humanismo, que situa o homem no centro das preocupações espirituais, se mostra como um empreendimento de reforma intelectual e moral. Os humanistas eram, antes de tudo, como já dito, defensores da visão antropocêntrica, passando, portanto, a ver o homem como centro do universo e medida de todas as coisas e, nesse sentido, retomando, de certa maneira, os sofistas da antiguidade (DELUMEAU, 1984, p. 95). Os objetivos dos humanistas estavam centrados na recuperação de obras gregas e romanas antigas que tinham sido esquecidas durante a Idade Média, e, a partir daí, ocorreu a valorização e o enaltecimento do homem como indivíduo (DELUMEAU, 1984, p. 87).

O Renascimento definiu-se a si próprio como movimento em direcção ao passado – característica aparentemente oposta à do nosso mundo moderno, a caminho do progresso. O Renascimento quis voltar às fontes do pensamento e da beleza. O termo Renascimento, a muitos títulos inexato, é, porém, para o historiador, um testemunho sobre a consciência que uma época teve de si própria. Os homens do Renascimento simplificaram a História, porque a Idade Média nunca perdera completamente o contacto com a Antiguidade (DELUMEAU, 1984, pp. 86-87).

---

<sup>3</sup>Visão de mundo característica da Idade Média, segundo a qual Deus era o centro de todas as coisas e a fonte de todo o conhecimento. Os teólogos, portanto, tinham toda a preocupação voltada para as almas e para Deus, ou seja, para o mundo transcendente, o mundo dos fenômenos espirituais e imateriais. A pregação do clero reforçava a submissão total do homem, em primeiro lugar à onipotência divina, em segundo, à orientação do clero e, em terceiro, à tutela da nobreza, exaltando no ser humano, sobretudo os valores da piedade, da mansidão e da disciplina.

Os humanistas do Renascimento se interessavam pelos valores do indivíduo de um modo completamente desconhecido na Antiguidade ou na Idade Média (pois no passado não havia ainda a ideia de indivíduo). A partir desse novo olhar, apresenta-se para o mundo moderno um novo debate acerca desse humano ou homem, que, após inserir-se, é chamado de indivíduo, caracterizado essencialmente por viver fora da coletividade.

Para Jean-Pierre Vernant, "é o modelo de homem moderno o indivíduo que afirma e vive a sua individualidade, encarada como um valor, no interior do mundo, o indivíduo mundano: cada um de nós" (VERNANT, 1987, p. 25).

Depois de Michelet, de Burckhardt e de Monnier, é clássico caracterizar-se o Renascimento pelo expandir do indivíduo. Na Idade Média – escrevia Burckhardt – o homem não se conhecia senão como raça, povo, partido, corporação, família ou qualquer outra forma geral e coletiva. Pelo contrário, no período seguinte, afirma Monnier, todos os laços são desfeitos, todas as correntes quebradas, todas as unidades destruídas. E dos escombros de tudo isso, saído do conjunto, arrancado à tradição, sacudidas as peias, estendidas para longe as velas, surge o homem moderno (DELUMEAU, 1984, vol. 2, p. 37).

Conforme diz Delumeau, é no Renascimento que surge a nova concepção de indivíduo; na mudança do Teocentrismo para o Antropocentrismo. É de tal passagem que resulta o sujeito que deixa para trás o conjunto que se atribuía a uma coletividade, desconstruindo as unidades, para viver o seu ensimesmamento.

## 1.1 - Do Coletivo ao Individualismo

Servindo de exemplo e experiência, o filósofo humanista francês Michel de Montaigne (1533-1592), em sua obra *Ensaíos* (cujo tema era considerado inédito na história da humanidade), reflete sobre a sua própria existência. Era como que um “ensaio” para o Eu ensimesmado, que será melhor discutido na Reforma Protestante.

Nos seus *Ensaíos*, o que se percebe é que Montaigne resolve tomar-se a si mesmo como objeto de estudo. Não se vê um ensimesmamento totalmente definido, mas um caminho, que, quando percorrido, oferece um olhar diferenciado para esse Eu. Ou seja, esse Eu torna-se um objeto de discussão.

Quanto a mim, considero que sou somente eu mesmo. Essa outra vida, feita com o que meus amigos sabem de mim, a encarará-la como é, despojada de qualquer artifício, bem sei que o que dela tiro e o gozo que me dá não passam de vaidade produzida pela imaginação. Quando morrer, sentirei ainda menos esse efeito; perderei então, totalmente, o uso das coisas realmente úteis que por vezes devemos à vida. Não poderei mais usufruir de minha reputação nem ela poderá tocar-me, atingir-me. Não posso, efetivamente, confiar em que ela se ligue a meu nome, e, antes de mais nada, porque não sou o único a usá-lo; sobre os dois que tenho, um é comum a todos os membros de minha família, e de outras (MONTAIGNE, 1972, p. 293).

Para a época, quando o Eu começava a sobressair-se, uma declaração ou análise como essa era uma novidade. O sujeito que descobre o seu Eu individual formando um universo próprio, com suas próprias leis e que, de certo modo, está isolado do resto, dá início a uma nova forma de ver e discutir o homem.

Percebe-se, também, entretanto, que o Eu não existe se não existir o Outro. O conceito do Eu é existente em contraposição ao conceito de coletividade. O Eu só existe na medida em que existe o Outro, estabelecendo a necessidade de distinção

entre os significados. O Eu isolado é ilusório, porque, se vivesse ou estivesse só, sem a participação da coletividade, não haveria o conceito do Eu.

Para Vernant, "o indivíduo procura-se a si próprio e encontra-se nos outros, nesses espelhos que reflectem a sua própria imagem e que são para ele outros tantos alter egos, parentes, filhos, amigos" (VERNANT, 1987, p. 38).

A relação entre indivíduo e coletividade fica evidenciada na instituição família, que, com o passar do tempo, também perdeu essa característica (DELUMEAU, 1984, vol. 2, p. 37). É o caso do indivíduo que vive numa família rural. A comunidade rural é composta de famílias (coletividade) mais que de indivíduos. Todo o trabalho realizado necessita dessa integração familiar. Para alcançar o objetivo de uma boa colheita, por exemplo, é necessária a participação da coletividade. Ao se comparar uma família rural a uma urbana, percebe-se a individualidade, pois cada indivíduo exerce o seu trabalho isoladamente, em lugares distintos, formando uma vida independente, construída sob uma reputação individual. O fato de todos receberem o mesmo sobrenome os aproxima da instituição família, mas não os restringe ao mesmo comportamento, vínculo social e à mesma existência.

Retomando Montaigne, o fato de reencontrar-se com o seu Eu permitiu-lhe observar que significado ou valor tem a sua existência enquanto indivíduo. Ajudou-o ainda a entender que nem tudo que o liga aqui na terra haverá de acompanhá-lo depois, "e que estas deveriam servir para recuperar o contato com a essência permanente, estável e imutável do ser em cada um de nós" (TAYLOR, 2011, p. 232), o que, de certo modo, não lhe outorga o direito de viver totalmente separado dos outros, como sujeito ensimesmado.

O indivíduo que vive todo esse processo apenas percorre o caminho que o conduz à percepção de si mesmo ou ao seu encontro enquanto sujeito, que é o

autoconhecimento. Ter a consciência dessa percepção poderá ser a liberdade de que este indivíduo precisa para, no tocante a suas decisões, seguir seu ponto de vista; deverá, contudo, entender que haverá sempre necessidade de interação, isto é, de dependência em relação aos outros.

Taylor cita de Descartes, numa famosa passagem da carta deste para Cristina da Suécia, o “Livre-Arbítrio”, que nos “torna semelhantes a Deus e isentanos de lhe sermos subordinados” (DESCARTES apud TAYLOR, 2011, p. 195); ainda assim, não retira ao homem a responsabilidade de viver em sociedade.

Charles Taylor sustenta a ideia de que Montaigne "inaugura um dos temas recorrentes da cultura moderna" (TAYLOR, 2011, p. 236) quando discute a questão do autoconhecimento. Com base nele, diz:

Há indícios de que, quando se sentou para escrever e voltou-se para si mesmo, sentiu uma apavorante instabilidade interior [...], [...] Montaigne propõe-se descrever a si mesmo. Na verdade, o objetivo da frase que acabamos de citar é justificar essa espécie de autodescrição, que não busca o exemplar, o universal ou o edificante, mas apenas segue os contornos da realidade cambiante de um ser, ele mesmo. Montaigne busca chegar a um certo equilíbrio, mesmo dentro da mutação constante, identificando e procurando harmonizar-se com os padrões que representam sua própria forma particular de viver em movimento (TAYLOR, 2011, pp. 232-234).

A partir da leitura de Taylor sobre Montaigne, é possível depreender que, ao voltar-se para si mesmo e sentir uma apavorante instabilidade interior - por isso o uso do termo “cambiante” - Montaigne faz, automaticamente, uma leitura dele próprio. A partir de tal movimento de introspecção, pode-se visualizar a crise do sujeito na contemporaneidade, definindo a complexa experiência de uma época em que se faz necessário colocar em questão os seus próprios fundamentos, "não que

a aspiração à estabilidade tenha sido totalmente abandonada" (TAYLOR, p. 233). Montaigne tem uma percepção aguda da mutabilidade de todas as coisas, sobretudo da vida do indivíduo.

Montaigne, como indivíduo, a partir de uma identificação, busca chegar a um certo equilíbrio, mesmo dentro de uma mutação constante, de forma que vai procurar entender sua própria forma particular de viver (MONTAIGNE, 1972, p. 194).

Em contraponto a esse sujeito que, em Montaigne vivia cambiante e com uma instabilidade interior, a ideia desse Eu que parece ensimesmar-se passa a ser moldada pelo Absolutismo, em que o príncipe, com base no pensamento de Maquiavel, é aconselhado a governar o Estado mantendo seu governo o mais eficiente possível (MAQUIAVEL, 2011, pp. 37-38).

O italiano Nicolau Maquiavel (1469-1527), em sua obra *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, ao estudar a Roma antiga numa relação de poder, já que é um dos defensores do regime absolutista, concluiu que a unidade política, fundamental para a grandeza de uma nação, começa quando são respeitados os fundamentos da religião nacional pelos dirigentes. Segundo ele:

os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes. (...) Só há união e felicidade nos Estados sujeitos a um governo único e a um só príncipe, como a França e a Espanha. A razão por que a Itália não se encontra na mesma situação daqueles dois países (...) é exclusivamente a igreja (...) A igreja nunca foi forte o suficiente para ocupar toda a Itália (...) Fez assim com que esta nação não se pudesse reunir sob um só chefe, mantendo-se dividida entre vários príncipes e senhores (MAQUIAVEL, 2011, pp. 93-96).

A defesa desse regime absolutista, feita por Maquiavel no século XVI na Itália, é apresentada e estudada em sua principal obra *O Príncipe*, escrita em 1513 e publicada em 1532. Trata-se de uma teoria que fundamenta o poder absoluto dos reis e depreende-se da leitura desse texto que era outra forma de encontrar o Eu, não em sua individualidade, e sim em total dependência do coletivo.

Delumeau comenta que Maquiavel viveu em um período de intensa conturbação política e descentralização do poder, em que a maior parte dos governantes não conseguia manter-se no governo devido a essas individualidades, e que “ele clamava em vão pelo poder unificador” (DELUMEAU, 1984, vol. 1, p. 39). A Itália, nessa época, estava fragmentada em diversos focos de poder e autoridade, de forma que começava a levantar questões que, em seu tempo, não eram assuntos comuns. Mostrava que a sociedade era naturalmente uma sociedade que vivia sempre em conflitos (MAQUIAVEL, 2011, p. 132).

Exemplificando, entende-se, a partir das considerações de Maquiavel, que o homem sempre teve a sua natureza vaidosa, competitiva, destruidora, inconsequente, desleal etc. Trata-se de traços do individualismo. Os ministros sempre procuravam receber honrarias, tinham seus adutores para se aproximarem do príncipe e se tornarem seus amigos. Maquiavel descrevia o ser humano como um indivíduo capaz de fazer coisas inimagináveis para alcançar esses desejos pessoais (MAQUIAVEL, 2011, p. 21).

Outro exemplo de autor renascentista que se debruça sobre a análise do indivíduo é o poeta e dramaturgo inglês William Shakespeare (1564-1616), criador de *Macbeth*, possivelmente escrita entre 1603 e 1611. No ato IV, cena III dessa obra, o público se depara com a demonstração de mais uma atitude diferente por parte do indivíduo que protagoniza a peça. Nesse ato, Macbeth encontra-se cheio

de remorsos por ter assassinado um amigo e pede ao médico a cura para isso. O doutor, entretanto, lhe responde que, para esse tipo de mal, o único médico capaz de curá-lo é ele próprio, ou seja, o próprio paciente.

Macbeth – Cura-a disso. Não podes encontrar nenhum remédio para um cérebro doente, da memória tirar uma tristeza enraizada, delir da mente as dores aí escritas e com algum antídoto de oblvio doce e agradável aliviar o peito que opresso geme ao peso da matéria maldosa que comprime o coração?

O Médico – Para isso deve o doente achar os próprios meios (SHAKESPEARE, 2006, p. 293).

Para Shakespeare, conforme a citação acima, existiam coisas que somente o próprio indivíduo seria capaz de compreender. Como possivelmente ele mesmo havia gerado todo o sofrimento que estava vivendo, haveria a necessidade de uma autoanálise ou de um olhar para dentro de si mesmo para que houvesse o alívio da dor. Pode-se ver nessa cena que isso jamais poderia ter sido escrito na Idade Média, pois o acesso à interpretação e à transcrição deveria ser somente dado pela Igreja, não havendo ainda, naquela época, a noção desse indivíduo dotado de liberdade e autonomia.

Francisco Varela, em seu texto *A individualidade: a autonomia do ser vivo* (1987), define a autonomia como "o traço característico do indivíduo, e está profundamente enraizado na história natural da organização do ser vivente"; o autor diz ainda que "a autonomia é traço característico não apenas do indivíduo, no sentido habitual do termo, mas de toda a organização a que pertence." (VARELA, 1987, p. 105)

O filme *O nome da Rosa*, de Jean-Jacques Annaud (1986), baseado no romance do crítico literário italiano Umberto Eco, retrata o sujeito ensimesmado

que perdeu a noção de bem comum ou de coletividade. O filme descreve a sociedade medieval do século XIV, época marcada pela desintegração do Feudalismo e formação do Capitalismo na Europa Ocidental. Naquele período histórico, a Igreja controlava o Estado e retirava do povo o direito ao conhecimento, razão pela qual se tornou mais conhecida como a “Idade das Trevas”.

O filme descreve cenas ocorridas dentro de um mosteiro beneditino, mais especificamente numa biblioteca que representava a fonte de saber e que precisava a todo tempo ser protegida contra as possíveis revelações de “heresias” a partir da transcrição de livros originais.

No filme é possível observar, pela diversidade dos fatos que se passavam na Idade Média, a hegemonia do Teocentrismo, isto é, a ideia da normalidade da atitude de colocar Deus e aqueles investidos da autoridade religiosa no centro da visão de mundo e de qualquer interpretação da História. Ainda em *O nome da rosa* fica destacada a grande contribuição dada pela personagem do franciscano que, em busca da verdade, procura reunir os fatos e encontrar, na pesquisa e nos documentos, a clareza e a lucidez para esclarecer as mortes que estavam acontecendo no mosteiro. Essa postura em relação aos fatos deixa evidentes a importância e a necessidade do conhecimento e do pensamento racionais naquele ambiente de obscurantismo. Em contraponto, ali estava o sujeito ensimesmado, capaz de qualquer atrocidade e que, em busca de seu próprio prazer, desejava descobrir o que continham os textos daquela biblioteca. A respeito da valorização do pensamento científico naquela época diz Delumeau:

O facto de ter havido uma relação estreita entre o humanismo e a ciência é provado, primeiramente, por a Itália ter sido, nos séculos XV e XVI, em ambos estes dois domínios da cultura, a escola da Europa. Foi ela que deu os mais eminentes matemáticos, de Luca Pacioli a Bombelli, passando por Tartaglia e Cardano, o principal físico, Benedetti, o primeiro grande anatomista, Leonardo da Vinci. Foi ela que abriu os primeiros jardins botânicos (DELUMEAU, 1984, vol. 2, p. 133).

Tanto Delumeau quanto Umberto Eco em *O nome da Rosa* apontam para a valorização da ciência e do uso da razão como caminhos que conduzem o indivíduo à verdade e ao saber em contrapartida à religião, concebida como o caminho da irracionalidade e do obscurantismo. Ambos retratam um ambiente no qual as contradições e oposições justificam as ações humanas, contribuindo para a inserção social de um sujeito ensimesmado.

Outro pensador que contribuiu para que se pensasse a questão do Eu vivido no aspecto cultural e artístico foi o filósofo humanista Erasmo de Roterdam (1466-1536). Em sua obra *O Elogio da Loucura* (2010), escrita em 1509 e publicada em 1511, ele satiriza todas as instituições: os filósofos e teólogos; os padres e os cavaleiros; os geógrafos e os astrônomos. Ao satirizar alguns monges, diz o seguinte:

Com efeito, via de regra não há pessoas mais irreligiosas do que essas e, como a palavra *monge* significa *solitário*, parece-me não se poder aplicá-la mais ironicamente que às pessoas que se encontram em toda parte, acotovelando-se a cada passo. Sem o meu socorro, que seria desses pobres porcos dos deuses? São de tal forma odiados que, quando por acaso são vistos, costuma-se tomá-los por aves de mau agouro. Isso não impede que cuidem escrupulosamente da sua conservação e se considerem personagens de alta importância. A sua principal devoção consiste em não fazer nada, chegando ao ponto de nem ler. Sem dar-se ao trabalho de entender os salmos, já se julgam demasiado doutos quando lhes conhecem o número, e, quando os cantam em coro, imaginam enlevar o céu com a asnática melodia. Entre esse variegado rebanho, alguns se encontram que se gabam da própria imundície e da própria mendicidade, indo de casa em casa esmolar, mas com uma fisionomia tão descarada que parecem mais exigir um crédito do que pedir a esmola. Albergues, botequins, carros, diligências, todos, em suma, são por eles importunados, com grande prejuízo dos verdadeiros necessitados (ERASMO, 2010, pp. 41- 42).

Erasmus usa essa técnica literária para denunciar e ridicularizar esses indivíduos religiosos, os monges, que cantavam e liam sem exatamente saberem o que estavam fazendo. Eram verdadeiros "sepulcros caiados", que esmolavam e se gabavam de sua própria imundície: o verdadeiro desconhecimento de si mesmos como indivíduos. Erasmus usa a sátira não só como forma de denúncia, mas também como forma de provocar uma intervenção política, objetivando implementar mudanças. Já em relação aos filósofos, a sátira segue outro curso como forma de denúncia:

Seguem-se-lhes, imediatamente, os veneráveis filósofos, respeitáveis pela barba e pela túnica. Gabam-se de ser os únicos sábios e acreditam que todos os outros homens não passem de sombras móveis. Rasguemos esse véu de orgulho e de presunção, e vejamos o que são os filósofos. Não passam, também, de ridículos loucos: quem poderá conter o riso ao ouvi-los sustentar seriamente a infinidade dos mundos? O sol, a lua, as estrelas, todos esses globos são por eles conhecidos tão bem como se os tivessem medido palmo a palmo ou com um fio. Sem duvidar de nada, eles vos dizem a causa do trovão, dos ventos, dos eclipses e de todos os outros mistérios físicos. Na verdade, ao ouvi-los falar com tanta convicção, qualquer um os julgaria membros do grande conselho dos deuses ou testemunhas oculares da natureza quando tudo saiu do nada. Mas, a despeito disso, a natureza, essa hábil produtora do universo, parece zombar das suas conjecturas. Basta, com efeito, refletir-se sobre a estranha diversidade dos seus sistemas, para se dever confessar que eles não têm nenhuma ideia segura, pois que, enquanto se gabam de saber tudo, não estão de acordo em nada. Os filósofos nem ao menos se conhecem, porquanto, ao tentarem elevar-se às mais sublimes especulações, caem num buraco com que não contavam e quebram a cabeça contra uma pedra (ERASMO, pp. 45-46).

A obra de Erasmo de Roterdã foi muito importante para o mundo moderno. Suas críticas humanistas à Igreja e as sátiras que fez a monges e filósofos, conforme o texto acima, denunciavam esse indivíduo que vivia para si, o sujeito ensimesmado, que não estava preocupado com a coletividade. Muito embora Erasmo tenha produzido estas críticas, ele contribuiu para a inspiração da Reforma Protestante, movimento que despertou o Eu no indivíduo e que, por extensão, despertou-lhe também o ensimesmamento.

Os intelectuais ligados ao movimento renascentista tomaram como ideal cultural o homem da antiguidade clássica, cujo individualismo estava próximo aos valores da burguesia, a mesma burguesia que investiu na Reforma Protestante. Naquele momento começava-se a abandonar o coletivismo predominante até então para dar mais importância ao individualismo. Os nobres e burgueses não tinham

mais nenhum pudor em mandar fazer um retrato ou uma estátua de si mesmos. Os artistas passaram a assinar suas próprias obras, num desejo pessoal de se sobressaírem (DELUMEAU, 1984, vol. 1, p. 116). Era a interpretação da pintura em si mesma como representação ou cópia de uma suposta essência:

Não há ninguém a quem eu queira confiar plenamente meu retrato: apenas ele desfrutava de minha imagem verdadeira e levou-a consigo. É por isto que decifro a mim mesmo tão minuciosamente (MONTAIGNE, 1972, p.12).

Para Charles Taylor, "essas evidências deveriam servir para recuperar o contato com a essência permanente, estável e imutável do ser em cada um de nós" (TAYLOR, 2011, p. 232), mas não para levar o sujeito ao individualismo ou ao viver ensimesmado. Para tanto, Charles Taylor volta a insistir em que "voltamo-nos para dentro, interiorizamos para descobrir ou conferir uma ordem qualquer, um significado ou justificativa, à nossa vida" (TAYLOR, 2011, p. 232), não a vida do todo ou da coletividade. Enfim, ele diz que "ainda não sabemos quem somos". Esta palavra permite gerar no próprio sujeito uma crise de identidade (TAYLOR, 2011, p. 232).

Essa ideia de pintura que descrevia a presença do Eu deveria ser esvaziada, pois foi a partir desse momento que o Eu ensimesmado passou a crescer e tomou uma conotação maior, aparecendo em diversas outras obras sem nenhum outro objetivo que não a elevação desse Eu.

Para tanto, o Renascimento, com seus fatos históricos, produziu outros desdobramentos, como a Reforma Protestante, que, condicionada por importantes movimentos sociais, políticos e culturais, cujos desdobramentos decisivos foram mais ou menos paralelos aos do Renascimento, levou a História a apresentar

sincronismos que são como "encruzilhadas" de fatos (DELUMEAU, 1984, vol. 1, p. 121).

## **1.2 - O Aparecimento do Sujeito Ensimesmado**

Em todo esse contexto, o mundo moderno - marcado por esse Renascimento e pelo Humanismo, e também pelas Reformas Religiosas do século XVI - passa a ser visto como a grande oportunidade para o desenvolvimento do sujeito ensimesmado.

Delumeau viu na Reforma Protestante a inserção desse indivíduo na sociedade, assim como a expansão de um "individualismo religioso como facto histórico considerável à luz da promoção de toda uma civilização" (1984, p. 142). Como exemplo, ele cita a história do individualismo religioso no "silêncio de Joana de Arc" (1984, p. 143), que faz uso frequente dos sacramentos da Igreja e pretende continuar unida a essa Igreja: "Recusando-se a renegar as suas vozes, preferiu morrer com dezenove anos na fogueira" (1984, p. 143).

Para Delumeau, a religião se torna mais individualista e traz para o indivíduo um "novo sentimento de culpabilidade pessoal" (1984, p. 143). O escrúpulo, como inquietude espiritual e incerteza, invade as consciências como nunca antes se vira, e nesse tempo registra-se uma crescente marca de confissão de pecados, de forma que o sujeito mais autônomo começa a olhar para si mesmo e perceber que é possível, a partir desse movimento introspectivo, encontrar o perdão.

Essa religiosidade torna-se um fato preponderante que caracteriza a vida religiosa no Ocidente a partir do século XVI, a saber: "o ascenso e afirmação da devoção popular" (1984, p. 136), denotando a emancipação desse sujeito. O Cristianismo, até então uma religião de clérigos que enquadravam e dirigiam a

devoção dócil dos fiéis, tomou novas cores, exprimindo, numa civilização mais urbana, uma alma coletiva, mais autônoma e menos controlável que anteriormente, uma vez que adquire ideia e vontade próprias. As oscilações dessa nova tendência podem ser observadas em Lutero, que, na Dieta de Worms, em 1521, declara em sua defesa:

A menos que me convençam, por testemunhos das Escrituras ou por uma evidência da razão (pois não acredito apenas no papa e nos concílios: está provado que por vezes demais erraram e se contradisseram), tenho um compromisso com os textos que produzi; minha consciência é cativa das palavras de Deus. Não posso nem quero revogar o que quer que seja, porque agir contra a própria consciência não é seguro nem honesto. Que Deus me ajude, Amém” (FEBVRE, 2012, p. 201).

As palavras de Martinho Lutero retratam a primeira vez que, na luta travada contra a Igreja, e, em especial, contra o Papa, um indivíduo faz um apelo para a consciência individual e contra o domínio do coletivo, mostrando, assim, que “sua consciência era muito menos assombrada por um desejo de emancipação do que pela necessidade de uma obrigação interna, como de uma igreja ou Papa” (FEBVRE, pp. 203-204).

Outros fatos históricos foram se desencadeando sob o ponto de vista sócio-político da Reforma Protestante, a qual não só apresentou ao mundo moderno a ideia do Eu em contraposição à consciência do coletivo, como também teve sua parcela de contribuição, de uma forma indireta, na condução do processo de formação dos Estados e de monarquias absolutistas. A Reforma Protestante havia abolido a ingerência da Igreja como um todo nos assuntos de Estado, deixando ao soberano mais autonomia em suas ações e decisões, de forma que vultosos recursos que eram arrecadados anualmente para Roma, a título de pagamentos de

despesas, como isenção de encargo, indulgências, taxas de todos os tipos, permaneciam no país, possibilitando ao soberano, e não ao coletivo, arrecadar mais impostos para a manutenção de seu deleite (DELUMEAU, 1984, vol. 1, p. 141).

Em contraponto ao individualismo, para que este não se desenvolvesse nem chegasse ao estado de barbárie<sup>4</sup>, e procurando fortalecer o Absolutismo contra o ensimesmamento, pois naquele momento todos estavam contra todos, Thomas Hobbes (1588-1679), em sua obra *Leviatã*, publicada em 1651, procurou dar uma explicação racional para o Absolutismo sem recorrer a argumentos de ordem religiosa. Nesse sentido, Hobbes foi um pensador diferente de boa parte dos filósofos de seu tempo, que tentavam justificar o Absolutismo com base na teoria do direito divino dos reis, quando entendiam que a fonte legítima do poder do rei era Deus (HOBBS, 2010, p. 150).

Para os teóricos do Absolutismo, o rei era confundido com o próprio Deus e, por isso, todos que se apresentavam contra as suas determinações eram também contrários às forças divinas e, conseqüentemente, contra Deus. Segundo Hobbes, antes da formação da sociedade e do Estado, os indivíduos viviam em uma situação de desorganização, que ele chamou de *estado de natureza* (HOBBS, 2010, p.143). Esse estado seria caracterizado por uma guerra permanente de todos contra todos, pois não havia leis nem regras preestabelecidas. Hobbes assim se referia a esse contexto: *Homo homini lupus* (O homem é o lobo do homem) e *Bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) (HOBBS, 2010, p. 147).

---

<sup>4</sup> Giambattista Vico denominou Barbárie ao estado primitivo, ferino, do gênero humano, do qual, em virtude do temor divino, vai pouco a pouco se estabelecendo a ordem do mundo propriamente humano (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982). Logo, pode ser entendido como o estado de desumanização do homem, o que será chamado de animalidade. É estar fora de si, de suas capacidades normais, sendo levado à perda da sensibilidade do valorativo. É desconsiderar a existência do outro.

Entende-se que, para fugir dessa situação de conflitos e incertezas, as pessoas teriam firmado um acordo, um pacto social ou contrato mediante o qual renunciavam à liberdade irrestrita de que gozavam e cediam seus direitos a um homem ou a “uma assembleia de homens” (HOBBS, 2010, p. 149), denominado por Hobbes de *soberano* (p. 150). Com o pacto, o Soberano passaria a reunir e exercer de forma absoluta todos os poderes. Só assim ele estaria em condições de garantir paz, segurança e bem-estar a todos os membros da sociedade. Nas palavras de Hobbes,

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão (2010, p. 146).

O Absolutismo conferia grande benefício, sobretudo para a classe burguesa, que apoiava o rei no poder: os comerciantes patrocinavam os projetos reais e, como recompensa, eram beneficiados nos negócios do Estado.

Nesse período, a burguesia comercial, que convivia com o Estado absolutista, era formada geralmente dentro da mentalidade protestante calvinista e tinha interesse tanto em apoiar politicamente quanto em financiar as iniciativas comerciais

desse Estado (representado na figura do Príncipe) , já que esses empreendimentos poderiam trazer à classe burguesa lucros com o comércio (SCHMIDT, 2005, p. 113).

Os intelectuais começavam a ver o Absolutismo do rei Luiz XIV, no mundo moderno, com muita desconfiança. A partir do surgimento do Iluminismo e com os ideais defendidos pela Revolução Francesa, o Absolutismo, através de sua monarquia francesa, chegou ao seu fim. Em 1792, foi instaurada a primeira república francesa, ficando a antiga monarquia conhecida como "Antigo Regime"<sup>5</sup>. No entanto, antes da queda do Antigo Regime e tendo em conta as muitas críticas que lhe eram apontadas, o Absolutismo tentou uma espécie de reforma através do despotismo esclarecido<sup>6</sup> (FEBVRE, 2004, pp. 187-189).

Na historiografia do Absolutismo, encontra-se Jacques Bénigne-Bossuet (1627-1704), considerado o mais influente defensor da teoria do direito divino dos reis. Em sua obra *A política inspirada na Sagrada Escritura*, Bossuet formula uma explicação para o Absolutismo do rei. Conforme a sua própria obra apresenta, a base para o Absolutismo está na Sagrada Escritura, ou seja, na Bíblia.

---

<sup>5</sup> Esse nome surgiu muito tempo depois, com os franceses, que o utilizaram para nomear o sistema social que eles haviam destruído por meio da Revolução Francesa. Os historiadores adotaram o termo para designar o sistema característico da Idade Moderna, cujos elementos básicos eram, além do absolutismo e do mercantilismo, a sociedade estamental, a economia de mercado e o sistema colonial (FEBVRE, 2004, pp. 111-114).

