

# LAMPEJ

revista eletrônica de filosofia e cultura

issn 2238-5274 | vol. 10 n.2 — 06/2022



artigos  
ensaios  
traduções

apoena



grupo de estudos  
SCHOPENHAUER  
NIETZSCHE

# ficha técnica

issn 2238-5274 | vol. 10 n.2 \_\_\_\_\_ 06/2022



## editores

Gustavo Costa  
Leonel Olimpio  
Luana Diogo  
Thiago Mota  
William Mendes

## comissão editorial

Átila Monteiro  
Daniel Carvalho  
David Barroso  
Fabien Lins  
Gustavo Augusto Ferreira  
Henrique Azevedo  
Juliana Guedes  
Luan Corrêa  
Paulo Marcelo Brito  
Pedro Henrique Queiroz  
Rogério Moreira  
Ruy de Carvalho

## diagramação e editoração

Juliana De Boni  
Leonel Olimpio

## capa

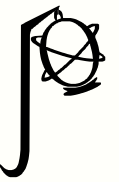
Luana Diogo

## conselho editorial

Prof. Dr. Ernani Chaves (UFPA)  
Prof. Dr. Ivan Maia de Mello (UFBA)  
Prof. Dr. José Maria Arruda (UFF)  
Prof. Dr. Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Prof. Dr. Luiz Orlandi (UNICAMP)  
Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)  
Prof. Dr. José Olímpio Pimenta (UFOP)  
Prof. Dr. Peter Pál Pelbart (PUC-SP)  
Prof. Dr. Roberto Machado (UFRJ)  
Prof. Dra. Rosa Maria Dias (UERJ)  
Prof. Dr. Sylvio Gadelha (UFC)

# editorial

---



É com muito prazer que anunciamos a publicação da edição vol. 10 n.2 da *Revista Lampejo*. Uma edição que acontece como um número especial para nós envolvidos na sua criação, mas também para todas as pessoas que contribuem para a realização da *Lampejo*, seja como leitoras, autoras, editoras etc. Esta é a nossa vigésima edição, completando-se assim dez anos de atividade ininterrupta.

A *Lampejo* é produzida desde o começo por professores e professoras de filosofia cearenses, com o intuito de potencializar a produção filosófica e cultural em nossa região e no país, de um modo geral. O caminho longo e produtivo desses dez anos se reflete não apenas nos números, com mais de quatrocentos trabalhos publicados de pesquisadores ligados a mais de setenta e cinco instituições de pesquisa e ensino superior de todo o Brasil, além dez instituições internacionais, mas também, pelo que acreditamos ser um impacto e um marco na produção filosófica em Fortaleza, com relevância para todos os cursos de filosofia, bem como para produtores artísticos e culturais do Estado. A *Lampejo* acabou sendo muito mais do que apenas um lampejo de produção, mas uma efetivação da potência criativa das tantas pessoas que já contribuíram com suas criações à revista.

Destacamos na presente edição, além dos correntes artigos variados que são marca das nossas edições, a importantíssima tradução da *Declaração aos revolucionários da Argélia e de todos os países*, feita por Inácio José de Araújo da Costa. O texto, que circulou clandestinamente na Argélia após o golpe de Estado em 1965, tem sua importância e concatenação com o que pensamos fazer através da *Lampejo*, ou seja, um espaço de enfrentamento da relação entre filosofia, produção textual, conhecimento, poder e política. A frase do texto não deixa eludir que nossa linguagem talvez seja “mais-que-fantástica”, ou algo do tipo, pois “nossa linguagem, que talvez parecerá fantástica, é a própria linguagem da vida real”. Fazendo da vida uma fantasia, ou da nossa própria fantasia a nossa vida.

Acreditamos que a presente edição é um marco de valorização e efetivação de que há pessoas interessadas ainda em colocar seus pensamentos, inquietações e ideias no mundo, fazê-las convergir, divergir ou simplesmente existir – o que sabemos que muitas vezes é o necessário. O importante, portanto, é que todas esses acontecimentos e questões continuem tendo seus espaços. A *Lampejo* as convoca a continuarem existindo pois assim poderemos ser, mesmo que de maneira singela, a morada de uma inquietação.

Os editores

# índice

---

## artigos

### **1** SEQUÊNCIAS DE UMA MÚSICA, A FALA DA GENTE

Lucca Francisco Simões e Alexandre de Oliveira Henz

### **34** NEM SAÚDE, NEM DOENÇA, HOJE EU FICO COM O *FEELING* DO MOMENTO: UMA PROPOSTA ALTERNATIVA AO DIAGNÓSTICO DE ALCOOLISMO

Marcelo Souza Oliveira

### **44** VILÉM FLUSSER'S RADICAL IMMANENT MONISM: MAKING SOME SENSE OF FLUSSER'S NOTIONS OF THE DEVIL, SCEPTICISM, IRONY, SELF-IRONY, EXILE, LANGUAGE, AND PHILOSOPHY PROPER

Wanderley Dias da Silva

### **59** A PANDEMIA E A "NOVA NORMALIDADE": CINISMOS CONTEMPORÂNEOS?

Liciane da Silva Costa Dresch

### **72** ROUSSEAU E A "REVOLUÇÃO" NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

José João Neves Barbosa Vicente

### **81** NEGATIVIDADE E CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: HEGEL NA GÊNESE DA TEORIA CRÍTICA

Alan Duarte Araújo

### **103** CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM KARL MARX: DESMISTIFICANDO A MERCADORIA

David Machado de Oliveira

Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho

### **114** VERDADE FATUAL, OPINIÃO PÚBLICA E PÓS-VERDADE

Leonardo Brandalise Machado

### **127** REFLEXÕES ESTÉTICO-TEOLÓGICAS SOBRE A SÉRIE DE PINTURAS "*TODO SANTO DIA*", DE PRISCILLA PESSOA

Wudson Marcos

## ensaios

### **145** COLONIZAÇÃO DA VIDA E GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA EM TEMPOS DE FIM DO MUNDO

Thiago Mota

### **154** QUEM TEM MEDO DA DIFERENSA?

Pablo Severiano

### **163** PARA QUE SERVE A ESCOLA: *CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTATUTO TEÓRICO DA INSTITUIÇÃO ESCOLAR*

Gustavo A. S. Ferreira

### **169** DIALÉTICA DA DEPENDÊNCIA

Manuel Bezerra Neto

## traduções

### **178** DECLARAÇÃO AOS REVOLUCIONÁRIOS DA ARGÉLIA E DE TODOS OS PAÍSES

Internacional Situacionista

tradução de Inácio José de Araújo da Costa

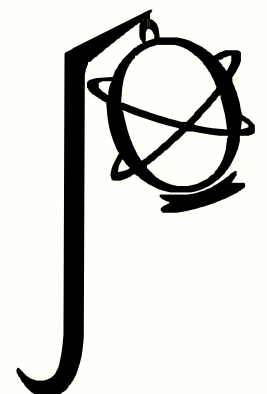
### **194** UMA CONVERSA COM O ESCRITOR EMIL M. CIORAN

tradução de Cássio Robson Alves da Silva

revisão de tradução de Thaisnara Matos

revisão de português de Daniel Víctor da Silva

Souza



artigos

---

# SEQUÊNCIAS DE UMA MÚSICA, A FALA DA GENTE

## MUSICAL SEQUENCES, OUR SPOKEN LANGUAGE

Lucca Francisco Simões<sup>1</sup> e Alexandre de Oliveira Henz<sup>2</sup>

### resumo

Este artigo operou com o método cartográfico para inventar e explorar experimentações entre música, fala e atmosferas afetivas. No decurso deste escrito proponho, através de relatos falados de viventes, três por *WhatsApp* e dois pelo *YouTube*, a transcrição das falas por meio da escrita, considerando ritmos, cadências, ênfases, alturas, gagueiras e intervalos, ao modo de uma partitura musical; e outra transcrição compondo músicas após as conversas. O objetivo desse artigo foi, através de experimentações, constituir uma interferência com um campo problemático disparado por François Tosquelles, Hermeto Pascoal, Gilles Deleuze e Félix Guattari, entre tantos interessados no que se passa entre músicas das falas, climas capturados pelo conhecimento pático, propiciando distintas antenagens de reverberações e encontros.

**PALAVRAS-CHAVES:** fala, ritmo, música, pático.

### abstract

This article used the cartographic method to invent and explore experiments between music, speech and affective atmospheres. In the course of this writing, I propose, through spoken reports of living beings, three by *WhatsApp* and two by *YouTube*, the transcreation of the speeches through

---

1 Bacharel em psicologia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: [lucfranciscosimoes@gmail.com](mailto:lucfranciscosimoes@gmail.com).

2 Doutor, Docente da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: [alexandre.henz@unifesp.br](mailto:alexandre.henz@unifesp.br)

writing, considering rhythms, cadences, emphases, pitches, stutters and gaps, in the way of a musical score; and another transcreation composing music after the conversations. The objective of this article was, through experimentations, to constitute an interference with a field of research launched by François Tosquelles, Hermeto Pascoal, Gilles Deleuze and Félix Guattari, among many interested in what happens in-between the sounds of speech, atmospheres captured by the pathic knowledge, providing different reverberations and perceptions of encounters.

**KEYWORDS:** speech, rhythm, music, pathic.

---

## Sequências e Cortes

A frase de François Tosquelles (1989)<sup>3</sup> "O que conta não é tanto o que o paciente diz, mas o corte e a sequência. [...] e o que interessa é escutar a sequência dessa música." diz de uma dimensão outra das conversas ao fazer uma inversão de uma percepção hierarquizada que supervaloriza a linguagem: a de que a informação é o principal e está na semântica das palavras, enquanto os outros aspectos sonoros são apenas complementares. Convida a pensar no que resta das frases a partir do momento em que os significados linguageiros, as palavras de ordem, não são o principal, e que interessa pensar a musicalidade das frases. Mas que conjunto é esse, junto, sob, infra, entre palavras, que as embebem de outras intencionalidades e tonalidades? Como deixar as palavras de lado e captar o que está nos sons, algo no entre?

Tudo que é dito tem uma atmosfera, uma emoção que é sentida a partir do ato de dizer, um afeto, uma tonalidade política, uma arquitetura sonora, uma altura, uma musiquinha, e consequentemente toda palavra dita não apenas interage com essas variações climáticas, emerge delas/nelas. Esta atmosfera não é percebida exclusivamente através daquilo que compõe a compreensão semântica de um diálogo; interessam também cadências, ritmos, pausas, articulações e intensidades. Deleuze (1988)<sup>4</sup> diz:

Há pessoas sobre as quais posso afirmar que não entendo nada do que dizem, mesmo coisas simples como: "Passe-me o sal!" Não consigo entender. E há pessoas que me falam de um assunto totalmente abstrato, sobre o qual posso não concordar, mas entendo tudo o que dizem. Quer dizer que tenho algo a dizer-lhes e elas a mim. E não é pela comunhão de idéias. Há um mistério aí.

---

3 (TOSQUELLES, 1989). Frase transcrita da entrevista com o psicanalista François Tosquelles no documentário *uma política da loucura (une politique de la folie -1989)* ao comentar acerca do que aprendeu com seu psicanalista Sandor Reminger. Ele era analista de Tosquelles (que era Catalão) e não entendi os significados de todas as palavras por ser estrangeiro, mas havia uma sonoridade que o interessava.

4 (DELEUZE, 1988). Em uma entrevista documentada por vídeo, transcrita e traduzida para o português, ele comenta sobre o entendimento que tem sobre as conversas.

Uma relação entre o som das frases e atmosfera poderia operar ao modo da relação entre melodia e a harmonia de uma música? A melodia é o que usualmente se canta, o que salta primordialmente para a maioria dos ouvidos e a harmonia é o fundo um pouco mais despercebido, mas que também dá sentido para a melodia que se sobressai na organização perceptiva de um fenômeno sonoro como a música. Algo interessante da relação entre melodia e harmonia é que a emoção que uma melodia ecoa pode mudar caso a harmonia seja alterada<sup>5</sup>. A melodia cantada sob acordes mais escuros será diferente da mesma cantada sob acordes brilhantes, contendo afetos<sup>6</sup> diferentes. A primeira provavelmente nos remeterá mais à tristeza, enquanto a segunda nos conectará mais à alegria. É como dizer um eu te amo triste ou um eu te amo alegre. As palavras podem ser as mesmas, mas o que se expressa ao dizê-las, ou o como se diz, muda e em algumas situações talvez o que importe menos sejam elas.

Mas podemos perceber melhor essas atmosferas? Como capturar os sons e as musicalidades dos enunciados que sustentam outras possibilidades sobre o que é dito, ampliando o significado das palavras? Qual aprendizado se dá quando nos deixamos ser absorvidos em certos climas sonoros?

Concomitantemente, existem demandas pragmáticas sobre a linguagem por máxima eficácia, funcionalidade e adequação que são requisitadas através de palavras (de ordem). Seria adequado então respondê-las por meio de conhecimentos prévios em que prepondera a reconhecimento, um tipo de atenção que associa e universaliza os significados.

A ideia de reconhecimento foi cunhada por Gilles Deleuze na obra *Diferença e Repetição* (1968), envolvendo uma concordância entre nossas faculdades mentais: a maçã que se toca é a mesma que é vista, cheirada e sentida. Ou seja, somos informados empiricamente de que a maçã é uma maçã para todas as pessoas, produzindo, como efeito, uma ideia de universalidade que precede o próprio saber sobre a maçã. O conhecimento adquirido através da reconhecimento é codificado por saberes prévios, são esses os esquemas cognitivos. A reconhecimento pode preponderar em práticas profissionais, mas também em muitas outras relações, quando um conhecimento lógico adquirido previamente é retomado e tão-somente aplicado, reduzindo experiências complexas - elementos estéticos e sutis, ritmos, atmosferas, intervalos, sonoridades - a, tão somente, uma organização semântico-conceitual abstrata de palavras, contidas em relações fechadas de significados. Parece haver movimentos, políticas de subjetivação hegemônicas, que tendem a colocar entre parênteses as sutilezas que compõem atmosferas, certas tonalidades de cadeias

---

5 Isso considerando a existência de um dualismo entre melodia e harmonia. Aqueles mais familiarizados com as teorias musicais ocidentais poderão se questionar se melodia e harmonia não são uma coisa só, a partir do momento em que uma propõe ou deriva da outra.

6 Afetos no sentido Espinosano. No livro *Ética* (1662-1677), Espinosa pensa na capacidade de afetar e ser afetado. No âmbito das atmosferas sonoras é disso também que se trata; há algo aí que pode tanto aumentar sua potência de agir quanto diminuir.

discursivas que podem se perder ou serem desqualificadas. São justamente essas sutilezas e atmosferas que explorei ao longo deste escrito.

Por atmosferas, refiro-me às virtualidades que afetam/produzem subjetividade de forma sutil em conjunto com as cadeias discursivas, sonoras, estabelecendo uma relação pática. Guattari (1992) caracteriza o conhecimento pático como o que se captura imediatamente diante de uma situação, como o “clima” de uma festa, e que não surge através do acúmulo de informações, quase que nos invadindo previamente à qualquer representação. Ele explora a relação corpo-ambiente e como a arquitetura interfere de maneira considerável na subjetividade através de conhecimentos que são capturados/produzidos de forma pática (pathos) e não somente lógica ou racional (logos).

Talvez haja nisso algo que se avizinha da relação de conjunto entre melodia e harmonia. As palavras ecoam carregando algo de pático, remetendo muitas vezes direto ao clima do que está sendo dito. Nos encontros com isso, a conjuntura em nós se atualiza, os pensamentos se recombina, a emoção que sentíamos deixa de ser ou se conecta a certas réguas, reverbera junto das outras frequências.

As experimentações que seguem procuram avizinhar-se de atmosferas, do invisível e pouco audível, descentrar certa escuta hegemônica. Hermeto Pascoal talvez tenha percebido essas atmosferas através das notas musicais quando passou a compor melodias de vozes das mais diversas na década de 1980, nomeando esse formato de composição como som da aura. Nas palavras de Pascoal (2013)<sup>7</sup>: “[...] porque o verdadeiro cantar, eu digo com convicção, com certeza, é a fala da gente. Nós somos passarinhos, entendeu?”

O som da aura cria músicas com falas gravadas, fazendo uma espécie de transcrição<sup>8</sup> das notas emitidas na fala, que passam agora a ser mais audíveis pelos sons dos instrumentos. Não só isso, fica claro também os ritmos das palavras e as acentuações da voz, que abaixam ou aumentam de volume em determinadas sílabas. Hermeto Pascoal acompanha algo que não é o estrito significado que as palavras por si só contém, tanto que compõem sobre/com/entre vozes de idiomas e dialetos outros que não compreende racionalmente (logos) e há algo de pático em suas composições.

Este escrito, em síntese, consistiu em exercícios de transcrição de falas envolvendo o que escapa da racionalidade das palavras, do aprisionamento dos sentidos enrijecidos, seguidas de pensamentos e articulações marcadas por esses experimentos. Tais exercícios que envolveram

---

7 (PASCOAL, 2013).

8 O termo transcrição é utilizado aqui e no resto do escrito para designar a recriação do dito a partir do não dito, possibilitando o adentramento em campos de potenciais dizeres e não-dizeres que as sentenças podem carregar, especialmente em instâncias estéticas e artísticas, e que são escorregadias e escapam às maquinações e estruturações de semânticas absolutas (GESSNER, 2016).

tanto a escrita quanto o exercício de composição musical ocorreram durante a pandemia de Covid-19, no ano de 2021, inicialmente desencadeadas por meio de convites<sup>9</sup> que fiz a três pessoas com quem já mantinha algum contato, para que mandassem áudios de *WhatsApp*, além de minha busca por vídeos de *YouTube*.

## Acerca das experimentações

Nos primeiros experimentos, fiz o convite de partilha por *Whatsapp* e escutei áudios enviados para mim com viventes descrevendo sensações, emoções e acontecimentos. Neles acompanhei as ritmicidades da fala, as variações no tom de voz, respiros, na tentativa de explorar as atmosferas do que foi expresso. Ouvi diversas vezes os áudios, repetindo trechos e fragmentos a fim de escutar detalhes. Na sequência, houve um exercício de composição musical<sup>10</sup> e de transcrição inventiva que indicou durações, intervalos, ritmos, intensidades e gagueiras, inspirada pela notação das partituras musicais, guardadas todas as dificuldades e complexidades, um exercício que me levou para vizinhanças, tentativas de acordos/acordes; foi uma tentativa de me aproximar de campos afetivos. Os dois experimentos seguintes, explorando dois vídeos da plataforma *YouTube*, continuaram como desdobramentos dessas três primeiras transcrições, operando com o método cartográfico, ao modo de Deleuze e Guattari. Segundo Barros (2009)<sup>11</sup>:

Diferente do método da ciência moderna, a cartografia não visa isolar o objeto de suas articulações históricas nem de suas conexões com o mundo. Ao contrário, o objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Para isso é preciso, num certo nível, se deixar levar por esse campo coletivo de forças. Não se trata de mera falta de controle de variáveis. A ausência do controle purificador da ciência experimental não significa uma atitude de relaxamento, de "deixar rolar" [...].

Talvez tenha sido uma relação com a música que permitiu a aproximação aguçada com essas atmosferas, por isso também a importância do exercício de transcrição musical para a percepção e desdobramento das questões desse campo problemático. O que Hermeto Pascoal tentou nos anos oitenta, diz de uma experimentação musical que é uma marca em mim. Entretanto, diferentemente dele, não tentei compor algo que tentasse acompanhar as falas, não usei as vozes como elemento da composição. Não tentei capturar a temática/música através do som. Não houve uma tentativa de *traduzir* as falas *stricto sensu* em música, mas sim exercitar uma

---

9 "Te convido para uma troca virtual em tempos de menos contato. Você me manda um áudio me contando sobre algo que te faça sentido, algo que você viveu ou está vivendo, algum afeto, angústia, felicidade... Qualquer coisa que te faça sentir viva/o. Em resposta eu mando uma composição musical com o que eu senti do seu relato!"

10 As músicas foram compostas por mim logo após ser afetado pelos sons dos áudios. Gravei e mixei todas em casa, estas que estarão disponíveis por meio dos códigos QR antes de cada transcrição escrita.

11 (BARROS, 2009, p. 57).

certa *transcrição* - ainda que frequentemente traduzir de uma língua para outra seja transcriar -, arrisquei inventar atmosferas co-produzidas que emergiram nos encontros, uma reverberação, em alguma medida, póstuma. Não é uma aposta de reproduzir um acontecimento ou tentar se aproximar ao máximo de alguma "realidade", mas de reverberar junto, propagar certas ondas dos encontros (e talvez algo disso estivesse em jogo no trabalho de Hermeto Pascoal também), ao modo do que se explora com as ideias de Espinosa sobre bons encontros, aquela afetação conjunta de boas interações que se potencializam em uma maior capacidade de afetar e ser afetado, persistindo em forma de reverberações por conta dos resquícios dos encontros.

Virgínia Kastrup (2012)<sup>12</sup> explora uma forma de atenção diferente que é estabelecida durante o contato com obras de arte e que pode indicar pistas acerca de uma atenção favorável à percepção das atmosferas afetivas nesses experimentos:

Cabe insistir que há uma notável modificação da atenção quando a cognição é colocada em suspensão. Redirecionada para o interior, a atenção não acessa representações e não funciona no registro do eu: eu penso, eu sei etc. Na ausência de preenchimento imediato, a atenção atravessa um vazio, um intervalo temporal que se revela como espera. [...] Por sua vez, se acessamos o lado de dentro da experiência e o acolhimento de algo dessa natureza se dá, a atenção coloca-nos em contato com uma distância íntima, algo que nos habita, mas que não é do conhecimento nem está sob o controle do eu.

Acerca da atenção na experiência estética, Kastrup sublinha que a atenção em estado de suspensão não acessa representações que se traduzem através de uma lógica racional, sendo um tipo de atenção diferente daquela que envolve esquemas cognitivos. Nos encontros com os áudios me interessou, sem excessos e voluntarismos, constituir um vazio que favorecesse um acolhimento sem julgamentos e permitisse afetações, aposta que ecoou com François Zourabichvili (2004)<sup>13</sup> quando disse que "[...] encontrar não é reconhecer: é a própria prova do não-reconhecível, o que põe em xeque o mecanismo de reconhecimento".

Tratou-se de apreensões, momentos de suspensão, mas também de uma atenção cognitiva. A partir das reverberações atmosféricas das falas é que compus músicas num encontro de música com música<sup>14</sup>. Mas o exercício da transcrição inventiva que se deu após as afetações imediatas e o surgimento das composições, solicitou uma atenção musical que envolveu perceber tons vocais, durações das palavras e as pausas. Foi importante ouvir várias vezes os áudios e inventar essa diagramação possível para as frases, no intuito de capturar sutilezas, entrelinhas e questionamentos. Uma atenção também técnica e que me mobilizou um tanto de reconhecimento.

---

12 (KASTRUP, 2012, p.29).

13 (ZOURABICHVILI, 2004, p.39).

14 Uma referência à musicalidade contida no próprio ato de falar, essa que é enfatizada através do som da aura.

Entretanto, como diz Deleuze (2006)<sup>15</sup>: "Quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos?"

É interessante que o leitor possa, enquanto lê as transcrições, escutar também suas respectivas músicas transcritas por meio dos códigos QR antes de cada escrita. Há nisso uma aposta na interferência, no sentido de que a combinação das distintas frequências, no caso leitura e escuta, possa produzir outro encontro.

## Experimentações e perguntas



Quando teve o pannelaço nooo na semana passada sexta sábado domingo

euuu batipanelapracaralho porqueee meu

eu sinto que eu não comporto certas situações de estresse

e eu preciso descontar em alguma coisaaaa

e comooo a panela hoje representa o bolsonaro

eu bati na panela

muito

---

15 (DELEUZE, 2006, p.197).

e eu fiquei batendo na panela por U MÁ HORA

sem parar sem perder o ritmo sem cansar o braço

e uma vizinha da frente falou pra eu parar de gritar porque o filho dela estava dormindo

eu falei “Éééé mas tem mUiTa GeNtE morrendo em Manaaaausss”

porque política ninguém gosta de escutaaar né?

número de morte ninguém gosta de escutaaar eu também não to dormindo toda noite

aí essa mulher virou pra mim e falou espero que você morra

aí eu perdi a linha e pensei nossasenhoraqueincoerência sabe

tipo eu aqui lutando pra que as crianças TODAS possam ter umassst ummm ee mínima

mínima chance de ter um ensino básico na VI DA acadêmica e foda-se até berçario

e a mulher prefere que o filho dela escute ela falando eu quero que você morra

do que escutar uma coisa que é de revolução tipo olha o mundo que a pessoa quer criar

### **(TRANSCRIÇÃO 1).**

Começo por dizer que ouvir esse desabafo foi desconfortável. Existem afetos que experienciamos mais e outros menos; as conversações podem nos levar até atmosferas imprevistas e não tão exploradas. É difícil habitá-las e, às vezes, constitui-se uma repulsão automática, um afastamento,

quase como se não quiséssemos ser contaminados pelo nevoeiro de palavras/sonoridades que nos invade. Mas, para conhecer essa atmosfera, não é necessária a contaminação? Inforsato (2011)<sup>16</sup> trabalha com a ideia de simpatia na linhagem de Deleuze e Guattari, um dispositivo para favorecer a aproximação com o que nos repele:

A própria formação histórica da palavra simpatia ajuda a evidenciar o sentido que ora pretendemos adotar. Ela é resultado da prefixação “*sún-*” correspondente ao prefixo latino *com-*, no sentido de “juntamente, do lado de, em favor de” -, da palavra grega “*pathos*” - “estar aberto, estar exposto ou acessível, o que se experimenta.

É preciso dar as mãos para o que de primeira repele, na aposta de que algo novo possa surgir dessa abertura, algo que não se pode prever. Nesse sentido, o exercício de transcriber música tocada com música falada também me permitiu revisitar essa atmosfera afetiva, dando mais tempo para conhecê-la. Percebo que, no geral, são raras as oportunidades em que revisitamos esses desconfortos; sinto que houve um movimento de aproximação de minha parte com um outro modo de estar no mundo, propagado por outro, coisa que difere do entender das palavras.

Acabei compondo uma harmonia não convencional para mim, com sons mais desconfortáveis e que no começo me esforcei para continuar ouvindo. Trabalhei com acordes mais dissonantes e com tensões que não me agradavam, coisa que se avizinhou ao que senti diante da história que foi contada e das tonalidades esquisitas que senti nas frases. Não pude deixar de, em um momento, criar, no meio da composição, um alívio apaziguador daquela tensão, trecho esse mais condizente comigo. Achei um movimento interessante: mediar o que é estrangeiro, desconhecido, com algo de familiar. Obviamente o que nos afeta do outro não se mantém como chegou!

É curioso notar que parte da repulsão surgida pode ser independente da temática do que outrem enuncia. Isto é, podemos até concordar com aquilo que está sendo dito, mas, mesmo assim, tais falas produzirem alguma indigestão. Foi o que aconteceu comigo. Concordei com tudo, então por que me senti mal? Essa emoção aparece como consequência também da pronúncia, do tom de voz, das variações de altura, do uso das pausas como efeito estético e/ou retórico. São esses elementos que, reverberando, podem causar ou não uma repulsão; elementos relacionados à sonoridade. É possível que existam entraves para ouvir sonoridades as quais não estamos habituados, que não fazem parte de certa memória sonora, sons que não metabolizamos com frequência, micro contradições que não carregamos na atual superfície de contato e negociação entre mundos.

Percebo que parte da aposta desse e outros experimentos foi, através do fazer artístico, aumentar a capacidade de ser afetado, em articulação com o que diz Pelbart (2008)<sup>17</sup>: “Diante disso, seria

---

16 (INFORSATO, 2011, p.932).

17 (PELBART, 2008, p.12).

preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo, e capaz de ser afetado por elas: sua afectibilidade”.

---



Oi lucca, bom

aqui vai meu áudio

bom, é

algo queeeeeee

que me dê felicidade

é

sair aqui de casa

ter o sol na cara

sentir o calor

sentir

o vento, o

a brisa do ar inspirar e soltar e

ver as árvores e

e e o movimento das folhas com o vento e o brilho que o sol dá

ou as sombras

e hmmm

sim

me dá muita felicidade

a natureza

e caminhar nela

dá vontade de seguir vivendo saber que

que que tenho como

essa possibilidade essa opção me dá muita paz e me tranquiliza

### (TRANSCRIÇÃO 2).

No exercício de pensar e transcriar com a conversa, senti uma calma condizente com o cenário descrito, mas que não surgiu exclusivamente do ato de imaginá-lo ou entendê-lo enquanto cena. Fui tentando capturar o que traziam esses afetos que estavam também presentes na minha composição musical, atento principalmente aos ritmos que afetam e produzem subjetividades. Havia nos espaços entre as sentenças, enquanto o discurso se produzia, tanta vastidão quanto o espaço da natureza, onde o ar prevalece e o respiro dos pulmões é mais cheio. Ou seja, fui levado à calma pela própria sonoridade da fala. É de se notar também as curtas frases: pequenos fragmentos de conhecimento/som que se interligam sem pressa para descrever tal situação, cada coisa vindo ao seu tempo.

O texto que talvez pudesse ser lido em menos de um minuto demorou mais de dois para ser falado. E o que tem nesses espaços-tempo que prolongam tanto a voz, o que é dito? Outras ideias não tão capturadas pela reconhecimento, mas que complementam e diversificam o sentido da coisa. Pularam aos meus ouvidos os sons de ar produzidos pela pessoa com muito mais força que os demais, coincidentemente antes de ela falar sobre o inspirar e soltar. Então, pela primeira vez, atentei-me às inspirações e expirações entre as frases que produzimos ao falar, aos sons, às durações, ao quão barulhentos são, respiros esses que são ignorados no meio das conversações.

Esses detalhes sonoros sutis, saídas de órbita, deslizamentos da fala podem constituir entretempos intensivos<sup>18</sup> que produzem pensamentos. Estes intervalos contribuem para aquela relação entre harmonia e melodia, já que são nesses espaços em que o próprio pensamento se constitui e que as palavras se ampliam. O quanto alguém demora ou se apressa para dizer e urdir uma ideia diz do que, ao fim e ao cabo, é falado e pensado. Assim como a harmonia embebe de significados múltiplos uma melodia percebida, esses trejeitos do falar são fenômenos sonoros em curso, que, em contato com um ouvinte, direcionam afetos, inserindo-o em um caminho singular que remete àquela sensação ou atmosfera.

---

Se eu fosse falar acho que seria essa coisa que é mais geral generalizada talvez?

---

18 Questão tratada por Luiz Orlandi em 2015 em uma conferência na UNIFESP-BS onde abordava os problemas do pesquisar e a importância dos entretempos intensivos, processos onde ideias germinam, intervalos vitais.



Tipo nada concreto. Nada que aconteceu realmente.

Todo final de ano eu fico muito reflexiva assim *kkkk* muito pensativaaa no anoooo

Tentando entender qu.. que ano foi eeeeeee

normalmente é uma sensação confusa conflituosa assim porqueee nunca sei ssss..

seee é um sentimento bom ou ruim de final de ano sabe é maiss

introspectivo *kkkk*

Mas esse ano tá tipo muito mais complicado de entender os sentimentos *rs*

e eeee sei lá eu não sei eu to muito pensando assim

e SINCERAMENTE eu Não sei descrever esse sentimento

é difícil pra caralho porque não é não é algo não tem nada que aconteceu sabe tipo

mesmo

### (TRANSCRIÇÃO 3).

Nesses poucos minutos de áudio, o caminhar das palavras parecia cada vez mais atravancado. Os silêncios seguidos de repetições da mesma palavra e as esporádicas gagueiras reforçam essa impressão. Mas caí de cabeça em uma certa atmosfera.

Um fator percebido por quem escuta música é a capacidade das sonoridades e composições de nos colocarem em estados específicos, ou seja, de nos conectar com modos de sentir e assim se tornando ponte que nos transfere para determinadas atmosferas, por vezes conhecidas ou não. No ato de escutar as sutilezas do que ela descreveu para mim, na modulação que minha presença exerceu sobre ela, surgiu ali uma atmosfera.

É interessante supor que as músicas propõem modos de existência, ou seja, que as sonoridades, tomadas por linhas de força e de significação, contém nelas caminhos, filetes. O cinema se aproveita disso para trazer à tona sensações mais ou menos sabidas, utilizando-se de trilhas, canaletas específicas para cada cena. Por exemplo, para fazer alguém chorar, nada melhor do que um andamento lento, delicado, com instrumentos suaves. Talvez essa descrição soe genérica, mas, às vezes, é justamente a coisa esperada e já conhecida que nos conecta a um lugar de choro ou emoção também esperada e conhecida. Cultiva-se, nas sonoridades, frequências que condizem com modos de pensar, de existir, de sentir e agir. A musicalidade das falas está imersa em tais co-produções.

Então, deixa de ser surpreendente pensar que a fala e sua musicalidade sejam tão capazes de afetar quanto as músicas com instrumentos musicais. A fala e suas sonoridades também nos lançam em canaletas, tubos que propõem emoções ou, novamente, modos. Talvez daí a sensação que descrevi de cair em certa atmosfera, de ser transportado sem qualquer controle. Quantos universos são conectados e engendrados pelos sons da fala?

---

#### **Andreia boa noite com quem eu falo?**

Boa noite Andreia você fala com o Anderson

#### **No que eu posso ajudáaa?**

Eu tôooooo ligando praaaaa abrir uma nova reclamação referente à qualidade do sinal na região em que eu moro. que acontece? eu liiiiigo reclaaaaa moreclamo não dá solução. por que? eu moro numa região aqui que eu não sei o que acontecee que o sinal ele é de Péssima qualidade ele oscila muuuuito

#### **Informe o número da linha.**

zerotrezze quatro oitenta

**Senhor obrigado por guardar olha aqui consta aqui que tá havendo uma falha no aparelho do senhóoor...**

Mas me diz uma coisa como éééé que o seu sistema identificou esse problema se você não pediu pra fazer nenhum teste?

**O senhor acabou de me informáaaa que não consegue navegar e eu joguei o número e o aparelho do senhor no sistema e aqui tá constando que tem uma falha no seu equipamento.**

Nãoooo minha amiga, o modem ele está em ordem porque eu consigo fazer uso do serviço em outros locais SEM O MENOR PROBLEMA. Então NÃO faz sentido o seu sistema dar essa informação de que o meu modem está com problema sem contar que aqui tá sem sinal então não entendo como é que o sistema conseguiu ACHAR

**Eintãooooo mais uma prova que seu aparelho tá danifi CÁdooo**

Nãum você deve tá achando que eu sou um IMBECIL Olháaaa eu quero falar com o seu supervisor por gentileza. E eu quero cópia da gravação.

**Senhor no momento não tem ninguém me supervisionando pra você falar. Pra gravação o senhor tem que desligáaaa ligá de noovo...**

Nãum EU NÃO VÔ ENCERRA A CHAMADA você vai abrir o protocolo de gravação dessaaaa chamada...

**Entãooo? Como é que eu vô solicitáaaa éssa gravaçãoooo se eu to em atendimento com o senhor não tem como...**

Entãooo você vai solicitar a gravação do NOssu ATENDimEnTuuu...

**Olha a solicitaçãoooo da gravaçãoooo o senhor tem qu.. que ligar e solicitar por esse protócóolo. Eu não tenho como solicitar se eu estou em atendimento com o senhóoor infelizmente eu não tenho como.**

**(TRANSCRIÇÃO 4).**

Decidi fazer uma pequena transcrição de uma situação no telefone, de um vídeo que extraí do *YouTube* (2014), depois de uma conversa com colegas num grupo de orientação. Juntos notamos que um fenômeno interessante ocorria ao escutarmos pessoas conhecidas falando no telefone: do nada elas soam, modulam a voz, são outras que não conhecemos. Não porque magicamente virem outrem, mas porque a articulação da fala fica diferente, assim como a escolha das palavras a serem utilizadas, que por vezes não são usadas normalmente em qualquer outra atmosfera, também sonora.

No limite, é como se existissem universos sonoros, políticos e afetivos que se instalam em algumas conversas telefônicas (mas não só), uma atmosfera convidativa para determinadas palavras e jeitos de falar que, nessa transcrição específica, parece envolver um formalismo, tons de agressividade, certo polimento, pequenas crueldades, ordem, ironia. Os alongamentos de algumas palavras feitas pela atendente suscitam uma suposta contradição interessante. Ao mesmo tempo que há o polimento necessário para explicar a situação para um cliente, há também algo cintilando nas frases quase que querendo dizer: seu idiota! O senhor tem que *desligáaa ligá de nooovo...*

Um pouco depois, a telefonista repetiu duas vezes que o procedimento de gravação não era possível, repetindo frases mais ou menos iguais e principalmente com entonações, alongamentos e ritmos mais ou menos iguais. Do outro lado da linha havia um cliente estressado que ignorou as duas respostas, situação que pode se assemelhar ao: *"Passe-me o sal". Não consigo entender.* Essa reflexão de Deleuze, citada no início do trabalho, sobre não entender coisas simples ditas, mas entender as abstratas mesmo não concordando com elas, juntamente com essa experiência de transcriar essa conversa me faz pensar que a ritmicidade é importante para o que se entende, e, em alguns casos, até se torna super sonicamente a camada mais fundamental para o entendimento; uma musicalidade que dita o ritmo do entendimento.

Observando e comparando as três primeiras transcrições que foram áudios mais reflexivos e direcionados, essas frases ditas por uma atendente de uma empresa telefônica que encontrei na internet apresenta um ritmo notavelmente distinto, onde são poucas as pausas e respiros entre as palavras. Existe algo no falar com poucas pausas que remetem à reprodução de uma questão já sabida e digerida?

---

NÓS QUEREMOS ELEIÇÕES

LIMPAS AUDITÁVEIS E COM CONTAGEM pública também

NÃO POSSO PARTICIPAR DE UMA FAR-SA

COMO ESSA PATROCINADA AINDÁAA PELO PRESIDENTE D.. DO TRIBUNAL  
SUPERIOR eleitoral

E NÃO VAMOS MAIS ADMItir

PESSOAS

COMO ELE

CONTINUEEE A AÇOITAR A NÓSSA DEMOCRACIA

E DESRESPEITAR A NOSSA CONSTITUIção

ESSE É O PRIMEIRO PROBLEMA QUE NÓS TEMOS

E TENHA CERTEZA QUE AO LADO DE VOCÊS SUPERAREMOS

TOOOODOS OS OBSTÁCULOs

NESSE MOMENTO EU QUERO MAIS UMA VEZ

agradecer a TODOS VOCÊS

agradecer a deus pela minha VIDA E PELA MISSÃO

E DIZER AQUELES, QUE QUEREM ME TORNAR INELEGÍVEL EM BRASÍLIA

SÓ DEUS ME TIRA DE LÁAA

Nós temos três alternativas... em especial, para mim

preso            morto ou com vitória!

DIZER AOS        CA-NALHAS

## QUE EU NÚNCA SEREI PRESO

### (TRANSCRIÇÃO 5).

Nessa transcrição de um discurso político extraído do *YouTube* (2021), notei talvez um padrão que não se limita a uma questão partidária, mas que possivelmente diz respeito à posição de poder ocupada por supostos representantes. Há como que uma marcha na fala direcionada a uma grande quantidade de pessoas e que aparece já nas primeiras duas linhas dessa pauta, uma divisão em pequenos e espaçados fragmentos:

NÓS	QUEREMOS	ELEIções
1	2	3

Esses fragmentos aparecem em conjuntos de três, como no exemplo acima, ou de dois. Isso parece gerar uma ênfase e quem sabe também simplificar o acompanhar dos enunciados. Mas em qual outro momento as pessoas falam assim? Salta-me de novo a ideia de que maneiras de falar cultivam modos de existência, e que modos de existência são cultivados através das maneiras de falar. Essa música do discurso político é uma que causa euforia nos ouvintes, e que recebe aplausos, apoio, mas essa mesma música pode causar em outros certa repulsa, vivenciada como “não sei sobre o que ele está falando e nem quero saber”. Talvez seja essa também a intenção das diferentes músicas faladas, atrair outros dispositivos que ressoem na mesma frequência e de fato passar longe daqueles que não possam compor. Músicas provocam emoções e não há neutralidade no elenco de músicas que são escolhidas para tocar. Por que a aposta nas reações emocionadas dos ouvintes?

Nesse sentido, podemos apostar que algumas emoções suscitadas em resposta aos discursos são construídas. São emoções que passam por um caminho ou canaleta previamente estabelecida e que leva para um lugar já esperado de emoção, uma emoção já sabida, como a euforia clássica dos discursos políticos. Agora lanço um exercício imaginativo: tente imaginar um representante político em cima de um palanque e observado por milhares de pessoas, falando com o mesmo

“tom de voz” com que fala com a avó, com uma tonalidade mais suave, com poucas variações na altura das notas, em baixo volume. Será que as pessoas estariam dispostas a ouvir um discurso não tão emocionante? Volto a me atentar aqui sobre se o conteúdo é, de fato, o foco em muitos discursos, ou se não é, ao contrário, a música e as atmosferas afetivas que se engendram neles e passam a existir com eles.

## **Considerações finais: e se tudo fosse música?**

Numa das minhas muitas viagens de São Paulo para Santos, encontrei um amigo querido, daqueles que passamos horas conversando e onde os assuntos mais inusitados vêm à tona. Essas travessias de ônibus tinham duração de aproximadamente uma hora e meia. Já era tarde e ambos já havíamos comprado passagem. As cadeiras eram reservadas, então ao entrarmos, seguimos cada um para sua poltrona na expectativa de que ninguém sentasse do nosso lado. Inevitavelmente, quando a porta fechou e o motorista partiu, pulei da minha poltrona para a dele e começou uma jornada cheia de trocas musicais, tínhamos esse costume. Apresentávamos um ao outro descobertas recentes, sons grudados na cabeça e ficávamos de olho nas reações um do outro ao escutar as músicas.

De MPB a POP, cada som com sua atmosfera que quem sabe até se entrelaçam, já que nada impede que as músicas pop carreguem também moléculas que questionem no entre dos clichês, ou que a música popular leve mais às canaletas das emoções já sabidas do que qualquer outro lugar. Havia uma nostalgia no ouvir com companhia, por vezes era como se a música tivesse mais vida ou afetasse mais pelo fato de ter alguém reagindo junto às frequências sonoras. Naquela noite ficamos admirados escutando especificamente música instrumental brasileira. Nos perguntávamos: como pode a música sem letra nos dizer tanto? Aí começamos a relacionar isso com o conversar e percebemos como a música parecia que até nos dizia algo mais diretamente, como se o som em si fosse palavra. E no meio desse devaneio meu amigo virou e comentou: “Imagina se conversássemos por música?”

Foi o suficiente para que muitas viagens comesçassem em mim. Nesse contexto hipotético em que não existiriam mais palavras faladas com seus significados, palavras de ordem, e sim só sons, notas, será que as melodias ganhariam significados definidos assim como as palavras? Ou continuariam como que abstratas, contendo diversos caminhos possíveis no mesmo som? Poderia haver sons com lugares bem estabelecidos ou com zonas de indeterminação, complexidades sonoras com efeitos ético-políticos distintos? Desenvolveríamos (e já fizemos isso!?) todos uma relação mais aguçada com as sonoridades, as variações das notas, tonalidades, cores musicais?

Ao finalizar esses exercícios de transcrição, deparo-me agora com o pensamento de que talvez as conversas, todas elas, já sejam justamente isso, conversas por músicas. Em contrapartida, não há nada encerrado nessas experimentações que apenas lançaram direções e possíveis

futuros desdobramentos. Porém, esse gesto de exploração, composição, montagem de bizarras partituras com musicalidades das falas, produziu efeitos práticos. Principalmente, atentar-me às dimensões outras das conversas, perceber as afetações que antes surgiam com algum mistério e que agora atribuo parte aos sons, às reverberações, consonâncias ou dissonâncias causadas em nós.

## referências

BARROS, R. D. B.; PASSOS, E. A Cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: Eduardo Passos (org.). *Pistas do método de cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1a ed. Porto Alegre: Sulina, p.57, 2009.

BBC BRASIL NEWS. Bolsonaro ataca Judiciário e questiona eleições em discurso na Paulista. YouTube, 7 set. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=38Pu1MEBIH4>. Acesso em: 02 jan. 2022.

DELEUZE, G. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Éditions Montparnasse, Paris. Filmado em 1988-1989. Publicado em 1995.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

GESSNER, R. Transcrição, transconceituação e poesia. *Cad. Trad* [online], Florianópolis, v. 36, nº 2, p. 142-162, mai./ago. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ct/a/TXKHC57xz54j7tTxsTJ8BhF/?lang=pt>. Acesso em 02 jan. 2022.

INFORSATO, E. A. Adaptação e simpatia: trajetórias críticas na clínica. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 15, n. 38, pp. 929-936, 2011.

KASTRUP, V. A atenção na experiência estética: cognição, arte e produção de subjetividade. *Revista Trama Interdisciplinar*, São Paulo, v.3, n.1, pp. 23-33, 2012.

ORLANDI, L. Problemas em estados fetais e entretantos intensivos. Youtube, 28 jun. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vh9QOu-NTig>. Acesso em: 29 nov. 2021.

PASCOAL, H. Workshop com Hermeto Pascoal - Som da Aura. Youtube, 25 mai. 2013. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=bfL\\_vHSONuY/](https://www.youtube.com/watch?v=bfL_vHSONuY/). Acesso em: 25 out. 2021.

PELBART, P. P. Vida e morte em contexto de dominação biopolítica. In: *O FUNDAMENTALISMO CONTEMPORANEO EM QUESTÃO*, 2008, São Paulo. **Anais eletrônicos**... São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2008. pp. 1-20. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/pelbartdominacaobiopolitica.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2021.

SERVIÇOS DE UTILIDADE. Atendente Claro desrespeita cliente. YouTube 12 jan. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t11rBERbIJA/>. Acesso em: 02 jan. 2022.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TOSQUELLES, F. Une politique de la folie. Direção: Danielle Sivadon, François Pain, Jean-Claude Polack. Produção: Pierre Devert. Fotografia: Nourit Aviv, François Pain. França: ANABASE Films, 1989. Youtube, 2 ago. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kT9REbBckRI/>. Acesso em: 24 out. 2021.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze. Uma filosofia do acontecimento. São Paulo, Editora 34, 2004. p.39.

# NEM SAÚDE, NEM DOENÇA, HOJE EU FICO COM O *FEELING* DO MOMENTO: UMA PROPOSTA ALTERNATIVA AO DIAGNÓSTICO DE ALCOOLISMO

Marcelo Souza Oliveira<sup>1</sup>

## resumo

O uso de substâncias psicoativas pelo ser humano é registrado em diferentes tempos, povos e culturas. Já a preocupação com os excessos tem raízes na cultura ocidental. A necessidade de controle social nasceu após as modificações corridas pelo desejo colonialista da modernidade. Não por acaso logo é desenvolvido um dos conceitos mais controversos da medicina "moderna": a noção de "dependência" e "alcooolismo". Posteriormente, o proibicionismo estabelece uma separação radical entre "substâncias lícitas" e "substâncias ilícitas", fortalecendo a ideia de degenerância e dependência atrelada à noção de "drogas". Considerando essa trajetória histórica e seus efeitos na legislação, nas políticas públicas e na compreensão clínica atuais, o presente artigo propõe uma desconstrução da noção de dependência química, trazendo como alternativa a noção de "mau vínculo". Para isso, nos amparamos principalmente no pensamento de Bruno Latour; Isabelle Stengers e Emanuele Coccia. Por fim, será apresentado e analisado o conceito de *feeling* do momento, compreendido a partir da noção de fluxo, abertura, e conexão com afetos e experiências concretas. Entendemos que, a partir da construção de novos sentidos sobre o tema, é possível contribuir para ampliar as possibilidades de cuidado para pessoas que mantêm um mau vínculo com o álcool ou outra substância.

---

<sup>1</sup> Graduado em psicologia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Pós-graduado em Saúde Mental pela Universidade Federal do Vale do São Francisco. Vínculo profissional ou acadêmico: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde - Universidade Federal da Bahia. Bolsista Fapesb. E-mail para contato: [oliveira.ufrb@gmail.com](mailto:oliveira.ufrb@gmail.com)

## **PALAVRAS-CHAVE:** Alcoolismo, Dependência química, Substâncias Psicoativas

---

*"Busca a felicidade agora, não sabes de amanhã./ Apanha um grande copo cheio de vinho,/ senta-te ao luar, e pensa:/ Talvez amanhã a lua me procure em vão."*

Omar Khayyam (1048-1131)

Era década de 1980, o cantor e compositor "Lobão" estava uma época feliz de sua carreira. Na ocasião lançou o LP "Decadence Avec Elegance" junto com o grupo "Os Ronaldos". A música de trabalho, homônima, fez uma crítica expressa a um certo estilo de vida considerado como "ideal" – *"E no final da madrugada perambulando pelos bordéis, decadence é melhor viver dez anos a mil do que mil anos a dez"*, diz a letra, sugerindo uma profunda separação daqueles que preferem viver mil anos a dez. Mais do que isso, Lobão além de denunciar as contradições de um "modo de vida ideal", nos possibilita refletir sobre a possibilidade de escolher viver de um outro modo.

A letra dos Ronaldos é um convite ao leitor. Um convite a abertura, uma pequena brecha, para se envolver nas reflexões propostas adiante. Esse é um texto que trata sobre drogas, mas não as resume, tampouco se resume a elas. Como veremos, a proposta é primeiramente de desconstrução dos conceitos de "dependência" e "alcoolismo", oportunamente desenvolvidos pela medicina moderna. Tal desconstrução, terá amparo principalmente nas ideias dos pesquisadores e pensadores Bruno Latour; Isabelle Stengers e Emanuele Coccia. Posteriormente será alcançaremos a noção de *"feeling do momento"*. Um percurso não apenas crítico, mas também propositivo, na tessitura de novas narrativas e sentidos em torno do consumo de substâncias psicoativas.

Com o intuito de alcançar os objetivos propostos, o texto foi dividido em três partes: a primeira faz uma problematização sobre a invenção do conceito de alcoolismo e seus efeitos diretos; na segunda parte a aposta é em uma desconstrução da ideia de dependência química, propondo-se uma interpretação alternativa; e por último, o convite é um mergulho no conceito de *feeling* do momento, compreendido a partir da noção de fluxo, abertura, uma verdadeira conexão com afetos e experiências concretas.

### **O rei está nu: descortinando a invenção do conceito de alcoolismo**

O uso de substâncias psicoativas pelo ser humano é registrado em diferentes tempos, povos e culturas. As drogas são integradas no cotidiano, podendo adquirir sentidos diversos: cura, prazer, alívio, conexão espiritual, alimentação, entre outros. Nessa direção, cabe retornarmos

no tempo, até a origem da noção de “dependência” e “alcoolismo” para percebermos algo fundamental: estamos tratando de um dos conceitos mais controversos da medicina “moderna” (CARNEIRO, 2002). As mudanças sociais, econômicas, filosóficas e culturais ocorridas na Europa da “modernidade” ensejaram uma cosmovisão de mundo que forçou a transformações no modo de vida de pessoas, e de não-pessoas, em diferentes pontos do planeta<sup>2</sup>.

A preocupação clínica e social em relação ao consumo excessivo de álcool está fincada na história do trabalho no ocidente colonialista. As várias mudanças sociais instauradas pela revolução industrial produziram (e ainda produzem) modificações importantes nos tipos de substâncias psicoativas utilizadas e, também, nos seus modos e padrões de uso. Para a classe trabalhadora, o álcool sempre foi uma das drogas de consumo preferidas, mesmo antes das grandes migrações para cidade, porém, é preciso marcar que foi com a criação da classe operária que o consumo de álcool se tornou um “problema social” (SOURNIA, 1986; ESCOHOTADO, 2008).

A produção em massa faz nascer a gestão calculada do tempo, onde é possível produzir mais em um espaço de tempo cada vez menor (SENNET, 1999). A lógica colonialista e exploratória é intensificada com a racionalidade científica e produtiva. A relação com o tempo, modificada pelas transformações nos modos de produção na revolução industrial, produz condições de vida que vão transformar para sempre a relação das pessoas com as drogas. Não por acaso, a noção de dependência e uso excessivo de álcool toma seus contornos no início do século XIX, porém, vai se intensificar a partir da era da vitoriana, terceira década do século XIX<sup>3</sup> (ESCOHOTADO, 2008).

Assim, a doença do vício será uma construção da medicina moderna. Somente com o argumento da “racionalidade” foi possível esta longa empreitada, uma cruzada científica, moral e social contra os as populações que “bebiam excessivamente” (CARNEIRO, 2002).

Sabemos que no século XVIII ocorre a rutura epistemológica entre a velha clínica – tradicional, inspirada em Hipócrates, Empédocles e Galeno – e a nova clínica, da medicina moderna, subordinada aos métodos da ciência da época. A clínica moderna nasceu então da fusão entre hospital e universidade. Essa “nova clínica” passa a ser caracterizada sob o crivo de quatro elementos estruturais: (i) semiologia; (ii) diagnóstica; (iii) etiologia; e (iv) terapêutica (DUNKER, 2011).

Ainda em processo de estruturação dos elementos estruturais da clínica, ocorre a publicação de “*Essay Medical Philosophical and Chemical on Drunkenness*”, por Thomas Trotter em 1804. Essa publicação é considerada por muitos autores como um marco na “descoberta” ou

---

2 Bruno Latour retrata a história ideológica do desenvolvimento da “razão ocidental”. Na sua compreensão, a modernidade é uma ilusão que jamais chegou a penetrar mesmo nas práticas mais centrais ou nos espaços mais conceituados da cultura euro-americana (LATOURE, 1994).

3 Em “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra” publicado em 1845 Engels aborda o consumo excessivo de álcool feito pelos imigrantes irlandeses, que representavam uma parcela da classe operária.

“criação” da embriaguez como doença da mente, uma nova entidade nosográfica na medicina (CARNEIRO, 2002). Porém, quem ficou de fato conhecido como o “pai” da noção médica de alcoolismo, foi o médico sueco Magnus Huss, quase quarenta anos depois, em 1847, já com a racionalidade da medicina moderna mais estabelecida. O autor definiu a “doença alcoólica” como uma “intoxicação crônica dos órgãos vitais” (SOURNIA, 1986).

Importante para nossa análise, um dos pontos mais importante na noção de “doença alcoólica” de Huss, é a associação do consumo excessivo de álcool a um público especial – os pobres (SOURNIA, 1986). É lógico supor que sua fama tenha se consolidado principalmente por atender aos anseios das classes detentoras dos meios de produção da época, preocupados com a “ordem social”.

Na França, Benedict-Augustin Morel pareceu capturar muito bem o “zeitgeist” (espírito) de sua época. O autor inclui a “adição alcoólica” na sua teoria da degeneração hereditária.

(...) a ideia mais clara que nós poderíamos formar da degenerescência da espécie humana é de representá-la como um desvio doentio de um tipo primitivo. Este desvio, por mais simples que possamos supô-lo na sua origem, traz em si, todavia, elementos de transmissibilidade de uma tal natureza, que aquele que porta o germe torna-se cada vez mais incapaz de cumprir sua função na humanidade, e o progresso intelectual, já travado na sua pessoa, encontra-se ainda mais ameaçado na dos seus descendentes (MOREL, 1857, p.5).