<sup>6</sup> Movimento descrito como uma tentativa de reformar o Estado absolutista pelo próprio Estado, procurando conciliar Absolutismo e Liberalismo. Governando de acordo com a razão e segundo os interesses do povo, e ainda sem abandonar o poder absoluto do rei, os "déspotas" (soberanos absolutos) colocaram em prática algumas reformas, influenciados pelo espírito liberal do século XVIII, expresso pela filosofia iluminista (HOBSBAWM, 1982, pp. 71-75).

Bossuet, na defesa do Absolutismo, diz o seguinte:

Três razões fazem ver que este governo é o melhor. A primeira é que é o mais natural e se perpetua por si próprio. [...] A segunda razão [...] é que esse governo é o que interessa mais na conservação do Estado e dos poderes que o constituem: o príncipe, que trabalha para o seu Estado, trabalha para os seus filhos, e o amor que tem pelo seu reino, confundido com o que tem pela sua família, torna-se-lhe natural. [...] A terceira razão tira-se da dignidade das casas reais. [...] A inveja, que se tem naturalmente daqueles que estão acima de nós, torna-se aqui em amor e respeito; os próprios grandes obedecem sem repugnância a uma família que sempre viram como superior e à qual não se conhece outra que a possa igualar. [...] O trono real não é o trono de um homem, mas o trono do próprio Deus. [...] Os reis [...] são deuses e participam de alguma maneira da independência divina. O rei vê de mais longe e de mais alto; deve acreditar-se que ele vê melhor, e deve obedecer-se-lhe sem murmurar, pois o murmúrio é uma disposição para a sedição (BOSSUET, 1977, p. 201).

Bossuet procura mostrar que a função do príncipe era governar para o povo, para a coletividade, e não para ele mesmo, como um sujeito ensimesmado que buscasse os seus próprios interesses. O rei, governando do trono do próprio homem, se sentia, no interior do sistema absolutista, a representação de Deus, mas precisava entender que quem distribuía ao povo era o próprio Deus. O rei era tão-somente alguém cujo trono lhe fora atribuído pela autoridade divina.

Em discordância com e em contraponto a essa visão de Bossuet, durante o governo e reinado de Luiz XIV, conhecido como “Rei Sol”, a figura do Rei passou, no poder público, a se confundir ainda mais com a pessoa privada do rei, o que o levou a reconhecer e proclamar nesse Estado absolutista: “O Estado sou eu” (SCHMIDT, 2005, p. 113). Era a visão de um sujeito ensimesmado, que usufruía do poder para obter benefícios próprios, não permitindo que outros observassem suas intenções e realizações.

Muito embora o rei Luiz XIV tenha declarado ser ele o Estado, ou que sua pessoa se confundia com o Estado, isso não significava dizer que o Eu na particularidade real houvesse ganhado uma dimensão maior. Pelo contrário, ele era a representação do todo, não do todo em si mesmo.

Na realidade, o rei dependia, dentro desse Estado absolutista, dos intendentos, que eram súditos dele. Deste modo, o rei só existia em sua personificação por conta desses subalternos. Em contrapartida, observa-se que, em Portugal, por exemplo, o poder conferido ao rei não era absoluto por ser dividido com as cortes e outras entidades soberanas.

Em geral, a segurança do Estado absolutista dependia da forma como as facções religiosas se articulavam dentro de cada país. Convém lembrar que, nas monarquias modernas, em sua maioria católicas (à exceção da Inglaterra), as relações entre política e religião eram estreitas porque estavam respaldadas na teoria da origem divina do poder absoluto do rei. Era a dependência do todo ou do coletivo, como é apontado por Perry Anderson:

Nenhum dos Estados absolutos pôde dispor segundo o livre-arbítrio da liberdade e das propriedades fundiárias da nobreza e da burguesia à maneira dos tiranos asiáticos do seu tempo. Nem conseguiram tão pouco levar a cabo a centralização administrativa ou a unificação política. Os particularismos corporativos e as heterogeneidades regionais, herança da época medieval, subsistiram no antigo regime até a sua queda final. De fato, a monarquia absoluta no Ocidente foi, portanto, sempre duplamente limitada: pela persistência de corpos políticos tradicionais colocados abaixo dela e pela presença de uma lei moral situada acima. Por outras palavras, a dominação do absolutismo exerceu-se, no fim de contas, necessariamente nos limites da classe cujos interesses ele preservava. No século seguinte, rebentaram violentos conflitos, quando a monarquia empreendeu a tarefa de dismantelar um grande número de prerrogativas habituais da nobreza (1984, p. 133).

Perry Anderson aponta que, muito embora o rei estivesse vivendo num sistema absolutista, ele não conseguia alcançar o objetivo da centralização administrativa ou da unificação política, pois também havia, assim como o rei desejava, os particularismos corporativos e as heterogeneidades regionais que também buscavam seus interesses particulares e pessoais contra a coletividade. Eram grupos ensimesmados de uma época medieval, que estavam subsistindo no mundo moderno.

O mundo moderno, aquecido pelos particularismos corporativos cuja particularidade então é a religiosidade, passa a conhecer um outro modelo de homem, que valoriza o trabalho, a religião, o investimento na poupança e no lucro máximo, inclusive com empréstimos a juros. Isso, de fato, dá uma nova conotação a esse homem, que serviria de modelo para o homem do mundo contemporâneo (WEBER, 2007, p. 148), o homem ensimesmado. Os investimentos desse homem lhe proporcionariam uma visão de que ele seria capaz de sobressair-se aos demais por entender que as condições lhe eram favoráveis porque a religião anunciada por João Calvino com a eleição e predestinação tornara-o assim.

Finalmente, me parece conveniente acrescentar que os tributos e impostos que os príncipes impõem lhes são devidos por direito, embora devam empregá-los em sustentar e manter seus estados; ainda que também possam fazer uso deles licitamente para manter sua autoridade e majestade de sua casa, a qual de certo modo está vinculada à majestade de seu ofício. Assim vemos que o fizeram Davi, Ezequias, Josias, Josafá e os demais santos reis; igualmente José e Daniel viveram esplendidamente do erário público, conforme o requeria o estado a que foram elevados, sem experimentar por isso escrúpulos de consciência. Também lemos em Ezequiel que, por disposição de Deus, foram designadas aos reis grandes possessões [Ezequiel 48.21]. E ainda que nesta passagem se descreva o reino espiritual de Cristo, contudo toma o padrão ou modelo de um reino terreno, justo e legítimo (CALVINO, Livro IV, p. 464).

Para este novo modelo de homem, o ensimesmado, que conheceu as ideias calvinistas, o sucesso econômico e a conquista de riquezas eram um sinal da predestinação e eleição divina.

Enquanto os luteranos acreditavam que o homem era salvo pela fé, João Calvino (1509-1564) defendia a ideia de que a fé não era suficiente, uma vez que o homem já nascia predestinado, ou seja, escolhido por Deus para a vida eterna ou para a condenação eterna (DELUMEAU, 1989, pp. 300-303). A riqueza material era um sinal da graça divina sobre o indivíduo. Essas ideias foram prontamente recebidas e assimiladas pela burguesia comercial por uma razão simples: “justificavam não só o comércio, como também as atividades financeiras e o lucro a elas associado” (WEBER, 2007, p. 92). Esse dogma se torna ideologizado pela burguesia e “cai como uma luva” para aquilo em que acreditavam.

Weber, na sua obra *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2007) chegou ao entendimento de que o protestantismo, especialmente o calvinismo, com sua ênfase sobre o trabalho como um dever cristão, deu forte ímpeto ao desenvolvimento do Capitalismo<sup>7</sup> (2007, p. 151).

O protestantismo exigia do indivíduo uma devoção ao seu negócio e aplicação ao trabalho, traços propícios ao êxito, êxito que, se para muitos era mundano, para os calvinistas era uma indicação da graça de Deus.

A acumulação de riquezas não era considerada indesejável, contudo não se deveria utilizá-la para um ensimesmamento, mas para o benefício da coletividade cristã (2007, p. 148). No entanto, não era o que estava sendo visto a partir da Reforma Protestante dentro de um viés calvinista.

---

<sup>7</sup> O termo deu lugar a toda espécie de definições e interpretações. No sentido mais geral, designa o poderio dos capitais e daqueles que os possuem, e, na acepção marxista, um sistema baseado na separação entre trabalho e propriedade dos meios de produção e no qual a força de trabalho é uma mercadoria como qualquer outra. Visto sob este ângulo, o capitalismo transforma as relações dos homens em relações de coisas (DELUMEAU, 1989, p. 291).

Delumeau chama a atenção para isso, pois

o eleito não vive nem para si nem mesmo nem para os outros, mas apenas para a glória de Deus ao qual está unido por uma permanente e individual comunhão. Este *individualismo* no plano religioso se reconheceu naturalmente no plano social e econômico. Por outro lado, o predestinado não procura – o que seria inútil – inclinar o juízo final de Deus a seu respeito pelas boas obras, mas acredita que o sucesso em sua profissão é um índice pelo qual Deus lhe dá a conhecer que está salvo (DELUMEAU, 1989, p. 295).

Para Delumeau, o fato de o eleito enriquecer não lhe dá o direito de reconhecer-se melhor que os outros. Ele precisa entender que, se Deus o faz assim, é para a Sua glória e não para a glória do indivíduo.

O problema é que esse indivíduo, no plano social e econômico, após receber os benefícios da acumulação de riquezas ou do êxito no trabalho, sendo um eleito, não deveria tornar-se um individualista que pudesse ser visto e reconhecido pela sociedade contemporânea como um sujeito ensimesmado.

Para Weber, muito embora economia e frugalidade fossem altamente estimadas, o protestantismo, com a sua reforma religiosa, encorajava a empresa privada, a iniciativa, a ganância, e o individualismo, apontando-os como traços do capitalismo e do ensimesmamento (2007, p. 53).

Esses dogmas apresentados pela religião, no caso o protestantismo de orientação calvinista, exerceram uma grande influência sobre a sociedade contemporânea, por meio do indivíduo que ocupou o seu espaço na Reforma Protestante, e que, por sua vez, toma conta de toda ordem econômica da sociedade do mundo ocidental, sendo vista como capitalista.

Conquanto Calvino se posicione com essa orientação e ratifique os atos para cobrança até de taxas por parte do príncipe em seus Estados, ou empréstimos e juros pelos comerciantes, ele, Calvino, chama a atenção ou o adverte de que,

Não obstante, os príncipes devem ter na memória que seus domínios são não propriamente suas arcas pessoais, mas os erários de todo o povo, como Paulo mesmo o declara [Rm 13.6]; os quais não podem esbanjar ou dilapidar sem manifesta violação de direito, ou, antes, são quase o próprio sangue do povo, ao qual não poupar constitui duríssima desumanidade. Além disso, devem lembrar que os impostos e todos os demais tributos não passam de subsídios da necessidade pública, e que agravar com eles, sem causa, ao povo outra não é senão uma tirania e um latrocínio (CALVINO, Livro IV, 2010, pp. 464-465).

Calvino chama a atenção para o fato de que o serem príncipes, exercerem seus domínios e ainda ratificarem as cobranças de taxas ou empréstimos a juros não lhes dá o direito de se entenderem como donos desses patrimônios. Precisam entender, ao contrário, que o tesouro de que o governo dispõe como erário é para a administração do país em atendimento a todo o povo, com o benefício da coletividade.

O contrário disso os personaliza como sujeitos ensimesmados, que vivem pensando tão somente em si próprios, em seus benefícios, logo não atentando para a necessidade pública; segundo a ética calvinista, os governantes esbanjam ou dilapidam o patrimônio "sugando o sangue" do próprio povo. Calvino diz que é uma "tirania e um latrocínio" (CALVINO, Livro IV, p. 465).

Na perspectiva sócio-político-cultural, a Reforma Protestante reforçou o movimento humanista que apresentara ao mundo moderno esse sujeito ensimesmado. Assim como no Humanismo, a Reforma Protestante também passou a valorizar as ações do homem, quando este questiona algumas doutrinas da Igreja,

como a infalibilidade papal. Semelhante questionamento coloca o Papa na mesma dimensão que o homem, ou seja, como um pecador ou miserável como ele. De fato, o reformista aponta o ensimesmamento do Papa, mas se esquece de que ele mesmo já estava no mesmo caminho de um indivíduo ensimesmado.

A Reforma Protestante como *link* do Renascimento discutia a liberdade do homem perante Deus e sem a necessidade de intermediários, instituições ou dogmas. O homem, detentor de um espírito, poderia livremente examinar, bem como interpretar as Escrituras (DELUMEAU, 1994, p. 68). Era a autonomia que esse indivíduo conquistava com a Reforma Protestante.

Os movimentos religiosos protestantes representam uma tendência para transformar a religião pública em religião privada, para manter certas partes do ser interior a salvo das interferências externas. Nesse sentido, o protestantismo reflete a tendência de renegar a publicidade, procurando valorizar as suas experiências interiores, particulares e individuais. Além das contribuições da Reforma Protestante, o enriquecimento de burgueses desde a Baixa Idade Média lhes possibilitara prover cada membro da sua família com um quarto para o seu próprio uso (DELUMEAU., 1984, V. I, p. 143). Estas são as principais circunstâncias externas que criaram um conjunto de atitudes e sentimentos aos quais chamamos de privados. Esta é também uma das formas do individualismo, que, com o isolamento, contribui para a separação do indivíduo em relação à comunidade, afastando-o do entendimento do que quer que fosse coletivo.

Ao contrário da concepção do homem como tão-somente um decaído e pecador, veiculada na Idade Média pela Igreja Católica, a Reforma Protestante incentiva a individualidade, a autonomia e o espírito empreendedor, originando uma cultura mais voltada para o indivíduo e as práticas individualistas. Conforme

Delumeau, “um tal individualismo é evidentemente solidário de uma certa afirmação do espírito laico” (1989, p. 68).

Em síntese, a ideia de individualismo começa a ganhar força no século XVI com a Reforma Protestante, descrevendo sempre o homem como imagem e semelhança de Deus, não mais tão-somente como um sofrido e abandonado. Essa nova concepção demonstra que o indivíduo sozinho, sem a presença do coletivo, pode não só descobrir o profano, conviver com ele, mas também aproximar-se do sagrado e ter experiências a ele relacionadas:

E uma das forças propulsoras da Reforma Protestante, quase tão central quanto a doutrina da salvação pela fé, foi a ideia de que esse envolvimento total não devia mais ser considerado apenas o dever de uma elite que adotara os conselhos da perfeição, mas era exigido indiscriminadamente de todos os cristãos. Essa foi a base da vigorosa rejeição de toda vocação monástica supostamente especial por parte dos reformadores. Esse individualismo trifacetado é central para a identidade moderna. Ajudou a fixar o senso de *self* que dá a impressão de estar enraizado em nosso próprio ser, perene e independente de interpretação. (TAYLOR, 2011, p. 242).

Charles Taylor chama a atenção para o fato de que a Reforma Protestante proporcionou a retirada total do poder exercido até então por uma elite controladora e dividiu, de forma indiscriminada, entre todos os cristãos, a participação nos negócios do Estado, inclusive na vida monástica, como “o desenvolvimento de formas de interioridade, relacionado ao lugar cada vez mais central da reflexão na vida espiritual” (2011, p. 242).

A partir, portanto, da Reforma Protestante, e com o ensimesmamento do indivíduo, percebe-se uma dificuldade em entender a sua relação com a sociedade: o indivíduo vivendo para si, em busca de seus próprios interesses, e a sociedade

buscando compreender esse indivíduo ensimesmado, que não permite uma relação de trocas e afinidades, principalmente no que tange à discussão do saber.

Marx e Engels, em sua obra *A ideologia alemã*, vão dizer que “Desde que os homens se encontram numa sociedade natural (...), a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado” (MARX; ENGELS, 1986, p. 47).

Não diferentes são as construções elaboradas por Émile Durkheim em sua obra *As formas elementares da vida religiosa* (1989), segundo a qual o homem vai se vir preso a “um mundo imaginário de que ele é ao mesmo tempo autor e modelo” (1989, p. 84).

Entende-se que as sociedades são formadas por indivíduos que adotam uma forma de viver normativa e, sendo assim, tornam-se portadores de cultura, no sentido de que suas atitudes, condutas e comportamentos fazem parte intrínseca do complexo cultural, pois são ditados pelas normas e padrões inerentes ao grupo. Ao mesmo tempo, essas atitudes, condutas e comportamentos são saudáveis ao desenvolvimento sociocultural desse mesmo grupo.

Toda cultura está sujeita às mudanças, e isso é pertinente. No entanto, hoje os padrões de comportamento, tanto individuais quanto coletivos, têm se apresentado estáveis, deixando implícitas certas resistências a mudanças, vistas pelo sujeito ensimesmado como aberturas não bem acolhidas no seu universo.

O ensimesmamento, sobretudo, passa a ser visto como uma forma de individualismo e, na contemporaneidade, tem sido considerado como uma nova forma de barbárie. Para Dumont, “é evidente que isso só é possível porque as culturas são vistas como outros tantos indivíduos, iguais apesar de suas diferenças: as culturas são indivíduos coletivos” (DUMONT, 1985, p. 127).

É compreensível que existam várias modalidades, ou formas de se compreender as culturas existentes, e cada alternativa de se enxergar as culturas como indivíduo dentro de sua coletividade, não que exista um modelo ideal ou um método adequado para tanto, são iguais apesar de suas diferenças.

Hoebel e Frost, em sua obra *Antropologia cultural e social*, afirmam que “a cultura com raízes no comportamento individual é superindividual” (HOEBEL e FROST, 1981, p. 57). Assim, esses autores, quando consideram humanidade, cultura e sociedade, permitem concluir que não existe sociedade humana sem cultura nem cultura sem sociedade. Segundo eles, são três existências indispensáveis para a compreensão da presença e atuação do indivíduo: ele próprio, a sociedade e a cultura.

Para Norbert Elias,

Todo indivíduo nasce num grupo de pessoas que já existiam antes dele. E não é só: todo indivíduo constitui-se de tal maneira, por natureza, que precisa de outras pessoas que existam antes dele para poder crescer. Uma das condições fundamentais da existência humana é a presença simultânea de diversas pessoas inter-relacionadas. Ao nascer, cada indivíduo pode ser muito diferente, conforme sua constituição natural. Mas é apenas na sociedade que a criança pequena, com suas funções mentais maleáveis e relativamente indiferenciadas, se transforma num ser mais complexo. Somente na relação com outros seres humanos é que a criatura impulsiva e desamparada que vem ao mundo se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de ser humano adulto. Isolada dessas relações, ela evolui, na melhor das hipóteses, para a condição de um animal humano semi-selvagem (ELIAS, 1994, pp. 26-27).

A partir do pensamento de Elias, pode-se depreender que o indivíduo só se torna humano por meio de sua interação com os demais seres humanos; assim, é impossível isolar o ser individual da sociedade. A complexidade desse indivíduo,

traço que só lhe traz benefícios, só se torna clara para ele quando há uma relação, e não um afastamento, da sociedade.

Contrariamente, o sujeito ensimesmado tem essa característica de criar para si um mundo próprio, onde ninguém poderá moldá-lo. E isola-se nele sem nenhum pudor. Mais uma vez no entendimento de Elias:

Numa palavra, cada pessoa que passa por outra, como estranhos aparentemente desvinculados na rua, está ligada a outras por laços invisíveis, sejam estes laços de trabalho e propriedade, sejam de instintos e afetos. Os tipos mais díspares de funções tornaram-na dependente de outrem e tornaram outros dependentes dela. Ela vive, e viveu desde pequena, numa rede de dependências que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num tecido de relações móveis que a essa altura já se precipitaram nela como seu caráter pessoal. E aí reside o verdadeiro problema: em cada associação de seres humanos, esse contexto funcional tem uma estrutura muito específica. Numa tribo de criadores nômades de gado, ela é diferente da que existe numa tribo de lavradores; numa sociedade feudal de guerreiros, é diferente da existente na sociedade industrial de nossos dias, acima disso tudo, é diferente nas diferentes comunidades nacionais da própria sociedade industrial. Entretanto, este arcabouço básico de funções interdependentes, cuja estrutura e padrão conferem a uma sociedade seu caráter específico, não é criação de indivíduos particulares, pois cada indivíduo, mesmo o mais poderoso, mesmo o chefe tribal, o monarca absolutista ou o ditador, faz parte dele, é representante de uma função que só é formada e mantida em relação a outras funções, as quais só podem ser entendidas em termos da estrutura específica e das tensões específicas desse contexto total (1994, p. 22).

Logo, o que fica perceptível a partir da fala de Elias é que o indivíduo nasce e é criado no interior de uma estrutura marcada por relações e funções que ele julga serem universais e naturais. Entretanto, tal estrutura nada tem de universal, pois se trata de uma rede de situações características de uma relação que já é inerente à história desse indivíduo.

A lacuna existente entre indivíduo e sociedade tem sua origem nos hábitos desenvolvidos pelo próprio indivíduo, arraigados de forma específica em sua consciência, facilitando e contribuindo para o seu ensimesmamento.

Para Elias, “é extremamente difícil pensar que as relações podem ter estrutura e regularidade próprias” (1994, p. 25). Daí decorre a complexidade na compreensão da estrutura das relações humanas. Em função disso, para se compreender a relação indivíduo-sociedade é necessário pensar em termos de comportamentos, desenvolvimentos, relações e funções.

O indivíduo, como membro de uma sociedade, tem um comportamento modelado em função de suas potencialidades hereditárias e das normas e padrões de sua cultura. Participa, desde o nascimento, de um sistema social, conforme visto na figura do Príncipe na criação do Estado moderno absolutista, sendo herdeiro de uma tradição cultural mantida pelos seus antepassados e transmitida de geração em geração. Acerca desse processo, Hoebel e Frost explicam que:

Quando as crianças em crescimento ajustarem seu comportamento aos padrões de cultura, quando seus valores pertinentes, crenças e modos de agir se tornarem parte normal de seu pensamento e comportamento, terão interiorizado sua cultura e se tornado totalmente enculturadas. Suas potencialidades amadureceram (1981, p. 59).

Acredita-se que esteja aqui, no conhecimento desse amadurecimento das potencialidades do indivíduo, ou a partir daí, a preocupação do ensimesmamento, que poderá produzir ou desenvolver no sujeito os traços do individualismo para o mundo contemporâneo. (DUMONT, 1985, p. 91).

O conhecimento desse amadurecimento pode vesti-lo sob diferentes aspectos, principalmente os da descoberta de seus limites e potencialidades. É o Eu

descobrir-se e revestindo-se de algo que ele imagina poder fazer sozinho. As mudanças que pode implementar sem a participação da coletividade.

Depois de discutir o contraste que há em relação a Descartes, Taylor apresenta um outro ponto que fez gerar também um outro tipo de individualismo, o da autodescoberta. Para Taylor, "Descartes é o fundador do individualismo moderno, porque sua teoria faz o pensador individual voltar-se para a sua própria responsabilidade". Isso "requer que ele construa uma ordem de pensamento para si mesmo, na primeira pessoa do singular" – isso significa construir o Eu (TAYLOR, 2011, p. 237).

Retomando a fala de Hoebel e Frost (1981), na tentativa de compreender e explicar as ações e o desenvolvimento do indivíduo o que se vê é que este indivíduo passa a ser moldado por fatores culturais, sociais e políticos, conservando sua capacidade de pensar, sentir e agir com independência, resguardando sua individualidade. A sociedade e o indivíduo não são antagônicos, mas interdependentes, e cada indivíduo não pode separar-se da sociedade.

Tanto em Taylor quanto em Hoebel e Frost, o que esse indivíduo deveria entender é que a participação comum dele em um sistema social poderia levá-lo a experiências semelhantes, como a um aprendizado mais homogêneo. Isso se tornaria verdade se ele não estivesse buscando tão-somente suas individualidades, ou, melhor dizendo, o enclausuramento daquilo que poderia ser compartilhado com a coletividade.

Na busca dessas individualidades, somado ao desejo do indivíduo de encontrar sua liberdade, a Revolução Francesa é vista como uma "porta aberta" para ele poder inserir-se como indivíduo (Eu) no contexto social e político do mundo contemporâneo.

Este indivíduo, então, a partir da Revolução Francesa, firma-se por completo, ocupando o seu espaço e inserindo-se na sociedade inclusive como um agente de transformação dessa sociedade, com sua liderança em revoluções, lutando por seus direitos políticos, na busca de tornar-se igual e ao mesmo tempo independente, com suas crenças ou situação social específicas.

A ocupação do espaço por esse indivíduo que se insere como um agente de transformação faz gerar um impacto social, cultural, político e religioso para a Revolução Francesa. As consequências desse impacto permitem que o mundo conheça o nascimento de uma nova forma de consciência do indivíduo em relação ao significado de humano: todos são considerados iguais. Essa ideia de igualdade desencadeou uma espécie de crescente entusiasmo político e religioso entre as pessoas, as quais, por assim dizer, passam a demonstrar um interesse maior por suas causas.

Em relação a esse entusiasmo político, a historiografia, segundo Georges Lefebvre, em sua obra *O surgimento da Revolução Francesa* (1989), comenta que “a revolta popular toma conta das ruas, e o rei Luis XVI não tinha mais força para detê-la” (LEFEBVRE, 1989, p. 128). Era a comprovação de que o sujeito fora despertado frente a uma multidão de populares que lutavam pelos ideais da Revolução Francesa. Como resultado, esse sujeito invade e toma a velha prisão da Bastilha, que fora o símbolo do poder absoluto do rei e lugar onde ficavam os presos, isto é, os efetivamente inimigos políticos da monarquia francesa.

No processo de Revolução Francesa, a Assembleia Nacional Constituinte proclamou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, cujos principais pontos eram: o respeito pela dignidade das pessoas; a liberdade e a igualdade dos

cidadãos perante a lei; o direito à propriedade individual; o direito de resistência à opressão política; e a liberdade de pensamento e de opinião.

Enquanto luta por esse objetivo, e até atingi-lo, dentro do movimento conhecido historicamente por Iluminismo, o indivíduo começa a ocupar um espaço cada vez maior na sociedade, passando a dar, ao longo desse tempo, maior importância à Razão.

Para Eric Hobsbawm, esse é o momento em que o sujeito encontra liberdade e oportunidade para outras conquistas: "Em teoria seu objetivo era libertar todos os seres humanos" (HOBSBAWM, 2005, p. 16). O que, a partir do Iluminismo, denominou-se a "Era da Razão", "Filosofia das Luzes", "Ilustração" ou "Esclarecimento", passou a ser o organizador e condutor da vida humana e do mundo. Havia um sentimento de que as ciências iriam sempre descobrir novas soluções para os problemas dos indivíduos e que a civilização humana progredia a cada ano com os novos conhecimentos adquiridos. Foi em tal contexto histórico e social que o indivíduo encontrou a sua maior presença e inserção, tornando-se, por outro lado, um sujeito ensimesmado.

É mais correto chamarmos o "iluminismo" de ideologia revolucionária, apesar da cautela e moderação política de muitos de seus expoentes continentais, a maioria dos quais - até a década de 1780 - depositava sua fé no despotismo esclarecido. Pois o iluminismo implicava a abolição da ordem política e social vigente na maior parte da Europa. Era demais esperar que os antigos regimes se abolissem voluntariamente (HOBSBAWM, 2005, p. 16).

A revolução intelectual que se efetivou na Europa, especialmente na França, no século XVIII, e que ficou conhecida como Iluminismo, representou para o indivíduo a grande conquista das transformações culturais iniciadas no século XV pelo movimento renascentista.

O Renascimento, o Antropocentrismo, e a Revolução Francesa, que trouxeram consigo o individualismo, ao incentivarem a investigação científica levaram à gradativa separação entre o campo da fé (religião) e o da razão (ciência), determinando profundas transformações no modo de pensar e agir do homem.

O Iluminismo, que favoreceu a ascensão da camada burguesa como classe social privilegiada, passou a procurar uma explicação racional para todas as coisas, rompendo com todas as formas de pensar até então consagradas pela tradição. O Iluminismo reafirmou a rejeição e submissão cega à autoridade e a crença na visão teocêntrica medieval. Era agora o indivíduo a olhar para ele (Eu) e perceber nas suas potencialidades uma nova forma de viver e de poder fazer as coisas.

Para os pensadores iluministas, só através da razão o homem poderia alcançar o conhecimento, a convivência harmoniosa em sociedade, a liberdade individual e a felicidade. O indivíduo passa, então, a entender que a razão é o único guia da sabedoria, capaz de esclarecer qualquer problema e possibilitar ao homem a compreensão e o domínio das coisas e da natureza.

Dumont, em sua obra *O Individualismo*, trabalha e apresenta este indivíduo de duas maneiras:

De fato, no indivíduo ou no homem individual é preciso distinguir: 1) o sujeito empírico, amostra indivisível da espécie humana, tal como se encontra em todas as sociedades. 2) o ser moral, independente, autônomo e assim (essencialmente) não-social, tal como se encontra, antes de tudo, na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade (DUMONT, 1985, p. 91).

Percebe-se, então, em Dumont que, pela própria experiência, o sujeito não pode estar dividido ou ensimesmado, pois dessa forma, não será indivíduo. O

indivíduo se constitui e cria sua identidade na vida em sociedade e com uma consciência voltada para a coletividade.

Compreender a presença e a inserção desse indivíduo no contexto sócio-político é perceber sua caminhada pela historiografia do Renascimento, em que encontra o Humanismo, que o favorece, pois lhe oferece maior valorização, tornando-lhe possível lutar por suas conquistas e ideias. O problema é que esse homem se descobre como Eu e se afasta dos outros, da sociedade.

Encontrar o indivíduo com “gosto” ou “sabor” de liberdade, conforme havia deixado o Renascimento, é oferecer à Reforma Protestante a proposta para que esta desenvolva no indivíduo um comportamento em que ele possa questionar doutrinas, como o poder do Papa que não falha e não erra, e, a partir daí, presentear este indivíduo com o livre acesso à busca pelo sagrado.

Estas considerações permitem que se enxergue este indivíduo construído como um Eu dentro da história, sem, entretanto, viver ensimesmado, mas, a partir da liberdade que encontrou, viver para a coletividade, na continuação da busca de seus valores. De fato, a Reforma Protestante é positiva para o homem, pois, antes dela, não havia em nenhum lugar a ideia do Eu; o mundo era dominado pelo coletivismo, ao contrário do que se tem visto na contemporaneidade.

Os pensadores iluministas, a partir da ideia construída do sujeito como Eu ensimesmado, começam a apresentar entendimentos os mais diversos. A intenção era que esse sujeito passasse a perceber, e de forma diferente, o mundo e as coisas que o cercavam, o seu entorno.