Como uma luva, a noção de degenerância cai no gosto da ciência e da burguesia da época. Agora, já era possível naturalizar os conflitos sociais e, ao mesmo tempo, atribuir ao resultado de uma “escolha moral indevida” determinados comportamentos-problema. Imprevidência, libertinagem, concubinato, prostituição, consumo excessivo de álcool, todos poderiam ser devidamente relacionados a ausência de valores burgueses: previdência e espírito de economia, temperança, sentimento religioso, respeito aos 'superiores', gosto pelo estudo, respeito e apego a uma vida familiar (FOUCAULT, 1999). Assim, o alcoolismo foi, durante cerca de um século, associado à “degenerescência”, à degradação física, psicológica e moral que, no espírito da época, poderia ser adquirida e transmitida à prole (SOURNIA, 1986).

Porém, a novidade no século XIX, e o que interessa mais na nossa análise, não é exatamente a criação dos conceitos de vício, dependência e embriaguez, mas sim a “*conjunção de forças políticas, culturais e sociais que deu hegemonia a esses conceitos*” (BERRIDGE, 1994, p. 17). Interessa então para nossa análise seus efeitos, tanto do ponto de vista político e social, quanto do ponto de vista subjetivo e performático.

Após a publicação do *Traité des dégénérescences*, rapidamente se intensificou a disciplinarização dos corpos, a medicina social, a medicalização das populações. Com a teoria da degenerância já era possível antecipar a “deterioração racial” e os riscos da procriação de filhos de bêbados,

homossexuais, viciados, loucos, etc (FOUCAULT, 1993).

Michel Foucault percebe que o regime disciplinar tornou-se a principal forma de exercício do poder na passagem do século XVIII para o século XIX, produzindo um discurso não mais da lei ou da regra jurídica, mas aquele das ciências humanas que se constituirá como norma. Logo, o biopoder passa a circular, funcionando em rede, tornando o indivíduo um dos seus primeiros efeitos. Produz-se um ideal regulador, estabelecendo fronteiras entre práticas tidas “inteligíveis”, lícitas e reconhecíveis. As demais tornam-se práticas consideradas ininteligíveis, ilícitas e abjetas, as quais constituem o território dos anormais (FOUCAULT, 1999).

A ideia de anormalidade ajudou a justificar a era da proibição penal das drogas, conhecida como proibicionismo. A partir do início do século XX ocorre as grandes convenções internacionais sobre drogas, com o objetivo de tornar ilícitas determinadas substâncias que (teoricamente) estariam trazendo um enorme “risco para a ordem social” (CARNEIRO, 2005), e desde a era vitoriana corrompendo aqueles conhecidos hoje como “pessoas de bem”.

Em 1920 a 18ª emenda dos EUA proíbe a fabricação, transporte e venda de bebidas alcoólicas em todo o território norte americano. Treze anos depois, a mesma emenda é revogada. Deixou-se, porém, uma legado para saúde pública: criação de bares clandestinos; o consumo de álcool por via intravenosa (pela primeira vez na história); bebidas mais fortes e de péssima qualidade; e toda a violência decorrente do tráfico. Tudo isso em “troca” de uma diminuição pequena no número de casos de cirrose hepática (CARNEIRO, 2005; ESCOHOTADO, 2008).

Ocorreu uma centralização das pesquisas científicas sobre drogas até a metade do século XX. Quase a totalidade das publicações eram de estudos feitos em laboratório. Os resultados, em sua maioria, justificavam cientificamente o proibicionismo. Foi o início do que muitos pesquisadores chamam de “ciência proibicionista”. Notadamente nos anos 1960 crescem os estudos sobre consumo e dependência, em especial estudos com as substâncias tornadas ilícitas (ZINBERG, 1984).

Talvez por coincidência do destino, havia de comum na esmagadora maioria dessas pesquisas uma tentativa de equacionar o uso moderado e o uso problemático: o consumo ocasional das drogas tornadas ilícitas passou a ser reconhecido, mas como um “estágio breve e transitório”, que levaria somente a duas saídas: abstinência ou uso compulsivo. No caso do álcool, a preocupação se voltava em definir de forma precisa o que seria um “padrão de uso social e responsável”, em oposição ao “alcoholismo” (ZINBERG, 1984).

Nesse mesmo período, o mundo científico se concentra no que seriam os “fatores psicológicos” ou “culturais” da dependência. Os pesquisadores procuraram, primeiramente, determinar os potenciais efeitos prejudiciais das drogas, *“para então estudar as desordens de personalidade resultantes do uso destas substâncias – desordens as quais, ironicamente eram consideradas*

*responsáveis pelo uso da droga, em primeiro lugar” (ZINBERG, 1984, p.02).*

No século XXI muitas pesquisas ainda procuram (às vezes em desespero) encontrar um “padrão social responsável”. Mesmo após se reconhecer tardiamente, na segunda metade da década de 1970, que há uma vasta gama de “padrões de uso”. Assim, como veremos adiante, sempre algo escapará às tentativas de definição do que é (ou seria) dependência, ou, o que seria um consumo moderado/controlado.

## **Suspendendo a dependência: vivenciando maus ou bons vínculos**

Antes de mergulhar em nossa análise, cabe apresentar alguns conceitos, que, no nosso entendimento, aproximam os autores de referência. Conceitos que inevitavelmente implicam desconstruções e viradas (inversões) de mundos. Convido-os então a uma abertura (ainda) maior. A primeira e, talvez, basilar inversão proposta é o fim do antropoceno. A desconstrução da ideia do ser humano como centro é exposta de forma explícita por Isabelle Stengers (2017). Também os demais autores trazem também essa desconstrução de forma mais ou menos nítida em seus trabalhos (COCCIA, 2018; 2020; LATOUR, 2015; 2019).

Ao se colocar como centro do mundo o homem branco perdeu sua conexão com o todo e (não perguntem como) perdeu-se de si mesmo. É uma redução absoluta de si e do(s) outro(s). Para sustentar seu lugar, esse modelo de ser humano precisa destruir tudo aquilo que é aparentemente diferente; seja uma diferença de espécie, de cultura, de corpo-matéria. O homem da racionalidade kantiana é encapsulado e fecha-se em si mesmo. Realmente trágico! Mas há saídas possíveis.

Outros elementos em comum entre os autores: a ideia de fluxo; a crítica à transcendência; e um claro movimento para retomada da imanência. A ideia de fluxo nos remete à noção de um constante e inevitável movimento de tudo e de todas as coisas. A vida só é possível em fluxo. A única certeza, passa a ser a certeza do fluxo. Noção importantíssima para nossa análise, intensamente presente nas reflexões de Emanuelle Coccia<sup>4</sup>.

Ao apreendermos as noções de imanência e fluxo somos convocados ao inevitável (e maravilhoso) entendimento de que todas as coisas, sejam objetos, plantas, energias, seres encantados, animais, planeta terra, estão em conexão (COCCIA, 2018). Os autores citados nos convocam a uma nova cosmovisão de mundo, um re-encantamento da vida, verdadeiro abandono dos ideais de razão da consciência e superioridade humana. Um novo encontro com a imanência<sup>5</sup>.

---

4 A ideia de fluxo também é muito presente nas culturas afroindígenas, principalmente em relação ao fluxo da vida e da morte.

5 O líder indígena Ailton Krenak esclarece ainda mais o pensamento imanente e animista, relatando que “tudo é natureza”. Para Krenak e seu povo a natureza está contida em “todas as coisas”. Assim, é preciso voltar a conversar e escutar as plantas, as montanhas, os animais, e compreender que todos fazem parte de nós, que todos são nossos primos, avós, tios e tias, e que também possuem seu sistema familiar (KRENAK, 2019).

Como vimos, a noção de dependência acompanhou e acompanha o diagnóstico de alcoolismo, muito relacionado à dimensão quantificável do consumo da bebida alcoólica. Seja sobre a quantidade de miligramas da substância no sangue, ou de copos ingeridos, seja na quantidade e/ou intervalo de dias ou horas de consumo da substância. Porém, a lógica dessa norma quantitativa só fará sentido na avaliação das clínicas médicas quando julgada por um crivo qualitativo: se há “domínio” ou se há “submissão” em relação à substância psicoativa<sup>6</sup>.

Muitas práticas alternativas à lógica da abstinência mesmo problematizando a política proibicionista e questionando o próprio diagnóstico de alcoolismo, centralizam-se na noção de “autonomia”. Apesar do avanço dessas novas práticas em relação à ética abstêmica, o conceito de autonomia só é possível se pensamos haver condições de “dependência”. Ou seja, desenvolver a autonomia da pessoa que, de algum modo, *perdeu o controle e o domínio da substância*.

Se analisamos mais profundamente as falas das pessoas que consomem álcool regularmente, veremos que essa questão é, em si, problemática. A “perda” de controle como critério para parar ou diminuir o uso da substância esbarra quase sempre em uma fala pontual: “eu não tenho problema com álcool, paro quando quiser”. É indiscutível a sensatez do usuário, ele jamais tentou parar ou diminuir seu consumo, como podem saber sobre seu “descontrole” de antemão?

Apoiado na noção de “vínculo” de Bruno Latour (2015) nossa proposição é que não há dependência ou autonomia em relação ao objeto, nesse caso, em relação a bebida alcoólica. O autor aponta uma alternativa à lógica de domínio passivo ou ativo. Sua alternativa é a “voz média”, forma verbal que não é nem ativa nem passiva. Logo, “a questão não é mais de saber se devemos ser livres ou vinculados, mas se somos bem ou mal vinculados” (p.128).

Nessa direção, um consumo de álcool que acarreta sérios problemas pode ser visto como o resultado de maus vínculos. Porém, é preciso aqui apreender (incorporar) a lógica da imanência. Sentir que tudo está em conexão, tudo está em relação, e que os demais entes (sejam objetos, animais, seres técnicos, seres de ficção) não estão em uma posição vertical em relação ao humano, pois, há um pluralismo nos modos de existência (LATOUR, 2019).

Ao aprofundar mais nossa análise, percebemos então que as conexões que fazemos não são relações de dependência ou independência, mas sim “relações de interdependência” (STENGERS, 2018). Retorno agora à pessoa que faz uso de álcool. Ora, a análise de estar bem ou mal vinculado não está restrita a uma relação sujeito-objeto, mas sim aos vários vínculos que promovem uma relação de interdependência em torno do consumo da bebida. Logo, o que vai instaurar um bom ou mau vínculo não está restrito à substância, mas a tudo ao redor dela. Porém, não acaba aqui. Veremos, mais precisamente, como se dão essas interdependências a

---

6 Foi escrito intencionalmente o termo no plural “clínicas médicas”. No sentido de que a racionalidade da clínica médica, em seu saber-poder, é passada para outras práticas clínicas, nas diferentes profissões da saúde.

partir da noção de *feeling* do momento.

## A incorporação do *feeling* do momento

A noção de *feeling* do momento "*feeling du moment*" nos conecta a um conceito que rompe as costumeiras abstrações pouco conectadas com o(s) mundo(s). Pelo contrário, o *feeling* implica uma abertura, uma conexão com afetos e experiências concretas<sup>7</sup>.

Segundo Ferreira (2017) a "origem" do *feeling* do momento é desconhecida. Ao afetar e ser afetado durante sua pesquisa de doutorado, o referido autor foi apresentado ao *feeling*. Os moradores da comunidade rural pesquisada costumam fazer uso de bebida alcoólica e ter experiências intensas, incluindo encontros sexuais com pessoas encontradas aleatoriamente nas estradas e dirigir sob efeito de álcool. O antropólogo nos esclarece então que, por *feeling du moment*, "os que frequentam esses circuitos entendem a aquisição de sensações intensas experimentadas durante tais encontros" (FERREIRA, p. 275).

A noção de *feeling* é emblemática para problematizar o conceito de dependência e analisar o uso de álcool a partir da noção de bons/maus vínculos. Para os habitantes do vilarejo pesquisado, a condição do que é nomeado de "alcoolismo" no meio médico impossibilita o *feeling du moment*. Segundo estes, o *feeling* é um acontecimento grupal, e o "alcoolista" é aquele que está voltado para si mesmo, apenas para suas vontades ou problemas, num padrão que consideram notadamente egoísta (FERREIRA, 2017). Assim, o acontecimento grupal é uma das condições para que o *feeling* aconteça, apesar de haver outros. Ferreira (2007) identificou os passos fundamentais, entre eles, a busca e abertura para o novo, *a saída do previsível*.

Cabe uma reflexão sobre esses dois pontos: não estar voltado para si e a abertura para o novo. Um mau vínculo com a bebida traz essa espécie barreira para outras conexões e novos encontros. Mesmo estando a pessoa em contato com vários seres, as conexões feitas parecem limitadas, indo em um movimento sempre ruminante (ida e volta) em si mesmo<sup>8</sup>.

Supomos que essa limitação é em grande parte de uma ordem afetiva. Sabe-se que alguns afetos são difíceis de representar, ou, não são representáveis. Porém, a questão aqui não parece ser a nomeação dos afetos. Como sinaliza Favret-Saada (2005) "a eficácia terapêutica, quando ela se dá, resulta de um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado"(p.155). Esse trabalho, a nosso entender – no caso do mau vínculo com as drogas – estaria relacionado aos

---

7 A experiência foi vivenciada e debatida pelo antropólogo Paulo Ferreira, a partir de sua imersão etnográfica de cinco anos em uma comunidade rural no norte do Canadá – um vilarejo com 2.400 habitantes. Localizado no Quebec, a vila despertou preocupação do governo canadense devido a um noticiado consumo excessivo de álcool pela população, fato que despertou interesse do pesquisador.

8 São oito passos identificados pelo pesquisador. Para um maior detalhamento e compreensão do *feeling*, conferir: "Outras velocidades: vivendo o "*feeling du moment*" no mundo rural canadense" (FERREIRA, 2017).

sentidos e fluxos de desejo.

Ora, se o afeto nos move e movimenta, é difícil pensar os afetos desvinculados da dimensão desejante. O desejo flui das (e nas) conexões e vínculos que são instaurados. No caso do que se convencionou nomear “alcoholismo”, o afeto desejante em circulação não se limita ao desejo pelo álcool. Já que se trata de relações plurais, com diferentes seres e objetos, não cabe falar em afeto e desejo no singular. Logo, não ocorreria uma fixação do desejo ao objeto, mas sim um entrecruzamento de afetos e desejos não representados que, de algum modo, tentariam encontrar na bebida alcoólica modos de se representar e sentir<sup>9</sup>.

Porém, em algum momento não se consegue construir outros sentidos, outros vínculos, e o fluxo parece que é interrompido. Do mesmo modo que a interrupção da vazão de um rio é passageira, pois, em algum momento não suportará a força da água; o fluxo irá pedir passagem, até o dia que algo transbordará. E esse transbordar pode vir de várias formas, podendo instaurar outros maus vínculos.

Ou, do mesmo modo, esse transbordar pode ser canalizado para algo positivo, curativo, instaurando novos bons vínculos que poderão transformar a relação da pessoa com o álcool. Nesse ponto, a clínica tradicional de álcool e outras drogas pode se abrir, deixar-se levar pelo fluxo sem perder de vista que há bons e maus vínculos e, assim, finalmente entrar no *feeling*.

## considerações finais

Entendemos que a partir da noção de “bom/mau vínculo com o álcool”, e de *feeling du moment* é possível contribuir para ampliar as possibilidades de cuidado para pessoas que mantêm uma má relação com a substância. As práticas clínicas convencionais podem repensar conduções em relação a essas pessoas, enxergando uma multiplicidade de conexões, onde antes havia apenas dominação ou dependência. Longe de esgotar o tema, analisamos a importância do amadurecimento constante das ideias aqui contidas, para se propor outras políticas públicas e práticas clínicas mais realistas no que se refere ao consumo de álcool e/ou outras substâncias.

## referências

CARNEIRO, H. **A fabricação do vício**. Anais do XIII Encontro Regional de História/Anpuh, LPHRevista de História, Departamento de História/ICHS/UFOP, Mariana-MG, nº 12, 2002, pp. 9-24

\_\_\_\_\_. **Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas**: história e

9 Faço aqui uma aproximação entre “sentir” e “sentidos”.

curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005

COCCIA, E. **A vida das plantas**: uma metafísica da mistura. Capítulos 7, 8 e 9, p. 39-74, 2018.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

DUNKER, C. I. L. **O nascimento da clínica**: a estrutura da clínica clássica. In: \_\_\_\_\_. Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011. pp. 389-424

ESCOHOTADO, A. **Historia General de las Drogas**. [8ª edición, revisada y ampliada]. Editorial Espasa: Madrid, 2008.

FERREIRA, P. R. Outras velocidades: vivendo o “feeling do momento” no mundo rural canadense. **Aceno**, Vol. 4, n. 7, p. 273-295. Jan. a Jul. de 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/4741>

FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Cours au Collège de France (1974-1975). Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**. A vontade de saber. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1993.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. Cadernos de campo, USP, n. 13, p. 155-161, 2005.

KRENAK, A. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. **Faturas/Fraturas**: da noção de rede à noção de vínculo. Ilha, v. 17, n. 2, p. 123-146, 2015.

\_\_\_\_\_. Como tirar proveito do pluralismo dos modos de existência. p. 155-198. In: LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis, Vozes, 2019.

SOURNIA, J. C. **Histoire de l'alcoolisme**. Paris: Flammarion, 1986.

<sup>1</sup> STENGERS, Isabelle. **Outra Ciência é possível!** Um apelo à Slow Science. Tradução Maryalua Meyer e André Magnelli. Cadernos do Ateliê, Ateliê das Humanidades, 2019.

<sup>2</sup> \_\_\_\_\_. **Reativar o animismo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).

\_\_\_\_\_. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

ZINBERG, Norman M. D. **Drug, set and setting**: the basis for controlled intoxicant use. New York, 1984. pp. 1-18.

# VILÉM FLUSSER'S RADICAL IMMANENT MONISM: MAKING SOME SENSE OF FLUSSER'S NOTIONS OF THE DEVIL, SCEPTICISM, IRONY, SELF-IRONY, EXILE, LANGUAGE, AND PHILOSOPHY PROPER

O MONISMO RADICAL IMANENTE DE VILÉM  
FLUSSER: FAZENDO ALGUM SENTIDO  
DAS NOÇÕES DO DIABO, CÉTICISMO,  
IRONIA, AUTO-IRONIA, EXÍLIO, LÍNGUA, E  
FILOSOFIA PRÓPRIA, DE FLUSSER

Wanderley Dias da Silva<sup>1</sup>

## abstract

Starting from Flusser's most explicit statements about irony, self-irony, and the Devil, I try to make some sense of the relations, in Flusser's thought, between language, reality and scepticism. And, perhaps most importantly, I try to clarify Flusser's notion of the role of philosophy proper, as opposed to science, art, and religion.

**KEYWORDS:** Flusser; Irony; Self-irony; Devil; Language; Scepticism.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade do Porto (Portugal). Mestre e Bacharel em Filosofia pela Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2246-994>; [wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com](mailto:wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com)

## resumo

A partir das mais claras afirmações de Flusser acerca da ironia, auto-ironia, e o Diabo, trato aqui de explicar as relações, no pensamento Flusseriano, entre língua, realidade e ceticismo. E, talvez mais importante, tento esclarecer a noção de Flusser acerca da função da filosofia própria, em oposição à ciência, à arte, e à religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Flusser; Ironia; Auto-ironia; Diabo; Língua; Ceticismo.

---

*Philosophical problems are like chess puzzles, only more fun, because they can better hide the ludic character of the game (FLUSSER, 2007, p. 45).*

## introduction

Throughout Flusser's writings, language is a frequent philosophical issue. If, on the one hand, the linguistic/analytic turn wanted to curtail the role of philosophy, indicating that the limits of language mean the limits of reality, and of philosophical discourse, i.e., that language limits or determines reality and, thus, the boundaries of philosophy, on the other hand Vilém Flusser tried desperately to grope for a way out of such prison. Thus, for Flusser, if language is imprisonment, as some philosophers wanted, if knowledge, reality, and truth are all aspects of language, 'Irony' – philosophical irony in particular – is the linguistic weapon against the limits of reality – *it is fiction against fiction*. Thus, when Flusser talks about language, he is also talking about fundamental existential issues such as irony, self-irony, exile, scepticism, the human condition, and the Devil. The objective of this essay is to explore Flusser's understanding of language in relation to these concepts. I believe there is a complex construction of an ironic ontology in Flusser's struggle to overturn the limits of the univocity of philosophy in its narrowest sense: that Kantian/linguistic analytic ghost that still haunts some of us, making us believe that the limitations of philosophy are determined in the transcendental analytic framework. Put differently, with Wittgenstein, we still believe that "even if all possible scientific questions be answered, the problems of life have still not been touched at all" (*Tractatus*, 6.52). Hence the question: What is the use of philosophy if it does not help thinking out of prison? No-one, I would say, took this question more seriously than Flusser. The discussion follows in ten very short sections, including the conclusion, dedicated to elucidating the concepts mentioned.

### 1. Contextualizing

The opening lines above, taken from Flusser's *Autobiography*, concisely defines Flusser' approach to philosophical problems throughout his writings, from his first book *Língua e Realidade*

(*Language and Reality*) to his last, unfinished manuscript *Menschwerdung* (*Becoming Human*)<sup>2</sup>.

The statement may sound absurd to those certain of their truths; and goes against our ordinary way of thinking that human reason is the ultimate measurement of reality. But Flusser would probably be the last person to object to this criticism. What else is philosophy supposed to do? To be treated seriously – Flusser would say – we sometimes must ridicule life; much like the way exile does to expellees, poverty does to the excluded ones, lack of honor does to the unemployed, and so on. In exile, for example, upon losing everything and everybody, one might eventually realize – like the poets of the ancient Kingdom of Judah taken captives to Babylon did – what he or she had taken for granted when settled.

Of course, exile is a ridiculous condition; no-one should be forced into exile. Yet, according to Flusser, and certainly based on his own life experience, it is by being ridiculously thrown into exile that the migrant, the expellee, the groundless (or the survivor) is challenged to be creative. In other words, it is by ridiculously testing how goodly his or her tent is, in the solitude of the desert, as Jacob was, that one may hear the steppe wind calling: “Hear, O Israel” (FLUSSER, 2003, p. 64).

What makes Flusser’s reflection on the role of philosophical irony and self-irony refreshing is precisely this: it evokes the absurdity of existential exile. Thus, if language is a conceptual prison, irony is, for Flusser, our weapon against this imprisonment.

Put differently: if language draws the borders of what we know, of what we think we know, of what we can talk about, if language is man’s ontological prison, and the prison of philosophy itself, then irony will set us free. Or, in Flusser’s words “Irony is an ontological weapon against agony and death, because it shows not only how resilient the weak is, but also how his oppressor is fragile” (FLUSSER, 1972).

## 2. Towards Irony

It is possible to claim that Flusser stands heir to a long tradition of ironic philosophers that starts at least from Socrates – probably one of the greatest masters of irony in the Western tradition – to the present. To give some more recent examples of ironic masters.

In *Prose of the World*, Merleau-Ponty writes: “The meaning is beyond the letters; the meaning is always ironic” (1973, p. 30). Taking Merleau-Ponty’s dictum fairly requires what Flusser calls a ludic relation with philosophy.

---

2 *Língua e Realidade* was first published in Portuguese in 1963, in Sao Paulo, by Harder. The fragmentary version of *Menschwerdung* was later published together with another essay titled “From Subject to Project”, in a book titled *From Subject to Project: Becoming Human* (Free Association Books Limited, 2001).

In the same vein, Nietzsche also asks, in *Beyond Good and Evil*, in his own particular ironic style: "Might not the philosopher allow himself some laughter, elevating himself above faith in grammar?" (NIETZSCHE, 2008, p. 37).

To Nietzsche's and Merleau-Ponty's observations regarding the role of irony in philosophy, Flusser would certainly answer Yes! Indeed – with Nietzsche and Merleau-Ponty – Flusser would say that one good way of raking philosophers would be according to the quality of their sense of humor. In fact, Socrates, Nietzsche, Merleau-Ponty and Flusser all seem to converge on this specific theme: Irony is a valuable virtue. And it is precisely this 'virtue' that lies in the heart of Flusser's close investigation of the nature and manners of the 'Devil' in his *History of the Devil* (2008/2012).

### 3. Irony versus stupid joking around

Yet, it is worth noting that Flusser draws a critical distinction between stupid jokes, irony, and self-irony. Flusser's exaltation of irony comes closer to the Greek term *eirōneía* (*εἰρωνεία*), stemming from the verb *εἶρων*, i.e., 'to speak in disguise' or 'to fake one's own ignorance' – in this sense, 'irony' indicates a 'rhetorical method', a certain way of talking.

That being said, Flusser remarks, it is never too easy to distinguish between foolish joking around and irony, and to separate irony and self-irony. Trying to illustrate the distinction, Flusser asks us to imagine someone trying to defame or ridicule Napoleon's military skills and political achievements by focusing merely on the day the great conqueror fell from his horse. It was the unfortunate morning of 24th June 1812, Napoleon Bonaparte was getting ready to cross the River Niemen, leading a troop of nearly seven hundred thousand soldiers into Russia; that was the alleged moment the great Emperor of the French 'fell from his horse' – some say a hare ran into the legs of Napoleon's horse, causing the animal to swerve sharply, and forcing the Emperor to the ground.

Now, in Flusser's view, Napoleon's fall is obviously not irony; however amusing it may sound, this is just a frivolous anecdote, for as he simply says that "strong individuals are sometimes weak" – i.e., it is a joke at the expense of what everyone already knows.

Thus, in *On Irony*, Flusser says: "To say that humanity is pathetic, for example, is to talk nonsense, because that might not be telling us anything new" (FLUSSER, 1972). And with these examples Flusser contrasts:

Now, to speak about the absurdity of life, nay, the futility of all human endeavors, though it might still sound a little cliché, is not necessarily foolish, because it is always painful and agonizing to hear such harsh criticism against ourselves, against human civilization (Ibidem).

However, this is precisely the ultimate task of philosophy in the Flusserian sense of the term:

to reiterate the painful and the agonizing. Why? One answer can be indirectly established by considering another passage by Merleau-Ponty, from *In Praise of Philosophy and Other Essays*:

One can speak in such a way as to make freedom show itself in and through the various respects and considerations, and to unlock hate by a smile – a lesson for our philosophy which has lost both its smile and its sense of tragedy. This is what is called irony (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 38).

#### 4. Irony and Self-irony

But philosophy, Flusser would insist, cannot simply unlock hate by a smile ... simply being philosophy. To make freedom show itself – the ultimate task of philosophy in the Flusserian sense of the word – philosophy must throw man continuously into exile, into homelessness, into unsettlement: that is where freedom can truly show itself. For Flusser, then, the role of philosophy proper, i.e., philosophy that has lost neither its smile nor its sense of tragedy, is never without its consequences. On this account of philosophy, radical in the proper sense, irony might cost us dearly, as Flusser explains:

The alleged Second Romanticism illustrates our sense of irony: irony that costs an arm and a leg. I'm referring to that generation of bourgeoisie Europeans, contemporaries of the Bourbon Restoration of the Kingdom of France, and the Holy Alliance established by the Congress of Vienna. This Romantic irony shows perfectly well how the method works: it's a dangerous double-edged sword. Even though it was romantically drawn and wielded by the Romanticism into pieces; i.e., the very ideal of Romanticism was its own death. Perhaps irony amounts always to this, then: it's our ultimate weapon in this battle called agony (FLUSSER, 1972).

So, this is what Flusser means when he says, 'philosophical irony' cannot be banal – for irony is a weapon of freedom: "Whenever spirit blows; that is where irony lies" (Ibidem).