Nesse olhar, os entendimentos dos pensadores Iluministas apontaram o sujeito como tendo maior participação na sociedade na qual ele está inserido. A sua presença se torna mais efetiva na política, na economia, na cultura e na vida social.

Desta forma, vê-se o significado de uma participação maior desse sujeito, subentendendo-se uma interação livre em todas as áreas da sociedade, das quais ele outrora estava alienado. Sua presença torna-se notável, como a de um sujeito mais participativo e interativo.

Falar do Eu ensimesmado, portanto, não consistiria em falar de um indivíduo que vivesse só para si, fora da coletividade, mas de um indivíduo com o desejo e senso do dever em participar da coisa pública, ou seja, da política (ARENDRT apud CHAVES, 2009, p. 10), ratificando cada dia a liberdade conquistada. Assim, ele sente-se livre de qualquer constrangimento que impeça a sua participação.

É importante salientar quanto, nesse processo histórico, o Eu ensimesmado apontou para o fato da não neutralidade na pesquisa científica e no pensamento filosófico. Em ambos os casos estão presentes as ideias singulares de cada pensador, que, partindo do seu ensimesmamento, elaborou suas teses, influenciado pelos seus pressupostos e suas cosmovisões.

Os Iluministas defendiam a liberdade, a individualidade, a autonomia e o fato de que os sujeitos não deveriam ser vistos apenas como parte de uma coletividade, mas como a própria coletividade, inserindo-se nela. Mesmo fazendo parte desta coletividade, o sujeito poderia possuir interesses próprios de sua individualidade e singularidade. O que o sujeito não poderia ser era o Eu existindo sozinho na sua coletividade, buscando os interesses tão-somente para os seus próprios benefícios.

O entendimento iluminista parte da ideia de um Eu iluminado pela razão e livre para pensar, criticar, refletir, analisar, chegar à sua própria conclusão sobre as questões relacionadas à vida e à sociedade. Diferentemente do homem que fora construído na Reforma Protestante, é que este Eu vive tão-somente para ele.

Rousseau defendia a tese de que os homens viviam em estado natural, no entanto se diferenciava de Locke em sua conceituação desse estado natural. Enquanto para Locke o estado natural era caracterizado pelo caos, para Rousseau significava o paraíso (ROUSSEAU, 1999, p. 203).

A ideia de Rousseau era o desejo de todos em favor do coletivo, havendo a renúncia aos interesses individuais. A busca pelo bem comum num novo modelo de estado civil proporcionaria a participação de todos na construção das leis e da sociedade.

No estado de natureza, a desigualdade era quase nula entre os indivíduos. A sua origem, de acordo com Rousseau, ocorreu com o estabelecimento da propriedade. A partir daí começou a história dos desvios, dos conflitos de interesse, das injustiças e da escravidão entre os homens.

O primeiro que, tendo cercado um terreno atreveu-se a dizer: isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes de que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém! (ROUSSEAU, 1999, p. 203).

Percebe-se, no entendimento de Rousseau, que os conflitos sociais emergiam quando os sujeitos se ensimesmavam; quando o homem passava a negar a coletividade diante daquilo que possuía, e a dizer “isto é meu”. Esta fala permite olhar, na argumentação do filósofo francês, que a busca pela “posse” e pelo “seu próprio direito” em detrimento do direito do outro, marca a presença do Eu ensimesmado, que desencadeia, portanto, a divisão e a desigualdade do social e do político. (ROUSSEAU, 1999, p. 203).

Na discussão sobre o individualismo, apreende-se o surgimento do sujeito ensimesmado tendo sua inserção no contexto histórico e social a partir de duas correntes: a que olha somente para o próprio indivíduo; e a segunda, que olha somente para o sujeito.

Na primeira, o indivíduo ganha força e passa a ser a construção do Pietismo, visão que o tornará melhor e diferente dos outros (DELUMEAU, 1989, pp. 239-242). Nesse caso, segundo Charles Taylor, “é quando cada um de nós tenta descobrir a sua própria forma”. Já a segunda, passa a estar ligada à subjetividade, quando o sujeito está em busca do "seu próprio ser" (TAYLOR, 2011, p. 236).

Assim como a própria religião, o indivíduo, na expressão de sua religiosidade, se individualiza pelo exercício de práticas as mais íntimas e pessoais, tornando-se algo mais interior, vivenciado pelo indivíduo e para ele mesmo.

Os ensinamentos de doutrinas e cerimônias religiosas seguem o mesmo sentido, como um ensimesmamento em que nada pode ser modificado. No percurso deste caminho, o Pietismo, como pensamento religioso, contribuiu para a crise da razão ou do intelectualismo, gerando, assim, uma insatisfação intelectual, caminho de construção para a barbárie (DELUMEAU, 1989, pp. 241-242). De igual forma, a contemporaneidade conheceu o fundamentalismo religioso. São pensamentos religiosos ensimesmados, em que não se oferece à religiosidade uma prática dialética ou um diálogo com a realidade do mundo.

Com ensinamentos assim, com o Eu ensimesmado, restavam aos cristãos apenas duas possibilidades ou atitudes: uma fé ritual e fria ou a pesquisa do conhecimento sem fundamentos teóricos, que não permitiam a ingerência, a participação ou a contribuição de nenhuma outra pessoa ou livro que pudesse ajudar na vida cristã, a não ser a Escritura. Era o pietismo como movimento religioso que

passava a guiar a vida do indivíduo, de maneira que “chegava a se separar da massa dos fiéis” (DELUMEAU, 1989, p. 240).

O Pietismo, na perspectiva histórico-social, é visto como movimento religioso apresentado com uma tendência que ocorre dentro da história da cristandade, que enfatiza mais as práticas ensimesmadas da vida cristã e menos as estruturas da teologia ou da ordem eclesiástica. O Pietismo exacerbado vive mais para o Eu e menos para o coletivo. No seu ensimesmamento, ele é como um movimento religioso que tende a rejeitar qualquer outro fundamento, “fazendo passar a conversão individual à frente da regeneração batismal” (DELUMEAU, 1989, p. 241).

Para Karl Mannheim, trata-se de:

Uma religião em que o enfoque deverá ser totalmente bíblico, não permitindo a existência ou a influência de nenhum outro livro, e que tiram seus padrões e seus alvos das páginas da Bíblia com inclinação perfeccionista, onde se julgam sérios com relação ao que chamam ou denominam viver em santidade e passam a dedicar o máximo esforço para seguir a lei de Deus (MANNHEIM, 1950, p. 197).

Na fala de Mannheim, apreende-se a visão do Pietismo como uma religião que se apresenta como sectária (WEBER, 2007, p. 88), cujos dogmas doutrinários não admitem contestação, de modo que se configura como uma religião intolerante e intransigente em sua linha de pensamento.

Este é um viés que mostra a barbárie praticada por esse sujeito ensimesmado, dando a ideia da definição como aquela ligada ao indivíduo que parece não ter consciência da sua existência no meio social. É o sujeito que não pensa e não admite pensar, não reflete, não critica. É como ser alienado. É o exemplo do indivíduo que vive a sua inconsciência, exterioridade. Ele não pergunta, logo não transcende o dado. Torna-se coincidente com as coisas; é coisa também.

Tem-se, a partir do fragmento acima, o sujeito ensimesmado, demonstrando viver longe da razão e contra ela, frustrando sua comunicação com o seu Eu e, automaticamente, com o coletivo. O sujeito ensimesmado se esquece de que é através da razão que se chega ao conhecimento da possível verdade. Renunciar à razão é renunciar à liberdade. A razão não perde a esperança; ela critica o conhecimento adquirido e estimula o entusiasmo pela busca de novos conhecimentos.

A produção intelectual do sujeito ensimesmado está longe de atender tanto as suas necessidades quanto as da coletividade. Assim, torna-se necessário entender que o compartilhamento e a responsabilidade da coletividade, ou seja, o mútuo tem o seu grande valor, pois ambos descartam o individualismo egoísta que leva o indivíduo ao ensimesmamento.

Neste capítulo, o individualismo como movimento precursor da barbárie foi construído histórica e socialmente de maneira determinada de modo a pôr fim ao que se pensa de coletividade ou de qualquer noção do ideal de bem comum. Esta foi a ideia pensada e que se tornou a consciência do sujeito ensimesmado.

Nota-se que o individualismo vivenciou um longo período de gestação, sendo o seu transcurso observado pelo viés do Renascimento, da Reforma Protestante e da Revolução Francesa. Este mesmo individualismo teve como produto final a sua contribuição na procriação do sujeito ensimesmado, de maneira que, em continuidade, tornou-se este sujeito ensimesmado um produto da crise da razão e da barbárie, assunto que será abordado no capítulo seguinte.

## **CAPÍTULO 2 - O SUJEITO ENSIMESMADO COMO PRODUTO DA CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE**

No capítulo anterior, o individualismo foi discutido em um processo histórico e social que culminou, contemporaneamente, na formação do sujeito ensimesmado. Esse sujeito fez desencadear, a partir do seu ensimesmamento, a crise da razão, levando ao surgimento de formas de barbárie. Diante de tal crise, esse sujeito tornou-se resultado de um processo gerado por ele próprio. O resultado é a realização de ações bárbaras que, como continuação, o tornam produto dessa mesma crise, com movimentos de barbárie. O individualismo passou a ser uma armadilha para esse sujeito, no sentido de que ele não mais se preocupa com o sentido da convivência civilizada.

O sujeito ensimesmado, como produto dessa crise, torna-se parte integrante de um sistema que, criado por ele mesmo, exclui, num processo de seleção, outros indivíduos considerados menos favorecidos. Atitudes ou ações desse tipo evidenciam uma diferença histórica, social, política e econômica entre esses indivíduos, aliando-se a uma crise de identidade responsável por gerar, no convívio humano, um afastamento e uma alienação em situações que denotam “marginalidade social”. Certas ações, assim, são vistas em aspectos racistas ou xenófobos, tornando-se visível a “marginalidade” estabelecida para com as minorias étnicas, de cultura diferente e inferior à cultura dominante.

A exaltação da razão vista na Idade Moderna e, de forma continuada, a liberdade alcançada pelo sujeito com a instrumentalização da racionalidade não se concretizaram na emancipação que lhe fora prometida, pois o que se viu, na

sociedade em geral, foi a utilização de um instrumento de dominação das classes oprimidas, instrumento este que pode torná-los “marginalizados”.

Mecanismos como esse criam situações que fazem gerar um aumento da violência, transfigurada em indiferença pelas condições de vida impostas às pessoas. Esta configuração se dá por atitudes ou ações reveladoras do modo como os sujeitos ensimesmados, em suas individualidades, são atingidos pelo ensimesmamento, perdendo o contato com o seu Eu genuíno (processo discutido no capítulo anterior), que os fazia viver e partilhar suas experiências e descobertas em coletividade.

Uma sociedade em que o sujeito ensimesmado se faz presente torna-se observada por uma realidade externa que pressiona e coage o indivíduo. São situações que, se não forem modificadas ou trabalhadas pela e na sociedade, darão a impressão errônea do que deveria originalmente ser essa relação. É um eu ensimesmado que força outros indivíduos a cederem e viverem uma submissão e obediência ao poder assim instaurado (como será apresentado no capítulo três).

A dinâmica do poder instaurado na vida do sujeito é discutida por Foucault em sua obra *Microfísica do poder* (2004). Para Foucault, as relações de poder efetivadas tanto numa sociedade como num indivíduo se apresentam como uma realidade única, estável e soberana. Entende-se que a imagem construída de poder na vida do sujeito oprime as pessoas. É a imagem que os indivíduos devem temer, ou que têm medo de tê-la. A imagem que oprime as pessoas, que suprime a liberdade e manipula a vida era a imagem construída e muito presente nas sociedades (FOUCAULT, 2004, pp. 169-170).

Considerando o pensamento de Foucault, percebe-se que a ideia de poder exercida por esse sujeito ensimesmado apresenta um papel mais negativo que

positivo, ou seja, em nada pode favorecê-lo, resultando disso seu crescente afastamento em relação à sociedade.

Ainda para Foucault:

O indivíduo é uma produção do poder e do saber. A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem como produção do poder (2004, pp. XIX e XX).

Intrínseco à produção desse poder, o ensimesmamento tem afetado a muitos indivíduos na sociedade contemporânea. As relações sociais têm sido atingidas, de forma a ficarem comprometidas. Cada indivíduo tem visto e analisado o outro segundo os seus próprios critérios e valores. A esse respeito, Horkheimer aponta que “o indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão” (2010, p. 140). O isolamento o fará pensar nele próprio, e esse isolamento não lhe permitirá desenvolver formas de bem-estar social que, apesar de sociais, não trazem benefícios, são uma ilusão.

O atual capítulo ainda tem por objetivo descrever, histórica e filosoficamente, como se deu e como se tem dado a crise da razão no Ocidente, tomando como recorte temporal e ponto de partida o ápice da valorização da razão no contexto do Iluminismo, logo após a Revolução Industrial.

Após o processo histórico da Revolução Industrial na Inglaterra, o indivíduo teve conhecimento e vivenciou as mudanças que contribuíram para a configuração do mundo contemporâneo. Com a mecanização dos sistemas de produção, multiplicaram-se as pesquisas, as invenções e as descobertas de ordem prática,

que, pela sua divulgação, condicionaram os progressos da indústria, da agricultura e do comércio. Os historiadores Rodrigues e Falcon dizem que esse “é o emblema de uma nova época, em que a modernidade passa a incorporar toda a história ocidental (a partir do Iluminismo), principalmente no que se refere à utilidade das técnicas e tecnologias desenvolvidas pelo crescimento industrial” (2000, p. 277).

Ao lado destas características de ordem econômica vivenciadas pelo indivíduo, desenham-se os retratos sociais, entre cujos resultados estão a migração de trabalhadores das zonas rurais para a cidade (êxodo rural), a formação do proletariado como classe social e o surgimento da classe intermediária e a burguesia, que reivindica para si um novo papel político, desenvolvido no século XIX.

Ao mesmo tempo em que se processa essa evolução econômico-social, apesar da agitação política da época, continua a desenvolver-se o pensamento abstrato, tanto da ciência como da razão. Pode-se compreender esse momento como uma época de criação contínua, em que sobrevivem o entusiasmo e a fé do século XVIII quanto ao surgimento e potencial das técnicas, quanto às invenções, pesquisas e experiências em todos os ramos científicos, como foi citado por Hobsbawm: “a ciência se beneficiou tremendamente com o surpreendente estímulo dado à educação científica e técnica, como também ao apoio dado à investigação durante este período” (1982, pp. 302-303).

Ao longo desse progresso vivenciado pelo sujeito, vislumbra-se, na segunda metade do século XVII, a disseminação, por toda a Europa, de uma confiança absoluta no potencial humano, tanto pelos poderes da razão, como pela possibilidade de se criarem sistemas teóricos (filosóficos e científicos) capazes de abarcar e, ao mesmo tempo, explicar com exatidão a totalidade da realidade criada.

O sucesso alcançado pela física de Newton (1643-1727) só fez crescer ainda mais “o otimismo científico e a confiança na razão humana” (KUHN, 2011, pp. 19-31). No campo das ciências sociais, “desenvolve-se um novo e promissor debate intelectual, propiciando o desenvolvimento de um novo discurso, que compreende uma nova oposição” (RODRIGUES e FALCON, 2000, p. 278).

No percurso historiográfico, é notável que o século XVIII revela, em contrapartida ao século XVII, a razão desarraigada das crenças, proporcionando ao indivíduo maior liberdade de pensamento e promovendo algumas transformações no seu modo de pensar e agir. O pensamento alcança, então, a sua emancipação e os ideais antropocêntricos surgidos no Renascimento conquistam, no século XVII, essa abstração.

## **2.1 - Como Produto da Crise da Razão**

O século XVIII torna-se conhecido como a fase intelectual do Enciclopedismo<sup>8</sup>, cujos organizadores (entre os quais pensadores como Denis Diderot e Jean D’Alembert) “desejavam promover a filosofia identificando-a com o conhecimento” (DARNTON, 2008, p. 404). O Enciclopedismo foi sequenciado pelo movimento intelectual que agitaria as estruturas sociais da Europa e do mundo ocidental, denominando-se Iluminismo ou Esclarecimento (ELIAS, 2014, p. 21).

O pensamento iluminista, seguindo uma linha abstrata da razão, entendia que os seres e as coisas estariam submetidos a certas regularidades e caberia ao homem descobri-las através da inteligência, do uso da razão. Considerava-se

---

<sup>8</sup> Constituída de 35 volumes e contando com a colaboração de 130 colaboradores, a Enciclopédia constituiu-se de um resumo do pensamento iluminista e fisiocrata. As ideias que nortearam sua elaboração foram: a valorização da razão (racionalismo) como substituto da fé; a valorização da atividade científica, apresentada como meio para se alcançar um mundo melhor; a crítica à Igreja Católica, ao clero, pelo comprometimento com o Estado absolutista; o predomínio do deísmo, crença em Deus como força impulsionadora do universo, a concepção de governo e governados.

também que “o Iluminismo não é somente o compromisso crítico da razão: é ainda o compromisso de servir-se da razão e dos resultados que ela pode conseguir nos vários campos da pesquisa para melhorar a vida particular e associativa de cada homem” (ABBAGNANO, 1982, p. 511). O homem pensava estar sozinho e, diante disso, cria formas abstratas, mas não consegue.

O Iluminismo<sup>9</sup>, também conhecido como “Idade da Razão” ou “Século das Luzes”, torna-se o ambiente histórico em que o uso da razão serviria para questionar o poder dos reis absolutistas, justificar a Revolução Francesa e poder criar um novo pensamento político. Foi o movimento cuja ideologia, fundamentando o seu desenvolvimento, passou a incorporar o desejo da burguesia, tendo como base as lutas revolucionárias do final do século XVIII e início do século XIX (Revolução Francesa e Movimentos Revolucionários de 1830 e 1848) (DARNTON, 2008, p. 406). É um movimento surgido como processo que coloca a razão sempre a serviço da crítica do presente, de suas estruturas e realizações históricas.

É nesse ambiente temporal, no Iluminismo do século XVIII, que se tem o ápice do uso da razão. Para a época, a razão autônoma seria capaz de construir o conhecimento (FIGUEIREDO, 2014, p. 23). Segundo Horkheimer e Adorno, havia, no movimento, uma forte crença no poder da razão como instrumento para o ser humano e a sociedade alcançarem a liberdade, a individualidade e a felicidade, assim como a noção de progresso e crescimento individuais (1989, p. 4).

O ápice da razão visto no século XVIII com o Iluminismo tem seu engendramento já no século XVII, com o racionalismo entendido como algo que caminha em contraponto ao ceticismo (HORKHEIMER e ADORNO, 1989, p. 6). Para

---

<sup>9</sup> O Iluminismo é a linha filosófica caracterizada pelo empenho de estender a crítica e o guia da razão em todos os campos da experiência humana. Neste sentido, Kant escreveu que o Iluminismo é a evasão dos homens do estado de minoridade atribuível a eles próprios. Minoridade entendida como a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem o guia de um outro. (ABBAGNANO, 1982, p. 509).

a concepção racionalista, atribui-se à razão uma capacidade inerente de conhecer aquilo que o indivíduo entende como verdade.

Para Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia* (1982), o racionalismo em geral "era uma atitude de quem confia nos procedimentos da razão para determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo" (p. 789). No racionalismo, percebe-se uma rejeição de intervenções que partem dos sentimentos e das emoções. Quando se faz o uso do conhecimento tem-se maior autonomia e autoridade na apresentação do raciocínio, proporcionando a melhor forma de condução do pensamento para o uso da razão.

Na História da Filosofia, René Descartes (1596-1650), filósofo francês que, na propagação do racionalismo cartesiano, usou o princípio "penso, logo existo" (2001, p. 38) para fundamentar o verdadeiro conhecimento, distinguiu três tipos de ideias: inatas, adventícias e factícias. Nas palavras dele:

Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalá-la, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo da filosofia que buscava (DESCARTES, 2001, pp. 38-39).

Este modo de pensar torna-se o ditame para poder conduzir os caminhos do uso da razão pelos princípios cartesianos. A partir do exercício da razão, esse filósofo critica tudo quanto outrora havia aprendido no ambiente escolar,

principalmente quando observa e critica a Escolástica<sup>10</sup>, conforme se vê no prefácio de sua obra *Discurso do Método*:

Basta uma leitura rápida do *Discurso do Método* para se perceber que a filosofia da Escola nunca deixa de estar presente no espírito de Descartes. Isso nada tem de surpreendente, pois é a filosofia que lhe foi ensinada, que ele combate e sonha substituir pela sua (2001, p. VIII).

Assim, Descartes apresenta como contraponto ao aprendizado de sua época o entendimento de que aquele saber obtido não repousava em fundamentos ou princípios sólidos, pois estava comprometido com a filosofia oficial da Igreja, dos Colégios e também estava protegido pelos poderes públicos. Era como um saber intocável (2001, p. VIII). Sujeitos ensimesmados estavam à frente de instituições e, com o poder que lhes fora atribuído, não permitiam discussões sobre os fatos por julgarem que estes, segundo eles, eram verdades absolutas.

A partir desse pressuposto, torna-se interessante perceber que “a originalidade de Descartes reside muito mais no fato de ele ter inaugurado uma reflexão independente da fé. Com ele, o que a filosofia encontra é uma certa autonomia” (2001, p. X). Para Descartes, o conhecimento não tem que parecer verdadeiro, precisa estar fundamentado na certeza. O conhecimento deve começar pela busca de princípios seguros. Segundo ele, “devemos começar pela investigação das primeiras causas, isto é, dos Princípios, e esses Princípios deverão ser da filosofia” (DESCARTES, 2003, p. 4). São as ideias inatas que não estão sujeitas ao erro e que são o fundamento de toda ciência.

---

<sup>10</sup> Propriamente a filosofia cristã da Idade Média. Chamou-se *scholasticus*, nos primeiros séculos da Idade Média, o professor de artes liberais e, em seguida, o docente de filosofia ou teologia que dava as suas lições, primeiramente na escola do convento, ou da catedral, e depois na Universidade. E significa, portanto, literalmente, a filosofia da escola.

Para Descartes, o homem é um animal racional e, nas suas obras *Discurso do Método*, na primeira parte, e *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, diz “não conhecer outras qualidades, além destas, que sirvam para a perfeição do espírito; pois a razão, ou senso, é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos mais selvagens e bárbaros” (2003, pp. 5 e 6). Afirma a igualdade de direito, do bom senso ou razão, dizendo que todos possuem esta razão como capacidade de julgar e discernir o verdadeiro e o falso. Ainda para Descartes, “uma nação é tanto mais civilizada e polida quanto mais nela os homens melhor filosofarem; e, assim, que o maior bem que pode haver num Estado é ter ele verdadeiros Filósofos” (DESCARTES, 2001 e 2003, p. 6).

O sujeito que se utiliza do método cartesiano entende que a aplicação desse método servirá para a melhor condução do uso da razão<sup>11</sup>. Sendo este o seu objetivo, procura a verdade nas ciências. É deixar o acaso para buscar o método, aquele método que permitirá conhecer mais as coisas que se pretende discutir ou às quais se pretende chegar. Significa, em princípio, rejeitar tudo aquilo de que não se pode duvidar. Com isso, Descartes radicalizou o pensamento filosófico.

## 2.2 - Como Produto da Barbárie

Posterior ao movimento cartesiano, e como continuação para o que se pôde verificar como contribuição para o ápice da razão no Iluminismo, o idealismo<sup>12</sup> alemão, principalmente com Immanuel Kant (1724-1804), permite marcar o seu

---

<sup>11</sup> O termo razão é usado como faculdade de conhecimento, pois, no uso deste termo, o sujeito está produzindo ideias que servirão para o desenvolvimento das ciências.

<sup>12</sup> A proposta do Idealismo é a redução do ser ao pensamento, ao espírito, à consciência, às ideias, considerados estes a base de solução dos problemas filosóficos. Para os idealistas, o mundo material só pode ser compreendido plenamente a partir de sua verdade espiritual, mental ou subjetiva.

tempo na tentativa de solucionar o impasse entre racionalismo e empirismo. O empirismo<sup>13</sup> surge em contraponto ao racionalismo cartesiano, principalmente no que tange à teoria das ideias inatas. Trata-se de um movimento que caminha num entendimento de que a explicação do conhecimento se dá a partir da experiência sensível. Esse movimento surgiu também como forte contribuição para o individualismo. Apresentava como proposta a eliminação da ideia cartesiana de ideia inata por ser considerada obscura e problemática. Para os defensores do Empirismo, como John Locke na sua obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, o que se tem por conhecimento é oriundo da percepção que o indivíduo tem do mundo externo (na experiência sensível) (LOCKE, 1988, pp. 13-17).

Na tentativa de solucionar o impasse entre racionalismo e empirismo, a filosofia kantiana torna-se uma das que mais contribuíram para a filosofia contemporânea. E, das três principais obras de Immanuel Kant (*Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790)), na primeira, ele desenvolve a teoria do conhecimento, em que procura conciliar a posição dos racionalistas e dos empiristas (HARTMANN, 1983, p. 19).

---

<sup>13</sup> O empirismo, que inicialmente se desenvolve na Inglaterra, também apresenta a sua contribuição no nascimento do liberalismo. Principais empiristas: Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776).

Na *Crítica da Razão Pura*, diz Kant:

Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o bruto exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las e, desse modo, assimilar a matéria das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela. Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Portanto, é pelo menos uma questão que requer uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência (1987, p. 25).

Kant faz uma apresentação da diferença que há entre conhecimentos empíricos e conhecimentos *a priori* (1987, p. IX). O conhecimento, tal como apresentado na citação acima, tem seu início com a experiência, fato este que não é posto em dúvida, sendo "a razão a primeira de todas as outras coisas" (KANT, 2001, p. 537). Também não significa dizer que todo o conhecimento que o sujeito apresenta possui venha a originar-se da experiência, pois, ainda para Kant, "o que importa aqui é um traço pelo qual possamos distinguir de modo seguro um conhecimento puro de um conhecimento empírico" (KANT, 1987, p. 26).

Nesta perspectiva, para Kant, a atitude crítica do indivíduo permitirá torná-lo um sujeito esclarecido, o que o diferencia de um sujeito ensimesmado. Para Kant,

"terei, pois de esperar desses homens de mérito, que a assimilaram, o esclarecimento das obscuridades" (KANT, 2001, p. 61).

O sujeito que apresenta a sua crítica como faculdade da razão é um sujeito que tem posições independentes, pois quando apresentadas, tornam-no um sujeito capaz de pensar por si próprio, não aceitando como verdadeiro (verdade absoluta) o que fora simplesmente estabelecido por outros. Quando o sujeito faz uso do criticismo kantiano, sem a pressuposição ou algum juízo de valor antecipado, o faz na intenção de fundamentar a razão. Para Kant, torna-se imprescindível o exame livre como fundamento: "Que é verdade? Deseja-se saber qual o critério geral e seguro da verdade de cada conhecimento" (KANT, 1987, p. 58).

O uso da faculdade da razão pelo sujeito permite entender que, num recorte temporal como o do Iluminismo, cujo contexto histórico-epistêmico é também conhecido como Esclarecimento, o sujeito tornou-se capaz de atingir a sua maioria não só pela capacidade de pensar de maneira autônoma, mas também pelo fato de ele, agora autônomo, não permitir a manipulação ou o domínio do outro (KANT, 1995, pp. 12 e 13).

Num entendimento kantiano, esclarecer-se é emancipar-se. Emancipar-se da direção que os outros dão o sujeito. A exaltação da razão, que fora vista na Idade Moderna e que, de forma continuada, estava sendo vista na luta pela liberdade, alcançou o sujeito com a instrumentalização da racionalidade por parte do indivíduo. Entretanto, esse objetivo não se concretizou na emancipação e autonomia que ao sujeito fora prometida, pois o que se viu na sociedade foi a utilização da razão como instrumento que justificasse a dominação das classes oprimidas. É o produto da crise da razão como forma de barbárie.

No opúsculo *Que é o Iluminismo?*, Kant responde a essa pergunta fazendo da seguinte forma a relação entre esse movimento e o uso da razão:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 1995, p.11).

Kant, a partir desta resposta, consente ser a liberdade a autonomia desejada por este indivíduo (KANT, 2001, p. 475, 537). Admite ser ela, a liberdade, o encontro do sujeito com a sua maioridade. Neste entendimento, aponta para a possibilidade de o sujeito “sacar” da sua própria razão as normas de condutas (Moral), ou o fato de como ele deve pensar, pois “o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração” (KANT, 1995, p. 13).

A religião, por exemplo, deveria se quedar diante da razão e da ciência. O que se vê em Kant é o entendimento de que o que se poderia aproveitar da Escritura e da religião cristã, na esfera pública, eram os princípios morais e teleológicos (a ideia de progresso com vistas a um fim). Era a emancipação em relação a toda fonte de superstição e autoridade que não pudesse se submeter ao escrutínio da razão. Conforme disse Kant, “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, devem igualmente subtrair-se a ela” (KANT, 1994, p. 31). Habermas registra que “A orgulhosa cultura do Iluminismo rompeu com a religião” (HABERMAS, 2000, p. 30).

O Esclarecimento passou a ser o principal movimento do pensamento moderno cujos resultados foram obtidos na contemporaneidade. Pois:

o fenômeno do esclarecimento é apresentado como um sistema de valores que deu origem ao mundo contemporâneo, para o bem e para o mal, estando na base das grandes transformações políticas, econômicas e sociais a partir do século XVIII (ELIAS, 2014, p. 17).

A conjuntura histórico-epistêmica da filosofia, com o desenvolvimento de ideias que envolviam a razão, e que, nesse movimento, apresentam o sujeito ensimesmado como produto da crise da razão e da barbárie, até então fora vista como racionalismo, afirmando existir no sujeito um individualismo e uma consciência autônoma. Por outro lado, esta conjuntura historiográfica apresentava o empirismo insistindo na dependência aos estímulos sensíveis do sujeito. Essas correntes filosóficas, apesar do esforço empreendido por Kant no sentido de operar a síntese entre o empirismo e o racionalismo, ressurgem no século XIX sob uma nova forma de discurso, o positivismo. Abria-se, a partir de então, a "fenda" para a crise que viveria a razão já no final do século XIX, e sua gestação no início do século XX.

Esta "fenda" é o retrato até então apresentado como demonstração de uma configuração, de uma perspectiva ufanista por parte dos pensadores iluministas (franceses e alemães) no que tange a seus entendimentos e interpretações acerca da razão. Para os iluministas e idealistas, a razão era tudo. Acreditavam ser a percepção, de forma geral, uma força que nutria a sociedade europeia até o século XIX, de viver um otimismo no que foi gestado pelo Iluminismo do século XVIII. Segundo o historiador Robert Darnton, a ideia que se tinha da razão segundo a perspectiva iluminista era a de que “este movimento estava cada vez mais em todos os lugares, e que poderia explicar qualquer coisa, em qualquer área de realização humana” (DARNTON, 2008, p. 404).