Yet, it would be a mistake to rely too far on this homely view of irony. Flusser strongly suggests – and in this Flusser seems to depart from other Ironists – that, in order to make freedom show itself truly, the philosopher has to go further in his drawing and wielding of his double-edged sword ... turning it on himself. Indeed, this is what Flusser calls real irony: *Self-irony*. And thus he goes on to say that self-irony provides an even better understanding of the true virtue of irony. To 'protect' himself from his oppressors, the weak cuts his own body into pieces, maybe to show the strong how weak he actually is in his desperate need to oppress others.

And Flusser goes on to illustrate what he means, by appealing to his heritage:

Good examples of such self-irony are found in some Jewish jokes during the war: 'Jewish on rowing boat sinks German battleship' or 'German shepherd dog dies bitten by Jewish moneylender.' This is precisely what I mean by irony as a weapon against agony: Irony not just as a weapon of the weak, but rather a weapon of those waiting to die, whether in gas chambers or in circuses – recall the customary hand gesture of

gladiators saluting to the Emperor before their own death: *Ave imperator morituri te salutant* ['Those about to die salute you!']. Hail, supreme Irony! (FLUSSER, 1972).

In this passage Flusser engages us in what he means when he says that true freedom better shows itself in one's smile and sense of tragedy towards oneself. In the end, it is only self-irony that may allow philosophy to be itself. But what does it mean for philosophy to be self-ironic, to be itself?

## 5. The Ivory Tower, the melancholic philosopher and the rabble

It requires, among other things, a sort of melancholic mood from those philosophizing. Melancholic philosophy does not seek absolute truths, illumination, happiness, salvation, or immortality. In short, it simply surrenders itself to the doubtful as an ontological gift. In such a state of redemption, far from approaching philosophy as a mendicant or a master, the melancholic mind of the ironic philosopher desires nothing: it simply wishes to die.

This understanding, of course, implies neither a physical nor a metaphysical death; what the melancholic philosopher recognizes is, in Heideggerian language, that the mutual interdependence of fear, anguish, nothingness, exile, death and life itself is inescapable.

And it does not imply a Tractarian silence either; for the melancholic philosophy does not take Wittgenstein's threaten that "if an answer cannot be expressed, the question too cannot be expressed" seriously. Or, said differently, melancholic philosophy does not believe that "If a questions can be put at all, then it can also be answered" (*Tractatus*, 6.5).

To Flusser, scepticism does not need to be refuted, and it is not "palpably senseless" (Ibidem, 6.51); precisely because melancholic philosophy understands that "Philosophical problems are like chess puzzles ... only more fun" – and it understands and accepts the joke (FLUSSER, 2007, p. 45).

It is in this state, as Flusser puts it in his *History of the Devil*, that the philosopher approaches philosophy "without asking questions or favor" (FLUSSER, 2008, p. 204). And this is precisely what Flusser means by melancholia as a philosophical virtue. The melancholic philosopher, in the Flusserian sense of the term, refuses to exchange a life of love of wisdom for a life of alleged fundamental truths – philosophy leaves this task to science and technology. The senseless search for truth is left to artists, priests, scientists, and naïve philosophers. According to Flusser, it is only by renouncing the claim (or hope) to any 'reward' that philosophy finally becomes philosophy itself; and thus it becomes the turning point for spirit to elevate itself beyond nature. In this spirit, the melancholic mind of the philosopher does not approach σοφία (*sophia* – wisdom) as if approaching a master or a provider of daily bread. Philosophy is itself its own fiction and glory, as Flusser elegantly illustrates in his *Allegory of the Ivory Tower* (in *The History of the Devil*):

The ivory tower, in which the spectrum of the mind of the philosopher dwells, houses of logical staircase, and each step is richly ornamented and covered with silver bells that chime ethically and frantically as one goes up.

The mind of the philosopher ascends these logical steps, inductively placid; descending again, deductively serene, whenever the ritual requires. In these gracious whereabouts, philosophy continues to chime the bells of morality, while the rabble at the foot of the tower receives its teachings reverently.

Tired, with his eyelids half closed, the philosopher guides the rabble, and beholds at it disappears before the philosopher's vacant, meditative eyes. The mass disappears towards the future, for a while, as long as the lessons it has just received continue to inspire them in their imitation of Sisyphus.

Now the melancholic philosopher can finally turn his gaze toward the very tower he inhabits, philosophy itself, and the towers dissolves hopelessly into clouds of oblivion.

The spectrum hovers above the clouds – like those sages floating on Chinese engravings. The philosopher tosses his weary arms out into the clouds whose forms change with the weaving of those tired arms. Eventually, he sees himself turning into a cloud, hovering through other clouds, as he is himself, much like everything else, made of clouds (FLUSSER, 2008, p. 205).

Now, what 'spectrum' must this be, if not the spectrum of pure scepticism? Yet, the closing sentence has genuine force, since it does not even challenge the reader to perform the required mental act the philosopher engages himself of herself in.

## 6. Scepticism and Philosophy proper

To Flusser, such a state of mind is a state of genuine philosophical realization in which even the idea of self-realization is abandoned. It is as paradoxical as imagining a saint who seeks no salvation, for s/he realized that redemption lies precisely in the very act of being a saint – and that is all.

To spell this out a bit further, setting aside saints and mystical language, notice that Ortega y Gasset has suggested a similar view of philosophical resignation when, in a somewhat different context, he says that every philosophical concept turns crucially around its own irony – and this is precisely what the spectrum must fully understand before it can earn the right to exist peacefully in the Ivory Tower.

Philosophers, Ortega y Gasset says, often pretend to know where some absolute truth lies, and thus conceitedly declare: "This thing is A, and this thing is B" (1964, p. 93). However, the only assertion the spectrum of the mind of the melancholic philosopher takes seriously is that of the man who is always "playing a joke on us", that is:

The unstable seriousness of one who is swallowing a laugh, which will burst out if he does not keep his lips tight closed. Philosophy knows very well that this thing is not just merely A, or that this is not just merely B. What the concept really thinks is a little bit different from what it says, and herein the irony lies (Ibidem).

To illustrate: the primary form of concept would be that of a baby's index-finger gesture, pointing at its objects of desire, precisely because it lacks language proper. At first, babies suffer from a form of cognitive illusion, and imagine everything to be always at their fingertips, as if they could grab them easily. But after many trials and errors, infants start to renounce the desire to grab those 'things in themselves' and will rest content with only pointing at their objects of desire, relying now on a mother or a caregiver who may provide them with those objects. To Flusser, philosophy must get to a point in which it grows out of this infantile stage. Philosophers must stop pointing at objects of desire ... and must stop treating *sophia* as a mother or a caregiver.

Religion and science – each in their own distinctive ways – say reality itself does not really matter; what truly matters (to each) is their own systems of signs which is fit to describe reality according to their own specific interests. Thus, religion and science are 'grown-up' version of that babyish illusion of believing everything is at its fingertips.

Conversely, arts, at times, attempt just the opposite: to immortalize reality, which would otherwise always escape our grabbing, moving from signs to the representations of the things in themselves. But reality is a myriad of events at any given time; and to think that art – in its broadest sense, in the Flusserian sense of the term – which includes language, technical images, and works of art (as 'nets' to collect new ideas, new ways to experience and think the living world, i.e., art as our way of opposing entropy, of creating a living world and avoid chaos<sup>3</sup>) – can genuinely describe, for instance, that what happens now is what happens always is a farce.

All the mind can do is to assume that things are this or that way, and that assumptions, it is true, provide us with a kind of road map of the world; and with this map in hand, one can navigate reality for a while

However, the information provided by this map is much like the information one could gather about an infinite field only by looking through a peephole on the wall. Looking through a peephole, one may certainly be able to describe what he or she sees through that particular angle. But the hardest part, so it seems, is for one to humbly accept that this is all he or she is doing: looking through a small crack in the wall – and still not panic, and not lose the smile: and herein self-irony lies.

With Flusser, and Ortega y Gasset, we may say that scientists, some artists, priests, and some

---

3 FLUSSER, "A arte: o belo e o agradável," aula não-publicada. 1975-1976. In short, to Flusser the greatest works of art aim at enriching future perspectives of reality ... new ways of thinking the living world.

forms of philosophy have each poked their own peepholes – although they will occasionally share peepholes among themselves – through which they see A or B; yet, they will quite so often claim with certainty that A or B is definitely the truth. It is only self-irony and melancholia that allows the advanced philosophical mind – or saints, artists, philosophers or otherwise – to finally realize that to peephole is to play a joke on ourselves.

That being said, philosophy proper recognizes not only the irony of the joker, the claimers to truth access, but its own. Thus, for Flusser self-irony, as explained earlier, is superior to irony itself; and it is precisely that realization of self-irony that allows philosophy to live peacefully and joyfully in the Ivory Tower, till the time to dissolve itself into clouds comes.

## 7. From myths to rituals and back ...

What is the actual task of melancholic philosophy, then? The primary task of philosophy as melancholia is to create fantasy, myths; and for that, it must suspend belief. Beliefs are, in Flusser's view, the death of the myth; it is when myths finally become rituals, incorporated into daily existence; when myths begin to be worshiped as the sacrosanct.

Without myths, however, humanity would not have progressed through the different modes of historical fabrication, which has allowed humankind, despite all its apparent limitations, to advance from its ape-like hands painting figures in cave walls to robots and cyber alienation – i.e., from caveman, to tool-man, to industrial-man, to robot-man. Needless to say, each of these transformations required deep epistemological and ontological transmutations; they required man to abandon old rituals and create new myths. And the creation of such new myths are, according to Flusser, the task of art proper – or, in a broader sense, the poets, as in the Greek term *poiētēs*, as creators, makers, inventors.

However, for Flusser, this role is inverted the moment new myths, the new propositions about reality, start to be accepted, by the rabble gathered around the foot of the Ivory Tower, not as myths anymore, but as rituals: that which is believed and practiced as truth in a given culture. On this picture, arts, sciences, and religions, all create myths; and to do so, they must – in one way or another, sooner or later – suspend beliefs in order to exist.

Still, and this is Flusser's whole point, genuine philosophy – philosophy proper – is the only discipline capable of creating myths self-consciously and, above all, laugh at the myths it creates: that is, philosophy is capable of recognizing, without remorse or shame, that all it does is to write myths; and it is what allows the melancholic philosopher to live this kind of self-irony.

But this also means that the philosopher understands that without myths, there is simply no Reality. For thousands of years, the universe has been made precisely of that: myths of giants and fantastic creatures and mysterious Gods. And new 'truths' are precisely that: new myths of

giants and fantastic creatures and mysterious Gods. That is why Flusser says Irony is a linguistic weapon against nothingness, against chaos, against entropy: *it is fiction against fiction*; for irony allows the philosopher to create myths consciously, knowing he is creating nothing but myths.

Now, I cannot deny that at times Flusser's blatant scepticism comes across as pure cynicism, which might raise the question of why his scepticism should be seen as philosophically relevant; not to speak of the problem of its relevance to the rabble around the Ivory Tower.

## 8. Flusser's Radical Immanent Monism

Thus, this brings us to another puzzling radicalism that hovers over Flusser's ideas: the eradication of boundaries between the ontological and the ethical. That is what I call Flusser's *radical immanent monistic view*.

Indeed, Flusser's whole philosophical efforts flirt with this view. It is *monism* because within Flusser's philosophy, the variety of things that are said to exist in the universe can ultimately be reduced to one *opacity* (meaning the mind never has access to single substances; all the intellect can ever know is a blurred constellation of ideas, which are basically meaningless outside a given context); it is *immanent* because the organization of such opacity into Reality obviously depends solely on the way the human mind operates; and it is *radical*, as in the Latin term for root, *radix*, or foundation, because, in elaborating his philosophy, Flusser begins always with the assumption that every fundamental ontological and ethical problem humans have to face is deeply rooted in the way the mind erroneously differentiates between thought and reality, being and thinking, God and the Devil, mortality and immortality, truth and falsity, so on and so forth.

Of course, one could try to argue that the task of philosophy is to record the passages of meanings rather than to take it as an accomplished fact. But this, Flusser would say, is the task of history. And history is the Devil itself; or at least one aspect of the Devil – his ontological mask, the horizon of being (the other side being language itself – the Devil's epistemological feature). Thus, Flusser will say, "the evolution of the Devil and the evolution of life", of human civilization, of progress, "are at least parallel" if not two aspects of a single reality (FLUSSER, 2012, p. 22). By limiting itself to simply recording the passages of meanings, rather than to deconstructing myths and rituals, philosophy would surely avoid the Devil ... that it would also miss the chance of dissolving itself into the Devil's counterpart: transcendence.

What the melancholic philosopher does, then, is to overcome the limits of its own thinking, by surrendering to the essence of thought, the doubtful: by doubting doubt itself.

Put differently: if language is indeed a sterile and tautological system of symbols and rules, and the only field of activity of the intellect ... the idea that man's thoughts are symbols of the world, and, in turn, the world is the projection of human thought ... as if the human spirit were closed

in on itself, imprisoned within itself, in a particular type of hell, and if it is true that we cannot overcome this highly unsatisfactory reality of the imprisonment of the language itself, philosophy can nevertheless reflect against itself; that is, philosophy can not only doubt the doubtful, but it can doubt itself (FLUSSER, 1963, p. 7).

And this brings us to one more distinction Flusser's radical immanent monist seeks to erase: the Cartesian dichotomy "thinking thing – extended thing" (Ibidem, p. 5) – for all forms of dualism are pure abstractions: "What does exist is an interpersonal relationship, a networking [intercorporality], intersubjective fields of relations," from which we may "extrapolate" particulars, but all we have is opacity (FLUSSER, 2003, p. 102).

## 9. In Praise of the Doubtful, and back to Philosophy proper

Thus, while Descartes – and science in general ... and art and religion that try to copy science – appeals to scepticism only to put an end to it, Flusser wants to push the doubtful to its extreme: it is only when philosophy protects the ontological function of doubting and accepts bewilderment, fiction, myth, and absurdity humbly – and, above it all, learns to laugh at its own ignorance – that it can be the gate to any decent conversation capable of amazement, and in contact with the ineffable (FLUSSER, 1963, p. 7).

Let science and technology be rigorous ... that is not the role of philosophy ... at least, it should not be its ultimate goal. In Flusser's terms, "Should philosophy become too rigorous, we would lose our capacity for amazement; no new words, no new thoughts would then emerge," and [philosophy] would simply "revolve in repetitive circles of idle talk" (Ibidem). Hence, it is only reasonable for philosophy to protect the doubtful, accepting that thinking is not a tool to master and manipulate chaos – the ultimate aim of any search for indubitable certainties. In doubting and doubting itself, thinking becomes rather "a song of praise to the never-conquerable" and nameless chaotic principles of nature. "The doubtful is therefore not something to be defined, but something to be thought; indeed, it is the very horizon of our own thinking" (Ibidem, p. 5). And, in doubting, thinking should lead us "up to that point where, (to quote a myth), we were expelled from Paradise and where our thinking, which is our exile, began" (Ibidem, p. 2). That is, in Flusser's view, one way of moving away from progress, away from the collapse of civilization.

With this, the aims of this paper – to make some sense of the relations, in Flusser's thought, between language, reality, scepticism, exile – is, I believed, accomplished. The doubtful is Flusser's idea of the ontological condition of exile at an epistemological level – and it is task of philosophy proper.

On this score, then, we may say that – following the good example of the metaphysicians of Tlön – Flusser adopts the philosophical stand of those philosophers who "do not seek for the

truth or even for verisimilitude, but rather for the astounding”, which is the very condition of the possibility of thinking, which for Flusser is not different from reality.” This is precisely why Flusser will strongly suggest – in his *Autobiography*, for instance – that we should look at philosophical, metaphysical problems just as pieces on a chessboard: “Only more fun, precisely because philosophy can better hide the ludic character of the game: (FLUSSER, 2007, p. 45).

Flusser rejects, then, the “I” that thinks to eradicate doubt, and replaces it with ‘thinking happens, therefore something exists’ – and on this he seems to agree with Deleuze, who termed the *Cogito* as an involuntary activity that is always affected by external forces and elements. Something in the world forces the “I” to think – and “This something is an object not of recognition but of a fundamental encounter” (DELEUZE, 2007, p. 139).

The freer philosophy is from prejudices, the more open it is to this encounter, within the immanence, and the more interesting the conversation becomes. Thus, affected by fundamental immanent encounters, the beginning of thinking is never determined by a self-sufficient Ego with a collection of ideas, but rather by forces external to the “I” that thinks itself freed from prejudices. And that is one reason why Flusser says in *The History of the Devil* that the “I” is an empty concept (from an epistemological point of view), and a lack (from an ethical-ontological standpoint). And Flusser completes this idea with the thesis that fiction is the only tangible reality we possess (FLUSSER, 2002, p. 8).

## Final considerations

However, here we have a problem: if “the sensation of the fictitious is everything that surrounds us, the world of the masses [the rabble at the foot of the Ivory Tower waiting for certainties] continues to mask its fictitious character ever more successfully” ... and fiction is reality – which seems to suggest a contradiction; as one of the terms is defined by negating the other. I.e., if it is fiction, it cannot be real; if it is real, it cannot be fiction. Yes. Flusser already accepted that to “be human is to be absurd” (FLUSSER, 1963, p. 7).

And the task of philosophy proper is “this motion of thought, this reflux, this doubt about doubt, about itself” (Ibidem). What’s more, says Flusser, this absurdity should not surprise us, for it started a while ago, with the dichotomy between what should be salvaged and what should be doomed, of what can be trusted, and what should be doubted:

The dichotomy, far from having arisen with the Cartesian system, is already contained within those *primaeval* myths from which Western civilization has sprung. Christianity is the ritualization expression of such myths. From this point of view, Descartes is no more than Christianity explicit. It is Christianity that distinguishes between that which should be saved (the soul) and that which can be given up, the body (FLUSSER, 1963, p. 3).

This final passage, which is connected with everything else we have discussed thus far, plays an important role in Flusser's radical immanent monism as a whole (in the way I have been painting it), and in his rejection of dualism in particular – be it in its Cartesian form or in its the Neo-Platonist/Christian form. For both forms of dualism perpetrate, in their own ways, the view that “The shadows we see in the world contrast with the reality of the ideas” and that “This valley of tears contrasts with the kingdom of heaven” (FLUSSER, 1966).

For Flusser, however, there is only one thing worthy of being saved: the act of being ethical in becoming human, for the sake of being ethical and becoming human, by understanding our condition of exile, and nothing else. In other words, what Flusser seeks to save, then, is not the soul, but philosophy itself – philosophy as true love for wisdom. But save it from what, from whom? From the rabble, from the rigidity of science and technology, and from religion and art that serve science.

Sure, philosophy may still provide the rabble with what it needs to survive: “The spectrum of the mind of the philosopher” climbs the “logical staircase ... richly ornamented with silver bells that chime ethically and frantically” as the philosopher goes up and down the staircase (FLUSSER, 2008, p. 205).

Still, philosophy cannot forget that it is itself just a spectrum, and Reality belongs to the unclassifiable. In other words: “Philosophy may be, therefore, defined as language [and language is fiction] talking about itself, as a reflection on language itself” (FLUSSER, 1963, p. 7).

But of course:

Though without confessing it, philosophy always knew this much about itself, and this was the role it played in the history of conversation ... it reflected upon conversations, and thus make room for a new kind of conversation to spring from the ineffable ... a conversation full of amazement, full of adventures; a conversation about something as yet completely unimaginable (Ibidem).

And that is how philosophy can continue to avoid the plunge of Western civilization and the Devil.

Ah, the Devil! ... What is it, exactly?

Of course, it is that thing with many faces, or should we say many masks. It is us; it is history; it is the abyss of absurdity of human existence; it is exile; and it is the doubtful. Thus, not to talk about the Devil is “an attitude at least suspicious” (FLUSSER, 2012, p. 20); and to attempt to eradicate Him is equally absurd; for to eradicate the Devil is to eradicate the human from the horizon of thinking and being ... therefore, reconciliation is a must. How? It has already been said: through philosophy proper; i.e., and now paraphrasing Merleau-Ponty, philosophy that has not “lost both its smile and its sense of tragedy” (1970, p. 38) in “this battle called agony” (FLUSSER, 1972). If, indeed, the mutual interdependence of fear, anguish, nothingness, exile, death is the very fabric

of life itself, the last thing philosophy proper can afford is to lose its sense of smile and irony.

## bibliography

BORGES, Jorge Luis. *Labyrinths: Selected Stories & Other Writings*. Translated by William Gibson. Edited by Donald A. Yates and James E. Irby. New York: A New Dimension Book, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paulo Patton. London and New York: Continuum, 2007.

FLUSSER, Vilém. *A Dúvida*. Segunda edição. São Paulo: Brochura, 2009. URL: 2012-12-17 (148) (flusserbrasil.com)

\_\_\_\_\_. *Bodenlos: Uma Autobiografia Filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. "Da Dúvida." *ITA – Humanidades*. URL: 2012-12-17 (148) (flusserbrasil.com)

\_\_\_\_\_. "Da Ficção." *O Diário de Ribeirão Preto*, 26 de Agosto, 1966. URL: Da Ficção (flusserbrasil.com)

\_\_\_\_\_. "Da Ironia." In Folha de São Paulo. São Paulo, *Posto Zero*, 26 de Fevereiro, 1972.

\_\_\_\_\_. "Do Diabo." In O Estado de São Paulo. São Paulo: Suplemento Literário, 2 de Fevereiro, 1962. URL: 2012-12-17 (214) (flusserbrasil.com)

\_\_\_\_\_. *A História do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2008.

\_\_\_\_\_. *A História do Diabo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. *From Subject to Project: Becoming Human*. Free Association Books, 2000.

\_\_\_\_\_. *Língua e Realidade*. São Paulo: Herder, 1963.

\_\_\_\_\_. "Thought and Reflection." In *FLUSSERSTUDIES*, 01, November 1, 2005. URL: Microsoft Word - Thought and Reflection.doc (flusserstudies.net)

\_\_\_\_\_. *The Freedom of the Migrant: Objections Against Nationalism*. Translated by Anke K. Finger. Edited by Kenneth Kronenberg. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Writings*. Translated by Erik Eisel. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Translated by John O'Neill. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Prose of the World*. Translated by John O'Neill. Edited by Claude Lefort. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Contributor, Bertrand Russell. Translated by C.K. Ogden. Project Gutenberg, 2010. Ebook #5740.

# A PANDEMIA E A “NOVA NORMALIDADE”: CINISMOS CONTEMPORÂNEOS?

## PANDEMIA AND THE “NEW NORMALITY”: CONTEMPORARY CINISMS?

Liciane da Silva Costa Dresch<sup>1</sup>  
Diogo Rocha Preto<sup>2</sup>  
Laura Rego<sup>3</sup>  
Tanisa Brito Lanzarini<sup>4</sup>  
Luciana Araujo Vieira<sup>5</sup>  
Cristianne Maria Famer Rocha<sup>6</sup>

### resumo

A pandemia causada pelo novo coronavírus, que nos aflige desde o início de 2020, tem gerado instigantes possibilidades para se analisar o mundo em que vivemos, sob diferentes aspectos. Nesse artigo, objetiva-se refletir sobre algumas das estratégias que vem sendo utilizadas, de forma coletiva ou individual, para fortalecer um modo de ser de um cinismo contemporâneo a partir de discursos circulantes, tais como o distanciamento social, a crise econômica, o trabalho

---

1 Enfermeira. Docente do curso de Enfermagem do Centro Universitário Metodista IPA/RS. Doutoranda junto ao PPGENF/UFRGS. Integrante do GEPS/UFRGS. Email: [licisc@yahoo.com.br](mailto:licisc@yahoo.com.br)

2 Enfermeiro na Atenção Básica. Prefeitura Municipal de Gravataí/RS, Especialista em Saúde Pública e Especialista em Gestão na Saúde, Mestre em Ensino na Saúde. Integrante do GEPS/UFRGS. Email: [diogorpreto@gmail.com](mailto:diogorpreto@gmail.com)

3 Graduada em Ciências Sociais/UFRGS, Integrante do GEPS/UFRGS. Email: [laurarego18rs@gmail.com](mailto:laurarego18rs@gmail.com)

4 Mestre em Biologia Celular e Molecular aplicada à Saúde, Professora do Curso de Enfermagem da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Integrante do GEPS/UFRGS. Email: [tanisalanzarini@gmail.com](mailto:tanisalanzarini@gmail.com)

5 Enfermeira, Integrante do GEPS/UFRGS. Email: [luajvieira@gmail.com](mailto:luajvieira@gmail.com)

6 Professora Associada da Escola de Enfermagem/UFRGS, Líder do GEPS/UFRGS. Email: [cristianne.rocha@ufrgs.br](mailto:cristianne.rocha@ufrgs.br)

precário e a ordem econômico-social vigente, sob a ótica do “novo” normal. As reflexões trazidas ao longo do texto nos permitem concluir que é fundamental reconhecer o quanto a pandemia ocasionada pela Covid-19 - e sua estratégia para contê-la - evidenciaram as desigualdades econômicas e nossos permanentes problemas de saúde pública, no mundo e, principalmente, no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pandemia; Coronavírus; Desigualdade Social; Cinismo; Brasil.

## abstract

The pandemic caused by the new coronavirus, that has plagued us all since the beginning of 2020, has generated exciting possibilities to analyze the world in which we live, under different aspects. In this article, the objective aims to reflect on some of the strategies that have been used, collectively or individually, to strengthen a contemporary cynicism way of being based on circulating discourses, such as social distance, the economic crisis, work precarious and the current economic and social order, from the perspective of the “new” normal. The reflections brought throughout the text allow us to conclude that it is fundamental to recognize how much the pandemic caused by Covid-19 - and its strategy to contain it - highlighted the economic inequalities and our permanent public health problems, in the world and, mainly, in Brazil.

**KEYWORDS:** Pandemic; Coronavirus; Social inequality; Cynicism; Brazil

---

## introdução

Os anos de 2020 e 2021, para o Brasil e o mundo, ficarão marcados, talvez, pelo início de um novo ciclo e, com ele, um convite para pensarmos acerca de nossas atuais formas de existência. A pandemia causada pelo SARS-CoV-2 - o coronavírus da Covid-19 (a doença que apresenta um quadro clínico que varia de infecções assintomáticas a quadros respiratórios graves) (BRASIL, 2020) -, desde os primeiros casos confirmados em Wuham, na China, nos obrigou a utilizar diferentes estratégias para achatar a curva e diminuir o número de infecções pelo vírus e, assim reduzir o número de casos graves e, a necessidade de internações em leitos de terapia intensiva e, assim, não sobrecarregar e desestabilizar os sistemas de saúde, já fragilizados em várias partes do mundo (ANTUNES et al., 2020; LIMA et al., 2020).

Como forma de desaceleração e redução da infecção (e, da indesejável mortalidade), algumas das estratégias implementadas por diversos países - e pelo Brasil - foram a suspensão de eventos em massa (possíveis aglomerações) e a proibição - em situações mais drásticas - das

peças circularem nas ruas. Estas estratégias de distanciamento social, porém, tem evidenciado, especialmente nas sociedades com grandes disparidades econômicas e socioculturais, como a brasileira, enormes desafios quanto à desinformação, à dificuldade de manter o distanciamento social e ao aumento da miséria pelo desemprego e falta de recursos (SOUSA et al, 2020).