A partir das novas ideias implementadas pela filosofia na perspectiva que se tinha sobre Iluminismo, em que também se encontrava em pauta o idealismo kantiano, surge a dialética hegeliana, como a ideia que Hegel constrói de História, permitindo iniciar uma nova discussão em torno da teoria do conhecimento.

A partir destas novas ideias, a razão começava a apresentar um novo fomento de discurso. Para Hegel, a razão é a síntese de todas as produções intelectuais da história. É o espírito constituindo-se na história como a visão desse espírito absoluto realizando-se de forma plena e livre (HARTMANN, 1983, p. 634). Desta forma, a razão se estabelece na história desenvolvendo-se e tomando a sua consciência. Entende-se que, com Hegel, a razão já está na história (HEGEL, 1985, p. XVII).

Na introdução da obra de Hegel *A Razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História*, Robert Hartmann, diz que “Em Hegel, a filosofia e a história se encontram” (HEGEL, 2001, p. 9). Hegel, dessa forma, provocou a historicização da razão, retirando dela o elemento de imutabilidade. Hegel permite o entendimento de que a razão está em toda a História, ou seja, é produto da História. Desta forma, a História torna-se o critério absoluto, encontrando-se, inclusive, acima da razão.

Hegel introduz na tradição da filosofia a problemática da subjetividade, apresentando uma nova noção de história, ou seja, a da consciência histórica (HEGEL, 1985, p. 321). A História, para Hegel, “é o desenvolvimento do Espírito no Tempo, assim como a natureza é o desenvolvimento da Ideia no Espaço” (HEGEL, 2001, p. 21).

No que tange à dialética hegeliana, enquanto para Kant a “dialética é o grande campo da aparência e contra ela tem que se levantar a crítica que impõe os seus limites, para Hegel é o método universal da Filosofia, que descobre a essência

de todas as coisas” (HARTMANN, 1983, p. 334). A dialética hegeliana é uma nova lógica, que não dispensa o contraditório. Entende-se como o momento da passagem de um termo ao que lhe é antitético e ao impulso que dá ao espírito a necessidade de ultrapassar essa contradição (HARTMANN, 1983, pp. 446-227). Hegel reprova Kant “por não ter penetrado no conteúdo e na relação que aquelas determinações têm em si, tendo-as considerado apenas segundo a oposição entre subjetividade e objetividade” (HEGEL, 1985, p. XIV).

A partir desta nova perspectiva e apresentação de discurso, conforme a dialética hegeliana havia a ideia de que o que fora defendido por Kant não mais estava servindo para a apreensão dos novos entendimentos nem dos novos movimentos acerca da razão que "assediava a contemporaneidade" (BECKENKAMP, 2004, p. 61). O que se via eram os indícios de uma crise que se instaurava acerca da razão. A ciência começa a deixar de ser o “porto seguro”, ou o direcionamento da busca do que se pretendia explicar como verdade nas amplas áreas do conhecimento. O que se vê é a consciência de uma nova época estimulando o debate, principalmente com relação a seus desdobramentos. Ao adquirir um novo sentido em seu desenvolvimento, o debate acerca do conhecimento acaba por receber dois novos sentidos, distintos quanto à interpretação.

Nesse novo sentido, vislumbra-se o início da crise da razão, dimensionando um novo percurso a partir do conhecimento das ideias filosóficas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) (HARTMANN, 1983, p. 298). Para Hartmann, Hegel “criou um sistema filosófico como não houvera antes nem haveria depois dele: amplo, arredondado, harmônico e elaborado até o fim” (HARTMANN, 1983, p. 302),

sendo o primeiro filósofo a desenvolver com clareza o conceito de modernidade<sup>14</sup>. Também para Habermas, “Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas” (HABERMAS, 2000, p. 24).

Hegel marca a transição do século XVIII para o XIX, e, partir dele, descortinam-se os incômodos gerados acerca do que se discute sobre a razão: “Hegel descobre o princípio dos novos tempos: a subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 25). Assim, para Hegel, na modernidade, tanto a vida religiosa, o Estado e a sociedade, quanto a ciência, a moral e a arte são modificados como manifestações a partir do princípio da subjetividade. Inicia-se uma nova compreensão acerca da razão, em que Hegel critica a teoria do conhecimento de Kant, pois essa teoria do conhecimento (epistemologia), segundo Hegel, funde-se com a teoria do ser (metafísica), (HARTMANN, 1983, pp. 336-337).

Com este critério, e apesar de não ter um propósito preciso, alcança-se de modo consequente o ponto a que havia chegado a consciência histórica do próprio Hegel, que foi justamente o primeiro a abrir o caminho a esta compreensão histórica. Foi ele quem, pela primeira vez, tornou vivo o passado longínquo do pensamento ocidental; foi ele que as fases do curso histórico revelaram o seu valor perene e a ele que elas mostraram o supra-histórico na História, e por esse motivo também o seu próprio sistema de pensamento. Com este procedimento exemplar, Hegel veio a ser o descobridor propriamente dito do patrimônio histórico e, simultaneamente, o criador de uma ideia da História da Filosofia que espera em vão até hoje o seu mestre (HARTMANN, 1983, p. 302).

---

<sup>14</sup> A modernidade, ou melhor, sua autoconsciência, manifesta sob diversas formas, constitui então "o discurso filosófico da modernidade" (HABERMAS), variado com seu jogo bastante complexo de "luzes e sombras", cujo Leitmotiv é a aposta na razão, no progresso científico e técnico, na emancipação do homem e na liberdade". Assim apresentam-se as grandes categorias da modernidade: 1º secularização; 2º crítica e "crise da razão"; 3º progresso; 4º revolução; 5º emancipação (e liberdade); 6º desenvolvimento e evolução. (RODRIGUES; FALCON, 2000, p. 231).

Hegel representa o ponto mais alto do racionalismo moderno e, ao mesmo tempo, apresenta a “porta” que se abre para o início da crise da razão e sua derrocada, permitindo uma atenção especial por parte daqueles que darão sequência à discussão da ideia filosófica empreendida por ele e que será vista na contemporaneidade. Para Habermas, “Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Certamente, Hegel quis tudo, menos romper com a tradição filosófica; só a geração seguinte tomaria consciência dessa ruptura” (2000, p. 73).

Hartmann, então, registra que:

a nossa própria posição histórica deve ser cuidadosamente definida em face da de Hegel. Não porque esta se tenha tornado completamente “histórica”. Corresponde isto ao conhecido declínio da Filosofia hegeliana, que ocorreu imediatamente depois da sua morte e que, por reação geral contra a fase do Idealismo Alemão, levou a uma ruptura radical com a tradição especulativa. A Filosofia dos nossos dias acha-se sob o signo de uma desorientação radical que também afecta – a par de outras questões – o próprio positivismo, que julgava ter triunfado sobre a “queda” de Hegel. (HARTMANN, 1983, pp. 303-304).

Visto assim, Hegel historicizou<sup>15</sup> a razão a despeito de seu caráter metafísico, permitindo, pela forma como a apresentou, que se abrissem as portas para a imanentização do pensamento abstrato (razão). Hegel fez com que pensadores que o sucederam a transformassem em produto contingente da história (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1977, 387). A razão passou a ser um produto da História; muito embora não tenha sido este o objetivo de Hegel, assim se tornou aos olhos da geração seguinte.

---

<sup>15</sup> O Historicismo é uma doutrina segundo a qual a realidade é História (isto é, desenvolvimento, racionalidade e necessidade) e que todo conhecimento é conhecimento histórico, tal como foi expresso por Hegel. Esta doutrina é a tese fundamental do idealismo romântico: ela supõe a coincidência de finito e infinito, de mundo e de Deus, e considera, portanto, a História como a própria realização de Deus (ABBAGNANO, 1982, p. 483).

Para Hartmann,

a Filosofia da História “interpretada” dum modo puramente metodológico – e que pretendia fundar uma Ciência da Cultura a partir dos limites do conceptualismo científico-natural – fracassou perante os temas atuais da investigação histórica (1983, p. 305).

Desta forma, conforme o pensamento de Hartmann, Hegel passou a apresentar algumas contradições, possibilitando que a filosofia, principalmente a partir dos seus dias, encontrasse outros pontos e outras doutrinas para a discussão. Hartmann registra que “a relação entre Hegel e os seus antecessores não foi, em geral, tão íntima”, e cita, inclusive, num tom de crítica, “Spinoza” (HARTMANN, 1983, p. 337). É a demonstração de um tom desafinado (controvérsias) em torno dos argumentos construídos acerca do conhecimento. É a crise da razão estabelecendo-se na contemporaneidade.

O mesmo Hartmann, na introdução que faz de *A Razão na História*, de Hegel, diz que “Hegel desencadeia os movimentos mais irracionais e mais irreligiosos – o Fascismo e o Comunismo”. Em geral “visto como o mais autoritário, ele inspirou os mais democráticos: Walt Whitman e John Dewey” (HEGEL, 2001, p. 11) - logo, querendo dizer que eram os representantes “da direita ortodoxa e da esquerda radical” (HARTMANN, 1985, p. XIX). Hegel, pelo que construía e pensava, também sentia uma forte aproximação e ligação com os românticos.

Hartmann diz que “Os românticos despertaram a consciência histórica; Hegel completou essa conquista no domínio filosófico. A sua relação com o Romantismo é, contudo, muito mais ampla e íntima. Mas considerá-lo um romântico seria falso. Românticos foram, em todo caso, Schelling e Schleiermacher. Hegel ultrapassou-os” (HARTMANN, 1983, p. 318). É a responsabilidade que recai sobre Hegel pela

posição assumida acerca do pensamento que constrói sobre a filosofia. É a proximidade encontrada entre a filosofia hegeliana e o Romantismo.

No Romantismo, pensar filosofia era entender que “No círculo dos românticos cada um era filósofo a seu modo. Cada um deu às suas intuições um cunho mais ou menos conceptual e esses ensaios que cada um faz sob a responsabilidade própria não foram muito claros” (HARTMANN, 1983, p. 192). Hartmann diz ainda que esses filósofos românticos tiveram qualquer coisa de “diletantismo que não pôde subsistir perante as grandes questões filosóficas da época” (HARTMANN, 1983, p. 192). Parece que existia neles a preocupação com o pensamento, sem que exatamente se preocupassem com o modo como se dava a construção desse pensamento. Vê-se que poderia ser por sentimento ou por uma experiência imediata vivida pelo indivíduo.

Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, registra, na definição de Romantismo, o objetivo que tinham:

O qual constitui a tentativa de superar os limites que o Iluminismo havia reconhecido serem próprios da razão humana, pelo apelo à experiência mística e à fé. Aquilo que a razão não pode dar pode dá-lo pelo contrário. Segundo os filósofos do *Sturm und Drang*, Haman, Herder, Jacobi, a fé, entendida, portanto como fato de sentimento ou de experiência imediata (ABBAGNANO, 1982, p. 827).

O comentário que Hartmann faz sobre Hegel desperta o ato contínuo historiográfico do final do século XIX e início do século XX, que torna conhecida uma série de propostas teóricas que começam a colocar o primado da razão sob suspeita, conforme dito pelo próprio Hartmann, boa parte do mérito na condução da vida humana, social e histórica é atribuída a posicionamentos não racionais (irracionalismo).

O irracionalismo, portanto, começa a ser visto como o pensamento filosófico que nasce em contraponto ao que fora construído em torno do que se entendia acerca da razão. Esta ideia caracteriza-se pela crença de que, no sujeito, existe uma capacidade inerente de apreensão da realidade, capacidade esta que o fará superar os limites do racional. Não se pretende, com este pensamento, apresentar o sujeito como um ser irracional, mas como alguém que possui como objetivo criticar a supremacia da razão.

Abbagnano, na definição que faz do irracionalismo e no enquadramento de Arthur Schopenhauer (1788-1860) entre os irracionalistas, diz que este considerava “o mundo como manifestação de um princípio não racional” (ABBAGNANO, 1982, p. 556). É a mente e a consciência já permitindo ao sujeito ver a representação da coisa-em-si (incognoscível), sendo a vontade, essa coisa-em-si, a raiz metafísica de toda realidade. Schopenhauer denomina vontade a força impessoal (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 155-156). E diz ainda que a existência e dependência deste mundo se fazem tão-somente “pela consciência que aparece” (SCHOPENHAUER, 1988, p. X).

Aproveitando esta atmosfera vivida pela filosofia, Schopenhauer também critica a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, apontando que as duas faculdades de conhecimento apresentadas pelo autor encontravam-se como algo “confuso e infundado, embora procedam de Kant” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 100). A crítica feita é tão acirrada que apresenta a seguinte questão: “Se Kant tivesse investigado seriamente até que ponto se dão a conhecer essas faculdades de conhecimento diferentes, das quais uma é a distintiva da humanidade, e investigado o que, de acordo com o uso da linguagem de todos os povos e filósofos, chama-se de razão e entendimento, ele não teria fendido a razão em uma teórica e uma prática”

(SCHOPENHAUER, 1988, p. 100). Assim, afirma ser esse o “grande erro praticado por Kant” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 103).

Fritz Heinemann, na obra *A Filosofia no século XX*, apresentando e discutindo o pensamento de Schopenhauer, faz o seguinte apontamento, (que aparece registrado na obra *O mundo como vontade e como representação*, do mesmo Schopenhauer):

“Todavia, o espantosamente novo, é que se conceba a si mesmo como “coisa-em-si”, como “vontade irracional” e, assim, pela primeira vez, se arvore a vontade em absoluto. Para essa vontade o mundo da experiência é unicamente representação, véu ilusório, aparência, apenas imagem refletida do que a obscura vontade de viver engendra sem descanso e sem sentido (SCHOPENHAUER apud HEINEMANN, 1983, p. 235).

A vontade, para Schopenhauer, apresenta-se como a essência do universo - a vontade cega e irracional, que tem o desejo tão-somente de viver e que vai se concretizando no mundo através de várias formas, nos instrumentos que ele cria para si, mas que depois desaparecem, com a destruição da vontade irracional (SCHOPENHAUER, 2004, p. 156).

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provem originalmente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como um meio para a conservação do indivíduo e da espécie, como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originalmente a serviço da Vontade para a realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens (SCHOPENHAUER, 2005, p.169).

Este é o retrato do caminho que se mostrou percorrido pelo campo da filosofia até então. Caminho este que, a cada movimento e a cada proposta, descortinava-se

para o início de uma crise. A crise que estava vivenciando a razão estava tendo à sua frente o Romantismo<sup>16</sup>.

O Romantismo alemão, por exemplo, com Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832) e Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), apresentavam suas ênfases nos sentimentos e na história. Estavam sinalizando e permitindo viver a exaltação dos sentimentos em detrimento da razão (GOETHE, 1971, p. 40). Neste momento este ensinamento (doutrina) estava demonstrando o caminho para a desestruturação de qualquer pragmatismo outrora anunciado e defendido.

Como filósofo romântico, Schleiermacher procurou valorizar o princípio da experiência interior, a valorização no sentido imanentista, idealista. No sentido religioso, Schleiermacher pensa que, muito embora o sujeito não possa conhecer nada a respeito de Deus, teoricamente, repete, de muitos modos, que a realidade é una, e que o espírito humano, na sua plena atualidade, é a consciência de Deus imanente (HARTMANN, 1983, p. 237). Logo, para Schleiermacher, o Absoluto não é atingível por via prática, moral, nem atingível por apresentações teóricas, pela via racional. O Absoluto, para Schleiermacher, é atingido pelo sentimento, mas não como um sentimento coordenado pelo conhecimento e vontade que possui o sujeito (SCHLEIERMACHER, 2000, pp. 30-33). Entende-se que há uma absolutização do aspecto sensitivo e, conseqüentemente, da tentativa de interpretar a essência da fé cristã em termos de sentimento ou percepção intuitiva e devota da totalidade do universo.

---

<sup>16</sup> O Romantismo foi um movimento artístico, filosófico e político que surgiu na segunda metade do século XVIII, especialmente na Alemanha. O movimento romântico alemão surge como uma reação contra o racionalismo e individualismo iluministas do século XVIII. Além disso, este movimento também foi marcado pelo interesse renovado pelo passado histórico. Não é por acaso que bastante ênfase fosse colocada em aspectos irracionais como substitutos da razão, como, por exemplo, o sentimento, a imaginação, a vontade e a própria fé.

Na associação feita de Schleiermacher com o irracionalismo, Hartmann faz um apontamento desse filósofo quando diz que “A Filosofia da Religião não é teológica, nem racional, nem outra qualquer. No fim de contas, não é doutrina de Deus, mas antes doutrina do sentimento religioso” (HARTMANN, 1983, p. 237). Traduz-se no entendimento de que a essência da religião é o sentimento de absoluta dependência. É a renúncia do pensamento racional em favor do sentimento que possui o sujeito. A manifestação de um empenho que se dá na vida de um sujeito por uma realização pessoal que fora explorada e acolhida por ele mesmo na percepção de um sentimento de absoluta dependência. Percebe-se nisso um confronto com a razão para que o sujeito possa obter uma maior liberdade nos sentimentos religiosos.

Este viés de sentimento religioso apontado por Hartmann e discutido no percurso feito pelos românticos, em que se tem a abstração do conhecimento como item de pauta, demonstra ter sua ligação com o irracionalismo.

Nessa trajetória do pensamento irracionalista, encontra-se Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855), filósofo dinamarquês com sua ênfase na fé existencial. “Muitos historiadores consideravam Kierkegaard como o primeiro representante da filosofia existencialista” (KIERKEGAARD, 1979, p. 10). Kierkegaard implementa o movimento irracionalista de sua época conforme os registros de suas obras *Temor e tremor* e *O desespero humano*, respectivamente: “A razão deve ser posta de lado, dando lugar à súplica e até mesmo à imprecisão”; como: “Porque a fé começa precisamente onde acaba a razão” (KIERKEGAARD, 1979, pp. 22, 238).

A existência para Kierkegaard era fator crucial. Era o “aqui e agora” vivido pelo indivíduo de forma que essa possibilidade lhe daria o consentimento, a partir de suas escolhas, de poder desfrutar do que estava em seu entorno. Era como

situações que vivia o indivíduo fazendo com que estas situações o colocassem em limites extremados. Era a contemplação, naquele momento, do individualismo do sujeito ensimesmado, que, apresentado por ele, denominava-se “existência concreta do indivíduo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 11). Como a experiência íntima e particular vivida por este sujeito: “O meu propósito não consiste aqui em ensinar o método que cada um deve conseguir para bem dirigir a razão, mas sim mostrar apenas de que modo consegui dirigir a minha” (KIERKEGAARD, 1979, p. 193).

Na discussão da existência concreta do indivíduo, este se torna o ponto crucial da crítica feita por Kierkegaard ao pensamento hegeliano. Para o pensador dinamarquês, a existência humana não pode deixar-se dissolver na pura conceituação intelectual, quando diz que “A filosofia hegeliana não admite um interior oculto”, e que a filosofia de Hegel apresentava “um sistema que esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais” (KIERKEGAARD, 1979, pp. 16, 267).

Kierkegaard direciona o entendimento para a interpretação de que, quando o indivíduo vive a vida e faz escolhas, experimenta os relacionamentos da sua própria existência. Assim, a escolha que o indivíduo faz não depende do que ele compreende, mas do que ele quer, ou seja, do que ele escolhe. Na obra *Diário de um sedutor*, lê-se que “o personagem central penetra no mais fundo abismo da paixão, escolhendo viver a existência amorosa em todas as suas contradições” (KIERKEGAARD, 1979, p. 17).

Marilena Chauí, na apresentação da obra de Kierkegaard, diz que “A noção de escolha constitui uma das ideias fundamentais da filosofia de Kierkegaard. Esta escolha seria o próprio núcleo da existência humana” (CHAUÍ in KIERKEGAARD, 1979, p. 16). Para Kierkegaard, este é um viés que vai além de algo que fora

descoberto pela razão, é algo proporcionado pelo que sente, e por ser ele um indivíduo, logo, “a filosofia resumia-se em tomar consciência das exigências absolutas feitas a qualquer pessoa que queira viver uma existência verdadeiramente autêntica” (1979, pp. 10-16).

Ler e analisar as obras de Kierkegaard - *Diário de um sedutor*, *Temor e tremor* e *O Desespero humano* - significa abstrair a experiência existencial vivida por ele. Suas obras descrevem a expressão de sua própria vida. Kierkegaard intencionalmente deixava transparecer que seu pensamento despontava a partir da acusação feita de sua consciência perante a condição de existência como sujeito, da própria consciência que possuía existir. Era para ele “existir como indivíduo” (1979, p. 260). Ainda diz o seguinte: “Não consigo existir de tal maneira que a minha oposição à existência traduza, a cada momento, a mais maravilhosa e a mais serena harmonia com ela” (1979, p. 234).

Jean Paul Sartre (1905-1980), filósofo existencialista, afirma que “o que opõe Kierkegaard a Hegel é que, para este, o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber” (KIERKEGAARD, 1979, p. 11).

Na narrativa histórico-epistêmica que situa o existencialismo a partir do século XIX com Kierkegaard, vê-se sua manutenção e abertura definitiva de portas com dois episódios que levam à consolidação desse movimento (FINKELSTEIN, 1969, p. 20). Inicialmente, com as dificuldades apresentadas pela filosofia ocidental no fim do século XIX, cuja representação inclinava-se pela crise do racionalismo. A absolutização da razão gera um novo entendimento, marcado pela ausência do absoluto, como derrocada do que se denominava de sistemas tradicionais da Filosofia.

Sequencialmente, assiste-se à crise que se estabelece na civilização na pessoa do sujeito. Havia uma esperança concentrada nesse sujeito e, de uma forma total, na razão. O sujeito vivia a expectativa de que tudo caminhava para uma pronta resolução, e o caminho, imaginava-se, seria o conhecimento adquirido por meio da razão.

O século XX inicia-se, e o sujeito, que já vivia uma desconfiança, embrenha-se em conflitos, dentre eles as duas grandes guerras mundiais. A crise da razão soma-se à crise que o sujeito começa a vivenciar. Assiste-se, a partir daí, à manifestação da barbárie contemporânea de um sujeito que se torna produto desta crise vivida pela razão, que assolava a sociedade como um todo. A tão desejada solução para sair-se dela parecia estar cada vez mais longe ou mesmo não ser mais possível. Isso justifica o sentimento de angústia e desespero vivido pelo sujeito.

Na sequência desse caminho, em que o sujeito sente-se abandonado pela razão, inseguro e desiludido na sua crença em um ser supremo, que, no seu sentimento, o havia abandonado, resta-lhe então apoiar-se em si mesmo e buscar, na subjetividade, a compreensão e o significado de sua existência e essência. Vê-se, como produto, a gestação desse sujeito ensimesmado.

Como dito por Luigi Stefanini,

A racionalidade, instalando-se no nosso ser pessoal e livre, instala-nos no ser que nos envolve, nos precede e nos condiciona; instala-nos na natureza, na sociedade, na história, no absoluto. É a razão que nos revela a nossa "finitude", nos torna conscientes da morte e acusa em nós a presença da mão que nos conserva na existência, detendo, momento a momento, a corrida desta para o nada. A razão é a luz que transcende o limite humano, enquanto, revelando ao homem aquilo que ele é, lhe manifesta os sentimentos positivos do Ser Absoluto a que a criatura finita anda ligada pelo acto da sua criação. O existencialismo teve um acto de sinceridade, diante do pensamento moderno, ao revelar a enfermidade e a "finitude" humana, a ao dissipar a presunção imanentista da divinização do homem (STEFANINI, 1960, pp. 99-100).

Na proposta do existencialismo, o sujeito iniciava uma nova etapa de sua trajetória. Para que ele alcançasse a compreensão referida no fragmento acima, tornava-se importante e necessário abandonar a dualidade gerada pela relação criada entre sujeito e objeto. Era preciso partir do sujeito concreto, da sua realidade de engajamento com o mundo no qual estava inserido – de um engajamento com o próprio projeto existencial da humanidade, constituída de sujeitos que, embora independentes uns dos outros, encontram-se no mundo e se relacionam entre si. A partir daí, pensa-se numa forma de conceber o sujeito, o Existencialismo gestando-se a partir desse pensamento. Nascia assim o interesse na busca da compreensão do Ser no mundo - pois o que pensa o sujeito não tem como referência o que se discutia do sujeito cartesiano, mas do sujeito enraizado no mundo.

Os existencialistas, dentro do projeto natural, acabam distanciando-se dos racionalistas e tratam a existência como um projeto particular e pessoal. Decidem cuidar, dentro de uma discussão, de seu próprio destino, conforme apontado por Sartre: "A existência precede a essência ou, se preferirem, é preciso partir da

subjetividade" (SARTRE, 2013, p. 23). É a compreensão do sujeito a partir de si mesmo. Diz-se assim pensando na sua liberdade, nos seus anseios e nas suas angústias. Tudo isso pensando tanto nas escolhas quanto nas consequências (2013, p. 26).

Ao prefaciarem a *Dialética do Esclarecimento*, os autores Theodor Adorno e Max Horkheimer tinham, em princípio, o objetivo de dedicar as primeiras palavras a Friedrich Pollock, de forma que viviam a esperança de poder apresentar o todo concluído. Entretanto, deparam-se com uma tarefa que lhes parece mais árdua, que é justamente a desproporção entre o que queriam e o que se apresentava.

Na criação da teoria crítica da sociedade, os dois autores tinham como proposta “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11). Percebiam que havia uma ideologia por trás disso tudo e desejavam demonstrá-lo.

O momento vivido por eles lhes apresentava uma confiança, mas que não era a realidade a ser observada. Como eles dizem: “subestimaram as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente” (1985, p. 11).

Para ambos, na *Dialética do Esclarecimento*, “embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica”, acreditavam que podiam dosar tudo isso a tempo com a crítica ou o desenvolvimento de temas com suas especializações (1985, p. 11).

Ainda segundo eles, isso poderia ser feito com disciplinas tradicionais como a Sociologia, a Psicologia e a Teoria do Conhecimento. À medida que se lê, pesquisa-

se, discute-se, verifica-se, com os fragmentos reunidos, o abandono a uma confiança que não lhes assegura a verdade a que se pretende chegar.

Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11).

O saber parece ficar fragmentado a uma época ou a um tempo, e somente retornando a eles se poderá chegar ao esclarecimento da verdade. Adorno e Horkheimer, quando trazem à luz a visão sobre os fascistas<sup>17</sup>, os quais eles denominam de “ferrenhos”, passam a culpá-los por uma “infatigável autodestruição do esclarecimento” (1985, p. 11).

Os autores apontam que a dificuldade vivida em seu trabalho serviu como o primeiro objeto a investigar e denominam este objeto de “autodestruição do esclarecimento” (1985, p. 13). Isso lhes permite abrir a Dialética do Esclarecimento esboçando uma clara questão diante do sucesso hegemônico do esclarecimento, do aparente triunfo da sociedade ocidental burguesa e dos resultados advindos de tal discurso. Dizem eles:

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está afundando em uma nova espécie de barbárie (1985, p. 11).

---

<sup>17</sup> Não se trata de um movimento político circunscrito num determinado momento histórico de crise. Trata-se, sim, de um movimento fenomenológico. Não foi apenas um movimento que existiu historicamente como resposta à crise do capitalismo ou ao sistema liberal, mas um determinado conjunto de ideias mais amplo entre modernidade e tradição.

Para responder a essa questão, eles buscam a origem do elemento esclarecedor na história antropológica. As sementes mais longínquas que encontram estão no processo de separação entre o homem e a natureza, no processo de individuação do sujeito.

De acordo com o que foi apresentado como o nascimento e a inserção do indivíduo no contexto social e político da contemporaneidade, constituiu-se o indivíduo como um sujeito ensimesmado: produto da crise da razão e da barbárie.

Pretende-se, no capítulo a seguir, descrever o aprofundamento em que, na construção do individualismo com o Eu ensimesmado, permitiu-se a crise da razão, quando este sujeito participa como produtor da construção dos conceitos de crise da razão e da crise da barbárie.

A análise dos filmes *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico*, com o intuito de descrever os aspectos históricos, sociais e comportamentais desse indivíduo, partindo de suas ações de intolerância e de descaso em relação ao outro, será fundamental para exemplificar os resquícios e a confirmação desta crise da razão e da barbárie.

### **CAPÍTULO 3 - O SUJEITO ENSIMESMADO COMO PRODUTOR DA CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE**

Este capítulo tem por objetivo demonstrar que, inserido no contexto social e político da contemporaneidade, o indivíduo, que também fora produto da crise da razão e da barbárie, agora se apresenta como produtor na construção desses mesmos conceitos.

Observa-se, na construção do indivíduo como produtor da crise da razão e da barbárie, a diferença entre um animal racional (o que pensa) e um animal irracional (o que usa tão-somente os instintos). O homem, por exemplo, é o único ser capaz de produzir cultura, uma vez que, pelo uso da razão, consegue modificar o estado de natureza em que vive. Sendo assim, por conta de sua racionalidade, consegue transmitir às novas gerações tudo o que descobre. Porém, se esse indivíduo não souber usar essa razão, poderá ser comparado a um animal irracional, que, por instinto, ultrapassa as fronteiras demarcadas.

É justamente a animalidade humana, tal como é vista nas suas ações, a causa de esse sujeito ensimesmado, em seu individualismo, passar de produto a produtor da crise da razão e da barbárie. Suas ações, permeadas de sensações de superioridade, são produzidas por ele e executadas na vida do outro.

O sujeito ensimesmado se caracteriza por viver o próprio enclausuramento, encarceramento ou isolamento, estado conhecido como de animalidade, na medida em que o faz vivenciar uma experiência condicionada pelo próprio instinto (o que consiste na perda do controle de si mesmo). No momento em que ele opta por não agir pela razão e sim por si mesmo, de acordo com escolhas próprias, tão-somente

em busca dos seus projetos, esquecendo-se dos objetivos da coletividade, começa a agir com irracionalidade, e, a partir dessa opção, esse sujeito ensimesmado, produtor da crise da razão e da barbárie, torna-se um sujeito egocêntrico e vaidoso.

### 3.1 - Como Produtor da Crise da Razão

Os filmes *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico*, utilizados como instrumentos para possibilitar o conhecimento científico destas realidades – sujeito ensimesmado como produtor e construtor dos conceitos de crise da razão e da barbárie –, servem também como *corpus* de análise dos aspectos históricos e comportamentais que envolvem o indivíduo, uma vez que as palavras de Mattéi (“é no interior do homem que precisamos detectar as tendências a cair na barbárie” (MATTÉI, 2002, pp. 12-13)) - ressaltam que o próprio indivíduo é responsável por suas escolhas.