Se, por um lado, o distanciamento social parece ser crucial para o enfrentamento da pandemia, por outro, é preciso refletir sobre as condições e consequências desiguais que tais estratégias provocam no cotidiano das pessoas. No Brasil, em particular, vivemos, em função de afirmações e manifestações de muitos governantes (incluindo o atual Presidente da República), um embate e um combate - a respeito da doença, suas formas de transmissão, regras de distanciamento social, necessidade ou obrigatoriedade do uso de máscaras ou álcool gel, importância da vacina, entre outros temas - que causam turbulências no cenário já caótico da pandemia, como podemos ver, a seguir:

Vou conversar hoje com o Ministério da Saúde. No meu entendimento, que não sou médico, mas no entendimento de muitos médicos do Brasil, e outras entidades de outros países, entende que a cloroquina pode e deve ser usada desde o início. Apesar de sabermos que não tem uma confirmação científica de sua eficácia, mas como estamos em uma emergência, enquanto não tivermos algo comprovado no mundo, temos esse no Brasil. Aqui pode dar certo e pode não dar certo. Mas como a pessoas não podem esperar quase cinco dias para decidir, a morte pode vir, é melhor usar. Todos os ministros, eu já sei qual é a pergunta, têm que estar afinado comigo. Todos os ministros, eu quero eficácia na ponta. Nesse caso, não é gostar ou não do ministro Teich. É o que está acontecendo, disse. (G1, 2020).

A segunda declaração, referente à utilização da cloroquina para o tratamento da Covid-19, foi dada dois dias antes do então Ministro da Saúde, Nelson Teich, deixar o cargo, em função de divergências (nem tão explícitas) na condução do enfrentamento da epidemia, como a flexibilização das medidas de distanciamento social e o uso indiscriminado da cloroquina, mesmo sem evidências científicas suficientes.

Diante de um cenário tão caótico e de tantas informações contraditórias, parece-nos quase impossível determinar regras gerais, em um país tão diverso e extenso quanto o Brasil. Ainda mais se considerarmos a imensa distância que separa aqueles que tem alguma proteção econômica ou social e as milhares de pessoas que não tem absolutamente onde ou a quem recorrer diante de uma catástrofe sanitária socioeconômica como a que estamos vivendo. Salientamos, porém, que nossa intenção não é criticar as medidas que deve(ria)m ser adotadas pelo país como um todo para evitar um maior número de contaminações e adoecimentos. Mas, alertar para as alarmantes desigualdades econômicas e sociais que ficaram evidentes a partir desse cenário atual, o que pode indicar estarmos vivendo sob a égide de um “espetáculo de cinismo” que, de acordo com Castiel, Xavier e Moraes (2016), é estrutural e estruturante e está nas instituições, na política, no direito, na educação e na saúde. Está no “fique em casa”, mas desconsidera ou

“esquece” de pensar em estratégias para que os menos abastados economicamente consigam efetivamente ficar em casa e fazer o distanciamento com segurança, sem fome, sem frio, com acesso universal e equânime à educação e à saúde, por exemplo.

Para Castiel et al. (2016), o cinismo se caracteriza sobretudo pela negação da dignidade, com a intenção explícita - do cínico - de realizar seus próprios interesses em detrimento do(s) outro(s). Definido modernamente como desfaçatez, descaramento ou como “atitude ou modo de agir de quem não se incomoda em mentir ou zombar de algo ou alguém” (CASTIEL et al, 2016, p.50), os autores indicam que “[...] parece uma conformação natural do nosso tempo e lugar, um modo de ser urbano que se auto justifica pela ‘necessidade de sobrevivência’ ou por desvios de hiperindividualismo resultante das economias globais contemporâneas e sua produção incessante de novos desejos a cada dia” (CASTIEL et al, 2016, p.81).

No contexto da pandemia da Covid-19, nossa intenção aqui é refletir sobre algumas das estratégias que vem sendo utilizadas, de forma coletiva ou individual, para fortalecer um modo de ser de um “cinismo precário”, impessoal, degenerado, mesquinho, não ilustrado, comum e ordinário, em que os fins justificam os meios. Ou, como define Navia (2009), medíocre, vulgar, cego e oportunista. Alguém que cria os próprios deuses (ou discursos, ou verdades, ou crenças) para si mesmo e termina por submeter-se inteiramente a estas “quimeras” que inventa, sem sequer reconhecer “a própria invenção como invenção” (CASTIEL et al., 2016, p.81).

Para analisar algumas das atitudes cínicas da atualidade pandêmica, lançaremos mão da análise de discursos circulantes, tais como aqueles utilizados para se referirem ao distanciamento social, à crise econômica, ao trabalho precário e à ordem econômico-social vigente, sob a ótica do novo normal.

## **UM NOVO TEMPO: DISCURSOS CÍNICOS SOBRE O DISTANCIAMENTO SOCIAL E A “NOVA NORMALIDADE”**

O distanciamento social tornou-se regra máxima para a preservação da vida, a partir da reinvenção de um novo modo de ser e estar no mundo. A “nova normalidade”, pautada em uma resenha de vida introspectiva, mantida por hábitos de bem estar, autoconhecimento e cultura, define este “novo” cidadão do século XXI que deseja sobreviver ao mortal vírus. Segundo Castiel (2020, p. 1), vivemos um “desolamento social provocado pelos esforços de controle e atenção à saúde dos afetados, [bem como um] patético quadro político, sobretudo no que se refere ao complexo contexto político atual e às dificuldades econômicas do país”.

Em casa, conectados ao mundo através de redes sociais, desenhamos um “novo estilo de vida”: nos entretemos através de lives, enquanto as câmeras dos smartphones aproximam afetos territorialmente (não muito) distantes. Desejamos um mundo melhor, pleno de solidariedade

planetária e aplaudimos profissionais da saúde, enquanto escrevemos e lemos posts em redes sociais sobre paz e união. Há como render-se a uma normalidade saudável em meio a uma sociedade que está ruindo? Seria possível criarmos ou adotarmos um catálogo gourmet de boas práticas de (sobre)vivência enquanto o caos se instala?

A maioria da população – sobretudo a brasileira - expõe-se ao vírus a partir de um elemento essencial: a necessária sobrevivência econômica. Os efeitos sociais da pandemia de Covid-19 visibilizaram o crescimento das desigualdades sociais devido ao aumento do desemprego, em especial, dos trabalhadores precários “dependentes” ou “independentes” (em suas mais variadas formas: período experimental, a termo, trabalho temporário, recibos verdes, de plataformas eletrônicas, autônomos e intermitentes, etc.), da economia formal e da informal. Contradições e complexidades à parte, a maioria dos “trabalhadores”, por razões que não teremos como detalhar aqui, não estão tendo acesso aos subsídios de desemprego, por exemplo, por ausência de uma relação laboral formal anterior ou por não terem o número de dias de contribuições suficientes para cumprirem o período de garantia do regime de segurança social vigente.

Diariamente, a saúde mental destes indivíduos é colocada à prova, uma vez que a sensação de medo está atrelada à rápida progressão da epidemia e ao excesso de informações disponíveis, por vezes contraditórias. Trata-se de um fértil campo para mudanças comportamentais impulsionadoras de adoecimento psicológico (QIAN et al., 2020; LIMA et al., 2020). Pode-se dizer que, junto à pandemia do novo coronavírus, surge um estado de pânico social global e a sensação de isolamento desperta angústia, insegurança, medos que podem se prolongar até mesmo após o controle do vírus (HOSSAIN, SULTANA e PUROHIT, 2020).

Ao mesmo tempo, é preciso considerar que a pandemia chegou ao Brasil em um momento de dificuldade no plano econômico e político. As políticas de seguridade social são um indicador importante nesse sentido. A partir da aprovação, em 2016, da Emenda Constitucional 95, conhecida como Emenda do Teto de Gastos, um novo regime fiscal foi instituído, tornando constitucional a política econômica de (draconiana) austeridade. Essa medida é avaliada pela Organização das Nações Unidas como a medida econômica mais drástica do mundo contra direitos sociais (ONU, 2016). Tal situação contribui para o aumento das inerentes dificuldades, ou, até mesmo, para a impossibilidade de realização do distanciamento social por grande parte da população que não tem outro meio de vida, a não ser a partir do próprio e cotidiano trabalho realizado. Ao mesmo tempo, os determinantes socioeconômicos do processo de saúde-doença atravessam as condições materiais dessa camada da população, o que contribui, também, para a dificuldade no cumprimento das recomendações sanitárias durante a pandemia.

Resta, então, refletirmos sobre as condições de vida às quais estamos expostos (ou podemos ter) nesse momento atual, pois é preciso que tenhamos coragem para entender que não há espaço para a ilusão de um mundo justo e solidário enquanto apenas uma pequena parcela

da população consegue ter condições mínimas (e, se possível, dignas) de sobrevivência, mantendo o necessário distanciamento social. Naquelas situações em que cada um depende exclusivamente de si (e que, pelo que temos visto, são muitas), a pandemia nos possibilita ver e sentir as características mais vis do mundo atual: individual, cínico e necropolítico<sup>7</sup>. Luis da Rocha Seixas (2020) aponta que tal cenário possibilitou desvelar o neoliberalismo vigente, o colocando em holofote: instituições ligadas a saúde pública e higiene estão debilitadas, e o desmonte do estado de bem-estar social promove uma força letal que ataca o corpo social e enfraquece as bases democráticas no Brasil e no mundo.

Neste contexto, além de afastar as pessoas do convívio social, a pandemia potencializou a distância preexistente entre aqueles mais vulneráveis e os que vivem apesar do trabalho (ou da falta dele), agravando as condicionantes sociais de saúde, trazendo mais sofrimento psíquico e tornando-os mais suscetíveis a doenças.

Há, assim, a necessidade de refletirmos sobre qual normalidade estamos falando. Ao passo que o mundo virtual e televisivo nos reporta a esta vivência quase espiritual "de si com o mundo", a realidade das ruas reflete cenas duras, pautadas na sobrevivência daqueles que não foram afortunados pela meritocracia deste indivíduo evoluído, desenvolvido, capaz de tomar as melhores decisões em prol de si próprio. Talvez a mais importante verdade que o novo coronavírus esteja nos dizendo é o quanto o mundo é, de fato, desigual, individualista, competitivo. O mito (cínico) da cooperação e da solidariedade do mundo virtual poderá ser visto e vivido por quem se permita refletir para além das telas, onde as relações abusivas de trabalho e a economia a serviço da vida não cabem nas lives.

O cinismo no discurso de muitos, ora involuntário de tão frequente e impensado, ora proposital e forçado, como mecanismo de sobrevivência, tornou-se parte da rotina e das vivências em comunidade. A mecanização dos comportamentos serve de maquiagem moral para os olhos de condenação alheios e também para os nossos, constantemente curtindo e publicando (em *likes*) notas de aprovação, na ânsia de transparecer que, dentro da normalidade, está tudo bem, dando a pensar que vivemos em uma situação de plenitude e tranquilidade, para não nos expormos e mostrarmos o que de fato nos atravessa e acomete diariamente.

As certezas e evidências modernas, não necessariamente verossímeis, foram sendo questionadas e desconstruídas, talvez em função de nossa incapacidade de dar respostas aos imensos abismos

---

7 Achille Mbembe (2018) formulou o conceito de necropolítica: o poder de ditar quem deve viver e quem deve morrer, em contraposição ao conceito de biopolítica (estratégias políticas que visam a população, com a intenção de promover a vida), de Michel Foucault (2008). As características da necropolítica podem ser resumidas em: fragmentação territorial (proibir acessos, impossibilitar qualquer movimento e implementar segregações à moda do Estado de apartheid), soberania vertical (ação de governar de forma centralizada, com a implementação de inúmeras estratégias de vigilância) e terra arrasada (em que são utilizadas técnicas para sabotagem de toda a infraestrutura social e urbana e a apropriação dos recursos de terra, água e espaço aéreo).

criados/vividos em um mundo de tantas contradições. Diante de uma pandemia como a que estamos vivendo, mais complexas e difíceis parecem ser as respostas aos dilemas atuais.

## O CINISMO EM TEMPOS DE PANDEMIA: A CONVERGÊNCIA DAS CRISES

Em um mundo interconectado, nenhum de nós está seguro até que todos estejamos seguros<sup>8</sup>. (ONU, 2020)

A crise sanitária decorrente da pandemia pelo Coronavírus tornou visíveis e dizíveis uma série de problemas estruturais existentes em todos os nichos sociais. No cenário brasileiro, um dos dez países com maior desigualdade no mundo, é preciso considerar que a crise atual apenas evidencia uma realidade muitas vezes omitida (ou escondida) - de forma cínica - em discursos políticos, mas também técnico-científicos, que enaltecem as “melhorias progressivas” que vivemos, seja pela nossa capacidade de superação coletiva quanto individual.

O que vemos com a chegada desta pandemia é uma grande convergência de crises. Não apenas em países com maiores dificuldades econômicas, mas também naqueles países com instituições e condições mais robustas (sociais, políticas, econômicas, culturais, etc). Ao que parece, nenhum sistema de saúde estava preparado para lidar com tamanho desastre sanitário, pois os austeros ajustes econômicos (empregados nas últimas décadas em diversos países, não só o Brasil) tem provocado numerosas crises de tamanho e impacto severos e até irreversíveis. Fato é que a pandemia potencializou e afetou, de maneira mais profunda ainda, parcelas da população mais vulneráveis e os necessários deslocamentos produzidos, para o sustento do sistema capitalista e a busca incessante do mercado por lucros, resultam em colapsos sociais complexos que, com o tempo, tornam-se crises cíclicas e crônicas, ideais para a retroalimentação do acúmulo *capital* e perpetuação (e aprofundamento) da condição de vulnerabilidade destas parcelas específicas da sociedade.

O que ocorre agora, assim como em outros momentos nos quais o *capitalismo* precisou também se reinventar, é que a exploração excessiva e concomitante de camadas sociais vulnerabilizadas, juntamente com a crescente desvalorização da classe trabalhadora, o aumento da desigualdade de renda, o aumento expressivo do desemprego, da população carcerária e dos sem-tetos, a excessiva extração de recursos naturais, extinção de espécies terrestres e aquáticas (SASSEN, 2016), resultou no esgotamento tanto de vidas quanto de reservas naturais. A exploração brutal e complexa da economia global mais cedo ou mais tarde nos levaria a uma série de colapsos: econômicos, ambientais e sanitários, como a pandemia nos dias de hoje.

---

8 Em tradução livre do original (“In an interconnected world, none of us is safe until all of us are safe”), proferida por António Guterres, Secretário-Geral da ONU, em discurso sobre a pandemia do Coronavírus.

A pandemia poderia ter sido evitada se as recomendações de distanciamento social e quarentena tivessem sido respeitadas, porém, em países com diferenças de renda tão altas, relações empregatícias precárias, incentivo ao consumo desenfreado, individualidade cunhada pelo modelo de vida liberal super produtivo, aliado às práticas governamentais perversas de total descaso em manter uma renda mínima para aqueles que, mesmo antes da pandemia, sofriam com as consequências do sistema econômico vigente e as inequidades sociais., Tais condições se configuraram no cenário perfeito para a proliferação do vírus e as necessárias regras para se evitar o contágio passaram a ser vistas como ações impossíveis, diante de uma sociedade tão desigual. Ao mesmo tempo, analisando atentamente o número de indivíduos expostos ao risco, pode-se concluir que teríamos, enquanto sociedade, condições de amenizar ou evitar a disseminação do vírus, desde que tivéssemos agido de forma colaborativa e solidária, entre os diversos países e, internamente, em cada país.

Na economia, a financeirização transformou a produção de bens em complexas operações para criação e manutenção de endividamentos, esgotando nossa capacidade produtiva e redistributiva (SASSEN, 2016). Na sociedade, por sua vez, a desigualdade existente não permite uma equitativa distribuição das riquezas produzidas, gerando diversos tipos de segregação possíveis:

O poder da formação de preços, que permite a obtenção de lucros extraordinários, bem como o dirigismo tecnológico e o padrão de emprego flexível, gerador de uma classe trabalhadora de precariado, ocorre concomitantemente à monopolização global da produção. (POCHMANN, 2015, p. 59)

Os pilares do *capitalismo* neoliberal - concentração de riquezas e exploração máxima da produção de bens- vem sendo utilizados de maneira estratégica no intuito de retroalimentar o sistema. Ao mesmo tempo, a ganância de alguns não permite visualizar o iminente desastre.

Nesse sentido, a pandemia, de certa forma, explicitou como a racionalidade neoliberal pode desencadear formas perversas de lidar com situações críticas como a que vivemos hoje, que se perpetuam *ad nauseam*, dando-nos a sensação de que a desigualdade é normal – e, no limite, desejável - enquanto o sistema se reinventa. até as próximas crises aparecerem.

## **O CONFLITO DAS NORMALIDADES E O CINISMO NA PANDEMIA**

A pandemia não só expôs bruscamente uma sociedade permeada de cinismos, como também serviu de catalizadora para uma “nova normalidade”. Se antes não podíamos deixar transparecer insatisfações e derrotas pessoais, mascarando-as com méritos e discursos parciais, com a pandemia há de se adicionar a carga do anúncio diário e atualizado de mortes, diretamente atreladas à falta de empatia. Como sustentar um discurso que mata? É necessário ressaltar que já fazíamos isso, porém de forma velada e sem culpa, já que as mortes não apareciam pontualmente

todos os dias, transmitidas e computadas por ciosos meios e redes de comunicação.

Neste momento, há dentro de cada indivíduo uma colisão de normalidades, um sentimento estranho de receio do ócio, de culpa pela não produtividade, de sofrimento, de medo. Medo de ir trabalhar e ser contaminado no ônibus, medo de nunca mais poder viajar com os amigos, medo de não conseguir sustentar as contas no final do mês (pois o auxílio emergencial foi negado), medo de parar de lucrar porque uma “gripezinha”<sup>9</sup> está mantendo o “CPF[<sup>10</sup>] em casa” e, sem o CPF, o CNPJ<sup>11</sup> morre<sup>12</sup>.

A “nova normalidade”, advinda desses tempos, gera uma reflexão acerca do modo de vida das pessoas no mundo contemporâneo e o impacto causado pela crise da Covid-19, com especial ênfase ao fato de as pessoas necessitarem ficar afastadas umas das outras.

Em relação ao ensino a distância, por exemplo, nesse contexto de crise, muitas mudanças precisaram ser implementadas. Essa situação expôs diversas questões sensíveis, desnudando a fragilidade de perspectivas desejadas como “normais”. Se, por um lado, cremos que seja possível substituir nossas presenças, em salas de aula, por virtualidades, parece que muitos esquecem as dificuldades relativas ao acesso à internet ou aos necessários equipamentos para viabilizar tal conexão, particularmente na realidade brasileira.

Assim, a “nova normalidade”, em um mundo desigual, será muito mais próxima do cinismo e da desfaçatez, já que as condições de acesso diferem muito entre nós. Afinal, alguns poderão participar normalmente das aulas on-line numa situação de grande conforto, outros não. Além dessa questão de acesso, seria a educação a distância adequada para tratar todos os temas em todas as idades? Será possível, com a mesma efetividade, aprender a construir uma casa ou fazer uma cirurgia em aulas remotas? Para Deyvison Rodrigues Lima e Sanna Chris Nunes (2020), pensar a educação na era digital é pensar na abertura de espaços digitais, descentralizados dentro da rede, e, o mais importante, refletir sobre o quanto poderemos ser dominados por todo este aparato tecnológico.

Além das questões de acesso, é preciso considerar também a necessidade de se desenvolver (e saber operar) metodologias adequadas ao ensino a distância, em que docentes e discentes

---

9 Termo utilizado por Jair Messias Bolsonaro, Presidente do Brasil, referindo-se à pandemia do coronavírus em pronunciamento nacional, no dia 24 de março de 2020.

10 O Cadastro da Pessoa Física (CPF) é pessoal e serve para identificar, junto à Receita Federal do Brasil, o contribuinte.

11 O Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) é o número de registro ou a “identidade” de uma empresa no Brasil. Ele serve para comprovar sua existência e situação legal em qualquer atividade junto ao governo, clientes, parceiros e fornecedores.

12 Sobre a manifestação de empresários brasileiros, em audiência pública no Supremo Tribunal Federal, a respeito da “morte de CNPJs”, ver:

<https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/05/08/dirigente-empresarial-preve-morte-de-cnpjsghtml>

tiveram que, em um curto período de tempo, se adaptar ao “novo” modo de ensinar e aprender. Ainda que sem domínio técnico, instituições de ensino privadas (para não verem o rompimento dos seus contratos de prestação de serviços) investiram toda a sua energia na organização de aulas a distância, gerando e estimulando um certo negacionismo e rejeitando os medos e anseios dos principais atores envolvidos nesse processo, professores e alunos.

É preciso considerar também os possíveis danos (sobretudo de ordem emocional) causados pela ausência de convívio. Com o começo do distanciamento e a suspensão das aulas, professores tiveram que administrar o medo diante da pandemia, o isolamento, a falta de interação com as pessoas e o estresse com cobranças para o desenvolvimento das aulas online: gravar vídeos, tornar-se atrativo, estimular estudantes, buscando evitar que os alunos se distanciassem das instituições e evadissem.

A consequência desse exaustivo processo pode ser vista no excesso de horas trabalhadas, em que professores e estudantes permanecem diante de um equipamento, realizando e planejando atividades semipresenciais. Tais atividades acumulam com o restante das necessidades pessoais, boa parte delas causadas pelo próprio distanciamento social, como o cuidado com filhos/pais/parentes, além das atividades domésticas.

Os maiores desafios dos professores, nesse cenário de tantas incertezas e angústias, é manter-se resistente e emocionalmente saudável frente à grande carga de trabalho e emocional, causada pelo estresse, ansiedade, falta de proximidade e empatia.

Além disso, professores, alunos e pais ainda lidam com todas as dificuldades e medos relacionados à pandemia. O distanciamento dos familiares, problemas de saúde e o pânico, por eventualmente estarem nos grupos mais suscetíveis ao contágio, são algumas das preocupações que acabam assolando seu imaginário.

Em um cenário de extrema apreensão e angústia, ainda temos instituições nas quais os professores resistem, sem receber seus salários integralmente e em dia, aumentando o nível de preocupação diante da manutenção e sustento de suas famílias. Tudo isso nos leva a refletir sobre como será a retomada das atividades escolares após a pandemia. Ainda que não saibamos muito a respeito, parece ser essencial, neste processo, que possamos refletir sobre todas as mudanças que a pandemia está nos oportunizando, na busca de um mundo melhor, tal como nos instigam Castiel et al. (2016).

## **ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS**

Em vista do exposto, é fundamental reconhecer que a pandemia ocasionada pela Covid-19 e sua estratégia para contê-la evidenciaram as desigualdades econômicas e nossos permanentes problemas de saúde pública, que assolam nosso país desde sua mais “tenra” idade, seja como

Brasil Colônia, como República, como Ditadura Militar ou, mais recentemente, com o golpe que retirou do seu cargo a nossa primeira Presidenta mulher, eleita soberanamente pelo povo. O que vivemos aqui, trata-se, em linhas mais gerais, de um movimento político e cultural cínico, em que minorias seguem usufruindo das benesses de um país rico, mas profundamente desigual.

Estamos fartos de testemunhar jogos políticos de grupos minoritários que pensam egoisticamente em si, jogando com as palavras (sobretudo as midiáticas), omitindo os poucos dados estatísticos da nossa realidade e divulgando os existentes de maneira interessada e confusa. A má gestão dos recursos públicos e o fortalecimento do descrédito na Educação e na Ciência são estratégias para enfraquecer ainda mais os elos sociais e produzir um coletivo amorfo, composto de inúmeras partes que não se consideram partes do todo. Nem mesmo as mais de cem mil mortes parecem sensibilizar os cínicos, e, pior, ainda temos que ouvir constantemente um “e daí? Afinal, todos nós vamos morrer um dia”.

Por fim, gostaríamos de concluir esta reflexão instigando a produção de modos menos cínicos de convivência social, para que possamos criar outras lógicas de existência. Como sujeitos desse tempo, é fundamental que possamos refletir sobre as nossas práticas e que o nosso pensamento possa conduzir-nos a novas experiências coletivas que nos permitam viver e, sempre que possível, ressignificar o modo de ser consigo e com os outros.

## referências

ANTUNES, Bianca Brandão de Paula et al. Progressão dos casos confirmados de COVID-19 após implantação de medidas de controle. *Rev. bras. ter. intensiva*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 213-223. 2020.

BOCCHI, Aline F. A., & DI NIZO, Patrícia Leal. Corpo e discurso médico: cinismo e ironia nas práticas discursivas contemporâneas. *Seminário de Estudos em Análise do Discurso*, v.7, p.1-9. 2015. Disponível: <<http://anaisdosead.com.br/7SEAD/SIMPOSIO02/PatriciaNizoeAlineBocchi.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2020.

BRASIL. *Emenda Constitucional nº 95*, altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras providências. Brasília. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Coronavírus*. 2020. Disponível em: <<https://covid.saude.gov.br>>. Acesso em: 15 maio 2020.

CASTIEL, Luis D.; XAVIER, Caco & MORAES, Daniele R. *À procura de um mundo melhor: apontamentos sobre o cinismo em saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz. 2016.

CASTIEL, Luis David. *Ensaio sobre a Pandemência*. Disponível em: <<http://observatoriomedicina.ensp.fiocruz.br/ensaio-sobre-a-pandemencia-por-luis-castiel/>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

DOWBOR, Ladislau. *Além do Coronavírus*. Le Monde Diplomatique Brasil. Brasília, 7 abr. 2020. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/alem-do-coronavirus/>>. Acesso em: 7 maio 2020.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

G1. *Bolsonaro desautoriza ministro da Saúde publicamente e volta a defender uso da cloroquina*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/05/13/bolsonaro-desautoriza-ministro-da-saude-publicamente-e-volta-a-defender-uso-da-cloroquina.ghtml>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

HOSSAIN, Mahbud; SULTANA, Abida., & PUROHIT, Neetu. Mental health outcomes of quarantine and isolation for infection prevention: a systematic umbrella review of the global evidence. *Epidemiology and Health*, v.42, issue e2020038, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4178/epih.e2020038>

LIMA, Danilo L. F., et al. COVID-19 no estado do Ceará, Brasil: comportamentos e crenças na chegada da pandemia. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 1575-1586, 2020.

LIMA, Deyvison R.; NUNES, Sanna C.M. A escola, a disciplina e as novas tecnologias: aproximações foucaultianas. *Revista Lampejo*, Fortaleza, v. 9, n. 1, p. 89-114, 2020. Disponível em: <[http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-17-vol\\_9\\_n\\_1/5\\_-\\_A\\_escola,\\_a\\_disciplina\\_e\\_as\\_novas\\_tecnologias.docx.pdf](http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-17-vol_9_n_1/5_-_A_escola,_a_disciplina_e_as_novas_tecnologias.docx.pdf)>. Acesso em: 22 dez. 2020.

LIMA, Fátima Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault y Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 70, p. 20-33, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

NAVIA, Luis. E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus. 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Brasil: teto de 20 anos para o gasto público violará direitos humanos, alerta relator da ONU*. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2016/12/1571101-teto-de-20-anos-para-gasto-publico-no-brasil-viola-direitos-humanos>>. Acesso em: 2 jun. 2020.

POCHMANN, Márcio. *Desigualdade econômica no Brasil*. São Paulo: Saber Livros, 2015.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório do Desenvolvimento Humano (RDH)*. Disponível em: <<https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/presscenter/articles/2019/pnud-apresenta-relatorio-de-desenvolvimento-humano-2019-com-dado.html>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

QIAN, Mengcen., et al. Psychological responses, behavioral changes and public perceptions during the early phase of the COVID-19 outbreak in China: a population based cross-sectional survey. *MedRxiv* (preprint), 2020. Doi: <https://doi.org/10.1101/2020.02.18.20024448>

SASSEN, Saskia *Expulsões: Brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra. 2016.

SEIXAS, Luis R. Necropolítica, fim do humanismo e a crise da democracia contemporânea. *Revista Lampejo*, Fortaleza, v. 9, n. 1, p. 77-88, 2020. Disponível em: <[http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-17-vol\\_9\\_n\\_1/4\\_-\\_Necropol%C3%ADtica.docx.pdf](http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-17-vol_9_n_1/4_-_Necropol%C3%ADtica.docx.pdf)>. Acesso em: 22 dez. 2020.