A partir das cenas dos filmes *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico*, pode-se verificar que o indivíduo que constatou poder sobreviver não só com o uso da razão, mas também com o uso da coerção, e o fez, tornou-se, aos poucos, o sujeito dominante dos lugares em que vivia, acarretando, de certa maneira, uma situação preocupante, pois, à medida que aprendeu a lidar com os outros, aprendeu também a resistir a eles e dominá-los. Em função disso, aprendeu a buscar, no isolamento, uma condição para a sua sobrevivência. Em ambos os filmes pode-se ver o retrato desse sujeito ensimesmado, agindo como produtor da crise da razão e da barbárie.

O sujeito ensimesmado, no desenvolvimento de suas ações, produz e desenvolve empiricamente a construção dos conceitos de crise da razão e da barbárie. Francis Wolff, em seu texto “*Quem é Bárbaro?*”, inserido na obra *Civilização e Barbárie* (2004), organizada por Adauto Novaes, responde à indagação

sobre o conceito de bárbaro citando indivíduos como Bin Laden, George W. Bush e Silvio Berlusconi. Wolf aponta como esses sujeitos se digladiavam na troca de acusações com a finalidade de mostrar qual dessas civilizações poderia ser considerada superior:

Mas quem é bárbaro? A resposta a essa pergunta não deixa dúvidas para os partidários de Bin Laden: a única civilização é a civilização do Islã tal como a concebem, e a barbárie é a dos infiéis, ou seja, do Ocidente. A resposta dos presidentes Bush e Berlusconi a essa mesma pergunta tampouco é mais hesitante: a civilização está em perigo, ameaçada pelo terrorismo cego, pelo fanatismo frenético e pelo obscurantismo arcaico dos novos bárbaros, que são as redes islâmicas encabeçadas pelos três países do eixo do Mal: o Afeganistão, o Iraque e a Coreia do Norte (WOLFF in NOVAES (Org.), 2004, pp. 19-20).

No filme *Borboletas Negras*, o pai da personagem Ingrid Jonker, exerce o cargo de chefe da censura, o que o leva a adotar as atitudes de um sujeito ensimesmado, tal como os jovens universitário-assassinos de *Festim Diabólico*. Neste caso, esses jovens agem cruelmente, sem limites, têm atitudes que refletem a intolerância para com a vida do outro, gerando rejeição e discriminação e, por isso, tornam-se produtores dos conceitos de crise da razão e da barbárie.

Neste capítulo, a análise dos dois filmes permitirá constatar que a palavra suportação, por mais simples que possa ser o seu entendimento, deixou de ser conhecida por esse sujeito ensimesmado. A barbárie, produzida por ele, o fez rasgar a página que contém o vocábulo tolerância.

Produzido em 2011 e dirigido por Paula von der Oest, *Borboletas Negras* conta a história de Ingrid Jonker (personagem interpretada por Carice van Houten),

escritora sul-africana que viveu na época do *Apartheid* – regime de segregação racial vigente de 1948 a 1994. O roteiro do filme apresenta fatos que possibilitam entender o regime segregacionista. Quando os líderes que estavam à frente do governo da África do Sul naquele período adotaram essa forma de regime, estavam, como indivíduos, contribuindo para a crise da razão e da barbárie na contemporaneidade, o que será mais bem discutido no próximo capítulo.

Considerando a preocupação da diretora Paula Von Der Oest, a imagem fílmica evidencia um olhar capaz de transmitir uma clareza cognitiva, de modo a possibilitar a percepção da barbárie sendo construída pelo indivíduo a partir de suas ações - esse indivíduo é o autor e introdutor desta barbárie e isso tem como resultado justamente o que foi dito por Mattéi: “a barbárie não poupou a nossa época” (2002, p. 11). Ideologicamente, nota-se uma absorção do desejo pela violência e pelo crime.

O filme mostra Ingrid Jonker – mulher de personalidade libertária – que, desde a infância, se desenvolve emocional e psicologicamente sob os rigores de um pai partidário da supremacia branca e comandante da comissão de censura. Jonker, diante dos quadros em que denuncia as ações do pai, mostra-se indignada contra a intolerância e a divisão social racista de seu país. Após se suicidar aos 31 anos de idade atirando-se ao mar, torna-se um ícone do processo histórico de redemocratização da África do Sul, uma vez que seu gesto contribuiu para despertar nos governantes o desejo de acabar com os atos de barbárie a que os negros eram submetidos.

Um dos momentos significativos do filme é aquele em que, num jantar, o pai de Jonker toma conhecimento de um texto intitulado *Power*, escrito contra o regime segregacionista, que conta a história de um negro salvando um branco. Ele, então,

afirma que a construção e a temática desse texto apresentam um teor bastante manipulativo. Entretanto, decide não comentar o restante, e, à mesa, alguém lhe retruca com uma frase cujo conteúdo expressa que um dia o negro também salvará um pássaro.

O entendimento do pai de Jonker revela a compreensão que o sujeito ensimesmado tem em certas situações, sobretudo porque ressalta a manifestação da crise da razão em não aceitar a carga de subjetividade presente no texto, subjetividade que é responsável pela grandeza do metafórico. A subjetividade aponta para a alegria do pássaro ao se encontrar em liberdade, concedida justamente pelas mãos do homem negro, o que contribui, de certa maneira, para evidenciar não apenas a beleza do texto como também a emoção que ele desperta. O pai de Jonker ainda retruca, perguntando que tipo de liberdade está por trás dessa subjetividade. E recebe como resposta: o metafórico permite compreender que, assim como o pássaro poderá viver a liberdade, o negro poderá também um dia vivenciar uma liberdade política.

Taylor considera a "perda da liberdade a terceira das três formas do mal-estar da modernidade. Na realidade, a perda da liberdade é o resultado de duas outras formas. A primeira se refere à perda do horizonte moral e a segunda, ao desenvolvimento da razão" (TAYLOR apud ARAUJO, 2004, p. 173).

Da afirmação de Taylor depreende-se que, pela exclusão da liberdade desse indivíduo e, no que concerne à vida cotidiana dele, os ideais de bens superiores para ele não mais existem. De forma que, ensimesmado, o pai de Jonker prefere persistir afirmando sua alegria em saber que negros não entendem alegorias.

O sujeito ensimesmado tem sempre um entendimento muito particular. Ao afirmar serem os negros pertencentes a uma raça intelectualmente inferior, o pai de Jonker, conforme sua própria fala, evidencia pertencer a uma raça superior e intelectualmente mais bem preparada, declarando ainda serem os brancos os eleitos para conduzir a África.

Na crise da razão é este o modelo de barbárie contemporânea, cujas ramificações, no que tange à classificação de pessoas, são sempre discriminatórias, em que "as nações ricas procuram, muitas vezes, reproduzir os seus estilos de vida nos países pobres, com o intuito de redistribuir os seus excessos, porém sem questionar, em nenhum momento, se essa prática é humanamente possível" (ARAUJO, 2004, p. 174).

Ingrid Jonker aparece no processo de redemocratização da África do Sul e se torna conhecida quando Nelson Mandela, na abertura do Parlamento da África do Sul, em 1994, lê o poema escrito por ela e intitulado "*A Criança que foi Assassinada pelos Soldados de Nyanga*"<sup>18</sup>:

---

<sup>18</sup> Folha de São Paulo, online de sexta feira, 23/09/2011. E6 CARLOS, Starling Carlos. Crítica "*Borboletas Negras*" reconstrói a vida de poetisa africana suicida. Disponível em <http://acervo.folha.com.br/resultados/?q=Nelson+Mandela&site=fsp&periodo=acervo&x=14&y=8> Acesso em: 12 de junho de 2013.

A criança não está morta!  
 Ela levanta os punhos junto à sua mãe.  
 Quem grita África! Brada o anseio da liberdade e da estepe,  
 Dos corações entre cordões de isolamento.  
 A criança levanta os punhos junto ao seu pai.  
 Na marcha das gerações.  
 Quem grita África! Brada o anseio da justiça e do sangue,  
 Nas ruas, com o orgulho em prontidão para luta.  
 A criança não está morta!  
 Não em Langa, nem em Nyanga  
 Não em Orlando, nem em Sharpeville  
 Nem na delegacia de polícia em Filipos,  
 Onde jaz com uma bala no cérebro.  
 A criança é a sombra escura dos soldados  
 Em prontidão com fuzis sarracenos e cassetetes  
 A criança está presente em todas as assembleias e tribunais.  
 Surge aos pares, nas janelas das casas e nos corações das mães.  
 Aquela criança, que só queria brincar sob o sol de Nyanga, está em  
 toda parte!  
 Tornou-se um homem que marcha por toda a África  
 O filho crescido, um gigante que atravessa o mundo  
 sem dar um só passo. (Tradução livre de D'EUGENIO, 2012).<sup>19</sup>

O poema acima foi inspirado no assassinato da criança nos braços do pai. Nasceu a partir desse ato presenciado pela poetisa e, portanto, trata-se de uma denúncia e uma declaração de dor em relação àquele que sofre atos bárbaros. É a tentativa de superar a barbárie, como elucidou Adorno, dizendo ser:

a superação da barbárie algo decisivo para a sobrevivência da humanidade, pois suspeito que a barbárie exista em toda a parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista, portanto a identificação com a erupção da violência física (ADORNO, 2011, p. 156).

As palavras de Adorno sustentam, nesta tese, o primeiro aspecto, o histórico, retratado no filme *Borboletas Negras*, em que o modo de percepção das questões

---

<sup>19</sup> <http://coisasdeada.blogspot.com.br/2012/05/ingrid-jonker-crianca-que-foi-morta.html>.

sociais e políticas é visto no regime segregacionista como ideia política, com apropriação do viés social de separação entre brancos e negros, entre favorecidos e desfavorecidos. Para Araujo, trata-se de uma "visão utilitarista que não consegue compreender que a vida das pessoas é articulada através do desenvolvimento de ontologias particulares." (ARAUJO, 2004, p. 175).

As separações entre brancos e negros são resultados vistos na vida daqueles de quem foram arrancados seus bens, por determinação de um movimento de barbárie, para nunca mais recuperar o que era seu. A cena em que Ingrid Jonker está em uma praça com brinquedos para crianças ratifica esse resultado, pois ela pergunta a um senhor porque não vê ali crianças negras, e ele responde que estão proibidas crianças negras naquele parque.

Vale ressaltar a declaração feita pelo pai de Jonker, o comandante da censura, de que estavam proibidas plateias multirraciais em esportes, shows, praças, teatros etc. Nessas cenas, torna-se possível verificar quão pouco Jonker consegue compreender, pelo seu olhar, o olhar da razão, o olhar da subjetividade, esse tipo de proibição, quão pouco ela se identifica com esse tipo de barbárie.

O regime de segregação racial não só separou como também isolou a sociedade negra quanto aos acessos econômicos, educacionais, religiosos e da própria nacionalidade, como se pode ver na cena do filme em que o sistema segregacionista permite que um guarda expulse um negro de um ônibus sem que ninguém possa fazer absolutamente nada contra a situação.

Outra situação semelhante a essa ocorre quando, numa barreira policial, um negro tenta passar pelo bloqueio para levar ao hospital a criança que está doente. O pai da criança, vendo-se impedido, tenta furar o bloqueio e o policial atira, matando a criança. O pai com a criança morta nos seus braços, em Nyanga, chora como chora

a África, e, gritando, declara que destruíram a sua esperança. Isso permite perceber o retorno da barbárie à sociedade contemporânea, conforme diz Mattéi:

esse século estupefato, crentes e descrentes confundidos, se apercebendo de que a antiga barbárie, a dos godos às portas de Roma ou a dos turcos sitiando Constantinopla, retornava imutável, ao coração da própria civilização (MATTÉI, 2002, p. 50).

A constatação de Mattéi permite lançar um olhar ao regime do *Apartheid* e observar que ele abarca os indivíduos que obedecem contradizendo suas próprias crenças, razões e valores. E o fazem por serem obrigados. É o significado da perda da liberdade pessoal ou do direito à vida. O coercitivo aplicado na vida desses indivíduos se faz presente nas razões da obediência, na ideologia que impregna a consciência. Percebe-se que não resta alternativa ao indivíduo, o único caminho mesmo é obedecer.

Esta ação por parte daqueles que aplicam o regime do *Apartheid* permite entender que o poder exercido pela barbárie esmaga o indivíduo, sem nunca deixá-lo ou possibilitá-lo alternativa. Como foi dito por Mattéi em referência a Adorno em *A Teoria Estética*, “a barbárie está presente por todo o lado sob o aspecto de um mal-estar destrutivo na civilização” (ADORNO apud MATTÉI, 2002, p. 18).

Mantendo um olhar histórico sobre as questões sociais e políticas dessa civilização, em contraponto à construção do conceito de barbárie pelo indivíduo, o presidente da África do Sul, Nelson Mandela, em seu primeiro discurso como presidente procurou retratar no Parlamento, a partir do poema de Ingrid Jonker, o desejo e a intenção de salvar vidas ou de tirá-las da miséria.

Mandela, a partir da leitura do poema, não só retratou o estado de barbárie visto por ele, mas, em concordância com Ingrid, passou a discursar contra o Estado

segregacionista que a todo instante vinha colaborando e ratificando com atos a construção desse conceito de barbárie. Mandela entendia que, pela leitura do poema, a linguagem expressa estava se tornando "o elemento estratégico para se compreender a construção das articulações significativas que constituem a tomada de decisão de um agente humano diante das questões ético-políticas que ocorrem no espaço público" (ARAUJO, 2004, p. 23).

A partir da leitura do poema, o que Mandela fazia era esclarecer, focado nas determinações da linguagem, o entendimento que se tornaria crucial para a percepção dessa ligação entre aquilo que expressamos como sentimento de dor e a clara ação diante daquilo que podemos fazer.

Ingrid Jonker expressava, enquanto cidadã e poeta, o sofrimento pelos atos bárbaros sofridos pelo povo da África, e ele, Mandela, agia como presidente ou autoridade competente em luta contra a barbárie. Para Araujo, "a linguagem propicia que o indivíduo dialogue, é através dela que ele aprende a expressar aquilo que está sentindo em sua interioridade, além de reconhecer significativamente o que os outros estão expressando com as suas falas e os seus gestos" (ARAUJO, 2004, p. 176).

É interessante constatar, nessas perspectivas das questões sociais e políticas, a luta contra o regime do *Apartheid* transformada em ações, a partir de um presidente como Nelson Mandela, pessoa de sentimentos humanos e conhecedora do poder de um Estado constituído. Sua luta para estar à frente desse Estado se compreende porque "as diferenças entre os indivíduos não acontecem simplesmente pelo lugar que eles ocupam em uma determinada estrutura hierárquica, mas sim porque buscam realizarem-se autenticamente como seres humanos" (ARAUJO, 2004, p. 175).

As determinações para efeito de mudanças de um regime como o *Apartheid* não eram comuns nas esferas do poder público, pois o mesmo poder público que mantinha um regime como esse não conseguia compreender nem enxergar a ligação entre a ação (a leitura do poema de Jonker por Mandela) e a expressão (o próprio poema de Jonker), a menos que a existência de leis no Estado constituído se sobrepusessem à ação dos governantes.

O ato de Mandela, em princípio, não foi normativo, mas, ao contrário, partiu de experiências vividas propriamente por ele, pois "a ação humana não pode ser vista como mera elaboração de leis universais desvinculadas das formas significativas que expressam valores por meio de quem age" (ARAUJO, 2004, p. 23). Seu gesto, como sujeito que viveu algo como os atos de barbárie, traz consigo uma vasta gama de avaliações, culminando na capacidade de expressar conscientemente toda sua experiência, tornando-a pública. Como uma pessoa pública, num espaço também público, o Parlamento, sua meta e sua intenção tornavam-se lutas diárias contra todo um regime construído durante décadas, a barbárie.

Numa sociedade como a África, vista a partir das cenas do filme, que só apresentava desigualdade social, Mandela teve a intenção de tornar todos os indivíduos dignos, pois a "dignidade passa pela ideia de que todos têm o direito a este bem humano. Sentir-se humano é sentir-se existindo" (ARAUJO, 2004, p. 180).

Segundo Araujo, quando o sujeito-indivíduo toma uma direção num ato de decisão, como foi o caso de Mandela, "o indivíduo toma esta direção classificando como sendo boa", útil para todos, sem exceção. E diz ainda que, "Tomando uma certa direção em sua vida, o indivíduo torna-se responsável pelas suas atitudes" (ARAUJO, 2004, p. 118). Afinal, as escolhas realizadas pelos indivíduos são

provenientes de sua cultura e de sua formação; por conta disso, o sujeito ensimesmado, consciente de sua condição enclausurada, escolhe seu caminho em virtude do seu ponto de vista individualista, enquanto agente determinado a projetar no outro suas próprias ideias, a fim de subjugar-lo.

Enquanto presidente da África do Sul, Mandela corrobora sua humanidade no momento em que, ao escolher seu caminho, procura orientar suas decisões sem fazer uso da animalidade humana<sup>20</sup>. Ele não poderia agir meramente por impulsos ou motivações circunstanciais ou irracionais, naturais dessa animalidade em que, numa era do vazio, “o sujeito moderno só encontra em si a forma vazia de uma razão solitária voltada para ela mesma” (MATTÉI, 2002, p. 28).

A forma vazia e a razão solitária, conforme disse Mattéi, se dimensionam quando, a partir da resposta do pai de Jonker ao receber a notícia do suicídio praticado pela filha, declara aos que encontraram seu corpo, que poderiam jogá-lo de volta ao mar, pois ele nada significava para ele, pouco lhe importava. É a voz da barbárie, é a animalidade manifestando-se nesse sujeito, como produto do seu individualismo. É este indivíduo tornando-se responsável por suas atitudes.

O pai de Jonker era o reflexo da representação do órgão público, que alimentava o sistema, num desejo incessante da prática de proibições e manipulações. Era como “a alma bárbara, que dormita no fundo de nós, se trai por esse peso ontológico que puxa para baixo, apesar dos esforços da educação, e a faz comprazer-se no lamaçal dos instintos” (ARAUJO, 2004, p. 20).

A escolha feita por Mandela se constrói com base na luta contra a segregação racial, que se define pela luta contra a barbárie. Trata-se de um Mandela construindo

---

<sup>20</sup> A animalidade é um termo relacionado àqueles que realizam atos não condizentes com o comportamento de um animal racional, que é o próprio homem. É um termo usado para um animal embrutecido ou bestializado como aquele que se entrega às paixões brutas (JACKSON, W. M. Encyclopédia e Dicionário Internacional, Volume I).

para uma coletividade uma condição humana de sobrevivência com questões políticas e sociais apropriadas para quaisquer indivíduos, independentemente de condição social. Sem agir por meio do individualismo segregacionista, diferentemente do pai de Jonker, Mandela ratifica seu desejo ideológico de construir ou implementar uma revolução por não estar limitado ou impulsionado pelo cargo de presidente ou o objeto em si, mas pelo resultado que isso implica para o povo da África.

Nesta perspectiva, Mandela está investido de autoridade para representar a instituição Estado, da qual, como diz Hobbes, “emanam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é constituído, mediante o consentimento do povo reunido” (2010, p. 149), podendo dar início e implementar a série de mudanças necessárias contra um regime que, a partir da barbárie, só construiu vítimas.

Mattéi, em sua obra *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno* (2002), discute ações que viu serem implementadas contra a barbárie. Descreve viver uma expectativa diante de fatos acontecidos, que poderiam erradicar esta barbárie, mas o que se percebeu foi a continuação ou o aumento dessa barbárie, por parte do cristianismo e do humanismo:

Muitos pensadores contemporâneos se interrogaram sobre as diversas ressurgências da barbárie, que teria podido acreditar-se erradicada com o aparecimento do cristianismo e, mais tarde, com o advento do humanismo. O século XX pensou triunfar sobre a ignorância, a guerra e a violência graças aos progressos da ciência e à generalização da democracia. Contudo, engendrou guerras mundiais e genocídios a um grau jamais igualado na história, para não dizer nada da humilhação generalizada da figura humana, de que são testemunhos a literatura e a filosofia (MATTÉI, 2002, p. 10).

Se as atitudes de barbárie no decorrer dos anos fizeram gerar sempre mais vítimas, Jonker, personagem do filme *Borboletas Negras*, também pode ser uma personificação desse regime opressor. Considerando sua postura política e ideológica em prol de toda uma coletividade, suicidou-se por desistir de lutar contra tanta opressão e por não conseguir compreender as atitudes de barbárie executadas por seu pai – personagem ensimesmado. Escolhe o suicídio como alternativa contra o ensimesmamento que se prolifera graças ao Cristianismo, ao Humanismo e qualquer postura em que se opte por algo em detrimento de outro que se encontre numa posição de inferioridade.

### **3.2 - Como Produtor da Barbárie**

O segundo aspecto da proposta deste capítulo, o comportamental humano, é visto no filme *Festim Diabólico*, que aborda a dimensão psicológica do sujeito ensimesmado na concepção de superioridade ideológica. Esta resulta na construção do conceito de barbárie para a contemporaneidade, em que “a barbárie é, ao mesmo tempo, a deserção de si e a regressão do eu; ora, o eu não esgota todo o campo do si, ou, para dizer de outro modo, o eu da reflexão, aquele que reflete seu próprio raio sem iluminar outra coisa a não ser ele mesmo” (MATTÉI, 2002, p. 60).

A citação de Mattei nos reporta à cena inicial do filme, que retrata um crime cometido na sala de um apartamento ocupado por dois jovens universitários. A vítima é um terceiro universitário, jovem intelectualizado que morava com eles. É possível constatar que o ensimesmamento parte de apenas um dos jovens, que persuade o segundo a consumir o ato de barbárie.

Essas ações de violência se desencadearam num momento em que havia intimidade, interioridade, amizade, alegria, prazer e, a partir de toda confiança existente entre os amigos, o sujeito ensimesmado – consciente de sua superioridade intelectual –, ressurgiu como retrato oculto da barbárie que conquistou a sua forma, praticando atos de tortura de uma violência injustificada, conforme explicitado por França no trecho a seguir:

A barbárie se manifesta objetivamente no enraizamento de preconceitos, na competitividade desenfreada e nas atitudes repressivas, podendo conduzir os portadores destas características a praticarem atos agressivos, torturas e até genocídios. A barbárie identifica-se toda vez que se regride ao primitivismo da violência injustificada (FRANÇA, 2011, p. 106).

Nas cenas iniciais do filme, o cenário é uma sala escurecida, sem nenhum vislumbre de luz, tendo as janelas fechadas como detalhe. No final do filme, quando o professor descobre o que os rapazes fizeram, já anoitecera, aumentando ainda mais a penumbra. O que se vê lá dentro da sala não se vê lá fora: é justamente a barbárie fazendo uso da máscara ou do disfarce. De forma sorrateira, não tem o intuito ou a pretensão de dizer quem ela é, e sim a que veio. Não percebiam que “só a luz é que poderia dar sentido à ação começada e orientá-los na direção do bem” (MATTÉI, 2002, p. 61).

As cenas do filme vão se somando, permitindo compreender o todo do filme, em que o comportamento humano torna-se efetivamente conhecido por suas ações, inclusive revelando quem é esse sujeito. As cenas iniciais parecem ter a intenção de nos mostrar que os nossos atos bárbaros acontecem na escuridão de nossa animalidade, podendo sugerir até que essa seja uma das principais características desse sujeito apresentado como ensimesmado no primeiro capítulo desta tese. É o

indivíduo na sua interioridade, “quando se priva de toda luz exterior, não podendo mais se afastar do inferno de seu enclausuramento” (MATTÉI, 2002, p. 12).

A interioridade, quando evidenciada, conduz ao entendimento de que, quando a compreensão de certas proposições não desemboca em luz ou quando esse sujeito se torna um ensimesmado, ele certamente é levado para a escuridão de interpretações egoístas. É o conceito de barbárie sendo desenvolvido de forma a permitir que o indivíduo se retraia a qualquer outro tipo de desejo, vontade, ação ou interpretação. Pois "o desejo e a ação são inseparáveis e que um não é a causa meramente do outro, mas, antes, que ambos se referem um ao outro de forma intrínseca" (ARAUJO, 2004, p. 42).

Pelo caminho desta compreensão, entende-se a realidade somada à interioridade, em que, muitas vezes, de acordo com o eu de cada um, ou de acordo com aquilo que agrada o "um" e se ainda encontra este "um" no sentido de que é guiado por sua animalidade interior, aquilo que deveria ser luz se torna trevas, obscurecendo, portanto, o verdadeiro conhecimento e fazendo-o chegar a agir erroneamente. É o homem que, “privado de toda luz exterior, permanece submetido aos reflexos especulares do humano e do bárbaro, cada um deles aprisionando o outro na imagem invertida de si mesmo, sem jamais escapar ao inferno de seu encarceramento” (MATTÉI, 2002, p. 61).

É o caminho para a crise da razão, como disse Santos: "uma das mais atuais providências dos bárbaros consiste em lutar contra a inteligência, inclusive usando a própria inteligência" (SANTOS, 2012, p. 20). Nas palavras de Santos, é o enclausuramento e encarceramento que faz chegar ao obscurantismo.

O obscurantismo, fator gerador desse caminho, projeta-se ainda mais com o resultado da crise da razão gerada pela barbárie, fazendo olhar para o filme

apontando o que deveria ser visto: o direito à dignidade e à vida de todo e qualquer indivíduo. Logo, a barbárie não deveria ser o primeiro ato. A barbárie usa mais a força que a mente, se nos quisermos valer da máxima culta: "uma mente sã num corpo são" (LOCKE apud VALEIRÃO, p. 5), pois a sanidade da mente é, e deve ser algo comum à humanidade. Se o indivíduo não tem uma mente sã, não tem como valorizar a sua vida, muito menos a do outro.

O filme, o primeiro em cores dirigido por Alfred Hitchcock, é produzido em 1948, pouco tempo após a Segunda Guerra Mundial, tempo que a historiografia denominou de Guerra Fria, em que o mundo assiste à guerra ideológica entre os Estados Unidos e a União Soviética, as duas "maiores" potências da atualidade. Ambas são exemplos de barbárie vivida pela humanidade. Trata-se de um tempo em que, segundo Eagleton, "a sociedade que se julga superior descarregará sua terrível vingança sobre os vulneráveis" (EAGLETON, 2011, p. 239).

A história do filme é pinçada do ato comportamental de jovens universitários, direcionando o olhar para a Segunda Guerra Mundial, em que o discurso nazista de Hitler proclamava a ideologia de superioridade racial, que consistia em uma interpretação particular do *Führer*, a partir da ideia da existência de indivíduos superiores e indivíduos inferiores. Para Hitler, havia a superioridade da raça ariana (NERÉ, 1981, pp. 465-466). Era a expressão da barbárie na figura de um líder do partido nacional socialista, líder considerado como "sagrado", de acordo com Hobsbawm (1982, p. 151). E também é ratificado por Lévinas, apontado por Mattéi, que "desde 1934 que a barbárie sangrenta do nacional-socialismo, tal como a qualificará em seu post-scriptum de 1970, havia sido permitida pelo acorrentamento do homem ao corpo e por sua aderência à raça, no esquecimento total dessa abertura para a liberdade expressa" (LÉVINAS apud MATTÉI, 2002, pp. 26-27).

O filme mostra como os jovens assassinos se consideravam intelectualmente superiores à vítima, o que lhes conferia, portanto, em um entendimento particular deles, o direito de eliminação do outro e o poder de cometer o ato bárbaro do homicídio (justificado pela superioridade). Como aponta Santos, "uma das mais acentuadas características do barbarismo consiste em apresentar a força como superior ao direito" (SANTOS, 2012, p. 26).

O historiador William Lawrence Shirer, descreve que:

Somos uma raça superior e devemos governar com dureza mas com justiça [...] Arrancarei deste país, entretanto, tudo que puder. Não vim para espalhar bem-aventuranças [...] A população deve trabalhar sempre [...] Não viemos para distribuir o maná. Viemos para criar as bases da vitória.

Somos uma raça superior que precisa lembrar que o mais humilde operário alemão é, racial e biologicamente, mais valioso que a população daqui [...] (SHIRER, 1967, p. 37).

As palavras de Shirer aproximam-se do filme *Festim Diabólico* nas cenas em que os jovens universitários demonstraram que a barbárie<sup>21</sup> é exemplificada com a eliminação do outro, a não aceitação desse outro, do diferente. O outro é enxergado como inferior para a civilização que se julga superior, e, portanto, não deve permanecer existindo ou convivendo com o restante da civilização, deve ser dominado ou eliminado.

---

<sup>21</sup> A palavra "barbárie" originalmente foi empregada pela mentalidade eurocêntrica, que se considerava o exemplo de organização social civilizada. Foi Vico [1638-1744] que cunhou de "barbárie" o estado primitivo ou selvagem de indivíduos ou grupos que não teriam evoluído rumo ao estado de homem ocidental civilizado. A barbárie passou a se opor ao humanismo, ou seja, é um ato considerado "desumano" porque não respeita os fundamentais valores conquistados no campo da ética, do direito, da ciência, da democracia pluralista e da própria organização social. No século XX, o termo 'barbárie' sofreu uma virada de sentido com as pesquisas antropológicas que reconheceram as demais culturas humanas não brancas também eram dotadas de organização social racional, tinham valores e preceitos morais próprios, portanto, eram civilizadas. Essa virada, com C. Lévi-Strauss, chegou-se ao extremo de considerar que bárbaro autêntico é aquele que apenas denuncia a barbárie do vizinho e não se dá conta de reconhecer sua própria barbárie. DA SILVA, Antônio Ozai. "Educar Contra a Barbárie". São Paulo: Espaço Acadêmico. Volume 39, agosto de 2004.

Lévinas descreve a história da sociedade com esse tipo de comportamento de dominação e eliminação, superioridade ou inferioridade como a crise que se estabeleceu na civilização a partir de atos comportamentais desenvolvidos pelo homem no processo de civilização:

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte de experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. (LÉVINAS, 2012, p. 71).

Lévinas, em sua citação, permite entender que os personagens centrais do filme podem ser considerados como uma representação da barbárie pensada a partir da animalidade humana, uma vez que se encontra nesses personagens a presunção de se considerarem sujeitos superiores e perfeitos, e de serem capazes de realizar um crime também perfeito. Atos não condizentes com alguém que pensa, que usa o intelecto, ou com o indivíduo que deveria saber mensurar os resultados desses atos.

O crime acontece por pura satisfação e prazer, de modo que se tem, a partir desse ato, o desvelamento do indivíduo para o encontro do ser egocêntrico, do hedonismo, da banalização do outro, do próprio ser, representado pelos jovens universitários. Vê-se ainda a ideia de tornar o crime uma obra-prima, ou seja, uma obra de arte com requintes de crueldade, e uma espécie de celebração ritualística da morte, com todos os detalhes sendo trazidos à tona e colocados em prática no desenrolar dos acontecimentos. Ilustrando, é como um artista que pinta o seu quadro e vai, sem muito bem saber aonde vai chegar, dando asas a sua imaginação. É evidente que, se o objetivo de um artista é proporcionar prazer, ele pinta com a finalidade de provocar determinada experiência. Ele pinta para provocar uma

experiência prazerosa. Os jovens universitários, como sujeitos ensimesmados, fizeram assim, para uso de suas sensibilidades, como capacidade de reação aos seus estímulos internos. Como puro prazer.

Para Santos, em sua obra *Invasão Vertical dos Bárbaros*,

A valorização da sensibilidade é maior que a intelectualidade. A sensação mais rica que a razão. A vida afetiva mais profunda, a razão apenas rotula, cataloga, não invade o âmago das coisas. A vida com a sensibilidade supera a razão, as razões da vida são superiores às da razão. Aquela é criadora e não esta (2012, p. 24).

Os indivíduos, orientados pelos preconceitos gerados pela barbárie e conduzidos pelo uso da sensibilidade àquela que é de intimidade e interioridade, a mesma barbárie que conduz à crise da razão, pelos apelos que provoca a partir de seus atos à irracionalidade, tendem, naturalmente, a ser possuídos, indistintamente, por um entusiasmo sem reflexão. São os mesmos indivíduos que estão voltados tão-somente ao sentimento e busca de seus interesses, e incapazes de ter profundidade de pensamento com o uso da razão. É ver a “barbárie que não remete a uma invasão da violência que viria do exterior revirar nossa intimidade, e sim a essa própria intimidade a partir do momento em que ela se apresenta como autônoma e arrogante” (MATTÉI, 2002, p. 12). São como etnocêntricos.

No filme, esta ideia etnocêntrica relacionada à intimidade e interioridade é retratada na representação dos jovens universitários e, nesse sentido, o conceito de etnocentrismo<sup>22</sup> torna-se elucidativo. Vê-se no tratamento que os dois jovens dispensam ao jovem morto o sentido da existência de seres superiores e seres inferiores, sendo que os inferiores devem ser eliminados - puro sinal de uma barbárie contemporânea, em que é válido o extermínio e a eliminação daqueles que não têm importância, que são mesmo rotulados como inferiores. O etnocentrismo é uma forma de barbárie que foi impregnando a civilização a partir de um povo que se julgava superior. É uma forma de busca das próprias realizações internas, a felicidade pessoal e alcance de benefícios próprios, suprimindo o outro que se torna diferente.

Percebe-se que aquilo que o outro tem é o que mais incomoda, é aquilo que o indivíduo deseja ter ou em que deseja ser igual e, como não consegue, cria resistência em aceitar que o outro tenha. É a barbárie gerada nesse indivíduo a partir da crise do ser e do ter. É a crença em que o outro não pode ter, pois, se tiver poderá tornar-se superior; então, antes disso, deverá ser eliminado.

O indivíduo, com seus atos comportamentais que almejam alcançar a própria felicidade, isto é, a satisfação dos seus desejos mais profundos, digladiando-se constantemente para tornar real o gosto pelo crime praticado, pratica, com sua animalidade, os atos de barbárie. Daí o sujeito procurar e criar meios e recursos que lhe possibilitem ter o controle de tudo, ou que esse tudo, como poder, esteja

---

<sup>22</sup> Etnocentrismo é um conceito da Antropologia definido como a visão demonstrada por alguém que considera o seu grupo étnico ou cultural o centro de tudo, portanto, num plano mais importante que as outras culturas e sociedades. O termo é formado pela justaposição da palavra de origem grega *ethnos*, que significa "nação, tribo ou pessoas que vivem juntas", e centrismo, que indica o centro. Uma visão etnocêntrica demonstra, por vezes, desconhecimento dos diferentes hábitos culturais, levando ao desrespeito, depreciação e intolerância em relação a quem é diferente, originando, em seus casos mais extremos, atitudes preconceituosas, radicais e xenófobas.  
Disponível em: <http://www.significados.com.br/etnocentrismo>, acesso em março de 2014.

concentrado em suas mãos, exigindo que tenha de ser vista e analisada por ele qualquer situação que precise ser implementada, como num sistema político de governo – o totalitário –, por exemplo, em que não há espaço para a prática da democracia, nem mesmo a garantia aos direitos individuais.

A cena do filme que descreve o jovem universitário que maquina a morte traz o foco da lente humana para Hanna Arendt, em *O Sistema Totalitário*, obra que analisa a atuação das ditaduras modernas e tiranias do passado, em que o quadro não apresentava outro resultado senão o do terror em criar vítimas inocentes.

Para Arendt,

A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrotamento dos opositores, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar as suas vítimas que são inocentes, até mesmo do ponto de vista do perseguidor. Este foi o caso da Alemanha nazista quando a campanha de terror foi dirigida contra os judeus, isto é, contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica. (1978, p. 48).

Focada nas questões ligadas à situação vivida pelos judeus, Hannah Arendt inicia os escritos sobre as origens do totalitarismo. Arendt discute as atrocidades nazistas nos campos de concentração, que são percebidas pela contemporaneidade como atos de barbárie.

Nos estudos de Arendt, ela descreve como o totalitarismo, com suas estruturas de poder montadas e voltadas para uma forma total de dominação, teve a tarefa principal e monstruosa de eliminar populações inteiras para fazer triunfar ideias abstratas e crenças na superioridade de raças e de ideologias. A luta era intensa em apresentar o antissemitismo como fenômeno político, e o imperialismo

como resultado de um desenvolvimento lógico na expansão do estado-nação (ARENDR, 1978, p. 50).

A aproximação do regime totalitário (o mesmo adotado por Mussolini na Itália e pelos nazistas na Alemanha) com a barbárie é vista a partir de um mundo em que milhões de pessoas são rejeitadas, sem terem um estatuto legal definido, um contrato social mesmo, cujas cláusulas possam definir o bem comum desses indivíduos. Com bases nesses estatutos, poder-se-iam exigir medidas que atendessem a um interesse individual ou coletivo, a partir dos quais seria possível combater a discriminação e a desigualdade.

O totalitarismo era um regime que apresentava como base e característica destruir o terreno político e fazer da barbárie o caminho como forma central do relacionamento do Estado. O uso do poder coercitivo era a sua prática principal para alcançar os cidadãos. E, com o aperfeiçoamento, suas relações de poder foram, ao longo do tempo, tornando-se mais discretas e capciosas.

No regime totalitário, o líder decreta leis e toma decisões políticas e econômicas de acordo com seu parecer. Embora possa existir nesse governo totalitário um sistema judiciário como também um legislativo, esses sistemas acabam ficando às margens de suas funções originais. Ainda hoje se tem conhecimento de cidadãos que vivem sem direitos em países democráticos. Podem ser dados como exemplos de totalitarismo, os governos de regimes fascistas que vigoraram em alguns países da Europa (Itália, Alemanha, Espanha e Portugal) durante as décadas de 1930 a 1940. Mais para a contemporaneidade, cita-se a Venezuela, no governo de Hugo Chávez (SEITENFUS e ROUQUIÉ, 2011, p. 23).

A partir daí, era assistir cada geração sendo reconstruída com a sua própria concepção de animalidade, não se dando conta de que, a partir dos seus atos

bárbaros, contribuíam para fazer nascer uma geração com deficiência em tudo, inclusive na linguagem, na razão, no intelecto e na própria consciência moral. E o que se torna mais grave é que, para cada geração que nascia, estes indivíduos eram lembrados como se fossem uma geração de grande descoberta. Mas o que estava se percebendo, na verdade, é que era uma descoberta de sujeitos que haviam sido gerados sem a capacidade de pensar ou refletir a subjetividade. Entendiam que pensar a subjetividade seria promover e colaborar para o aprimoramento da formação desse indivíduo, pois, se assim ocorresse, ele compreenderia melhor a construção de suas crenças e valores e que, compartilhando em toda dimensão cultural, ainda estaria estimulando a vida de outros indivíduos para o melhor alcance de construção de uma experiência histórica e coletiva de grupos e populações. Era a colaboração para o preenchimento do espaço desse indivíduo no mundo social. Era ajudá-lo a sair do seu individualismo e ensimesmamento.

Esse sujeito sem a capacidade de pensar subjetivamente demonstra ter responsabilidade na crise que vive a razão, é o mesmo sujeito da insatisfação racional de não querer conhecer ou compartilhar o seu conhecimento. Deixou de entender que há necessidade de conhecer mais, de fundamentar o conhecimento com referencial teórico, de uma pesquisa empírica com dados, ou seja, de perceber o que está em seu contexto próximo e literário.

Quando o indivíduo tem como prioridade a função ou o objetivo de conhecer mais a realidade na qual está inserido e quando faz a opção pelo conhecimento subjetivo, tem o interesse de transformar esta sociedade, torná-la mais humana, menos ensimesmada. Muito embora a subjetividade o torne autônomo, esta subjetividade não o caracteriza como um sujeito sem responsabilidades.

Ao conhecer a realidade, o sujeito se conhece, conhece o outro e não só convive com ele, mas o respeita. Em situação contrária a essa, o sujeito deforma a realidade, foge desta realidade e chega até agredir esta realidade. O sujeito então não só se afasta de si mesmo, mas distancia-se do cotidiano, da coletividade. Quando enclausurado ou encarcerado, o sujeito cria um mundo para si, como fizeram os jovens universitários de *Festim Diabólico*.

Lévinas aponta que:

O homem livre é voltado ao próximo, ninguém se pode salvar sem os outros. O domínio reservado da alma não se fecha a partir do íntimo. Espaço entre mim e si (*moi et soi*), recorrência impossível, identidade impossível. Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas, lacera ele a essência. (LÉVINAS, 2009, pp. 104-105).

Para o desvelamento desse sujeito ensimesmado, que contribui para o desencadeamento da crise da razão, o filme *Festim Diabólico* apresenta o professor dos jovens universitários, que vivencia o papel do desgaste diante da animalidade humana, do espanto diante da barbárie, da denúncia da possibilidade de certos conceitos serem absorvidos de maneira inadequada, errônea, de acordo com interesses individualistas e egocêntricos por um sujeito ensimesmado. O professor, numa expressão de subjetividade, nos aponta para uma via de retorno ao erro, quando questiona o que faz a seus alunos assassinos, tentando levá-los a compreender a gravidade de seus atos e o quanto eles são humanos como os demais, no sentido de que podem, como qualquer indivíduo, fazer interpretações erradas daquilo que lhes é ensinado.

As cenas que concorrem para a elucidação dos fatos permitem enxergar metaforicamente. Os livros simbolizam o conhecimento, o baú tem a marca da interioridade do indivíduo, representa o espaço apropriado para esconder aquilo que não se deseja que se torne público ou visível. A comida sobre o baú (frango assado), metaforicamente também retrata a vítima que se encontra dentro do baú, ou seja, a vítima morta exemplificando a barbárie construída.

De maneira implícita, os jovens universitários oferecem aos convidados uma metáfora daquilo que existe em sua interioridade, ou seja, eles não podem e não querem confessar o crime que cometeram, mas, de certa forma, se expressam sobre o crime de modo figurado, simbólico e bárbaro.

Quando há mudança de perspectiva, em que os convidados se tornam o objeto de análise, mesmo sendo observados como espectadores dessa animalidade, é compreensível o fato de esses indivíduos não serem capazes de perceber a situação e problematizá-la, uma vez que simbolizam indivíduos que não cometem nenhum tipo de brutalidade a não ser o da omissão, resultado de uma espécie de alienação. Não querer enxergar a realidade seria esconder suas atitudes, pois, naquele momento, os interesses dos convidados também eram próprios e pessoais.

Ainda como objeto se tem a corda, que é o principal instrumento, usado tanto para a morte, quanto, na parte final do filme, amarrando os livros, e, portanto, nesse caso, simbolizando o conhecimento da verdade, que é “amarrado”, ou seja, o relativizado que gera morte, ou o subjetivado não entendido.

O enredo do filme *Festim Diabólico* segue de modo contínuo, sem corte, como o enredo da própria vida. O diretor, Alfred Hitchcock tinha que se defrontar com as limitações tecnológicas do seu tempo (o ano era 1948), e a câmera só permitia uma filmagem de no máximo dez minutos, necessitando da troca do rolo da

câmera. Por esse motivo, era necessário marcar o tempo para que essa troca fosse feita no momento exato em que a câmera estivesse filmando as áreas escuras, o que propiciava certo mascaramento do corte sem a necessidade de interrupção da sequência do filme.

Quando se olha através da enorme janela na sala do apartamento dos jovens, o diretor mostra a passagem do tempo e, no decorrer da festa, o céu vai ficando cada vez mais escuro, dando a impressão de que a mesma durou muitas horas, enquanto, na verdade, o filme possui 81 minutos. Mas o mais profundo da barbárie estava ali, por trás de toda a cena, na escuridão em que se mergulhava. Não se tem como dizer diferente, o cinema é a arte da ilusão. A barbárie não, ela é algo ainda muito vivo dentro do ser humano. É desejo de muitos. Arte para muitos.

Francisco Rüdiger, em sua obra *Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea*, afirma que,

o bárbaro não está mais às nossas portas, ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós. Portanto, de nada serve julgá-lo, ou mesmo negá-lo. Sua força é tamanha que ele seria capaz de a tudo submergir (2002, p. 26).

Dessa forma, como apontado por Rüdiger, a barbárie entrou nas cidades e impregnou-se à civilização, deformando-a e tornando-a mais cruel. Por sua vez, a tolerância perdeu o seu sentido e o seu espaço, e a intolerância passou a ser a nova marca da barbárie contemporânea, ocupando o espaço da educação, empurrando a educação cada vez mais para uma crise. Adorno apresenta como proposta que, “se quisermos testar como a educação pode interferir nesse fenômeno que é a barbárie e agir profilaticamente para evitá-la, parece-me necessário caracterizar com mais precisão o que é barbárie e de onde ela surge” (ADORNO, 2011, p. 155).

Quando se olha para a educação e se enxerga nela um caminho profilático, pensa-se em Paulo Freire. Ele inicia a sua obra *Pedagogia da Tolerância* apresentando a relação do bárbaro com a história do assassinato de Galdino Jesus dos Santos, o índio Pataxó que, despertado pela dor indescritível de seu corpo em chamas, pôde provocar a atenção daqueles que, até então, não haviam parado para refletir que essa atitude constituía um ato de intolerância via de regra acompanhado de um ato de barbárie e que isso já estava definitivamente associado ao indivíduo e que tornava a educação cada vez mais refém (FREIRE, 2005, p. 23).

O uso da força bruta para com o índio é o retrato da barbárie. É o que se tem feito com a cultura. É o sepultamento da educação. É a destruição da arte. É cantar parabéns para a intolerância e saudar a chegada da barbárie. É dizer sim, que venha a barbárie, pois as portas estão abertas.

Numa análise subjetiva desse fator, torna-se necessário rediscutir esse fenômeno para poder recuperar o entendimento e verificar que o diferente não é o inferior e que, “na tolerância virtuosa contra a barbárie, não há lugar para discursos ideológicos, explícitos ou ocultos, de sujeitos que, julgando-se superiores aos outros, lhes deixam claro ou insinuam o favor que lhes fazem por tolerá-los” (FREIRE, 2005, p. 24). É, de novo, focar as lentes das câmeras e rediscutir as ações do pai de Jonker, o comandante da cesura no regime do *Apartheid*.

A intolerância como manifestação de um sujeito ensimesmado é não só o caminho para a barbárie como também o fortalecimento da construção do conceito de barbárie, cunhado e introduzido na sociedade pelo indivíduo que se constrói por meio de um processo cultural que caminha na contramão, em que, definitivamente, se descartou o respeito ao outro e aos direitos que o indivíduo possui.

Ao retomar os filmes *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico* a partir da construção do suspense e de suas cenas cinematográficas, observam-se ações praticadas por um indivíduo, pautadas em questões tanto históricas quanto comportamentais. Enquanto para Paulo Freire a tolerância está ligada ao tolerante, que, “em última análise, é uma pessoa disposta, bondosa ou benevolmente pronta, a perdoar a “inferioridade” do outro” (2005, p. 23), o intolerante é aquele que, como figura, está ligado ao bárbaro<sup>23</sup>, tendo uma iniciativa predisposta a impor sempre suas próprias convicções e legitimá-las a partir do uso do poder com iniciativa de barbárie.

*Borboletas Negras* e *Festim Diabólico* apresentaram em suas cenas uma confluência de ideias que contêm dois componentes arraigados a essa intolerância: foi possível verificar ali a disposição de elementos que faziam parte da ideia de barbárie: primeiro, a desaprovação e manipulação, por parte do “superior”, quando olhava as ideias políticas e sociais do “inferior”. Isso não só atrapalhava o indivíduo visto como “inferior” em sua educação, como também passava a alijá-lo em sua cultura. Segundo, o poder coercitivo exercido pelo “superior”, no sentido de impedir que esse outro, o “inferior” pudesse organizar sua vida com a liberdade necessária para poder buscar e encontrar sustentação e disposição para aquilo que fazia.

---

<sup>23</sup> A palavra "bárbaro" é de origem grega. Ela designava, na Antiguidade, as nações não gregas, consideradas primitivas, incultas, atrasadas e brutais. A oposição entre civilização e barbárie é antiga. Ela encontra uma nova legitimidade na filosofia dos iluministas, e será herdada pela esquerda. O termo "barbárie" tem, segundo o dicionário, dois significados distintos, mas ligados: "falta de civilização" e "crueldade de bárbaro". A história do século XX nos obriga a dissociar essas duas acepções e a refletir sobre o conceito - aparentemente contraditório, mas de fato perfeitamente coerente - de "barbárie civilizada". Vico chamou barbárie ao estado primitivo, ferino, do gênero humano; depois, pelo temor divino, a barbárie foi sendo pouco a pouco superada pela ordem do mundo propriamente humano.

De forma que Paulo Freire aponta:

a tolerância como virtude da convivência humana. Falo, por isso mesmo, da qualidade básica a ser forjada por nós e aprendida pela assunção de sua significação ética – a qualidade de conviver com o diferente. Com o diferente, não com o inferior.

A tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao tolerado. Mais ainda, na tolerância verdadeira não há propriamente o, ou a, que tolera e o, ou a, que é tolerado (a) Ambos se toleram.

Por isso mesmo, na tolerância virtuosa não há lugar para discursos ideológicos, explícitos ou ocultos, de sujeitos que, julgando-se superiores aos outros, lhes deixam claro ou insinuam o favor que lhes fazem por tolerá-los. (FREIRE, 2005, p. 25).

A tolerância, ao contrário mesmo de intolerância, pode ser definida como norma ou princípio da liberdade. A liberdade censurada pelo pai de Jonker e o aprisionamento da vítima pelos jovens universitários prefiguravam o alijamento da liberdade que se tinha em busca do social, do político e do religioso. A tolerância deve ser vista como o termo mais próximo daquilo que podemos chamar de suportação. O princípio da tolerância deve garantir, por parte do Estado, os direitos dos cidadãos e as exigências do desenvolvimento cultural e científico. Este pensamento e caminho permitem um contraponto ao que pensou John Locke quando, na *Carta Acerca da Tolerância*, afirmou que “os que negam a existência de Deus não devem ser tolerados de nenhum modo” (LOCKE, 2004, p. 14). O que se verifica na fala de Locke, a partir de uma visão de Eagleton, é que “o Estado liberal, fundado, entre outros motivos, para proteger e garantir a liberdade individual passou a ser um estado vigilante e punidor.” (2009, p. 71), não cumpridor de suas obrigações.

Presencia-se, portanto, uma visão bastante ideologizada, inclusive pelo viés religioso no que tange à fé, em que revela a não compreensão do outro, usando, a

partir daí, a barbárie como elemento de repressão e exclusão. Dever-se-ia entender que somente pelo uso da razão se poderia vencer um irracionalismo bárbaro de uma animalidade humana, pois a religião, quando em seu uso exagerado, tem provocado sofrimento à humanidade. Em geral, a religião tem sido lembrada como demonstração de “intolerância e preconceito, superstição, ilusão fantasiosa e ideologia opressiva” (EAGLETON, 2009, p. 11).

Num terceiro milênio, em que a barbárie ganha novas formas, as palavras de Eagleton deixam entrever que as inquietações acerca destas questões de preconceito, intolerância deveriam se tornar bastante reflexivas. Dever-se-ia cogitar a existência de possibilidades que apontassem os melhores caminhos a percorrer, de forma que a sociedade não mais incentivasse esses sujeitos que se apropriaram do individualismo, cujas manifestações se confluíram nesses sujeitos ensimesmados, intolerantes e bárbaros, produtores mesmo da crise da razão e da barbárie. Não os bárbaros que pelo fato de não serem gregos recebiam este nome, ou aqueles que, para outros, não eram vistos como civilizados. A denúncia refere-se àqueles que não têm conseguido respeitar a contemporaneidade, nem tão-pouco a civilização. Fala-se daqueles que têm construído o conceito de barbárie a partir de atos que levam o indivíduo a desenvolver a animalidade humana, permitindo a anunciação do movimento da crise da razão a partir do ensimesmamento. Dever-se-ia pensar, possivelmente, no resgate da subjetividade, em que o indivíduo pudesse assumir que ele é responsável por suas ações e consciente de seus pensamentos. Autônomo, mas com a pressuposição de um sujeito com responsabilidade e que produz para a coletividade.

Para o despertar dessas inquietações sobre o individualismo como nova forma de barbárie, em que se pôde ver, até então, um sujeito ensimesmado

desenvolvendo uma animalidade humana, Jean-Francois Mattéi, em *A Barbárie Interior: Ensaio sobre o i-mundo moderno*, questiona e apresenta uma reflexão subjetiva para a contemporaneidade: "Por que a humanidade em vez de dar início a condições verdadeiramente humanas mergulha numa nova forma de barbárie?" (MATTÉI, 2002, p. 11).

A pergunta de Mattéi é um incentivo, uma motivação para o olhar de releitura que precisa ser feito de pensadores e intelectuais como Theodor Adorno e Max Horkheimer, que apresentam a discussão contida em seus trabalhos científicos *Dialética do Esclarecimento*, *Eclipse da Razão*, *Educação e Emancipação*, mostrando que o caminho encontra-se aberto para a discussão sobre a barbárie.

O viés é outro, mas com uma tônica voltada para a postura adotada por esses estudiosos da Escola de Frankfurt, em que a teoria crítica da sociedade oferece os elementos para localizar o núcleo desses significados, permitindo identificar, numa visão contemporânea, a forma para a eliminação dessas ideias de barbárie. Para isso, Theodor Adorno e Max Horkheimer fazem uso das palavras de Kant: "O esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 71).

A partir desses estudos é possível identificar também setores como o dos religiosos, que alcançaram suas conquistas a partir da prática da barbárie. Diz-se assim por considerar que esses setores pelo menos deveriam ser diferentes, pois tinham uma prática de anunciação que não se conjugava com seus atos bárbaros. Os conquistadores espanhóis, encapados pela religiosidade, demonstravam ferocidade e crueldade pela forma como tratavam e subjugavam aqueles que tinham como inferiores e sem alma, os índios. A religiosidade "torturou e extirpou em nome de Jesus, sufocando a dissensão e queimando vivos seus críticos. Foi untuosa,

santarrona, brutalmente opressiva e vilmente preconceituosa. A moralidade para esse tipo de crença é uma questão de quarto e não de sala de reuniões” (EAGLETON, 2009, p. 58).

Considerando os registros existentes, como o de Las Casas, toma-se conhecimento da dimensão da barbárie efetuada por esses espanhóis que usavam o nome de Deus e da religiosidade para poder justificar suas práticas opressivas.

Na obra *O Paraíso Destruido*, de Bartolomé de Las Casas lê-se:

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos [...] Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimavam vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam. (1988, p. 129).

A partir do texto de Las Casas percebe-se que a barbárie praticada era decorrência direta de uma época nas quais antigas justificativas religiosas da desigualdade entre os seres humanos, conjugavam-se ao desejo desenfreado de enriquecimento por parte dos europeus quando estavam em busca de ouro, terras e riquezas.

Outra obra de denúncia que se soma à de *Las Casas* é a de Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: a questão do outro* (1988), que aponta os conquistadores espanhóis como pertencentes, historicamente, a um período de

transição “entre uma Idade Média, dominada pela religião, e a época moderna, que coloca os bens materiais e a religiosidade no topo de sua escala de valores” (TODOROV, 1988, p. 129). O outro é tido como insignificante. Era usado como produto de mercadoria por parte dos conquistadores europeus. O indivíduo chega ao mundo contemporâneo e não consegue ter outra visão. A visão continua desenfreada em suas práticas de intolerância e barbárie, repetição dos mesmos hábitos de um sujeito ensimesmado.

Com base nas obras de Las Casas e Todorov, percebe-se que a conquista, na prática, foi marcada por dois aspectos: primeiro, os cristãos vêm ao “Novo Mundo” imbuídos de uma religião em que o interesse é a causa maior, não importando, assim, como farão para obter essa conquista e esse domínio. Já no segundo aspecto, a maneira como se faz a troca de metais preciosos (ouro) e das riquezas (terra) e a carga de importância que esses metais adquiriram ao longo dos tempos, de se tornarem mais importantes que a vida humana, de forma que subjugar o outro se torna o principal ato.

A citação de Mattéi quando evoca Theodor Adorno e Max Horkheimer traz à luz o conceito de barbárie, tornando-se um elemento importante para compreender a barbaridade usada pelos espanhóis. Esta fala apresenta uma consonância com a fala de Todorov, quando diz existir um “prazer intrínseco na crueldade, no fato de exercer poder sobre os outros, como demonstração de sua capacidade de dar ao outro a morte” (TODOROV, 1988, pp. 138-139).

Os seres humanos demonstravam sua crueldade intrínseca sempre que percebiam haver uma fragilidade de laços sociais e uma desestruturação valorativa na vida de indivíduos. Isto é, quando não há leis, regras, respeito, enfim, uma estrutura social e moral capaz de estabelecer limites, o indivíduo se apresenta como

bárbaro, na condição de conquistar e usufruir daquilo que é desejo e vontade sua, mesmo não tendo explicação do objetivo principal.

Para explicar o uso da barbárie pelos religiosos diz Nietzsche:

Compreende-se agora com quanta facilidade se há de desenvolver a moral dos sacerdotes em sentido contrário ao da aristocracia guerreira e verificar-se-á o conflito quando ambas as castas começarem a invejar-se mutuamente e a disputar-se o domínio. Os juízos da aristocracia fundam-se numa boa musculatura, numa saúde florescente e no que para isto contribui: a guerra, as aventuras, a caça, a dança, os jogos e exercícios físicos e em geral tudo o que implica uma actividade robusta, livre e alegre. Muito pelo contrário na classe sacerdotal; tanto pior para ela. Os sacerdotes são os inimigos mais malignos; por quê? Porque são os mais impotentes. A impotência faz crescer neles um ódio monstruoso, sinistro, intelectual e venoso. Os grandes vingativos, na história, foram sempre sacerdotes, e nada se pode comparar com o engenho que o sacerdote desenvolve na sua vingança (NIETZSCHE, 1976, p. 26).

Em sua obra *A genealogia da moral*, o filósofo alemão trabalha com a questão da origem ou, de forma mais precisa, com o “surgimento” ou a criação dos conceitos valorativos de bem e mal, partindo da deturpação que sofreram as noções de “bom” (nobre) e de “mau” (escravo) (NIETZSCHE, 1976, p. 18). Nela, Nietzsche pontua, a partir de um enfrentamento e não de uma simples abordagem de conceitos, a radicalidade e a diferença entre os pensamentos de cada um e suas respectivas concepções e posturas diante da violência e da crueldade, objetos com os quais construíram ambos uma reflexão acerca da legitimidade ou não de seu uso para atingir determinados fins (1976, p. 19).

Em nome de Deus ou de religiões, guerras, inquisições e muitas outras atrocidades foram cometidas por parte do individualismo de um sujeito ensimesmado. São situações que denotam a barbárie como uso e fato para a construção de conceitos por esse indivíduo. Nota-se, então, que a religião não é um

simples reflexo das relações sociais no uso da barbárie praticada, mas sua expressão simbólica, sendo, portanto, parte constitutiva de toda realidade praticada por ela.

Seguindo esse caminho de reflexão, e muito embora não exista entre os intelectuais uma unanimidade para o termo barbárie, Michel Henry, em sua obra *A Barbárie*, define:

o termo "barbárie" aparecendo quando se tem medo da ordem do mundo em que vivemos, seja ela cultural, política, moral ou religiosa. A rigor, sempre existem razões para termos medo. Mas o uso do termo por autores contemporâneos é de certa forma mais técnico: ele significa o fim de uma cultura, aquela do Ocidente e suas formas de determinação dos valores, portanto sua moral e suas formas de determinação da verdade, portanto, sua epistemologia. (HENRY, 2012, p. 17).

O texto de Henry permite perceber que o conceito de barbárie é aquele que mais se aproxima do estado em que vive o indivíduo na contemporaneidade. Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, observam que a sociedade burguesa tem uma tendência a produzir em excesso, e que estes excessos de tempos em tempos deveriam ser destruídos para garantir a continuidade de capital. Os momentos destrutivos eram caracterizados pelos autores do *Manifesto Comunista* como "um estado de momentânea barbárie". (MARX e ENGELS, 1982, p. 112).

O apelo aos métodos bárbaros tem sido recorrente e, no caso da epidemia da guerra na atualidade, Hobsbawm afirma, em *Era dos Extremos: o breve século XX* (1998), "ser este um sistema bastante elucidativo de que é a civilização que tende a se tornar momentânea" por conta do uso desta barbárie (HOBSBAWM, 1998, p. 56).

A barbárie parece ser a demonstração da impossibilidade de a civilização continuar a se desenvolver dentro das formas naturais da vida, como o social, o

político e o religioso. Diante disso, o que se percebe é que a modernidade passou a determinar o fim da consciência de seus próprios limites. Com efeito, uma vez chegado a seu cumprimento o relato de emancipação principiado pelo primado da razão autônoma ou individualizada, que inclui também o excesso de sentido próprio da violência, a racionalidade moderna ultrapassou os limites do saber, do dizer e do querer. É perceber que o sujeito individual, que antes se tinha chamado de moderno e que agora é chamado de pós-moderno, vive agoniado e agonizando com esta barbárie também contemporânea.

Desta forma, acompanhe-se o pensamento de Stuart Hall na localização desse indivíduo. Diz Hall:

ser agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se nova concepção do sujeito individual e sua identidade. Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto "vívida" quanto "conceptualizada" de forma diferente. (HALL, 2004, pp. 24-25).