SOUZA, João H.J., et al. O distanciamento social na percepção dos brasileiros. *Rev. Encantar – Educação, cultura e Sociedade*, v.2, p.1-10, 2020. Disponível em: <<https://revistas.uneb.br/index.php/encantar/article/view/8655>>. Acesso em: 5 ago. 2020.

# ROUSSEAU E A "REVOLUÇÃO" NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

## ROUSSEAU AND THE "REVOLUTION" IN EDUCATION

José João Neves Barbosa Vicente<sup>1</sup>

### resumo

Rousseau é um pensador que, como já foi dito várias vezes, contribuiu consideravelmente para a compreensão de diversos temas e assuntos imprescindíveis para os seres humanos e, entre esses temas, está a educação. Neste artigo, o objetivo é apresentar um breve resumo da sua visão da educação, principalmente no que diz respeito à educação da criança e destacar o seu caráter "revolucionário" a partir de alguns estudos realizados sobre o assunto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação; Criança; Rousseau; Infância; Natureza.

### abstract

Rousseau is a thinker who, as has already been said several times, contributed considerably to the understanding of several themes and issues that are indispensable to human beings, and among these themes is education. In this article, the objective is to present a brief summary of his vision of education, mainly concerning the education of children, and to highlight his "revolutionary" character based on some studies carried out on the subject.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: [josebvicente@bol.com.br](mailto:josebvicente@bol.com.br)

**KEYWORDS:** Education; Child; Rousseau; Childhood; Nature.

---

As ideias educativas de Rousseau ocupam lugar de destaque na história do pensamento ocidental e, de um modo geral, sempre se recorre a elas quando se pretende estudar, debater ou refletir sobre o processo educativo. Na história do pensamento ocidental, Rousseau ocupa lugar de destaque pela sua ampla colaboração para a compreensão de diversos temas ou assuntos importantes e imprescindíveis, entre eles, o da educação. Admirador das ideias educativas de Platão, certa vez, disse que o diálogo *A república* "é o mais belo tratado de educação que jamais se escreveu" (ROUSSEAU, 1995, p.14). Na verdade, Rousseau não admirava apenas as ideias educativas de Platão, mas sim o pensamento desse filósofo como um todo, ele era um "platônico" como poucos; um dos "maiores e mais consistentes" de toda a "era moderna" (WILLIAMS, 2007, p.88-94). Talvez essa admiração que nutria pelas ideias de Platão, principalmente aquelas sobre a educação, foi uma das motivações para que ele pensasse a atividade educativa de modo tão profundo e radical como fez o filósofo grego em sua época; como se sabe, o que Platão escreveu sobre a educação em seu diálogo *A república* (2001) representa, como já foi dito certa vez, a primeira proposta radical "de reforma educativa" que mirava não apenas as questões de ensino e aprendizagem no espaço escolar, mas sim a "sociedade no seu todo" (PAPPAS, 1996, p.27; 84). Apesar dessas breves referências à admiração de Rousseau pelas ideias de Platão, este artigo não pretende realizar um estudo comparativo entre as ideias educativas desses dois pensadores e nem analisar o pensamento do filósofo grego a respeito da educação; o objetivo aqui é simplesmente fazer um pequeno estudo introdutório do pensamento educativo de Rousseau, a partir da sua obra *Emílio* (1995) e destacar seu caráter "revolucionário", com base nos trabalhos de alguns estudiosos do seu pensamento.

Refletir sobre o pensamento educativo de Rousseau a partir da sua obra *Emílio*, significa refletir sobre a educação a partir "do melhor e do mais importante" dos seus "escritos" (ROUSSEAU, 1964, p.553). Além disso, *Emílio*, como já foi registrada certa vez, é uma obra considerada também por alguns pensadores, especialmente Kant, como "um dos mais importantes trabalhos filosóficos jamais escritos" (SIMPSON, 2009, p.147). Essas observações ajudam o leitor a entender ou a desconfiar que o conteúdo presente nessa obra de Rousseau possui algo incomum; isto é, que aquilo que o pensador genebrino disse sobre a educação, certamente não se resume ao modo como se deve lidar com o processo educativo do indivíduo em uma sala ou no ambiente escolar e nem se trata necessariamente de uma reflexão cujo objetivo é apresentar ou debater conteúdos específicos a serem ensinados aos indivíduos; o interesse de Rousseau não se direcionava para "qualquer educação", para ele, por exemplo, ter uma sala onde professores ensinam as crianças "a ler, escrever e fazer contas não é o suficiente para que se possa chamar algo de educação" (STRECK, 2008, p.20). De um modo geral, o que Rousseau disse sobre a educação em sua obra

*Emílio*, estremeceu tudo o que tinha sido dito até então a respeito da atividade educativa dos indivíduos e o modo como essa atividade era executada pelos "educadores do seu tempo" que "praticavam um ensino livresco e formal, preocupados com a disciplina e a memorização de conteúdos, sem levar em consideração as especificidades da infância" (CERIZARA, 2001, p.42). As ideias educativas de Rousseau sacudiram fortemente tudo o que tinha sido estabelecido e que se praticava até então no campo da educação. Por isso, não é por acaso, portanto, que alguns estudiosos do seu pensamento, como foi observado certa vez, consideram a "sua obra" como "um dos mais importantes tesouros da pedagogia moderna" (STRECK, 2008, p.9). Na verdade, as ideias educativas de Rousseau apresentadas em sua obra *Emílio*, se tronaram praticamente um conteúdo de consulta obrigatória para todos os envolvidos com o processo educativo; assim, pode-se afirmar que o pensador genebrino "ocupa um lugar central na pedagogia moderna. Muitos dos acertos e dos erros, dos avanços e dos entraves da educação em nosso tempo confluem para ele" (STRECK, 2008, p.21). Em termos gerais, o que Rousseau disse sobre a educação, como já foi observado por alguns estudiosos do seu pensamento, foi algo "revolucionário" para a época moderna, talvez por isso *Emílio* é considerado "um livro incomum em conteúdo e formato" (SIMPSON, 2009, p.147). Ele abalou profundamente os alicerces da educação da época ao centrar-se no conhecimento da natureza dos seres humanos.

As ideias de Rousseau, portanto, não abalaram apenas a política, a moral, as ciências, as artes e a sociedade do seu tempo, elas também abalaram profundamente o entendimento da época sobre a educação dos indivíduos; para ele, a educação precisa tratar e respeitar cada indivíduo como um ser livre e se esforçar incessantemente para que ele permaneça sempre livre. Para o pensador genebrino, a educação não se resume a um processo cujo objetivo é integrar o indivíduo na vida social de uma determinada sociedade e nem introduzi-lo em uma cultura ou tradição intelectual específica; Rousseau pensa uma educação autêntica distante da ideia tradicional preocupada com a questão ensino/aprendizagem. Para ele, a atividade educativa precisa estar efetivamente comprometida em preservar cada indivíduo como ele é; em outras palavras, a educação não pode, em hipótese alguma, deformar ou fragmentar a natureza dos indivíduos (VICENTE, 2013; 2016). Ele pensa uma educação que preserve cada ser humano tal como ele é; essa preocupação de Rousseau com a preservação dos seres humanos está firmemente alicerçada não apenas em sua convicção de que não somos seres maus por natureza, mas também de que somos capazes de causar danos aos nossos semelhantes, seja diretamente ou por meio das nossas instituições, afinal, para ele, "tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos dos homens" (ROUSSEAU, 1995, p.9). Essa afirmação de Rousseau, como observaram alguns estudiosos do seu pensamento, possui um certo "valor metodológico": ela não significa, por exemplo, que é preciso "deixar desenvolver a natureza humana numa espécie de vazio educativo para obter os melhores resultados", mas sim que cada um assuma a "culpa dos fracassos educativos" e tome consciência da grande

responsabilidade que pesa "sobre a educação e sobre todos aqueles que para ela contribuem" (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 1957, p.474-475). Essa forma de educação como pensada por Rousseau que, em essência, deixa intacta a natureza dos indivíduos e preserva a sua bondade natural, exige apenas que o educador seja capaz de observar "a natureza" e seguir "o caminho" indicado por ela; de acordo com o pensador genebrino, a natureza "exercita continuamente as crianças" e fortalece "seu temperamento mediante experiências de toda espécie" (ROUSSEAU, 1995, p.22). Assim, se o objetivo é proporcioná-las uma verdadeira educação capaz de preservá-las como seres humanos bons e felizes, a atividade educativa precisa estar sintonizada ou em harmonia com a "natureza". Nesse caso, o papel do educador consiste em não atrapalhar a natureza e abrir caminho para que a criança seja ela mesma; ou seja, se ele tem que fazer algo, que seja no sentido de "impedir que nada seja feito" (ROUSSEAU, 1995, p.15). De acordo com Rousseau, essa educação que preserva a bondade natural de cada indivíduo e contribui para que cada um possa ser "tudo" para ele mesmo, sem qualquer fragmentação ou alteração em sua natureza e capaz de se relacionar "consigo mesmo ou com seu semelhante", deve ser inicialmente "puramente negativa", isto é, preocupada "não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro" (ROUSSEAU, 1995, p.13, 80). Para Rousseau o educador precisa acreditar no desenvolvimento livre de seus educandos e agir para não inibi-los, forçá-los ou moldá-los. Apenas dessa forma, no tempo certo, o indivíduo se abrirá "para razão" sem qualquer influência, vício ou ideias preconcebidas e se tornará um ser humano sensato; esse tipo de educação contribui para que o indivíduo possa viver livre das influências dos males da sociedade.

Portanto, foram basicamente com essas ideias não centradas nos conteúdos livrescos, afastadas de todo e qualquer tipo de autoritarismo e com respeito total ao indivíduo como um todo que Rousseau se tornou uma referência em matéria de educação; preocupado com a preservação da liberdade e da bondade natural de cada indivíduo e empenhado para que cada um possa permanecer como ele é, Rousseau pensou um tipo de educação autêntico e totalmente distinto do modo como pensava seus contemporâneos. O foco do seu pensamento educativo encontra-se totalmente voltado para uma formação humana cujo objetivo primordial é afastar o indivíduo de todo tipo de influência (inclusive do seu educador) e impedi-lo de seguir a opinião do outro ou submeter-se à vontade de alguém (VICENTE, 2016a). Suas ideias educativas cujo conteúdo era praticamente desconhecido até então, representam uma crítica radical ao modelo de educação vigente em sua época que, ao seu modo de ver, não dava a devida atenção à criança e às suas manifestações; além disso, o compromisso fundamental desse modelo de educação era com a transmissão de conteúdos específico e previamente selecionados pelo educador ou pela instituição que ele representa. A visão do pensador genebrino sobre a educação representa uma verdadeira revolução, com foco na "criança" e não "na reclassificação do saber e na sua transmissão à criança como um todo já pronto" (MANACORDA, 2010, p. 295). Para Rousseau,

a educação não é e nem deve ser visto, entendida ou praticada como uma atividade cujo objetivo é unicamente ensinar um determinado conteúdo ou saber previamente selecionado; "a educação deve aspirar não só a instilar o saber, mas a formar o coração, o espírito e a capacidade de julgamento". Para que isso possa acontecer efetivamente, a atividade educativa não pode "controlar, dirigir, admoestar ou forçar a criança a todo instante"; todo o educador precisa entender e respeitar a criança como tal e estar sempre ciente da existência de "um curso naturalmente saudável e ordenado no desenvolvimento" do seu "corpo, raciocínio e sentimentos". Esse "curso" não deve sofrer nenhuma alteração por parte dos educadores, todos precisam colaborar para que ele ocorra de modo integral e "em seu modo e tempo adequados"; agindo assim, a criança apreende sem qualquer pressão, isto é, como se estivesse divertindo "e que está sendo ajudada a fazer o que seus poderes e inclinações nascentes a teriam, de qualquer modo, estimulado" (DENT,1996, p.116-117). De um modo geral, de acordo com a perspectiva rousseauniana, educar é não interferir ou alterar, em hipótese alguma, o curso natural do desenvolvimento da criança.

Não interferir, no entanto, não significa ignorar a existência da criança e nem "deixar" que ela crie "mofo no ócio", o que Rousseau exige é que a criança não seja perturbada, em hipótese alguma, ao longo da sua caminhada educativa e, principalmente, que ninguém tente acelerar ou "apressar" o seu "processo natural de maturação e de atividades espontâneas"; para o pensador genebrino, esse "processo" deve ser "respeitado com religiosa atenção" (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 1957, p.474). Essa visão de educação como descrita por Rousseau no *Emílio*, não se realiza, portanto, por meio de um processo educativo centralizado unicamente nos conteúdos presentes em livros e nem em um ambiente escolar onde se cultiva a ideia de "autoridade" do educador em relação ao educando; na verdade, Rousseau, de um modo geral, é um crítico de "toda a forma de educação fundada sobre o princípio de uma autoridade que submeta a vontade da criança à de seu mestre" (SOËTARD, 2010, p.16). Ele também, como já foi mencionado, é um crítico da prática educativa alicerçada unicamente no "ensino livresco" como faziam, por exemplo, "os educadores" da sua época. Rousseau pensa uma forma de educação que conduz o indivíduo a um desenvolvimento natural, sem sofrer qualquer tipo de influência, inclusive do seu educador; para ele, a educação deve preservar o indivíduo como ele é. Assim, de acordo com suas ideias educativas, "a arte do pedagogo consiste em atuar de maneira tal que sua vontade não substitua jamais a vontade da criança (SOËTARD, 2010, p. 17). Portanto, a preservação da criança sem que ela sofra influência das vontades dos educadores é fundamental no processo educativo como pensado por Rousseau em sua obra *Emílio*; ela precisa ser respeitada, vista e entendida como criança que ela é, a vontade do educador não pode ser o seu guia, ela precisa seguir seu processo de desenvolvimento de forma natural. De acordo com a teoria educativa de Rousseau, o ensino de um mestre "consiste, sobretudo, em propor as questões certas aos educandos e colocar ao seu alcance os meios para aprender" (STRECK, 2008, p.72). Para o pensador genebrino, quanto menos influência do educador sobre o educando, melhor e mais

efetivo é a educação.

Como já foi mencionado anteriormente, o pensamento educativo de Rousseau presente em sua obra *Emílio*, não se preocupa em descrever um processo educativo eficiente, capaz de proporcionar aos educandos uma maior captação dos conteúdos ministrados pelos seus educadores; o esforço do pensador genebrino está voltado para uma educação diferente daquela que gira em torno do ato de ensinar este ou aquele conteúdo específico, suas ideias educativas apontam para uma formação humana capaz de afastar os indivíduos de todo e qualquer tipo de influência que possa corrompê-lo. Foi, portanto, com essas ideias que Rousseau deixou sua marca de modo profundo na "história da pedagogia"; foram também essas ideias que, de um modo geral, estimularam e influenciaram grandes mentes que, de um modo ou de outro, se preocuparam posteriormente com as questões educativas, no sentido de debatê-las e melhorá-las; como foi observado certa vez, depois de Rousseau, "a educação nunca mais foi a mesma", além disso, seu pensamento pedagógico serviu de inspiração para "educadores" importantes como "Pestalozzi, Herbart e Froebel, além de outros, e foi nele ainda que teve origem a psicologia educacional" (NISKIER, 2001, p.133). Para o pensador genebrino, é preciso sempre proteger os indivíduos e evitar que um comande ou domine o outro, mas para que isso possa acontecer efetivamente, a educação precisa atuar de acordo com as ideias presentes no *Emílio* e não em conformidade com as práticas tradicionais. Ao longo do processo educativo é importante não inculcar no educando ideias ou sentimentos que possam levá-lo a se sentir superior ou inferior ao outro e querer usar seu semelhante como se fosse um instrumento ao seu serviço. E é importante também lembrar que as crianças, do ponto de vista da teoria educacional de Rousseau, devem sempre ser vistas e compreendidas não de acordo com as concepções "tradicionais", mas sim como "uma criatura da natureza e que age e cresce em harmonia com suas leis" (EBY, 1962, p.291). Nesse sentido, sua educação "até a idade adulta", não pode ser "considerada" de outra forma, senão como um "processo natural, não artificial e repressivo", esse tipo de educação transforma o "desenvolvimento" da criança em "algo agradável, racional e harmonioso"; com Rousseau, portanto, "o processo educativo tornou-se simples por não estar sujeito a padrões convencionais" (NISKIER, 2001, p.132). De acordo com o pensamento educativo de Rousseau, crianças são crianças e o processo educativo não pode jamais perder de vista essa verdade; assim, quem educa as crianças precisa sempre olhar para elas e entender cada uma delas como crianças que são em si mesmas, não como "crianças" produzidas ou imaginadas pela mente dos adultos. O objetivo principal das ideias pedagógicas do pensador genebrino presente em sua obra *Emílio*, não é outro senão "libertar as crianças da tirania das expectativas dos adultos, para que suas faculdades possam se desenvolver sem amarras, cada qual em seu devido momento" (WOKLER, 2012, p.130). Rousseau não apenas prioriza a educação das crianças, principalmente dos cinco aos doze anos, mas também defende um tipo de processo educativo capaz de conduzir cada indivíduo a alcançar a sua "autonomia".

A visão educativa do pensador genebrino, principalmente no que diz respeito à educação das crianças é, sem dúvida, algo que merece destaque e atenção especial. Antes de Rousseau, "a teoria e a prática da educação foram determinadas do ponto de vista dos interesses do adulto e da vida social adulta", isto é, ninguém antes dele pensou ou imaginou um modo diferente de se lidar com as questões educativas. O pensador genebrino foi o primeiro a atacar e a combater a teoria educativa vigente, bem como a sua prática que, para ele, tratava-se de algo não apenas falso, mas também capaz de causar danos; assim, "no lugar das ideias e opiniões do adulto, colocou as necessidades e atividades da criança e o curso natural de desenvolvimento. Nenhuma mudança poderia ter sido tão revolucionária" (EBY, 1962, p.290-291). Em outras palavras, as ideias educativas de Rousseau representam uma verdadeira revolução no campo da educação, principalmente porque até então ninguém havia pensado ou imaginado algo semelhante e tão diferente das ideias e práticas educativas vigentes. Preocupado com "a arte de formar homens, ele dedica especial atenção à infância, pois, a seu ver, com as falsas ideias que se tem dela, é impossível fazer uma boa educação" (CERIZARA, 2001, p.31). Para o pensador genebrino, uma boa educação das crianças requer uma ideia verdadeira sobre elas. Para isso, é preciso observá-las atentamente para conhecê-las; nunca é demais lembrar que "ignorantes dos verdadeiros sentimentos, pensamentos e interesses das crianças, os adultos impõem-lhes os deles" (EBY, 1962, p.293). Para Rousseau, como já foi mencionado anteriormente, crianças são crianças e precisam ser compreendidas e enxergadas como crianças que elas são; "a natureza quer que as crianças sejam crianças antes de ser homens". Assim, qualquer um que perturbe "essa ordem" da natureza contribuirá para produzir "frutos precoces, que não terão maturação nem sabor e não trarão em corromper-se"; de um modo geral, é preciso estar sempre disposto para entender que "a infância tem maneiras de ver, de pensar, de sentir que lhe são próprias; nada menos sensato do que querer substituí-las pelas nossas" (ROUSSEAU, 1995, p.75). O que Rousseau propõe é uma mudança radical na educação das crianças, ele quer que elas sejam educadas não a partir dos interesses dos adultos e do modo como eles vivem em sociedade, mas sim a partir das suas próprias necessidades e com total respeito ao seu desenrolamento natural; a educação baseada nos interesses dos adultos não serve para as crianças, a não ser que a intenção é prejudicá-las.

A educação das crianças deve ser simples e natural, para que o seu desenvolvimento possa ocorrer de forma prazerosa e em harmonia; assim, as ideias e interesses dos adultos precisam sempre ser afastados da educação das crianças para não influenciá-las. E aqueles que se envolvem diretamente com a educação dessas crianças, não podem deixar de se esforçar no sentido de compreendê-las efetivamente, uma das questões principais é não enxergar a criança como se ela fosse "uma miniatura de adulto, e que o crescimento em tamanho e o aumento em conhecimento são os processos de educação" (EBY, 1962, p.291). De acordo com o pensamento educativo de Rousseau, entender as crianças como adultos em miniaturas é apenas um modo

errado e absurdo; elas não são "pequenos homens e pequenas mulheres", são crianças e devem ser tratadas como crianças. Rousseau afasta a criança do ponto de vista dos adultos e exige que sua educação seja um processo capaz de colaborar para o seu desenvolvimento normal e natural. Para ele, a forma como se entendia a educação em sua época e o modo como ela era praticada, simplesmente não fazia sentido, principalmente porque consistia basicamente em um "processo pelo qual a criança deve adquirir certos hábitos habilidades, atitudes e um corpo de conhecimentos que a civilização havia conservado" (EBY, 1962, p.291). De um modo geral, o pensamento educativo de Rousseau presente em sua obra *Emílio* fez estremecer essa visão da educação. O pensador genebrino fez "da criança o novo ponto central do qual a educação deve ser encarada"; para ele, "ensinar e formar" não são formas de "inculcar ideias"; elas consistem "em fornecer à criança as oportunidades para o funcionamento daquelas atividades que são naturais em cada fase" (EBY, 1962, p.291). Rousseau defende uma ideia de educação que se aproxima das ideias educativas de Sócrates e Platão; em outras palavras, assim como esses dois filósofos gregos, o pensador genebrino também defende que a educação não é uma atividade através da qual se transfere conhecimento do educador para o educando. Com foco na criança, Rousseau "revolucionou a educação de seu tempo" ao defender que, quando se trata da "infância", é preciso entender que ela não é "apenas uma via de acesso, um período de preparação para a vida adulta"; a infância possui "valor em si mesma" (OLIVEIRA, 2011, p.65). A criança, para o pensador genebrino, precisa ser considerada como um ser que possui ideias próprias, ela não é um homem ou uma mulher em miniatura, essa visão contribui apenas para prejudicar e dificultar o seu desenvolvimento natural. O educador precisa entender a criança em si mesma e se esforçar para afastar dela todo e qualquer tipo de ideias e sentimentos que possam prejudicar o seu desenvolvimento; a educação não pode impedir, em hipótese alguma, que a criança viva a sua condição de forma plena. Se a intenção é formar o ser humano verdadeiramente, o educador precisa entender que esse ser humano precisa passar pela infância antes de se tornar um adulto; longe dessa visão, dificilmente a educação atingirá o seu verdadeiro objetivo.

## referências

ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. **História da pedagogia**. Lisboa: Livros Horizontes, 1957.

CERIZARA, Beatriz. **Rousseau: a educação na infância**. São Paulo: Scipione, 2001.

DENT, Nicholas. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

EBY, Frederick. **História da educação moderna: teoria, organização e práticas educacionais** (séc. XVI – séc. XX). Trad. Maria Angela Vinagre de Almeida, Nelly Aleotti Maia e Malvina Cohen Zaide. Editora Globo: Porto Alegre. 1962.

FRANÇA, Sirlene Carvalho Rocha. **Educação lúdica:** perspectiva para uma aprendizagem mais agradável. Itacaiúnas, 2016.

MANACORDA, Mario. **História da educação:** da antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cortez, 2010.

NISKIER, Arnaldo. **Filosofia da educação:** uma visão crítica. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Zilma de Moraes Ramos de. **Educação infantil:** fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2011.

PAPPAS, Nickolas. **A república de Platão.** Trad. Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1996.

PLATÃO. **A república.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões.** Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugalia, 1964.

SIMPSON, Matthew. **Compreender Rousseau.** Trad. Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SOËTARD, Michel. **Jean-Jacques Rousseau.** Trad. Verone Lane Rodrigues Doliveira. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massagana, 2010. (Coleção Educadores).

STRECK, Danilo. **Rousseau e a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Educação no Emílio de Rousseau. **Revista Espaço Acadêmico**, n.150, p.54-62, 2013.

VICENTE, José João Neves Barbosa. A educação como desafio e crítica à cultura. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, n.19, p.151-158, 2016.

VICENTE, José João Neves Barbosa. **Pensando a educação com Sócrates, Platão e Rousseau.** Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2016a.

WILLIAMS, David Lay. **Rousseau's Platonic Enlightenment.** University Park: Pennsylvania State University Press, 2007.

WOKLER, Robert. **Rousseau.** Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

# NEGATIVIDADE E CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: HEGEL NA GÊNESE DA TEORIA CRÍTICA

Alan Duarte Araújo<sup>1</sup>

## resumo

Este artigo busca esclarecer os momentos do pensamento hegeliano que embasam a Filosofia social da Teoria Crítica. Para tanto, deve-se, em primeiro lugar, justificar como um autor frequentemente associado ao conservadorismo e ao Idealismo Absoluto pôde exercer qualquer influência sobre uma tradição de pensamento crítico que valoriza, sobremaneira, a articulação prática, não raramente subversiva, de sua teoria. A esse respeito, conjectura-se que uma aproximação entre tais tradições filosóficas se revela viável pela demarcação daquilo que ambas negam. Investiga-se, nesse tocante, o que ambas negam e qual o sentido próprio de negação assumido pela orientação metodológica que elas detêm em comum: a dialética. Somente, então, o diálogo é justificável, cabendo ainda elucidar que aspectos da filosofia hegeliana são assumidos pela Teoria Crítica e quais são afastados. O que reorienta o debate para o autêntico significado de “idealismo especulativo” e como esse conceito é recepcionado pela Filosofia Social. Diálogo realizado sob a orientação teórico-metodológica dialética, exercitada, inclusive, nos autores da tradição crítica aqui destacados: Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse. Por fim, demonstra-se o valor analítico da interpretação crítica do pensamento de Hegel, designado

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob a orientação da > Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Socorro Ramos Militão. Bolsista da CAPES. E-mail: [alan.araujo@ufu.br](mailto:alan.araujo@ufu.br); [duartealanaraujo@hotmail.com](mailto:duartealanaraujo@hotmail.com)

como o horizonte necessário para uma futura Filosofia social.

**PALAVRAS-CHAVE:** Especulação; Idealismo; Dialética.

## abstract

This article seeks to clarify the moments of Hegelian thought that underlie the Social Philosophy of Critical Theory. Therefore, it is necessary, first, to justify how an author often associated with conservatism and Absolute Idealism could exert any influence on a tradition of critical thinking that highly values the practical articulation, often subversive, of his theory. In this regard, it is conjectured that an approximation between these philosophical traditions is revealed to be viable by demarcating what they both deny. In this regard, it investigates what both deny and what is the proper sense of negation assumed by the methodological orientation they have in common: the dialectic. Only then is dialogue justifiable, and it is still necessary to elucidate which aspects of Hegelian philosophy are assumed by Critical Theory and which are removed. What redirects the debate to the authentic meaning of “speculative idealism” and how this concept is received by Social Philosophy. Dialogue carried out under the dialectical theoretical-methodological orientation, exercised even in the authors of the critical tradition highlighted here: Theodor Adorno, Max Horkheimer and Herbert Marcuse. Finally, it demonstrates the analytical value of the critical interpretation of Hegel's thought, designated as the necessary horizon for a future social philosophy.

**KEYWORDS:** Speculation; Idealism; Dialectic.

---

## 1. introdução

Investigar a importância que o pensamento de G. W. F. Hegel (1770-1831) desempenhou para a fundação da Teoria Crítica, ou da assim chamada *Escola de Frankfurt*, remete a um impasse, cuja ausência de solução marcaria a impossibilidade da relação mesma. Vale dizer, uma vez considerado o caráter “crítico”, e, por que não, prático que se articula na teoria dessa tradição *frankfurtiana*, como relacioná-la a um filósofo cuja imagem é tão frequentemente associada ao conservadorismo político? Conservadorismo que poderia ser traduzido pela imagem difundida de Hegel como o “apologista do Estado prussiano” (WEIL, 2011, p. 13).