Semelhante é o raciocínio de Mattéi quando diz que:

É possível distinguir facilmente o que chamo efeitos de barbárie dos efeitos de civilização. O efeito de barbárie caracteriza toda forma de esterilidade humana e de perda do sentido no campo da cultura, quer se trate de ética, de política, de arte, quer de educação. (MATTÉI, 2002, p. 13).

Tanto Hall como Mattéi permitem entender que, se não se tiver cuidado, a barbárie contemporânea estará, definitivamente, sepultando a coletividade e apresentando uma nova forma de vida, com o ensimesmamento, a superficialidade e, automaticamente, o esvaziamento, resultando, assim, na crise da razão. É

apresentar um processo de desumanização em que o outro também se torne sem sentido. No mais, tudo será relativo. Como disse Mattei, "o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas, mais desprezível que o selvagem, continua muito frequentemente a ser escravo de seu escravo". (2002, p. 152).

A barbárie contemporânea, com a sua nova forma de individualismo, está fadada a ratificar que existe, sim, a crise da razão e que o sujeito ensimesmado tornou-se o produtor desse tempo. Como foi dito acima, é a superficialidade e o esvaziamento. É a aparição desse sujeito ensimesmado que se tornou produtor desse contexto. É o mal-estar na civilização, conforme dito por Freud, em que se "fica assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção" (FREUD, 2006, p. 16).

Observou-se que, com a evolução sócio-histórica, o indivíduo deixa o coletivo e parte para o individualismo, gestando o sujeito ensimesmado. Este, produto da crise da razão e da barbárie, torna-se o produtor, disseminando, assim, uma crise maior, como visto nas obras cinematográficas *Borboletas Negras* e *Festim Diabólico*.

Partindo da análise da crise da razão e da barbárie como produto e como produtor do sujeito ensimesmado, no próximo capítulo será apresentado o encontro do próprio sujeito ensimesmado com ele mesmo na sociedade brasileira contemporânea, tendo como *corpus* para análise reportagens extraídas de jornais, revistas, sites e, como temática de suporte, notícias que reportem um alto grau de degradação social do sujeito e uma depressão coletiva da falência do sujeito.

## **CAPÍTULO 4 - A CRISE DA RAZÃO E DA BARBÁRIE NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: O ENCONTRO COM O SUJEITO ENSIMESMADO**

Neste capítulo, o ambiente focado como matriz desse sujeito ensimesmado será a sociedade brasileira contemporânea, pela forma como a identidade e alteridade desse sujeito ensimesmado se construíram tendo em vista os dilemas vividos principalmente neste século XXI com o estabelecimento da crise da razão e sustentação da barbárie a partir das diversas formas de individualismos.

O objetivo, agora, será o de descrever as situações vividas pelo sujeito, que, após inserir-se no seio da sociedade, manifesta-se como produto (aquele que sofre os atos de barbárie) e produtor (aquele que, após sofrer os atos, passa a praticá-los) da barbárie, depois de ter vivenciado a crise pela qual passou a razão; este momento conflui-se com o encontro em que esse mesmo sujeito se torna um ensimesmado.

Deste modo, não só será analisado o encontro com o sujeito ensimesmado como também será verificada a maneira como ele passa a ensimesmar-se. Verificar-se-á o início de trajetória desse sujeito, em princípio caminhando com a coletividade em busca de objetivos afins e, logo depois, o seu afastamento da coletividade para uma busca específica de seu individualismo.

Encontrando-se e defrontando-se o sujeito com situações como passeatas e manifestações públicas nas cidades e territórios a que pertence, situações que constituem desafios na sua luta por direitos, esse sujeito revela-se em seu individualismo e torna-se capaz de encontrar a si próprio como sujeito ensimesmado.

O encontro do sujeito consigo mesmo apresenta o momento em que, na construção e revelação de seus atos bárbaros, ele tornou-se definitivamente conhecido pela sociedade. Tornou-se conhecido por ser um sujeito que, a partir do confronto de suas próprias dúvidas, resolveu recolher-se efetivamente em si. Este sujeito enclausurou-se, fechou-se em si mesmo, conforme diz a letra da música da banda carioca “Canastra”, intitulada *Ensimesmado*:

Eu não sou assim tão diferente de ninguém  
porém você não sabe como é duro ser eu mesmo  
tão melhor seria estar na pele de outrem  
algo que as vozes em minha mente dizem amém  
não poderia eu,  
entregue a mim mesmo  
pensar: lá fora tem um outro a existir  
de tão ensimesmado passa o tempo e eu não passo  
até que se revele o relevante que há em mim  
eu não sou assim tão apegado a alguém  
aguento as pessoas com quem falo e nada além  
quem sabe um dia apareça um indivíduo  
e nós todos juntos pensaremos no melhor para o meu bem  
não poderia eu,  
entregue a mim mesmo,  
pensar: lá fora tem um outro a existir  
de tão ensimesmado passa o tempo e eu não passo  
até que esse sujeito de algum jeito caia em si  
não poderia eu,  
entregue a mim mesmo,  
pensar: lá fora tem um outro a existir  
de tão ensimesmado passa o tempo e eu não passo  
até que esse sujeito de algum jeito caia em si.<sup>24</sup>

Na canção são apresentadas dúvidas vividas pelo ensimesmado a ponto de ele imaginar querer ser ele mesmo e não conseguir sê-lo, revelar-se até, sabendo que, se isto acontecer, ele poderá ser um outro. Pensa o ensimesmado: será que

---

<sup>24</sup> <http://letras.mus.br/canastra/1784842>. Acesso em 15/08/2014.

isso seria bom? Poderia até ser ele mesmo, se fosse visto por ele, o ensimesmado, numa visão de alteridade, entendendo significar a qualidade de ser o outro ou de se colocar como o outro, considerando as diferenças e as diversidades encontradas nesse sujeito-outro.

A canção acima não afirma tratar-se objetivamente do interesse em ser o outro ou colocar-se numa situação em que se manifeste a opção de se fazer passar pelo outro. O sujeito ensimesmado pensa que o respeito ao indivíduo se dá quando existem pensamentos e ações como as dele, esquecendo-se de que a negação é uma forma ou uma via comum de se lidar com a questão. Trata-se, sobretudo, de uma maneira subjetiva de tornar prático e sucinto o que pretende. Para o ensimesmado, quem não possui uma relação próxima à dele torna-se reconhecido tão-somente como o outro, como diferente, um estranho, um pária.

Em um de seus textos, intitulado *Viva o caipira!*, João Mellão Neto, colunista do Jornal *Estado de São Paulo*, comenta a referência que Fernando Henrique Cardoso faz à figura do sujeito ensimesmado:

O presidente Fernando Henrique Cardoso, em recentes declarações à imprensa portuguesa, classificou os brasileiros de "meio caipiras"... Até aí, nada de surpreendente. Mantendo a expressão dentro do contexto em que ela foi colocada, o que FHC quis dizer foi que o brasileiro é um sujeito ensimesmado, voltado quase que exclusivamente à sua própria realidade e que, em sua maioria, não conhece e não faz questão de conhecer o mundo além daquilo que sua própria vista alcança.<sup>25</sup>

A qualificação de caipiras a que, segundo o colunista João Mellão, alude o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso no texto, dá-se a partir de um olhar sobre o indivíduo, e esse olhar o torna sujeito da história, fundado em suas relações com a

---

<sup>25</sup> <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/26/opiniaio/9.html>. Acesso em 19/08/2014.

sociedade e, por essa razão, definindo-se como um sujeito ao mesmo tempo presente e ausente.

Todas as relações de aproximação e afastamento têm seu início por meio de contatos que deveriam ser entendidos pela classificação fornecida por FHC como “brasileiros ‘meio caipiras’”. Trata-se do ensimesmamento visto como processo social capaz de interligar pessoas e sociedade em suas relações também inter-humanas. Pensar esse processo inversamente é uma maneira de efetivar no isolamento e no afastamento o sujeito da coletividade.

O afastamento ou isolamento desse sujeito em relação à coletividade induz a pensar na existência de dois tipos de sujeitos sociais. Por um lado, a sociedade possui o conhecimento da figura do sujeito ausente, que, muito embora esteja inserido nela, ainda não se conscientizou de que precisa reagir através de sua conduta e liberdade para poder alcançar seus direitos, seus objetivos. Por outro lado, encontra-se inserido nessa mesma sociedade o sujeito presente, aquele que entendeu possuir certo grau de autonomia, liberdade e iniciativas. No desempenho de suas funções e atividades, o sujeito presente demonstra possuir características de autonomia e liberdade que lhe permitem executar atividades transformadoras na vida da sociedade.

O sujeito presente, capaz de apresentar sua relação definida na sociedade, é um indivíduo consciente dos conflitos existentes tanto em sua vida quanto na da própria sociedade. Embora produtivo, também pode ser visto como um sujeito que busca em seu individualismo as respostas para si. Na linguagem de FHC, é o sujeito que se fechou em si e “está voltado quase que exclusivamente para a sua própria realidade, não conhece e não faz questão de conhecer o mundo além daquilo que

sua própria vista alcança”.<sup>26</sup> Parece que “elas têm menos necessidade de adaptar seu comportamento, metas e ideias à vida de tais grupos, ou de se identificar automaticamente com eles” (ELIAS, 1994, p. 102).

As ideias desse sujeito ensimesmado contidas nas atividades desenvolvidas pela sociedade apresentam a preocupação de uma reprodução individual desse sujeito, não permitindo perceber que foram avolumadas efetivamente para a coletividade. O sujeito, enquanto ensimesmado, consciente de si, deveria ter também, necessariamente, a consciência de sua pertença à coletividade, pois, enquanto sujeito, essa consciência é processada em suas ações. Mas, numa outra fase, esse sujeito torna-se consciente, vivenciando um processo de transformação em que suas ações, voltadas para ele mesmo, tornam-se definitivamente individualistas.

Para uma atuação em coletividade, o sujeito deveria estar inserido em um grupo em que age como sujeito, contribuindo para o processo de movimentos como greves, lutas em assembleias, passeatas, manifestações – momentos que exigem dos grupos organizados uma consciência comum, coletiva. Ressalta-se, portanto, que os contatos existentes entre os seres humanos a partir dos seus individualismos são aqueles que afetam os objetivos da coletividade e, automaticamente o comportamento interpessoal.

O sujeito ensimesmado perde a noção da coletividade, isola-se, aliena-se, decide para si. Esquece que, em coletividade, produziria ações com mais efeitos de mudança sobre o seu ambiente. Sua ação, que é objetiva para si, não valoriza a subjetividade. Não entende que, agindo de forma diferente, atuaria num processo de

---

<sup>26</sup> <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/26/opiniaio/9.html> Acesso em 19/08/2014.

grandes efeitos para a sociedade. Na sociedade contemporânea, o que se observa é que “as pessoas são mais e mais instadas a esconderem-se umas das outras, ou até de si mesmas” (ELIAS, 1994, p. 102).

A partir da citação de Norbert Elias, que demonstra haver uma tendência de as pessoas esconderem-se umas das outras, nota-se que uma medida contrária tomada pelo sujeito ensimesmado redundaria num resultado que se multiplicaria em diversos outros, todos eles em favor da coletividade. O resultado de um objetivo alcançado pela subjetividade tem suas raízes na ação e no pensamento, com suas raízes históricas na coletividade a que pertence o sujeito. O processo de interatividade e comunicação do sujeito ensimesmado com a coletividade seria necessário para a manutenção dessa sociedade. São justamente esse contato e a comunicação os mecanismos por meio dos quais existem e se desenvolvem as relações humanas:

Esse ideal de ego do indivíduo, esse desejo de se destacar dos outros, de se sustentar nos próprios pés e de buscar a realização de uma batalha pessoal em suas próprias qualidades, aptidões, propriedades ou realizações, por certo é um componente da pessoa individualmente considerada (ELIAS, 1994, p. 118).

O sujeito ensimesmado realiza, em suas ações, o contrário do que poderia fazer no intuito de alcançar uma sociedade melhor. Se suas ações fossem executadas junto à coletividade, possibilitariam uma reflexão até em seu favor nos aspectos sociais, políticos, culturais. Se agissem assim, por certo haveria uma resposta por parte da sociedade e, possivelmente, também um avanço na conscientização de que a sociedade, enquanto produtora geraria um produto útil tanto para si mesma quanto para o próprio sujeito ensimesmado. Se essa reflexão não ocorrer por parte do sujeito ensimesmado, restarão apenas ações que, quando

executadas, torná-lo-ão um sujeito cada vez mais alienado, que se enclausurou e não olhou para o seu entorno.

#### **4.1 - A Crise da Razão e da Barbárie na Sociedade Brasileira Contemporânea**

Os argumentos apresentados nos capítulos anteriores possibilitaram verificar que, entre os séculos XVII e XX, as esperanças e expectativas do indivíduo como sujeito voltavam-se para a busca e encontro de respostas para suas inquietações. Esse sujeito adentra o século XXI sem, contudo, alcançar respostas definitivas para suas indagações e incômodos.

As gerações entre os séculos XVII e XX tinham sido embaladas pelos sonhos de um otimismo e de uma confiança em que a razão lhes poderia vir a oferecer respostas para seus desconfortos intelectuais. Havia, enraizada na civilização, uma fé em que seria atributo da razão a apresentação de uma saída para os percalços encontrados pelo sujeito ao longo do caminho percorrido. Não foi o que se viu, uma vez que, com a crise da razão, a barbárie se apresentou e ocupou “um” determinado espaço deixado pelo sujeito, levando-o a viver toda uma instabilidade intelectual.

O apontamento feito por Alain Touraine como crítico da modernidade denuncia que:

Tanto os intelectuais de meados do século XVIII foram levados por sonhos de futuro quanto os de meados do século XX foram dominados pelo sentimento da catástrofe, do sem-sentido, do desaparecimento dos atores da história. Eles haviam acreditado que as ideias da razão conduziriam o mundo e resolveriam os problemas; foram obrigados a denunciar o ascenso implacável da barbárie (TOURAINÉ, 2002, p. 160).

Na discussão histórico-epistêmica, os séculos XVII a XX (vistos nos capítulos anteriores) revelaram no sujeito uma autoconfiança em relação ao que fora conquistado a partir do desenvolvimento das técnicas e da ciência, especialmente no século XVII. Acreditava-se que as ideias e os novos feitos de desenvolvimento implementados pelo sujeito estavam sendo postos a serviço do bem-estar humano, e que isso causaria um impacto diferente do vivido nos séculos anteriores.

Verificou-se que, mesmo com todo o desenvolvimento e prosperidade material e com as novas ideias elaboradas pelo sujeito, a par da elevação da sua grandeza moral desse sujeito que havia sido o criador desses mecanismos e o responsável pela sua evolução histórica, era o egoísmo que nutria interiormente esse indivíduo. A barbárie, também citada por Touraine, passara a subsistir, “transformando a convivência coletiva do sujeito em um individualismo desenfreado, um individualismo inimigo da razão” (TOURAINÉ, 2002, p. 161). O que se tem contemplado, a partir daí, é uma barbárie contemporânea, com a prática de violência, a banalização do mal e crimes que procuram ser respaldados no uso da razão.

Bauman, em *O mal-estar da pós-modernidade*, discutindo o sonho da pureza, diz que:

Os grandes crimes, frequentemente, partem de grandes ideias. Poucas grandes ideias se mostram completamente inocentes quando seus inspirados seguidores tentam transformar a palavra em realidade (BAUMAN, 1997, p. 13).

A barbárie contemporânea surgiu por meio de novas formas de individualismo, as quais engendraram um novo espírito social, fundado não mais na ideia de convivência vinculada aos valores humanos. “As criações humanas eram

facilmente destruídas, e a ciência e a tecnologia, que as construíram, também poderiam ser utilizadas para sua aniquilação” (FREUD, 2006, p. 16). Eram novas ideias que surgiam com os estranhos (aqueles que nascem como produtos da barbárie e logo deformam todo o ambiente) que estavam sendo produzidos na sociedade. Veja-se como Bauman se refere a eles:

todas as sociedades produzem estranhos. Mas, cada espécie de sociedade produz sua própria espécie de estranhos e os produz de sua própria maneira, inimitável. Como membro da família dos indefiníveis (BAUMAN, 1997, p. 27).

Esses sujeitos estranhos apontados por Bauman, os quais podem ser considerados nesta pesquisa como ensimesmados, nascem nas sociedades contemporâneas; nascem como produtos e logo se tornam produtores por estarem “fora do lugar”: são “agentes poluidores” (BAUMAN, 1967, p. 14). São sujeitos-obstáculos para uma organização e sociedade. São sujeitos que, nos lugares diversos da sociedade, deveriam ser tratados como “sujeira”, como uma espécie de estranhos que, muitas vezes, não são enfrentados. Deveriam ser qualificados como “sujeira”, pois não servem para a sociedade. Muitas vezes são jogados para “debaixo do tapete”, como “sujo[s] ou imundo[s]”, “agentes poluidores”, que só contaminam a sociedade (BAUMAN, 1997, p. 14).

O inquietante é que, quando jogados para debaixo do tapete, a qualquer instante retomam a suas práticas nocivas à sociedade. Expulsar ou afastar os estranhos deveria ser o fundamento da preservação da ordem, pois o sujo apontado por Bauman é exatamente o oposto da pureza: são os “agentes poluidores” que deveriam ser “eliminados” para se poder “purificar o local” (BAUMAN, 1997, pp. 20-21). Nas palavras do autor:

Aparece uma nova condição, em que até as coisas comuns e tendenciosamente familiares podem converter-se em sujeira, em pouco tempo ou sem se dar por isso. Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades da purificação se deem conta disso, já nada parece seguro: a incerteza e a desconfiança governam a época (BAUMAN, 1997, p. 20).

A sociedade contemporânea evolui, e com ela são apresentados os sujeitos ensimesmados (os estranhos, o “odioso” e até “temido” (BAUMAN, 1997, p. 40)), que trazem também consigo suas histórias, que revelam a face aterrorizante de uma cidade, com sua civilização<sup>27</sup>, que cresce de maneira muito rápida, com números assustadores de indivíduos que dividem e disputam os mesmos espaços. Disputam empregos, educação, moradias e oportunidades. É a “civilização de que participa e impõe-lhe uma certa quantidade de privação, e outros indivíduos que também trazem outro tanto de sofrimento” (FREUD, 2006, p. 24).

Esses indivíduos são “estranhos que não se encaixam no mapeamento cognitivo, moral ou estético do mundo, e cuja simples presença deixa tudo turvo, poluem a alegria com a angústia” (BAUMAN, 1997, p. 27). São sujeitos ensimesmados que, apesar de suas realizações - ou de alguns feitos - são contrários à coletividade. São indivíduos cujos comportamentos apresentam a dissolução dos vínculos sociais, os quais, antes, enquanto a vida em coletividade

---

<sup>27</sup> O conceito de “Civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: em nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode-se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização. Mas se examinarmos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: A consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade Ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: O nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, vol.1, p. 22).

era o modo de vida em vigor, ainda conseguiam engajar tanto homens quanto mulheres na dinâmica da sociedade.

Neste trabalho os estranhos, conforme a concepção de Bauman, são reconhecidos como aqueles que apresentam os traços de um sujeito ensimesmado. Não são indivíduos como os que antes preservavam cultura e tradição; muito embora esses outros indivíduos (os não ensimesmados) mantivessem o desejo da liberdade entranhado em si, não referendavam o individualismo da forma como o fazem esses sujeitos ensimesmados.

Conforme aponta Locke em sua obra *Segundo tratado sobre o governo civil*, os sujeitos entendiam que seria possível viver o desenvolvimento da sociedade numa coletividade, sem necessariamente curvar-se à individualidade - muito embora, segundo Locke, tivessem esses sujeitos:

o poder de criar novas coletividades e, por conseguinte, novos representantes, supondo que o número desses representantes poderia variar com o tempo, que localidades que não tinham o direito de se fazer representar, poderiam adquiri-lo (LOCKE, 1994, p. 179).

Esses sujeitos, na visão de Locke, eram concordantes com a coletividade. O contrário disso era a representação de uma perspectiva que se apresentava como uma disputa desenfreada, conforme percebida pelo sujeito ensimesmado. O horizonte dos sujeitos que não se prendem ao individualismo amplia-se quando eles permitem o contato com uma vida mais extensa (aberta) e variada. A ampliação desses horizontes afeta não somente as formas de pensamento, mas também os sentimentos, favorecendo a ampliação de um sentido de humanidade comum, a unidade moral entre pessoas, raças e classes, a sociedade em geral.

O esforço da coletividade, diferentemente do esforço encontrado no individualismo vivido pelo sujeito ensimesmado, assegurava ao sujeito um cenário de confiança. Semelhante cenário (construído pela coletividade) era visto como duradouro, estável e previsível nas escolhas que construiriam e lhes garantiria a possibilidade de continuar a administrar não só a sua liberdade, mas também uma identidade clara e permanente para a vida de todos os integrados no grupo. Era uma identidade em que o sujeito sabia exatamente quem ele era e qual era o seu papel na sociedade,

pois a construção da identidade e a elaboração de projetos com perfis de individualismos são feitas dentro de um contexto em que diferentes “mundos” ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito (VELHO, 2012, p. 36).

Acompanhando o pensamento de Gilberto Velho, percebe-se que a contemporaneidade vivida pela sociedade com a crise da razão e da barbárie denotou-se como a multidão (que não era a coletividade) que surgia como entidade física e social, mas que se tornava objeto de referências em interesses diversos como: partidos e ideologias<sup>28</sup>.

Eram “mundos individuais”. E era em meio a essa torrente de sujeitos ensimesmados, dos “mundos individuais”, que se encontravam os “criminosos”, os “monstros”, os “vândalos”. Todos aqueles que, em seus individualismos, e, numa

---

<sup>28</sup> O termo “ideologia” é apontado por Marilena Chauí numa declaração de Napoleão em seu discurso ao Conselho de Estado em 1812, em que declarou: “Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história.” (CHAUÍ, 2004, pp. 10-11).

A palavra ideologia foi usada pela primeira vez no sentido político mais amplo por Karl Marx. Para Marx a luta existente entre a classe dos trabalhadores e a classe dos proprietários era uma luta que não ocorria somente na prática, ou seja, não ocorria somente pelo confronto e agressão física, mas também como uma divisão em relação às ideias que essas classes possuíam.

crise vivida pela razão, exteriorizavam suas ideologias em atos bárbaros, esqueciam que o individual deveria refletir a coletividade.

A ideologia impregnada nesses grupos era ressaltada pela forma de se enxergar as coisas e o mundo. Seus integrantes afirmavam que a visão não estava apenas focada em questões políticas, nem se tratava apenas da postura de quem estava à frente do Estado. Havia entre eles questões mais complexas e impregnadas por seus individualismos.

Eram questões bem próprias da ideologia dos movimentos que representavam, por entenderem que havia em seus pensamentos uma grande capacidade de mobilizar as pessoas e as massas, com intuítos próprios de seus individualismos, como o de:

Defender o território através de “rituais”, vestindo-se estranhamente, inventando atitudes bizarras, quebrando normas e leis, quebrando garrafas, janelas, cabeças, e lançando retóricos desafios à lei. Reagem de maneira selvagem, furiosa, alucinada e aturdida, como se reage ao inutilizante poder do viscoso, que arrasta e desagrega (BAUMAN, 1997, p. 42).

As palavras de Bauman são a expressão dos sintomas do desequilíbrio vivido pela contemporaneidade com a crise da razão e da barbárie, sintomas estes manifestados pelo sujeito ensimesmado e encontrados no plano sócio-político-econômico do estado em que ele está inserido. É um “mundo confuso e confusamente percebido” (SANTOS, 2007, p. 18) por conta da crise da razão.

Para um contraponto ao que pensavam estes grupos, Eagleton diz que “a ideologia está aí para fazer com que nos sintamos necessários”. Este posicionamento se torna importante para levar o sujeito a “enxergar o mundo corretamente, vê-lo à luz de sua contingência” (EAGLETON, 2011, p. 282).

A percepção de Eagleton leva a entender que o sujeito não deveria traduzir-se como “dono do mundo” nem sentir-se como o “super-herói” das histórias em quadrinhos. A ideologia do sujeito deveria fazê-lo entender-se como alguém capaz de canalizar todas as suas ideias para uma visão mais ampla do mundo, numa visão de alteridade e reconhecimento de que todos são iguais. Olhando o rosto do outro, o sujeito deve enxergar-se a si mesmo.

No desenvolvimento anormal (como hipertrofia) da sociedade, em que, por exemplo, a inflação apresenta a sua desvalorização econômica, é possível também enxergar a desvalorização do ser humano. Este momento histórico-epistêmico tornou o sujeito um refém e socialmente “marginalizado” exatamente por não poder mais obter aquilo de que necessita. A sociedade, que se tornava, a cada dia, mais consumista (gastando em produtos sem utilidade imediata, supérfluos) criava os seus “estranhos marginais” de um “mundo que já vivia em desordem” (BAUMAN, 1997, p. 33).

Tratava-se de indivíduos que, para legitimarem um melhor nível de vida, procuravam buscar uma realização própria como ensimesmados. Não estavam mais preocupados com a sociedade ou com a coletividade. Valorizando a si mesmos, ingressavam numa época conhecida como a “era do consumismo”<sup>29</sup>, que desqualificava toda uma cultura, princípios e tradições - época que passava a “arrancar o indivíduo do seu local, de sua estabilidade de vida cotidiana, da relação vivida com os objetos, com os outros, com o corpo e consigo mesmo” (LIPOVETSKY, 2009, p. 84). É época que carregava consigo o desequilíbrio.

---

<sup>29</sup> O consumismo é uma estrutura aberta e dinâmica: ele solta o indivíduo dos laços da dependência social e acelera os movimentos de assimilação e de rejeição, produz indivíduos flutuantes e cinéticos, universaliza os modos de vida, permitindo um máximo de singularização dos homens (LIPOVETSKY, 2009, p. 89).

Milton Santos, em sua obra *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, ratifica a fala de Lipovetsky declarando que os individualismos tinham “como principal meta o consumismo”, e que também eram “um veículo de narcisismos aparecendo como o grande fundamentalismo do nosso tempo porque alcança e envolve toda gente” (SANTOS, 2007, p. 49).

Os anos passaram, e a crise, que se imaginava passageira, apresentou-se impulsionada por outros fatores, manifestando toda a sua extensão e profundidade. A percepção é de não se tratar apenas de um simples conflito momentâneo. Toda a sua estrutura e organização, inclusive social, estava desarticulada num ranger precursor de catástrofes, como: “O gigante que acordou das jornadas de junho de 2013, no Brasil” (NETO in SOUSA e SOUZA, 2013, pp. 22-23). Mas que gigante é esse? Fica a incógnita, pois

as manifestações de junho de 2013 apareceram como uma novidade na cena pública brasileira, constituindo-se em um acontecimento político de grande visibilidade, seja pela quantidade de pessoas que conseguiu juntar nas vias públicas, levando às ruas mobilizações de massa só vistas no Brasil nas décadas de 1980 e início dos anos 1990, com o *impeachment* do presidente Collor de Melo, seja pelo seu aparecimento na imprensa tradicional após as atrocidades da polícia nas primeiras manifestações do Movimento do Passe Livre (MPL) em São Paulo. A partir desse fato, a mídia passa a colocar o movimento em evidência, ao mesmo tempo que tenta impor suas bandeiras ao movimento. Outro aspecto importante de tais manifestações diz respeito à perplexidade dos representantes políticos institucionais, assim como os representantes da sociedade civil organizada, ante a efervescência dessas manifestações (MOREIRA in SOUSA e SOUZA, 2013, p. 13).

Esse gigante das manifestações de junho de 2013 apresenta para a sociedade, tornando-os como que figuras públicas, uma diversidade de atores e sujeitos, inclusive os ensimesmados, os coletivos, pois deles saem os sujeitos com

seus atos de individualismos, em sua maioria sem uma trajetória de participação sedimentada, tendo em vista a descontinuidade de manifestações de massa que ocorreriam a partir daí no Brasil.

#### **4.2 - O Encontro com o Sujeito Ensimesmado**

O “gigante que acordou” fora visto como um projeto aparentemente estruturado, mas que apresenta em seu escopo suas desestruturas. Desestrutura, em princípio, a família e, posteriormente, a própria sociedade.

Desestrutura a família, que, durante décadas, fora vista e entendida como seio e amparo desse sujeito; a família, conhecida pela sociologia e pela antropologia como “a célula *mater* da própria sociedade; a família, considerada como o fundamento biológico de conservação e reprodução, e que se transformou depois em um fenômeno social” (MARCONI e PRESOTTO, 2013, p. 92); a família, vista como principal agente de socialização, cuja finalidade é encaminhar o sujeito a viver coletivamente; a família que conheceu a desestrutura e que agora está diante de movimentos como os de desencadeamentos de manifestações promovidas pelos sujeitos que fazem parte dela vive um momento de instabilidade. Enfim, a família e a sociedade veem o início de um processo em que o sujeito envereda pelo individualismo, com peculiaridades e particularidades de seus outros componentes, como o da banalização da violência e do mal.

Os sujeitos perdem a ideia de seus limites e tornam-se equivocados em relação ao desenvolvimento de seus atos. São sujeitos que se separam da família e da sociedade para viverem os seus individualismos e, com isso, nutrem a perda não só da moral como também do sentido hierárquico. São consequências complexas

para uma sociedade que valorizava o “nós”, mas passa a valorizar tão-somente o “eu”.

É o sentimento de uma conduta egocêntrica. O sujeito vive a desorganização social, atrelando a esta desorganização o desajustamento. Isso significa que esse sujeito, agora ensimesmado, não se ajusta mais aos objetivos da sociedade em geral, ainda que, em muitos casos, ele possa estar ajustado a grupos menores, que se encontram dentro dessa sociedade, mas cujas ações fazem sobressair os atos de individualismo.

Os sujeitos, então separados da família e da sociedade, ensimesmados, mobilizam-se para uma luta e, talvez, para uma desolação sem trégua. Os jovens-sujeitos (filhos) que militam em seus movimentos ideológicos vivem relativizados por esses mesmos movimentos. Esses jovens-sujeitos representam e defendem suas ideologias e seus individualismos. Nota-se que “cada geração reconhecendo encontrar sua identidade em uma grande figura mitológica ou lendária, sendo reinterpretados em função de seus problemas vividos no momento” (LIPOVETSKY, 2009, p. 31).

A geração do mundo hodierno precisa ter a percepção de que os símbolos sociais podem ser manipulados, criados no sentido de servir para que determinado grupo social dominante imponha seus valores aos demais. No Brasil moderno e num passado não tão longínquo, durante anos os heróis nacionais foram aquelas personalidades históricas que intentavam resolver os problemas sociais e políticos do país. Muitos deles tornaram-se figuras mitológicas e lendárias, mas também estavam, em suas ideologias, focados e ligados às classes dominantes, no que acabaram também por ensimesmar-se (FAUSTO, 2001, p. 112).

As figuras mitológicas ou lendárias se fizeram representar no Brasil contemporâneo de junho de 2013, quando o País vivenciou diversos movimentos ideológicos (figuras mitológicas ou lendárias) nas ruas de suas principais cidades e capitais. Ian Watt, na obra *Mitos do individualismo moderno*, quando discute a representação de personagens que viveram seus individualismos, como Fausto, Dom Quixote, Dom Juan e Robinson Crusóé, aponta como isso se dava: “Afim de contas, na pele deles o individualismo se apresentava como a mais desejável das qualidades humanas” (1997, p. 177).

No Brasil contemporâneo, os movimentos ideológicos cresciam e se alastravam, ganhavam corpo e forma. Tornaram-se movimentos reconhecidos pela população e passaram a ser denominados como: “O gigante acordou”, “Vem pra rua”, “Passe livre”, “Geração 2.0”, “A juventude nas ruas para balançar as estruturas” e “Black bloc”. Esses movimentos se apresentavam em manifestações e passeatas com ideologias e pensamentos formatados pela razão, como se pode ler no texto que descreve uma das realizações do movimento Black bloc:

Com um martelo em punho, uma jovem de rosto coberto vestida de preto tenta destruir um Chevrolet Camaro (de 200 mil reais) em uma concessionária na Avenida Rebouças, São Paulo. Outros trajados da mesma forma, paus e pedras nas mãos, estilhaçam a parede de vidro de uma agência bancária. Uma faixa pede a saída do governador Geraldo Alckmin – o A do nome traz o símbolo de anarquia. Até chegarem as bombas de efeito moral e gás lacrimogêneo da tropa de choque da PM. Sem movimento social ou partido à frente, o protesto reuniu cerca de 200 jovens, deixou lojas pichadas e 20 detidos na terça 30 de julho. Mas as cenas parecem repetidas, a ecoar os eventos que há meses têm chacoalhado o País.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> <http://www.cartacapital.com.br/revista/760/o-black-bloc-esta-na-rua-7083.html>. Acesso em: 21/08/2014.

Parecia não haver lideranças partidárias ou coisa do gênero em suas ideologias, mas muitos partidos faziam publicações em suas páginas de HTTP, incentivando e apresentando suas posições acerca desses grupos e dos movimentos. As páginas de HTTP, quando descreviam esses movimentos, o faziam com o uso de jargões próprios, por exemplo, de “jovens proletariados”.<sup>31</sup> Afirmavam ser o surgimento de “um bloco que não é centralizado nem permanente, e sim o encontro de indivíduos com propósitos similares, mas nunca coibidos pela coletividade”.<sup>32</sup> Para Newman, é “uma formação temporária, sem identidade, na qual os indivíduos não podem sequer saber quem é a pessoa ao lado. Por isso é difícil controlá-los”.<sup>33</sup>

Mattéi aponta que,

atomizados e isolados, os indivíduos se prestam tanto à circulação social numa suposta pasta homogênea quanto à massificação opaca ou à petrificação última – a petrificação da morte (MATTÉI, 2002, p. 284).

Esses movimentos que traziam em si a ideia da barbárie contemporânea, a mesma em cujo desenvolvimento (a barbárie interior) redundava na construção de novas formas de individualismo, apresenta uma de suas vítimas com o movimento

---

<sup>31</sup> As Jornadas de Junho, marcadas por grande espontaneidade e autonomia, sem apoio de nenhum aparato oficial ou financiamento, foram permeadas por intensa aspiração de protagonismo popular, de tomar para si a responsabilidade de construir seu próprio destino. Em primeira aproximação esquemática, pode-se dizer que se trata de um proletariado jovem, muito diversificado social e espacialmente: nos centros urbanos, uma maioria de trabalhadores informais e de serviços, nos subúrbios uma classe trabalhadora mais formalizada e uma grande “periferia” muito pobre. A participação de burgueses nas manifestações foi ínfima e de pequenos burgueses foi muito minoritária. <http://www.cclcp.org/index.php/inicio-pclcp/nacional/444-as-jornadas-de-junho-parte-i-a-irrupcao-dos-protestos-populares>. Acesso em 21/08/2014.

<sup>32</sup> <http://www.cartacapital.com.br/revista/760/o-black-bloc-esta-na-rua-7083.html>. Acesso em: 21/08/2014.

<sup>33</sup> <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cblack-blocs-sao-minoria-mas-simbolo-importante-da-resistencia201d-6046.html>. Acesso em: 21/08/2014.

denominado “O Gigante Acordou!”. A ideologia de que o gigante acorda, incita, dentre tantos jovens, Caio Silva de Souza, de apenas 22 anos, ao uso da violência<sup>34</sup>, ao uso do terror, iniciado por um individualismo que acabaria por abalar toda a sociedade.

Como disse Mattéi,

o terror é a realização da lei do movimento. Seu objetivo principal é fazer que a força da Natureza ou da História possa levar todo o gênero humano em seu ímpeto sem que nenhuma forma de ação humana espontânea venha impedi-lo (MATTÉI, 2002, p. 311).

Esse terror alcança a sociedade brasileira contemporânea. A narrativa jornalística publicou que, após dias de fuga, Caio de Souza é capturado e preso no interior do Ceará, sob acusação da morte do cinegrafista da TV Band Santiago Ilídio Andrade. A acusação feita pela polícia a Caio é a de ter acendido e lançado um rojão (tipo de fogo de artifício), sobre o cinegrafista Santiago Andrade, que, em 06 de fevereiro de 2014, fazia a cobertura de um protesto na Candelária, localizada no centro do Rio de Janeiro. O ato gerou a morte encefálica do cinegrafista, após o afundamento do crânio.<sup>35</sup>

Esse ato praticado por Caio relembra as palavras de Mattéi na definição dos atos de barbárie: “a barbárie nunca é em potência, ela é inteiramente em ato, e seu

---

<sup>34</sup> Entende-se aqui a violência como o exercício de uma força que não considera os direitos de espaço do outro. Que invade a privacidade e destrói precipitadamente o que não lhe pertence. É o uso de uma força que não respeita qualquer relação e que nasce tanto a partir do sujeito que toma a iniciativa contra os outros que estão ao seu redor, quanto a partir do seu resultado de destruição e desequilíbrio para a sociedade. A violência aqui não é uma força dinâmica que busca construir para a coletividade, mas, ao contrário, é uma força destrutiva que poderia servir, se usada ao contrário, para mediar qualquer situação. É uma força que serve tão-somente ao sujeito ensimesmado.

<sup>35</sup> <http://otvfoco.com.br/audiencia/cinegrafista-da-band-tem-afundamento-de-cranio-em-novas-manifestacoes-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em 22/08/2014.

ato é apenas o gesto de impotência de um sujeito empobrecido perante um mundo que não criou e que só sabe saquear” (MATTÉI, 2002, p. 316).

Caio de Souza e mais centenas de jovens, muitos estudantes universitários, jovens que pensavam o Brasil, encontravam-se num protesto contra o aumento das passagens dos meios de transportes, que tinha à frente o movimento “Passe livre: por uma vida sem catracas”.<sup>36</sup> Parecia ser uma manifestação por apenas R\$0,20.

Na apresentação que faz de Caio, o site diz que “era um jovem financeiramente miserável, de baixo discernimento e com ideias de uma sociedade melhor. São jovens aliciados, manipulados”.<sup>37</sup> Esta apresentação permite entender ser “esse o paradoxo do sujeito moderno e a origem de sua barbárie” (MATTÉI, 2002, p. 311).

Lipovetsky, citando Norbert Elias diz que,

Hoje em dia, é célebre a tese de Norbert Elias a respeito da humanização do comportamento do indivíduo: sociedades nas quais a belicosidade e a violência em relação ao outro se desenvolviam livremente passaram a ser sociedades em que os impulsos agressivos se encontram reprimidos, refreados porque incompatíveis com a “diferenciação”, cada vez mais encorajada pelas funções sociais de um lado e, de outro, pelo monopólio do constrangimento físico do Estado moderno (LIPOVETSKY, 2009, p. 160).

A abstração do pensamento de Lipovetsky no apontamento que faz a Norbert Elias permite entender que, por parte daqueles indivíduos, havia uma impulsividade extrema e desenfreada em exteriorizar suas ideias e desejos diante de um Estado que antes fora absolutista e autoritário e que, naquele protesto, estavam à frente os

---

<sup>36</sup> <http://www.mpl.org.br/>. Acesso em: 22/08/1014.

<sup>37</sup> <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/02/12/suspeito-de-acender-rojao-que-matou-cinegrafista-e-presos-na-ba-diz-tv.htm>. Acesso em 26/08/2014.

sujeitos ensimesmados. Eram esses sujeitos ensimesmados que regulamentavam os comportamentos dos indivíduos pelo autocontrole de um Estado vigiado, mas no recorte temporal assistido em 2013, colhe-se como resultado a produção de outros sujeitos ensimesmados, cujas ações são como a do jovem Caio de Souza, acusado e preso pela morte do cinegrafista da TV Band, Santiago Ilídio Andrade.

Ao contrário do que ocorre na democracia, o Brasil conheceu o sistema que ligava suas câmeras para inibir e coibir coercitivamente toda e qualquer ação do indivíduo. Na ocasião do protesto, no entanto, não havendo mais as câmeras ligadas para coerção e tendo o indivíduo um pouco mais de liberdade, o sujeito não soube aproveitar. O sujeito demonstra não ter entendido a oportunidade que a ele fora conferida. Abusou da mudança e da liberdade do progresso, do estabelecimento do processo democrático, preferindo, também ele, ensimesmar-se. Tornaram-se esses sujeitos semelhantes aos de outrora, vistos como “estranhos” e “marginais”.

Esses sujeitos “estranhos”, “marginais”, por não aceitarem a posição social imposta, ao invés de percorrerem outro caminho, optaram pela barbárie em seus individualismos, como sujeitos ensimesmados. A partir de então, com o objetivo de conquistarem o mesmo poder daqueles que um dia os haviam marginalizado, os mesmos que outrora os haviam tornado produtos, incluíram-se também na sociedade como produtores da barbárie vivida pela crise da razão.

Caio de Souza, agora preso, como deixará de ser o que descreveu o site sobre ele? Numa sociedade que, por conta da barbárie com suas novas formas de individualismo, não oferece uma reabilitação para aqueles que se encontram atrás das grades, o que será do “jovem miserável financeiramente, de baixo discernimento, e com ideias de uma sociedade melhor?” O próprio site responde: “serão jovens aliciados, manipulados”. É a crise da razão. São jovens que, na

maioria, não estão incorporados ao mercado de trabalho formal e legal, que trabalham ou desenvolvem qualquer atividade na ilegalidade.<sup>38</sup>

A crise da razão, que gerou a barbárie, trouxe consigo a violência desse gigante que acorda e que, no despertar do seu sono, “alicia” e “manipula” jovens, a partir dos seus individualismos, ao confronto de uma crise no contexto social do Brasil contemporâneo. O conceito de crise torna-se contemplado num Brasil em desordem. A crise, em sua produção, foi gerada a partir de contradições oriundas do desenvolvimento de forças implementadas pelo individualismo dos sujeitos ensimesmados, que anunciavam lutar por um Brasil melhor.

A violência cotidiana “desse” Brasil é uma cifra de desagregação dos laços sociais e da complexificação da manutenção dos sujeitos coletivos para uma ação articulada pela barbárie. O que se vê é a falência, é o desmonte de parte do aparelho do Estado, responsável pela garantia dos direitos sociais da coletividade, falência demonstrada no enfraquecimento da política que poderia mediar racionalmente o choque entre as classes envolvidas no confronto. Como disse Albornoz, “a violência intervém na sombra do poder, no vazio deixado por ele, quando a institucionalização política legítima vem a faltar” (2002, p. 19).

O gigante, então desperto do “sono”, continua a suscitar em suas representações de barbárie outros atos de individualismo. O gigante é instado por mídias e redes sociais à prática de violência, que, mais uma vez, leva à morte. A nova vítima é Fabiane Maria de Jesus, de 33 anos, casada e mãe de duas crianças, dona de casa, morta em 03/05/2014. A mesma “violência que abriga em seu seio um elemento adicional de arbitrariedade” (ARENDDT, 2004, p. 5).

---

<sup>38</sup> <http://www.imparcial.com.br/site/128-dos-jovens-empregados-estao-na-ilegalidade>. Acesso em: 28/08/2014.

Conforme a divulgação da notícia trata-se da 20ª vítima desse tipo no Brasil contemporâneo, apenas no início do primeiro semestre de 2014. A violência nasce na Internet, por meio de informações veiculadas sem responsabilidade ou acompanhamento dos responsáveis, os administradores do site. Quando da acusação da falta de responsabilidade quanto à veiculação da notícia, esses administradores do site tentaram eximir-se da culpa, responsabilizando seus seguidores ou assinantes, dizendo que “seriam tão culpados da barbárie quanto seus agressores”.<sup>39</sup>

O fato é que as redes sociais podem multiplicar os canais de informação, fazendo de cada cidadão o editor de seu próprio jornal, lido e visto por um espectro social muitas vezes mais amplo do que os instrumentos tradicionais da imprensa convencional, sem os condicionantes do poder público e do poder econômico. A internet não é uma panaceia, lembremos; porém, nem é neutra, como não o é nenhuma tecnologia, nem é nossa salvação. É um meio em disputa (AMARAL in SOUSA e SOUZA, 2013, p. 11).

Fabiane Maria de Jesus é morta num ato de barbárie suscitada pela animalidade do sujeito ensimesmado, enclausurado em seu individualismo, e isso ocorre após um boato em rede social (facebook). Um dos sites que divulga e comenta o episódio diz que “Foi uma barbaridade o que aconteceu”.<sup>40</sup> Fabiane é morta após a postagem irresponsável do boato de que ela haveria sequestrado uma criança para a prática de um ato de bruxaria. O sujeito ensimesmado e intolerante havia confundido Fabiane com uma suposta sequestradora de crianças que praticava rituais de magia negra e, por conta desse entendimento, resolvera,

---

<sup>39</sup> <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/05/dono-da-pagina-guaruja-alerta-diz-nao-se-sentir-culpado-por-linchamento.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

<sup>40</sup> <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/05/dono-da-pagina-guaruja-alerta-diz-nao-se-sentir-culpado-por-linchamento.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

erroneamente, fazer justiça com as próprias mãos - ato de barbárie do sujeito ensimesmado em seu individualismo.

Para Regis de Moraes, “a agressividade vingativa é coisa de uma brutalidade insana. As pessoas perderam seus próprios rostos e não se identificam mais como seres humanos. É o contexto competitivo e violento” (MORAIS, 1982, p. 56). É a crítica que Bloch faz ao individualismo “por usarem sempre a violência” para serem reconhecidos por suas conquistas (ALBORNOZ, 2002, p. 30).

Para Milton Santos,

esses individualismos são arrebatadores e possessivos: individualismos na vida econômica (a maneira como as empresas batalham umas com as outras); individualismos na ordem política (a maneira como os partidos frequentemente abandonam a ideia de política para se tornarem simplesmente eleitoreiros); individualismos na ordem do território (as cidades brigando umas com as outras, as regiões reclamando soluções particularistas). Também na ordem social e individual são individualismos arrebatadores e possessivos, que acabam por constituir o outro como coisa (SANTOS, 2001, p. 47).

Tanto na morte do cinegrafista da TV Band Santiago Ilídio de Andrade quanto na morte de Fabiane Maria de Jesus, há uma demonstração de que todos estão anestesiados pela violência e pelas atrocidades. As ações desses sujeitos ensimesmados denunciam como o indivíduo perdeu a capacidade não só de comover-se como também de se surpreender com a barbárie aparentemente legitimada pela sociedade brasileira contemporânea. É a descrição da banalidade do mal e da violência, conforme analisada por Hannah Arendt em sua obra *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, que conquista espaço e ganha a sua forma.

Na obra, Arendt afirma ter sido Eichmann acusado de genocídio e crimes contra a humanidade durante a Segunda Guerra Mundial e observa que, assim como a barbárie cotidiana, a banalidade do mal anestesiou as mentes dos que sofreram uma determinada violência, entorpeceu a mente daqueles que efetivaram tais violências, degradando-os à condição de irracionalidade e animalidade.

Pode-se compreender, desse modo, por que motivo uma sociedade é capaz de se entregar passivamente aos seus algozes ensimesmados, sem o esboço de qualquer reação. Este é o resultado dos atos de violência praticados pelas formas de individualismo da barbárie contemporânea, que prolonga o tempo de vida da vítima, aguardando tão-somente que o terror cumpra, nessas vítimas, seu objetivo, enquanto estiver nas mãos de seus algozes (ARENDR, 2013, p. 22).

A banalidade do mal oferece a morte, destrói a identidade, provoca um vazio existencial, no sentido de que a pessoa deixa de existir, simplesmente existindo. É a morte do indivíduo em si antes propriamente da morte do corpo. É a morte sendo acolhida, ou seja, uma entrega aos algozes sem nenhuma reação, em troca da suspensão, ainda que muitas vezes temporária, de uma morte bárbara do corpo (ARENDR, 2013, p. 23).

O terror efetivado pela banalidade do mal no ato de barbárie consegue convencer o indivíduo de seu não pertencimento a uma coletividade, do seu não ser, ou de não se tratar de alguém que possui uma identidade. No caso de Eichman, ele apresenta toda uma história de agressões físicas e morais contra seu semelhante e, como há ações resultantes de uma fidelidade consciente às ordens do Estado alemão, na figura de Hitler, ao cometer seus atos de barbárie Eichman considera-se executor de seu trabalho, banalizando a vida daqueles que estavam sob seu poder e naquelas circunstâncias.

Na apresentação feita por Arendt, depara-se com a figura de um sujeito com uma fidelidade consciente e racional, caracterizada pelo individualismo, ou seja, Eichman obedecia às ordens e fazia aquilo que era o seu trabalho, porque ele almejava lograr êxito em sua carreira ou talvez para preservar a sua própria vida, mas com ações típicas da irracionalidade e animalidade do sujeito ensimesmado.

Defronta-se, neste momento, com a crise da razão, pois o que se vê é alguém, de modo consciente e racional, cometendo crimes irracionais. É a animalidade humana do sujeito ensimesmado, que não consegue mais pensar por si próprio.

As ações de Eichman foram uma construção de Adolf Hitler e, deste modo, temos um Eichman, “odioso”, “estranho” e “temido” como produto da barbárie. No entanto, na canalização da barbárie, a partir das vítimas, Eichman através de seus atos, torna-se, também, um produtor da barbárie.

Partindo das premissas consideradas neste capítulo, percebeu-se como indício importante para a compreensão da sociedade brasileira contemporânea a identificação da violência a partir de seus símbolos, ideologias e das diversas representações no imaginário social, como os diversos tipos de discriminação praticados pelo sujeito ensimesmado, com sérias e graves consequências em seus individualismos.

Esta visão permitiu partir do pressuposto de que a atitude de identificar, discutir e reconhecer a contradição e conflito vivenciados pelo ser humano como indivíduo levou o pesquisador a aproximar-se do seu objeto de estudo. Possibilitou-lhe ainda reconhecer e identificar que o sujeito ensimesmado, que começa como produto, torna-se produtor de toda essa crise, sendo este um passo bastante

importante não apenas para uma possível crítica como também para a busca de transformação e mudança nesse estado de coisas.

A ocorrência de metamorfoses nesse sentido é o início da demonstração de visão e da apresentação da necessidade que vive a sociedade brasileira hodierna de uma mudança efetiva. A visão constante de uma luta contra a barbárie manifestada em suas novas formas de individualismos, e que apresentou, como seus primeiros indícios, os sintomas dos problemas gestados com a crise da razão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluída esta investigação, levada a cabo a partir dos argumentos teóricos dos autores apontados nesta tese quanto à compreensão dos conceitos de crise da razão, barbárie, coletividade e individualismo, analisamos o surgimento do sujeito ensimesmado como aquele que efetiva, em suas práticas sociais, a barbárie em nossa contemporaneidade.

Com o afloramento da crise da razão, “o sujeito começa a pensar em si mesmo – em oposição à realidade externa – como a mais alta de todas as ideias” (HORKHEIMER, 2010, p. 139). Eis o motivo pelo qual a vida coletiva na contemporaneidade entra numa espécie de esvaziamento: ao invés dela, dá-se a valorização do sujeito em sua particularidade. O sujeito, na pretensão de ter apreendido a consciência de si mesmo, acaba desenvolvendo uma forma de ensimesmamento que o afasta das experiências autênticas da vida coletiva, isto é, do convívio com o outro no espaço público.

Examinando a história do sujeito ocidental, constata-se que, em sua existência, a razão encontrava-se intrínseca, o que o levava a desenvolver a percepção de um mundo somente seu. No período do Iluminismo, com o Esclarecimento, esse homem imaginava ter alcançado condições de acesso a um saber seguro em relação ao mundo que o cercava, mas esse “Homem do Iluminismo se descobre assustadoramente sozinho em um universo onde não conta com nada além de si mesmo para autenticá-lo” (EAGLETON, 2011, p. 80).

Como resultado da presente pesquisa, verificou-se que o sujeito ensimesmado nasceu a partir do que foi levantado e discutido ao longo do texto acerca dos conceitos de crise e de crise da razão, que contribuíram

fundamentalmente para compreendermos a barbárie. As práticas da barbárie contemporânea nos fizeram apreender conceitualmente a violência contida nas ações do sujeito ensimesmado no interior da nossa suposta civilidade. “A barbárie e a civilização não são apenas sequenciais, mas sincrônicas” (EAGLETON, 2011, p. 91).

Uma das questões centrais nesta tese é a barbárie na sociedade contemporânea brasileira, que fez da banalidade do mal e do uso da violência o seu principal instrumento. Eis o motivo de interpretarmos ações políticas como as passeatas ocorridas ao longo do ano passado (2013) e deste ano, como ações que transformaram causas coletivas em movimentos de vândalos, esvaziando, assim, o sentido político das reivindicações sociais.

A palavra barbárie foi tomada pela contemporaneidade no seu uso e significado originais de brutalidade e crueldade. Certamente a história humana demonstrou-se devassada por atos bárbaros. No entanto, o século presente, após todo avanço técnico-científico do homem, quando se esperava o seu amadurecimento civilizador, este se apresentou cada vez mais bárbaro em suas ações como sujeito ensimesmado.

Todo esse quadro histórico-epistêmico desembocou, de forma desagradável, numa interferência na formação social e cultural da sociedade brasileira, produzindo um cenário peculiar de ensimesmamento e, por conseguinte, de barbárie.

Exemplo da aparente tomada de consciência político-social de boa parte da juventude brasileira foi a que ocorreu recentemente (2013), como relatou e analisou o texto sobre o Gigante que, embora tenha sido despertado, paradoxalmente não produziu os efeitos benéficos à sociedade, que aguardava mudanças sob a forma de bens coletivos.

Os movimentos encabeçados por grupos como “Gigante acordou”, “Vem pra rua”, “Passe livre”, “Geração 2.0”, “A juventude nas ruas para balançar as estruturas” e “Black-Bloc” evidenciaram ações que resultaram na barbárie, como, por exemplo, a morte do cinegrafista da TV Band Santiago Ilídio Andrade, atingido na cabeça por um rojão.

Outro caso que demonstrou a relação entre ensimesmamento e barbárie no contexto social brasileiro contemporâneo foi o da morte da dona de casa Fabiane Maria de Jesus, no Guarujá (São Paulo), em decorrência de uma informação veiculada na rede social facebook, atrelando a imagem dela à de uma suposta sequestradora de crianças para atos de bruxaria.

Tanto na morte do cinegrafista da TV Band Santiago Ilídio de Andrade quanto na morte de Fabiane Maria de Jesus há uma demonstração de que todos estão anestesiados pela violência e pelas atrocidades. As ações desses sujeitos ensimesmados denunciam como o indivíduo perdeu a capacidade de comover-se ou surpreender-se com a barbárie, que parece ter sido legitimada na sociedade brasileira contemporânea.

De fato, o sujeito ensimesmado, em seu individualismo, perdeu a noção da coletividade, isolou-se, alienou-se. Esqueceu-se de que, em coletividade, produziria ações que surtiriam efeito de mudança em seu ambiente. Deixou de realizar ações que, se tomadas em grupo, permitiriam maior reflexão sobre os aspectos sociais, políticos e culturais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. Lisboa: Volumes 1 a 14. Editorial Presença, 1999.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- \_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou Não-violência*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2002.
- ANDERSON, Perry. "Classes e Estados: Problemas de Periodização". In: HESPANHA, Antônio Manuel. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARENDT, Hannah. *O Sistema Totalitário*. Porto Alegre: Dom Quixote, 1978.
- ASSIS, José Carlos de. *A Razão de Deus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BAUMAN, Zigmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BECKENKAMP, J. (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- \_\_\_\_\_.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BORNHEIM, Gerd A. *Introdução ao Filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre/ Rio de Janeiro: Globo, 1983.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne. "A Política inspirada na Sagrada Escritura". In: FREITAS, Gustavo de. *900 Textos e Documentos de História*. Lisboa: Plátano, 1977.

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Unesp, 2010.

CHAVES, Ednella Rodrigues. “Modernidade, Revolução e Fundação da Liberdade: As Revoluções Americana, Francesa e Alemã”. João Pessoa: *Saeculum*, Revista de História, jul./dez. 2005.

CHAVES, Rosângela. *A Capacidade de Julgar: Um diálogo com Hanna Arendt*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2009.

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo e catecismo positivista. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

COSTA, Luciano Martins. *O Mal-estar na Globalização*. São Paulo: Girafa, 2005.

DARNTON, Robert. *O Iluminismo como Negócio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do renascimento*. São Paulo: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: 1989.

DESCARTES, Renê. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.

EAGLETON, Terry. *O Debate sobre Deus: Razão, Fé e Revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. *Depois da Teoria: Um olhar sobre os Estudos Culturais e o Pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EINSTEIN, Albert. *Como Vejo o Mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FEBVRE, Lucien. *A Europa - Gênese de Uma Civilização*. São Paulo: Edusc, 2004.

\_\_\_\_\_. *Martinho Lutero, Um Destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

FRANÇA, Fabiano Leite. "Existência e Arte". Minas Gerais: *Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da UFSJ – ANO VII – Número VI* – Janeiro a Dezembro de 2011.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva: A virada da hermenêutica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GIANNOTTI, José Arthur. *A Universidade em Ritmo de Barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GIOVANNI, Reale; DARIO, Antiseri. *História da Filosofia*. Volumes 1 a 3. São Paulo: Paulus, 1991.

GIRARD, René. *O Deus escondido da Pós-modernidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GOETHE, Johann W. Von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. São Paulo: 1971.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Volumes 1 e 2

\_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Fenomenologia do Espírito; Estética: A Ideia e o Ideal; Estética: O Belo Artístico ou o Ideal; Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Abril, 1985. (Coleção Os Pensadores)

HEINEMANN, Fritz. *A Filosofia do Século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HENRY, Michel. *A Barbárie*. São Paulo: Realizações, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010.

HOBBS, Eric. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *Era dos Extremos: O breve século XX*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1981.

HOFSTADTER, Richard. *Antiintellectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HOLLAND, Ray. *Eu e Contexto Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_.; ADORNO, Theodor W. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650-1750)*. São Paulo: Madras, 2009.

JACKSON, W. M. *Encyclopédia e Dicionário Internacional*. Volume I. Araveca: Ferris Printing Company, 1923.

JAPIASSÚ, Hilton. *A Crise da Razão e do Saber Objetivo*. São Paulo: Letras e Letras, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Volumes I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. "Resposta à pergunta: Que é Iluminismo?" In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano*. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores.)

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O Paraíso Destruido: Brevíssima relação de destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole, 2009.

LOCKE, John. *Carta Sobre Tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.

\_\_\_\_\_. Alguns Pensamentos acerca da Educação. *Cadernos de Educação*, Pelotas/RS, n.13, ago./dez. 1999 até n. 23, ago./dez.2004. *Apud*. VALEIRÃO, Kelim. *Contribuição de John Locke à Educação*, UFSM.

\_\_\_\_\_. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da Teoria Social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia*. São Paulo: Atlas, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.

MATTÉI, François-Jean. *A barbárie interior: Ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: UNESP, 2002.

MENDES, Marcel. *Mackenzie em Movimento: Conjunturas decisivas na história de uma instituição educacional (1957-1973)*. São Paulo: Mackenzie, 2005.

MENEGAT, Marildo. *Estudos sobre Ruínas*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

MORAIS, Regis. *O Que é Violência Urbana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MORIN, Edgar. *Cultura e Barbárie Europeias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

NERÉ, Jacques. *História Contemporânea*. São Paulo – Rio de Janeiro: Difel, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.

NOVAES, Adauto (Org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NOVAES, Adauto (Org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

OLSON, Robert G. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1970.

ONTIVEROS, José Luis. *Apologia da Barbárie*. Lisboa: HUGIN, 1997.

ORO, Pedro Ivo. *O Outro é o Demônio*. São Paulo: Paulus, 1996.

PEREIRA, Baptista. *Civilização contra a Barbárie*. S/E: São Paulo, 1928.

ROLNIK Suely; GUATTARI, Félix. *Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROTTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Escala, 2010.

ROUANET, Sérgio P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna*. São Paulo: Loyola, 2006.

RÜDIGER, Francisco. *Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SANTOS, Mario Ferreira Dos. *Invasão Vertical dos Bárbaros*. São Paulo: Realizações, 2012.

SANTOS, Milton. *Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

SARTRE, Juan Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *A Transcendência do Ego*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. *Sobre a Religião: Discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica - Arte e técnica de interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2012.

SCHMIDT, Mario. *História Crítica*. São Paulo: Nova Geração, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação; Crítica da filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SEITENFUS, Ricardo; ROUQUIÉ, Alain. *Relações internacionais*. São Paulo: Manole, 2011.

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2006.

SHIRER, William L. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Idade Moderna*. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Uma Era Secular*. São Leopoldo, RS: Unissinos, 2010.

TODOROV, TZVETAN. *A Conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

TUCKER, D.F.B. *Marxismo e Individualismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

VARELA, G. Percheron. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Entre a Realidade e a Utopia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

VENTURA, Tereza. *Nem Barbárie, nem Civilização!* São Paulo: ANNABLUME, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

WATT, Ian. *Mitos do Individualismo Moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

### **Revistas, Periódicos e Sites:**

“Iluminismo: as batalhas da razão”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Ano 9, nº 104, Maio, 2014.