Como se o impasse já não fosse suficientemente aporético, a relação se tenciona caso pensemos no que foi apresentado como o fundamento da filosofia especulativa hegeliana. O ponto comum da dissolução pós-hegeliana é a caracterização de sua filosofia como um “panlogismo”, em

virtude do qual a substância viva do particular e da realidade seria dissolvida no automovimento do Absoluto (ZIZEK, 2014, p. 1). Algo sintetizado com inegável clareza por um dos maiores representantes dessa dissolução, a saber, Karl Marx, ao sustentar que Hegel se baseia na “coisa da lógica”, o que significa que todas as diferenças do real seriam reduzidas a momentos lógicos do pensamento idealista (MARX, 2005, p. 39). Não somente político, mas, sobretudo, filosófico, eis o impasse no qual se incorre ao tentar demonstrar os nexos da filosofia especulativa<sup>2</sup> com uma tradição de pensamento que valoriza, sobremaneira, sua articulação com a prática, não raramente revolucionária.

Deste ponto de vista, é necessário recorrer a uma hipótese que nos permite não somente contornar esse impasse, mas propriamente desfazê-lo. A bem dizer, devem-se reavaliar ambas as tradições filosóficas, aqui destacadas, por aquilo que elas negam, ou seja, julgá-las por suas “oposições essenciais”. Não seria um disparate alegar que ambas nascem em oposição a algo, e que, portanto, tal contradição se revela fundamental. Assim, Max Horkheimer (1983, p. 155) não hesita em declarar que a Teoria Crítica sustenta uma oposição, gnosiológica – mas não só! – com respeito à “teoria em sentido tradicional”. Ao passo que, também em Hegel, verifica-se algo semelhante, a tal ponto que sua filosofia é denominada, por Herbert Marcuse (1988, p. 9) como uma “filosofia negativa”. Resta saber o que ela se propõe a negar.

Para tanto, recorre-se à metodologia dialética, não estranha a nenhuma das tradições de pensamento aqui mencionadas. Horkheimer (1983, p. 155-157) se reporta, dialeticamente, a diferentes orientações filosóficas para extrair delas aspectos positivos que vão constituir o seu pensamento, abstraindo os momentos negativos. Daí mencionar as “heranças” da Teoria Crítica no Idealismo Alemão, na Economia Política e, até mesmo, na Filosofia Clássica Grega.

De modo análogo, Hegel insiste no núcleo universal e coeso daquilo que pareceria uma diversidade indiferente dos sistemas filosóficos existentes até então. Trata-se, não de considerar determinada filosofia como a verdadeira, em desatenção às demais, que seriam, nessa lógica, “falsas”. Mas, na realidade, de considerar o todo sistemático como o desenvolvimento da Ideia, cujo nexos essencial é o “movimento do espírito pensante” (HEGEL, 1980, p. 58-9). Nesse tocante, cada filosofia é necessária e não deixa de existir, sendo, antes, conservada como um momento do todo afirmativo. Nenhuma filosofia passada é, de fato, refutada. Conserva-se o seu princípio, refutando, tão somente, a sua pretensão de ser absoluto. A esse respeito, Hegel (1980, p. 82) recorda: “refutar é mais fácil do que justificar”.

---

2 Em atenção ao significado exposto de “panlogismo”, poder-se-ia, doravante, denominar a filosofia hegeliana como uma “neurose especulativa”. Com efeito, para a psicanálise freudiana, a neurose é uma categoria clínica segundo a qual o paciente apresentaria uma superestimação das capacidades do pensamento, de maneira tal que a “ideia das coisas” sobrepunha em importância as coisas mesmas. Em suma, o neurótico, assim como os “povos primitivos”, é aquele que acredita na “onipotência do seu pensamento”. Não seria essa a essência de certas acusações contra Hegel? Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1912-1913). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2012, p. 135-137.

Encontrar-se-á, no presente artigo, essa característica do método desenvolvida e exposta, com a novidade de sua “aplicação” aos próprios membros da Teoria Crítica. Se se decidiu reportar-se aos três principais nomes dessa tradição, quais sejam, Horkheimer, Marcuse e Adorno, eles não serão reassumidos em sua completude. Valer-se-á de determinados aspectos dos seus pensamentos em detrimentos de outros, tudo em virtude do fio condutor desta reflexão, exposto no recorte temático aqui realizado, a saber: negatividade e crítica da reificação. O que promete revelar-se como uma ponte entre a Teoria Crítica e Hegel, uma vez removido os entulhos que pesam e deformam o pensamento especulativo.

## 2. ceticismo e a origem da filosofia

Ao estudar uma filosofia tão complexa e extensa como a hegeliana, é legítimo assinalar diferentes “vias de acesso”. Uma dessas vias, e talvez a mais acessível, é a indagação sobre a divergência de sua filosofia em relação às demais. Ou, mais propriamente: o que ela nega? Com efeito, não se trata de uma negação, nem absoluta nem mesmo arbitrária. Questionamento não sem interesse, tendo em vista a pergunta de Hegel (1980, p. 44): “Que coisa há que não se tenha chamado filosofia e filosofar?”. Pergunta que não deixa de ser um “alerta”. O que se esclarece ao definir aquilo que em Hegel se denominaria o seu particular *diagnóstico de época*<sup>3</sup>, magistralmente resumido no *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* (1807):

Outrora tinham [os homens] um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer. O olhar do espírito somente à força poderia ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*. Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz pode-se medir a grandeza do que perdeu. (HEGEL, 2013, p. 27).

O que Hegel nos recorda é que a imersão irrefletida do homem moderno no sensível, naquilo que de mais imediato e empírico possa se conceber, é, desde então, contrastada com uma “mísera” tentativa de erguer o olhar para o alto em busca de um “quê” de divino. Não é uma época, como se poderia pensar, de homens excessivamente racionais que se esquecem da

---

3 Sobre essa concepção, Marcos Nobre sustenta: “[...] é preciso lembrar que Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceptualização da época histórica da modernidade”. Cf. NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018, p. 16. Ainda nesse tocante, ver: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 35.

própria finitude e que afirmam sua estranheza à “fé”. Mas uma época em que a dicotomia entre razão e fé é afirmada, tão somente para contemplar a própria razão tornar-se uma “criada da fé”. A aparente vitória da razão é comparada por Hegel à vitória de uma nação bárbara sobre uma nação culturalmente superior, em que a vitória factual se transforma, quando menos se espera, em uma submissão do “espírito aos vencidos” (HEGEL, 2009, p. 19).

Com isso, julga-se que a razão não mais é o instrumento apropriado para alçar o homem ao divino. Ela se encontra, a partir de então, submissa ao calor do sentimento, do entusiasmo abrasador, da intuição, do falar profético, em suma: da edificação. Todas essas noções que se verificam nos escritos hegelianos sintetizam a mesma ideia, qual seja, de um pensar intuitivo e poético que se julga bom demais para o conceito, valendo-se, ao contrário, da inspiração divina. Na contramão, Hegel (2013, p. 27-28) insiste que “a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”, caso contrário ela estará condenada a produzir tão somente “sonhos”, sem qualquer densidade teórica e prática.

O outro momento da dicotomia também se encontra em desvantagem, como, aliás, é característico de toda parcialidade. A filosofia de então, que aceitou o fardo de não ser religiosa, antes, transpôs seu limite para a própria razão. Trata-se do ceticismo, em sua “novíssima” elaboração, presente em Ernst Schulze. O racional, para esse ceticismo que despontava no solo alemão, é equiparado ao supremo e incondicionado, em suma, a tudo que, misteriosamente, se esconde sob a fachada da aparência das coisas, como a “rocha sob a neve”, ironiza Hegel (2019, p. 141). É para esse reino “oculto” que Schulze dirige sua crítica cética, a qual, revelando sua amputação originária, deixa intocado o “dado” mesmo. Doravante, para o “novíssimo” ceticismo, o porto seguro do filosofar deve ser aquilo que se verifica na experiência e pelas percepções sensíveis. Tudo o que emerge na experiência subjetiva é verdadeiro. Como os “fatos da consciência”, os quais, por já se encontrarem na consciência, seriam fonte de inegável certeza (HEGEL, 2019, p. 142).

Ao demarcar o terreno e fonte de todo saber nos assim chamados “fatos da consciência”, o ceticismo vira-se contra si mesmo, até o ponto de tornar-se inconfundível com o dogmatismo. O “ceticismo schulziano” finda, inegavelmente, por coincidir com o “dogmatismo krugiano”, conclui Hegel (2019, p. 157). Justamente o dogmatismo do Sr. Krug, incrédulo das capacidades especulativas da razão, que pede a Hegel para deduzir até mesmo a pena com que ele escreve, julgando desmoralizar aquele, por ele considerado, a encarnação da razão – como se tal façanha fosse possível.

O que está em jogo nesse pedido insólito é a crítica velada de que todo “sistematizar” especulativo só é possível pressupondo um Absoluto qualquer que o sustente, garantidor da identidade sobre as diferenças contingente do real (HEGEL, 1994, p. 51). O traço em comum desse dogmatismo com o ceticismo exposto está no ato de demarcar a fragilidade da razão e os limites da filosofia, que se arvoraria a pretensão de ignorar a suposta verdade dos “fatos da consciência”. Lógica

que resulta para Hegel (2019, p. 169) uma “barbaridade”, distante, inclusive, do ceticismo antigo e, até recentemente, da própria filosofia.

Portanto, no gesto mesmo de excluir o Absoluto da reflexão, relegando-o ao entusiasmo edificante, o finito é, por sua vez, “absolutizado”. Conforme Hegel (2009, p. 26), apreciar o finito como o Absoluto e a realidade única constitui, em última instância, o “princípio firme desse sistema de cultura”. Ainda se trata, pois, do seu diagnóstico de época, segundo o qual nem mesmo os filósofos idealistas como Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte escaparam. “Permaneça nessas filosofias”, insiste Hegel (2009, p. 27), “o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito, e o que é ideal é compreendido apenas como conceito”.

Disso decorrem importantes implicações práticas, sobremaneira no domínio ético. Mas não no sentido que comumente se expõe. O que significa que se pensarmos no formalismo moral kantiano, aquele que enuncia  $A=A^4$ , o problema para Hegel não consistiria na sua manifesta abstração, como um mero “dever-ser” sem força para valer-se no real. Ao contrário, a crítica de Hegel reside no caráter não suficientemente *abstrato*<sup>5</sup> dessa moral kantiana.

A despeito da identidade abstrata, uma lei deve ser enunciada e, como tal, deve conter algum conteúdo, doravante, sob a forma da universalidade. Dentre as possíveis determinações particulares da realidade, qual deve ser elevada, acolhida e fixada como uma “lei” subsistente por si? Segundo Hegel (2007, p. 64), somente o “interesse” particular daquele que legisla pode escolher previamente uma, dentre as várias determinações possíveis do real. Se a escolha é uma expressão prévia do interesse subjetivo do legislador, a legislação, como código racional e objetivo em-si, é “doravante supérflua”.

Não obstante supérflua, há uma legislação. E em seu existir, a natureza de uma determinação particular, contingente e condicionada é, a partir de então, transformada. *Sub-repticiamente*<sup>6</sup>,

---

4 Nos escritos kantianos, essa identidade é expressa em uma das formulações admissíveis para o “imperativo categórico”, qual seja: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. A desatenção a tal imperativo implicaria em uma contradição da razão com seu caráter legislativo, ou, no mesmo sentido, uma contradição de uma máxima com sua universalidade. Ver, nesse tocante: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 59.

5 Efetua-se um importante *salto qualitativo* no estudo de Hegel quando se compreende a refinada dialética entre “abstrato” e “concreto” presente em sua obra. A terceira seção deste trabalho apresentará, em parte, tal dialética e os seus frutíferos resultados para uma “teoria crítica da sociedade”.

6 A estrutura dessa argumentação é muito próxima daquela que o jovem Marx direciona contra o próprio Hegel, ao expor a ilusão da suposta conversão necessária e especulativa do *negativo* em *positivo*. Tratar-se-ia, para Marx, de uma dissolução e negação tão somente aparente, ou seja, realizada apenas na “cabeça” do filósofo idealista. Entretanto resultaria, em realidade, na “restauração da empiria existente”, com uma diferença fundamental: agora essa “empiria” estaria justificada, metafisicamente, como um momento *necessário e positivo* do Todo sistemático. Nisto consistiria, conforme Marx, o *positivismo acrítico* ou *idealismo acrítico* da obra hegeliana. Cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 122. O problema é que encontrar uma argumentação parecida no Hegel gera um fator de complicação na relação de ambos os filósofos, que ainda resta por se averiguar em toda sua dimensão. O primeiro passo é, como sempre, desmistificar o próprio véu que ainda teima em cobrir a filosofia do

como num “passe de mágica”, converte-se numa “determinação absoluta”. Uma vez mais, o finito é “absolutizado”. E todo o problema reside em qual aspecto do finito é tornado absoluto. “[...] mas que não houvesse nenhum depósito, que contradição haveria nisto?”, indaga Hegel (2007, p. 63-64). Além do mero “depósito”, Hegel se reporta a um exemplo ainda mais “inconveniente”: o da “propriedade privada”. Agora, o interesse em questão, que torna a determinação da propriedade absoluta e inconteste, é um interesse de “classe”. E com isso, impossibilita-se toda e qualquer “vida ética”, como sustenta Hegel resumido todo esse itinerário do seu pensar:

Pela simples admissão de uma determinidade na forma da unidade, a natureza do ser desta determinidade deve mudar; [...] deve, por esta ligação com a forma da unidade pura, ser erigida em determinidade absoluta, em lei e dever; mas aí, onde uma determinidade e singularidade é elevada à categoria de um em-si, aí é posto um atentado à razão, e, relativamente ao elemento ético, uma negação da vida ética. – Esta transformação do condicionado, do irreal, em algo incondicionado e de absoluto pode, facilmente, ser conhecida em seu caráter ilegítimo e descoberta em sua via tortuosa. (HEGEL, 2007, p. 64-65).

Como que consciente das graves implicações que a fundamentação metafísica da propriedade pode acarretar na sociedade de sua época, Hegel, em sua *Filosofia do Direito* (1821), retoma sua crítica. Busca, então, defender uma limitação do contrato e, em última instância, limitação do âmbito mesmo da propriedade privada com respeito ao Estado. Após esclarecer que a natureza do Estado difere das relações contratuais, Hegel (2003, p. 72) se justifica: “A inserção destas relações contratuais ou da propriedade privada nas relações políticas teve por resultado as mais graves confusões no direito público e na realidade”. Com isso, o filósofo alemão busca evitar que o Estado caia no domínio de um setor particular da sociedade, como se fosse um “patrimônio privado” de certos indivíduos ou agrupamentos (LOSURDO, 1998, p. 124).

Em face disto, torna-se patente a razão pela qual Hegel se insurge contra tais tendências que marcavam a sua época. Seu móbil não é somente teórico, mas, sobretudo, prático. Uma refinada articulação dialética entre teoria e práxis que, sem dúvida, não é obliterada por seus leitores da Teoria Crítica. Toca-os, de maneira muito particular, sobretudo porque as tendências combatidas por Hegel, em sua época, não pereceram. Se possível, ganharam mais força. Reaparecem, ainda, como o moderno empirismo, positivismo e nominalismo. Ganham terreno nas ciências empírico-analíticas, como também na filosofia. Continuam a justificar o dado, ou então, certos domínios da empiria, o que, não sem surpresa, conduz ao conformismo social (MARCUSE, 1978, p. 31). Como se ainda vivessem no refluxo conservador da Revolução Francesa<sup>7</sup>, escandalizados pelo “terror” que projetos de transformação social pudessem resultar,

---

idealista especulativo em questão.

7 a reação que se seguiu a esse “reflexo” foi o reacender do debate medieval sobre a existência dos universais. O que se verificou, sobretudo em autores da tradição conservadora, foi a retomada de um “nominalismo antropológico”. De tal sorte que, nessa tradição nominalista, constatou-se uma desconfiança relativa às “abstrações perigosas” e

a palavra de ordem, doravante, é: não ao radicalismo! Se o mundo já não é o melhor dos mundos, basta “reforma-lo”, mas sempre respeitando os limites daquelas determinações empíricas, subrepticamente tornadas absolutas<sup>8</sup>.

O que parecia ser um saudável exercício mental de ceticismo transforma-se, novamente, no seu oposto. Segundo Marcuse (1978, p. 125), a “moderna ideologia autoritária” nasce com a negação da realidade dos universais e de sua função diretriz na vida dos homens, relegada, por sua vez, ao “interesse” de poucos. Com isso, toda reivindicação universal de transformação radical da sociedade estaria, de antemão, impossibilitada. Como resume Marcuse (1978, p. 125): “Se o indivíduo nada mais fosse que o indivíduo, não haveria, a partir das forças cegas e sociais e materiais que lhe dominam a vida, nenhuma justificativa para uma ordem social mais elevada e racional”.

Não sem razão, Hegel revela-se como um porto seguro para a tradição crítica que busca opor-se a tais posturas céticas e nominalistas. Posturas estas que o idealista alemão, já em sua época, declarara como a “morte do filosofar”, bem como a falência de toda vida ética. Não obstante, o passo seguinte é reconhecer o momento de verdade desse ceticismo, realizando em todo seu esplendor a “força do negativo” ali presente, que não mais cessaria ante os “fatos da consciência” e o dado imediato, mas que atuaria, em primeiro lugar, sobre eles. Afinal de conta, o ceticismo depurado de seu dogmatismo é, assinala Hegel (2019, p. 160): “o primeiro degrau para a filosofia”. Mas, ainda nesse tocante, qual a natureza própria dessa *negação*?

### 3. negatividade e reificação

Um dos elementos que decididamente distingue o pensamento de Hegel dos seus contemporâneos está no fato de ele atribuir à categoria de “negação” um papel crucial no conceito mesmo de Filosofia. Como visto, o pré-conceito geral de sua época residia na distinção entre fé e razão. Por vezes, tal distinção sucumbia em tímidas tentativas de conciliação, sem, jamais, romper o âmago que a determina. Algo que se observa nas “provas do ser-aí de Deus”, em que se tenta alcançar a ideia do divino a partir de um “salto” do ser imediato. Em virtude deste “salto”, o ponto de partida, qual seja, o mundo empírico, continua a ser compreendido como um fundamento firme e subsistente por si. Dessa forma, evidencia-se uma relação afirmativa e positiva entre dois *essentes*. Com sua firmeza, o mundo mesmo se converte em uma condição para o que deveria ser o “incondicionado”. A partir de então, Deus infinito é reduzido a um condicionado, portanto,

---

universais, como as que motivaram os revolucionários franceses. Nesse tocante, De Maistre sustenta: “No mundo não existe o *homem*. Na minha vida vi muitos franceses, italianos, russos, etc.; sei também, graças a Montesquieu, que *se pode ser persa*: mas, quanto ao homem, declaro não o ter jamais encontrado em minha vida”. Cf. MAISTRE, Joseph de. *Consideraciones sobre Francia*. Tradução Carmela Gutiérrez. Madrid: Ediciones Rialp, 1955, p. 162.

fundado e dependente de sua condição terrena.

Para Hegel (2012, p. 125), o raciocínio presente em tais provas ilustra, uma vez mais, algo próprio de sua época: o “desconhecer do momento *negativo*”. Na filosofia especulativa, ao contrário, a *negatividade* é afirmada em toda a sua força, não como uma mera atividade subjetiva e exterior às coisas, como se fosse um simples procedimento formal. Na verdade, essa negatividade é essencial a todas as formas de ser, determinando, pois, seu conteúdo e movimento (MARCUSE, 1978, p. 37). O que, segundo Hegel (2013, p. 44), significa que o negativo não consistiria apenas na separação entre um Eu e uma substância em geral, tal qual o vazio que funcionaria como motor aproximando ambos e correlacionando-os. O negativo expressa, sobretudo, uma “desigualdade da substância consigo mesma”. Vale dizer, desigualdade imanente (HEGEL, 2013, p. 44).

Como a negatividade não é algo externo, mas imanente ao mundo, este não pode mais ser concebido como um *essente para-si* mesmo subsistente e positivo. O mundo não permanece na sua primeira figura empírica. Sua permanência se desfaz e revela seu núcleo mais íntimo, ou seja, revela sua *contingência*. O mundo converte-se em mero fenômeno, sua caducidade está, agora, exposta. Ele comporta, nele próprio, a mediação e, com essa concepção se desfaz “o mais desastroso desentendimento desde Kierkegaard” a respeito da dialética, nos recorda Adorno (2013, p. 79). A mediação dialética não é, como se pensou por tanto tempo, um meio-termo que concilia os opostos, como no mais opaco “*moderantismo*” [*Moderantismus*]. Não, declara Adorno: “a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos”.

O mundo, como um dos extremos, comporta em si a mediação, a qual, por não ser sinônimo de firmeza última, se desfaz em si mesma. De tal sorte que a “nulidade do mundo” revela-se como o “laço de elevação” para além de toda finitude. Não mais um “salto” milagroso, pois a mediação é suprasumida em si mesma. E essa é, para Hegel (2012, p. 125), a verdadeira natureza do pensar essencial, a saber: “suprasumir na mediação a mediação mesma”. O movimento da razão dialética não é um saltar para o Absoluto, pois o solo sob os seus pés não é firme nem estável. Trata-se, antes, de um “aprofundar-se” na instabilidade contingente da vida, em que *identidade e diferença* se reportam mutuamente entre si e se suprasumem uma a outra. Com isso, especulativamente se concebe a *Infinitude*, como esclarece Hegel:

Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprasumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É *igual-para-si-mesma*, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si se refere. A *si mesma*; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o *relacionar-se consigo mesma* é, antes, o *fracionar-se*, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior. (HEGEL, 2013, p. 127).

Justamente essa diferença interior que, especulativamente, faz com que cada particular seja mais do que si mesmo, ao relacionar-se necessariamente com o seu Oposto. Em suma, ao aprofundarmos no particular, encontramos nada mais que o Universal (MARCUSE, 1978, p. 124). Assim, sempre que queremos dizer o particular mais imediato que “visamos” na nossa certeza sensível, como o enunciar “esta casa” ou “aquela árvore”, dizemos efetivamente<sup>9</sup> um universal, como nos recorda Hegel (2013, p. 86): “[...] o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos”.

O que está implícito nessa argumentação referente ao método dialético-especulativo é que ele não consiste em anunciar um “ser pré-reflexivo”, como base a priori de tudo, esclarece Adorno (2013, p. 109). Nem mesmo consiste em sustentar que as coisas divergem daquilo que elas *podem ser*, como se se tratasse, tão somente, de uma aristotélica atualização das potências<sup>10</sup>. Em relação a isso, o segredo da dialética hegeliana está na compreensão de que o movimento consiste em fazer com que as coisas se tornem o que eles já são<sup>11</sup>, desde-sempre, a saber, negativas, cindidas, em suma, fraturadas. A pergunta que se deveria seguir daí é: tornar-se o que são para quem?

Na *Fenomenologia do Espírito* há um duplo movimento que não pode ser confundido. Em primeiro lugar, as coisas são *para-si* mesmas, firmes e subsistentes, tal como foi apresentado a partir das “provas do ser-aí de Deus”. E isto para uma consciência que ainda não rompeu o véu da realidade, a aparência mais imediata. Em outras palavras, para uma “consciência reificada” (ADORNO, 2013, p. 157). Ao passo que somente *em-si*, ou *para-nós*<sup>12</sup>, as coisas se relevam como

---

9 Zizek assinala que a contradição entre o *querer-dizer* e o *dizer efetivamente* é um dos motores centrais da dialética hegeliana. A esse respeito, ver: ZIZEK, Slavoj. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Tradução de Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 13.

10 Com respeito à interpretação aristotélica da dialética hegeliana, concernente a uma suposta transição da potência (*em-si*) para o ato (*para-si*), Zizek argumenta: “O que se perde aqui é a dialética da retroatividade constitutiva de sentido, da contínua (re)totalização retroativa de nossa experiência”. Mais a diante, na exposição, demonstrar-se-á a importância da retroatividade da experiência na *Fenomenologia* de Hegel. Ver, nesse tocante: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 65.

11 Novamente, o recurso à obra de Zizek é valioso, na medida em que ele se empenha em confrontar as interpretações precárias da dialética hegeliana. No tocante à reversão retroativa do “ainda-não” para o “já-é”, Zizek assinala: “Para Hegel, a ilusão não é a da ‘falsa reconciliação’ forçada, que ignora as divisões persistentes; a verdadeira ilusão está em não ver que, naquilo que nos aparece como o caos do devir, o objetivo infinito *já está realizado*. [...] Em suma, o engano máximo reside na incapacidade de ver que já temos aquilo que estamos procurando. [...] a reversão final do processo dialético, como vimos, longe de envolver a intervenção mágica de um deus ex machina, é uma reviravolta puramente formal, uma mudança de perspectiva: a única coisa que muda na reconciliação final é o ponto de vista do sujeito – o sujeito que endossa a perda, reinscreve-a como seu triunfo”. Ver, aqui: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 44.

12 Não se pode obliterar que na terminologia hegeliana o *em-si* é equivalente ao *para-nós*. Mas afinal, alguém poderia perguntar: quem é esse “nós” de que se fala? O “nós”, em questão, são os filósofos especulativos, aqueles que já realizaram todo o itinerário da consciência, saindo do seu estágio inculto, ou reificado, até alcançar o saber efetivo, a ciência livre. São, portanto, aqueles que já sabem que na aparente firmeza do mundo na certeza sensível, se esconde o Universal. Daí o porquê de Hegel solicitar que se “indique” aquilo que o homem comum julgava possuir como certo em seu “visar”. Mas ao indica-lo, o que resta é somente sua negação. Não mais o “isto”, e sim o “não-isto”. Não mais o “dia” ou a “noite”, mas o “agora”, que permanece negando suas determinações particulares.

realmente são, perpassadas por uma negatividade essencial.

A título de exemplificação, Hegel não considera como filosofia aquela angústia e nostalgia da unidade perdida, do Absoluto primordial. Porque Hegel sabe que, *em-si*, aquela "pura essência" é, na verdade e desde-sempre, *já-fracionada*. O fracionamento já-ocorreu, aquela pretensa unidade primeira *já-é* somente um momento do fracionar, uma abstração da simplicidade. Vale dizer, aquela unidade *é-já-perdida*. O desafio é fazer com que aquela consciência não-especulativa conceba a coisa tal como ela é *em-si*, ou *para-nós*: filósofos especulativos. Quando isso ocorre, ou seja, quando aquela consciência atravessa a *experiência* da razão, traumática e desesperadora sem dúvida, a unidade abstrata *vem-a-ser-igual-a-si-mesma*, torna-se o que ela *sempre-foi* (menos para a consciência reificada), a saber: uma *fração*<sup>13</sup>. Como dito anteriormente, a mediação ocorre nos dois extremos, quer no particular, quer no universal (HEGEL, 2013, p. 128).

Ainda nesse tocante, o que a Coisa é? Ou, mais precisamente, qual a verdade da Coisa mesma? Sua verdade, responde Hegel (2013, p. 32), está em ser não só como Substância, mas também como Sujeito. Quando se concebe a substância como firme e subsistente por si, esquece-se que há um sujeito ali. Sujeito compreendido como *negatividade pura e simples*, como a mediação mesma na coisa, em suma, como sua cisão. Ao se observar a coisa, o que se vê, uma vez superado a reificação da consciência, é o reflexo do sujeito, no ser-outro como substância. Em suma, é o sujeito que, por ser pura negatividade que se reflete no ser-outro, finda por converter "o negativo em ser" e, dessa maneira, suprassumir a sua imediatez primeira (HEGEL, 2013, p. 42).

O que resulta desse contato é não mais a substância pura e simplesmente, mas a "substância espiritual", ou viva. Sinal de que o sujeito está, desde-sempre, em diálogo fértil com a substância é o fato de que o "universal", que nela se apresenta, é, então, a "imediatez do saber". Vale dizer, imediato para um sujeito que sabe, portanto, ter superado a primeira imediatez abstrata e empírica, de tal modo que uma segunda imediatez lhe veio-a-ser. Sujeito, pois, como negatividade, é responsável pelo "fracionamento simples" da substância mesma, doravante substância para um sujeito pensante. Na medida em que o sujeito se reconhece a si mesmo nesse seu ser-outro e suprassume sua diferença, ou estranheza com respeito a si, pode-se afirmar que o saber, de agora em diante, é efetivo, ou que o Espírito se sabe desenvolvido. Nasce, assim, a *Ciência Especulativa* (HEGEL, 2013, p. 32; p. 36). Todo este movimento da consciência é sintetizado por Hegel do seguinte modo:

Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também para si-mesmo, deve ser o saber do espiritual e o saber de

---

13 Outra maneira de enunciar o mesmo argumento, ainda que não de uma forma necessariamente mais simples, é aquela com que Lacan busca definir a práxis analítica. Com respeito à reivindicação do indivíduo que procura um analista, Lacan comenta: "*não me procurarias se já não me tivesses achado*. O *já achado* está sempre por trás, mas atingido por algo da ordem do esquecimento". Ver, a esse respeito: LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.

si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto supressumido e refletido em si. Somente para nós ele *é-para-si*, enquanto conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí. O espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento (HEGEL, 2013, p. 36-37).

Em síntese, o que Hegel sustenta como o nascimento da *ciência* – não a empírico-analítica, mas a especulativa – nada mais é do que o resultado da reflexividade entre sujeito e objeto. O que permite, segundo Adorno (2013, p. 75), não uma abstração do objeto, mas a sua apreensão mais autêntica. Pois, o que está em questão na filosofia hegeliana é um conceito de Verdade, cujo sentido é o da correspondência entre o objeto e o seu próprio conceito. Não uma correspondência entre o objeto e a consciência do sujeito, o que, com toda razão, poderia redundar em uma série de mistificações. Em contrapartida, o conceito, em questão, é imanente ao objeto mesmo, o que exige um tenso esforço da parte do filósofo, como assinala Adorno (2013, p. 78): “Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, [...], mas mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. A disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto”.

Daí a insistência adorniana para que não se separe, em Hegel, o que é da ordem de sua filosofia especulativa daquilo que se poderia conceber como um “realismo” ou um “rigoroso olhar histórico”. Tal separação se expõe aos mais grosseiros disparates, como recorda, uma vez mais, Adorno:

Se se quiser salvar o conteúdo material da filosofia de Hegel, contra a visão de que ela é uma especulação supostamente ultrapassada e arbitrária, erradicando seu idealismo, obter-se-á por um lado um positivismo e, por outro, uma história superficial do Espírito. [...] Assim, a tão admirada riqueza material de Hegel é ela própria função do pensamento especulativo. Foi seu pensamento especulativo que o ajudou a falar algo de essencial, não apenas sobre os instrumentos do conhecer, mas sobre seus objetos essenciais, sem suspender, no entanto, a reflexão crítica da consciência sobre si mesma. Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é tão heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo (ADORNO, 2013, p. 74-76).

Em suma, não há em Hegel uma matéria pré-reflexiva que orienta e “assujeita” todas as concepções do sujeito cognoscente. Nem, no sentido inverso, um sujeito que determina esse conteúdo material. Novamente, a verdade de sua filosofia está na reflexividade dialética de ambos os momentos, o objetivo e o subjetivo. Pois, o objeto é, desde-já, um objeto para a consciência. Mas a consciência natural, do senso comum e que, portanto, ainda não realizou todo o itinerário de sua experiência fenomenológica, ainda considera o objeto como um essente firme para-si. O conceito que ela possui não corresponde, ainda, à verdade desse objeto. Se outro objeto surge para ela e que, porventura, parece ser mais “verdadeiro” do que o primeiro objeto, então tal

consciência simplesmente desloca o valor de verdade, rejeitando aquela primeira impressão. Isso por que: “Para ela, o que surge só é como objeto”, como um novo conteúdo, sem que ela saiba como isso ocorreu. Tudo se passa como se se “transcorre por trás das costas” (HEGEL, 2013, p. 78-79). A reificação ainda é determinante, mesmo operando uma aparente correção.

Somente *para-nós* que o movimento do objeto e o seu vir-a-ser resulta num processo necessário. Processo o qual é acompanhado pelo próprio movimentar-se da consciência, que participa das transformações do objeto, ambos enriquecendo-se a cada etapa. Só assim ela pode reconhecer o que existia de verdadeiro no saber prévio, mas tão somente *em-si*, não certamente para a consciência natural. Se, num primeiro momento, a verdade da coisa parece ser o “isto” como “casa”, num segundo momento revela-se como o universal “não-isto”, retomando um exemplo já apresentado. Não como se efetivamente saltasse de um objeto firme para outro. Trata-se de um aprofundar-se<sup>14</sup> na verdade do objeto, em direção ao seu conceito, o que só pode ser efetuado com o enriquecimento da própria consciência, a qual, nesse tocante, deixa de ser aquela da certeza sensível para converter-se na da “percepção”. O mesmo se verifica na passagem da “percepção” para o “entendimento”. Como que sintetizando a “ciência da experiência da consciência”, Hegel enuncia:

Nessa apresentação do curso da experiência há um momento em que ela não parece corresponder ao que se costuma entender por experiência: justamente a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto no qual se diz que a experiência foi feita. Apresentou-se como se o saber do primeiro objeto – ou o para-a-consciência do primeiro *Em-si* – devesse tornar-se, ele mesmo, o segundo objeto. Mas, ao contrário, parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco; e dessa forma só nos toca o puro *apreender* do que é em si e para si. Ora, do ponto de vista exposto, mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão da consciência* mesma. [...] É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna *ser-para-a-consciência* do *Em-si* – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma – ou a gênese do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está comprometida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para-nós vem surgindo é para a consciência: nós compreendemos apenas seu

---

14 Para assimilar corretamente o sentido desse “aprofundar”, é preciso, em primeiro lugar, compreender a lógica da tríade hegeliana. Sobre essa lógica, Zizek comenta: “[...] o que ela descreve, na verdade, é o processo oposto [da ‘exteriorização’], o da ‘interiorização’, um processo em que a superfície contingente do ser é posto como tal, como exterior-contingente, como ‘mera aparência’, com o intuito de gerar, em um movimento autorreflexivo, (a *aparência* da) sua própria ‘profundidade’ essencial. Em outras palavras, o processo em que a Essência se exterioriza é a um só tempo o processo que gera essa mesma essência: a ‘exteriorização’ é estritamente a mesma coisa que a formação da Essência que se exterioriza. A Essência constitui-se retroativamente por meio de seu processo de exteriorização, de sua perda – é desse modo que deveríamos entender a tão citada declaração de Hegel de a Essência é tão profunda quanto ampla”. Ver, nesse tocante: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 77.

[aspecto] formal ou seu surgir puro. Para ela, o que surge só é como objeto; *para-nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser. (HEGEL, 2013, p. 78-79).

A apresentação dos dois movimentos das duas distintas consciências, da natural e da especulativa, não poderia estar mais clara. Tudo se passa como se o primeiro movimento, aquele natural, ocorresse linearmente, tal como se encontra exposto, sistematizado, no sumário da *Fenomenologia*. Mas somente a reconstrução filosófica permite indicar sua necessidade e concatenação formal, bem como afirmar que a certeza sensível já estava lidando com um “universal”, sem que ela mesma soubesse. E o movimento dessa reconstrução é *reverso* ou, dito de outra forma, *retroativo*<sup>15</sup>. Só quem já percorreu o caminho e sabe o que, de fato, espera na linha de chegada, pode demonstrar a necessidade desse percurso e se capacita, com efeito, a elaborar uma “ciência da experiência da consciência”. Em atenção a todo esse desenvolvimento, Adorno (2013, p. 146) sustenta que o progresso da experiência da consciência “corrige retroativamente” o seu ponto inicial, qual seja, o da consciência reificada.

#### 4. do idealismo hegeliano à teoria crítica

A extensa apresentação anterior da “ciência da experiência da consciência” se justifica em razão de sua centralidade para o idealismo especulativo. Com efeito, demonstrou-se que a verdade do finito não reside em si mesmo, mas em sua *idealidade*, cuja imanência é, doravante, evidente. A esse respeito, Hegel (2012, p. 193) assinala: “Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um *idealismo*”. Dito em síntese, o idealismo, que Hegel atribui a toda verdadeira filosofia, defende a racionalidade do real, bem como a realidade do racional (HEGEL, 2003, p. XXXVI). Algo que, como visto, não é descurado pela interpretação adorniana. Mas seria esse o sinal de uma predileção particular de Adorno, sem qualquer relação com o núcleo da Teoria Crítica? Ou tratar-se-ia, para essa teoria, de depurar a filosofia hegeliana de seu idealismo?

O discurso de Horkheimer que inaugura a criação do Instituto de Pesquisa Social fornece um claro indício de que a recepção crítica da obra de Hegel não é baseada no simples depurar

---

15 Curiosamente, quem fornece uma excelente descrição do significado desta reconstrução retroativa é S. Freud. Não, todavia, concernente à obra hegeliana, mas à teoria e à prática psicanalítica. Segundo Freud: “Quando perseguimos o desenvolvimento partindo de seu resultado final e voltando para trás, produz-se uma conexão sem lacunas e consideramos o nosso entendimento perfeitamente satisfatório e talvez até exaustivo. Mas se tomamos o caminho inverso, se partimos das premissas descobertas pela análise e procuramos persegui-las até o resultado, desaparece totalmente a impressão de um encadeamento necessário e que não poderia ser determinado de nenhuma outra maneira. Percebemos imediatamente que poderia ter havido outro resultado e que também teríamos entendido e podido explicá-lo igualmente bem. A síntese não é, portanto, tão satisfatória quanto a análise; em outras palavras, não teríamos sido capazes de prever, a partir do conhecimento das premissas, a natureza do resultado”. Essa citação nos oferece o ensejo para repensar, até mesmo, o que na Filosofia Política de Hegel se deve entender com a célebre imagem do “voo de Minerva”, apenas possível no anoitecer. Ver, a esse respeito: FREUD, Sigmund. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina (1920). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro (Org.). *Neurose, Psicose, Perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 183-184.

daquilo que parece excessivamente idealista. A atenção de Horkheimer se dirige justamente para o “transmudar” hegeliano do real em racional, o que permite compreender que o particular não se justifica por si só, mas que se articula em um todo racional. Em outras palavras, a verdade do indivíduo não está em si, nem naquilo que ele conta sobre si mesmo, mas que sua essência se articula na vida do todo, na coletividade social e, por fim, no Estado. A determinação do particular cumpre-se no destino do universal. “Com Hegel”, sustenta Horkheimer (1999, p. 122), “o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa *filosofia social*: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, [...], se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor”. O idealismo hegeliano, como já afirmara Adorno, tende a ultrapassar a si mesmo.

Exemplo do valor crítico desse idealismo reside, decerto, no seu conceito de “homem”. Não como se simplesmente negasse a tradição nominalista de sua época, a qual recusava qualquer conceptualização do “homem”, em notório desacordo com os teóricos revolucionários franceses. Ao contrário, na dialética hegeliana observa-se “um nominalismo consequente que chegou à consciência-de-si mesmo” (ADORNO, 2013, p. 117), consciência de que a verdade do particular reside na sua idealidade.

Nesse tocante, Hegel (2003, p. 185) declara: “[...] homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano”. E como homem, ser cujo valor é infinito, ele é possuidor de direitos inalienáveis e imprescritíveis, a bem dizer, “determinações substanciais” inerentes à essência universal de cada um. Direitos à “personalidade em geral, à liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião” (HEGEL, 2003, p. 63). Deve, para tanto, o Estado atuar positivamente nas relações sociais, visando assegurar e garantir tais direitos, mesmo que isso implique desautorizar certas determinações contratuais ou, ainda, limitar o âmbito da propriedade privada<sup>16</sup>.

A pretensão de uma retomada do idealismo hegeliano pela Teoria Crítica não se justifica somente pelas exigências que tal filosofia especulativa impõe ao real empírico-imediato, assim como às relações de poder e de classe. Trata-se de uma retomada do aspecto mais basilar e essencial desse idealismo, a saber, de seu “transmudar” do real em racional. Dito de outra maneira, de seu reconhecimento da Razão na História, sem o qual nada mais restaria aos homens que conceber o mundo como o “formigar do arbítrio”, prestando, pois, o tributo ao existente e à sua caducidade (HORKHEIMER, 1999, p. 125).

O olhar condenado ao finito e ao que há de mais terreno pode se sustentar por muito tempo. Não era outra concepção que marcava a época de Hegel. Olhar que se encanta com o progresso

---

16 Para uma análise detalhada dessas temáticas na Filosofia social e política de Hegel, ver: LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2019.

das ciências e, assim, aferra-se às concepções positivistas. Como que enfeitiçado pelo avanço da indústria e da técnica, o homem moderno seguiu sua vida confiante na crença de um futuro glorioso. Mas, como quase sempre se verifica, a esperança iniciou a ruir. Lição que reconhecemos na filosofia hegeliana, a de que, no fim, o *negativo* brada mais alto. A história não é o terreno da felicidade. Quando uma visão de mundo que há muito abandonara qualquer reconhecimento de “astúcia da razão”, como aquela otimista e positivista, despedaça-se, nada mais resta a não ser o desespero e o pessimismo. Quando a história, cuja infelicidade insiste em fazer-se valer, não faz mais sentido, o risco existente é o dos indivíduos sucumbirem na desilusão e na loucura (HELLER, 1985, p. 20). Em atenção ao desespero de uma época, Horkheimer insiste no retorno aos fundamentos da filosofia especulativa, como se segue:

A convicção de que cada um participa da vida eterna do espírito em virtude da sua pertinência a uma daquelas unidades históricas autônomas que constituem, na sua dialética, a história universal, esta representação dedicada a resgatar o singular do infame encadeamento do devir e do perecer tinha desaparecido com o idealismo objetivo. O sofrimento e a morte dos indivíduos ameaçavam aparecer na sua nudez sem sentido – como derradeiros fatos de uma época que acreditava somente nos fatos. Entretanto, quando se aprofundou a contradição entre o princípio da forma individualista de vida, ou seja, entre o progresso ininterrupto da felicidade dos indivíduos no interior do espaço social dado, de um lado, e as perspectivas das situações reais desses indivíduos, de outro, a filosofia, e especialmente a filosofia social, passou a ser invocada cada vez mais frequentemente a fim de que desenvolvesse aquele papel sublime que lhe destinou Hegel. Houve um apelo ao qual respondeu a filosofia social. (HORKHEIMER, 1999, p. 125).

Com isso, não se deve pensar que a filosofia social assumiu por inteiro o pensamento de Hegel. Na introdução deste trabalho foi exposta a relação dialética que a Teoria Crítica estabeleceu com diferentes orientações filosóficas. Certos aspectos são assimilados e desenvolvidos em detrimento de outros. Cabe, então, indagar quais os momentos da filosofia hegeliana que a Teoria Crítica julgou falsos e, por essa razão, abandonou-os durante a formação de sua filosofia social.

Podem-se resumir os limites do idealismo especulativo em um assim chamado “déficit de negatividade”. Não obstante Hegel ter atribuído um valor essencial ao conceito do *negativo* em sua filosofia, a hipótese da filosofia social é que, por vezes, o filósofo alemão descuidou desse próprio aspecto do seu pensar, “como se a dialética se assustasse diante de si mesma”, conjectura Adorno (2013, p. 165). Veremos que não se trata, para a filosofia social, de um mero “deslize”, mas de uma falha capital, que, não raramente, findou por obscurecer os avanços tão significativos realizados pelo o pensamento hegeliano. Longe de concordar com uma banal leitura de que Hegel tenha sido o “ideólogo do Estado Prussiano”,<sup>17</sup> Hegel é acusado pela Teoria Crítica de algo

---

17 Para uma desmistificação da imagem de Hegel como o “ideólogo do Estado Prussiano”, ver: D'HONT, Jacques. *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*. Paris: Editions sociales, 1968. Ainda do mesmo autor: D'HONT, Jacques. *Hegel secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

mais grave, como declara Marcuse (1978, p. 202): “Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas ideias filosóficas mais altas”.

Para uma apreciação mais pormenorizada dessa “traição”, é imperioso recordar que o cerne do pensamento dialético é sustentar o caráter imanente da *contradição*, segundo o qual o particular dissolve-se no “seu Outro”, e não em um Outro qualquer. Movimento, este, que permitiu as análises precedentes, segundo o qual a verdade do indivíduo não reside na sua imediatez contingente, mas em seu conceito universal.

Hegel formulou tal teoria não somente em atenção à tradição que o precedia, desde Platão até Kant, mas, sobretudo, por fundamentar sua filosofia em um “conceito de experiência” concernente à sociedade moderna. Hegel pensa seu tempo e a sociedade que o circunda, não como se apresenta inicialmente, à consciência reificada, como uma sociedade harmoniosa e orgânica, porém que, volta e meia, é atribulada por distúrbios. Ao contrário, na filosofia especulativa a sociedade torna-se aquilo que ela é, ou seja, cindida em si mesma. Suas lacunas são insuperáveis, não somente “em-si”, mas, após a exposição teórica, também “para-si”, para consciência em geral – em tese. A esse respeito, Hegel (2003, p. 209) comenta: “[...] apesar de seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe”.

Em razão das contradições internas à sociedade moderna se suporia, naturalmente e em acordo com a lógica dialética, que o seu destino é ultrapassar a si mesma e desaparecer, cedo ou tarde. Entretanto não é isso que ocorre no pensamento de Hegel, como se ele recuasse diante da força de sua teoria. Esse recuo é representado pela figura do Estado, hipostasiado como “realidade ética”, cujo papel é conter tais contradições. Adiar o fim do mundo tal como Hegel o conhecia. Como resume Adorno (2013, p. 105-106): “A filosofia hegeliana do Estado é um ato de violência necessário [...] porque, do contrário, o princípio dialético teria se estendido para além do que existe”. O seu idealismo enrijece-se no momento positivo e sua força crítica é contida pelo caráter “idealista burguês” que, por vezes, contamina sua obra (ADORNO, 2013, p. 165).

O resultado desse enrijecimento, ou sobredeterminação positiva, é a elaboração de uma *Filosofia da Identidade*. Manifestada em um sistema lógico-dedutivo do Espírito, coroado com o primor do Absoluto. Por um lado, tal postura idealista permite acentuar a “determinidade do objeto”, em sua verdade imanente que, como vimos, não é captável pela consciência reificada. Determinidade *em-si* que vem-a-ser *para-si*. Por outro lado, o momento positivo ou idêntico salta sobre seus aspectos “saudavelmente” idealistas e domina todo o processo especulativo (ADORNO, 2013, p. 83-84).

O domínio da Identidade se expressa, segundo Adorno (2013, p. 94) nas exigências de rigor e coerência absoluta da dedução lógica do sistema especulativo. Como se o encadeamento da

realidade obedecesse a uma perfeita arquitetura conceitual. Para tanto, foi necessário operar uma “coerção lógica do particular”, como que tencionando o real para que ele se enquadrasse em uma “aparência de reconciliação” do real ao racional. Isto não invalida, de todo, o que de autêntico se expõe no idealismo hegeliano, tendo em vista que há ali um “momento de verdade”, ainda que sob o invólucro da falsidade. Momento, este, reconhecido como o modelo prático ao qual se mimetiza o movimento do Espírito, a saber: o “trabalho social”. Fato que Marx (2010, p. 123) não deixa de reconhecer como a grandeza da *Fenomenologia*, a qual: “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*”.

Adorno, seguindo o parecer marxiano, esclarece como os conceitos principais hegelianos seguem o modelo do trabalho real e objetivo. Momento de verdade que, todavia, logo em seguida vem submerso sob o domínio da Identidade, de tal sorte que o “não-idêntico” é silenciado. Não-idêntico que, na autêntica relação laboral, é designado como o âmbito da natureza. Ou como o que denota as particularidades históricas e variáveis dos distintos modos de produção e distribuição das diferentes época históricas. Ambos seriam, em Hegel, “deformados”. A natureza, assinala Adorno, apresenta-se na filosofia especulativa como um simples “meio” à espera de ser dominado. Ao passo que a relação burguesa de trabalho é não mais relativizada historicamente, mas é, com efeito, absolutizada. Hegel elaboraria, pois, uma “metafísica do trabalho”, cujo necessário correlato é a justificação da “apropriação do trabalho alheio”. Em resumo, Adorno (2013, p. 98-99) assinala: “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia”.

Outra maneira de expor o argumento adorniano seria indicar que, a despeito do avanço operado por Hegel em sua crítica contra as formas de consciência reificada presentes em sua época, ele próprio é vítima dessa reificação. Vítima em um ponto que lhe escapa. Cegueira de algo que se esconde em sua hipostasia, *fetichizada*, do Espírito. Abstrai-se, não somente do elemento chave que se valia como base autêntica da construção do Espírito, a saber, do trabalho social em toda sua complexidade histórica. Abstrai-se, em última instância, do “caráter condicionado do eu” – Hegel, homem alemão –, basilar em toda elaboração filosófica. O momento não-idêntico do eu-empírico singular é obliterado<sup>18</sup>.

Na “dialética hegeliana”, esclarece Adorno (2013, p. 85), “que elimina todo subjetivismo simples, esconde-se algo da vontade do sujeito de saltar por sobre sua própria sombra. O sujeito-objeto hegeliano é sujeito”. Sujeito que se esconde. Não-idêntico que persiste, a despeito de toda afirmação da Identidade. O que se revela como um “escândalo permanente”, uma impossibilidade

---

18 Tal crítica apresenta uma notável semelhança com a crítica já articulada por Feuerbach. Filósofo que, talvez, possa ser considerado o núcleo comum, mas escondido, da dissolução pós-hegeliana. Ver, a esse respeito: ARAÚJO, Alan Duarte. Feuerbach e a reivindicação da sensibilidade: uma crítica à filosofia hegeliana. *Revista Páginas de Filosofia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 3-14, jan/jun. 2020.

sem solução no interior do sistema especulativo. “É o preço que Hegel tem de pagar pela coerência absoluta, que se choca com os limites do pensamento coerente, mas sem poder tirá-lo do caminho”, conclui Adorno (2013, p. 85).

Por sustentar a ilusão da criação de um todo absoluto e sem fissuras, ignorando tudo o que possa remeter ao não-idêntico, Hegel fornece o ensejo para a tese, já famosa, de Adorno (2013, p. 174): “O todo é o não-verdadeiro”. Em uma evidente inversão da clássica concepção hegeliana de verdade como o todo, Adorno demonstra o limite do idealismo especulativo. Não sem indicar, com isso, que mesmo quando predomina a falsidade em Hegel, algo da “lógica da coisa” ainda tende a despontar. O “direito de experiência” que está no fundamento de sua filosofia, concernente aos antagonismos da sociedade moderna, termina por fazer valer sua força e sobressair, ainda que discretamente, pelas mistificações operadas, ao cabo, por Hegel (ADORNO, 2013, p. 173-174).

A esse respeito, Adorno (2013, p. 108) insiste: “A verdade de Hegel não tem, portanto, seu lugar fora do sistema, mas sim adere a ele como a não verdade. Pois esta não verdade é exatamente a não verdade do sistema da sociedade, que constitui o substrato e sua filosofia”. Não-verdade da sociedade que acompanhou o progresso do modo de produção *capitalista* e se sistematizou em um todo, uma vez que as modernas relações de produção e troca tendem a dominar cada aspecto particular da sociedade. E com isso, sua não verdade vem à tona: o homem que, finalmente, adquirira reconhecimento jurídico de seu valor como cidadão, se pertencente à classe proletária, às colônias, ou se simplesmente não fosse branco, viria reduzido, sistematicamente, a nada, ou seja, seria desumanizado. O momento do eu empírico é anulado, não mais logicamente, mas fisicamente.

Com isso, a filosofia de Hegel demonstra ser mais dialética do que ela própria imaginava, posto que finda por voltar-se contra si, contra a própria filosofia especulativa que julgou “refrear” a negação. Não sem revelar as contradições insanáveis da sociedade capitalista. Não sem elaborar um método dialético passível de compor e organizar as lutas das classes que se encontravam em desvantagem na sociedade. A astúcia da dialética, ilustra Adorno (2013, p. 121-122), assemelha-se à artimanha camponesa ao se esconder sob os poderosos, fingindo obediência, mas pacientemente esperando o momento para tomar-lhes o poder.

A despeito dos limites da elaboração especulativa hegeliana, nela se esconde algo dessa artimanha camponesa. O que impossibilita declarar, resolutamente, que seu destino foi a resignação. O valor da argumentação adorniana se evidencia porque ela não se presta a simplificações. Até quando Hegel erra, há algo de verdade no seu equívoco. Nada poderia ilustrar melhor a complexidade desta interpretação do que a conclusão final de Adorno (2013, p. 126): “A apologética hegeliana e sua resignação são a máscara burguesa que a utopia vestiu para evitar ser imediatamente reconhecida e apanhada; para evitar permanecer na impotência”. O desafio que isto impõe para os leitores contemporâneos de Hegel é o de não se deixarem

enganar por essa máscara.

## considerações finais

Todo começo é difícil. Os leitores que buscam se aventurar na árdua empreitada que é o estudo da dialética cedo ou tarde vão se deparar com essa frase. Como um rito de passagem que os preparam psicologicamente para o que está por vir. Mas a dificuldade também se explica por razões filosóficas. Como esperar que o primeiro contato com uma extensa teoria apresente, desde já, resultados frutíferos? Não à toa, Hegel é cuidadoso ao distinguir em sua *Fenomenologia* o percurso da consciência natural do percurso, às avessas, da consciência que já se encontra na ciência autêntica e que intenta reconstruir os seus passos.

A dificuldade que a relação entre Hegel e a Teoria Crítica apresenta se justifica, dentre outras razões, por também se referir a um começo. O alvorecer da Teoria Crítica. Todavia não no sentido banal de começo, como uma simples origem, a qual poderia convir aos dotados para as reconstruções da História das Ideias. Não é esse o caso aqui. Preferiu-se utilizar o termo "gênese". Fugindo da hermenêutica bíblica, que esse termo nos remete, é possível pensarmos em genética, uma vez que os filhos carregam o material genético dos pais. Algo visível, mas de difícil determinação precisa. Determinação que atua nos dois lados. O que dos filhos se reporta aos pais. O que dos pais transmitiu-se aos filhos. E aquilo que porventura se perdeu. Algo que, evidentemente, só é possível pensarmos quando os dois elementos da relação estão presentes. Com efeito, trata-se de uma "determinação essencial", em que cada elemento da equação traz, em si, o elemento oposto. Foi o que se buscou definir neste trabalho.

Caso a desproporção do tratamento das escolas filosóficas aqui em questão tenha incomodado certos leitores, há algo que deve ser recordado. A Teoria Crítica possui obras publicadas nas quais presta contas com a tradição que a sustenta. Ao passo que Hegel não escreveu sobre a Teoria Crítica. Mas, contendo seu "Outro essencial", porta uma filosofia social em seu bojo. Daí a preferência por se dedicar, mais detidamente, ao seu pensamento. O que exigiu um confronto com as "falsas mistificações" que circulam sobre ele. Buscou-se acentuar o valor de verdade, para somente então assinalar suas "autênticas mistificações", ao menos segundo a Teoria Crítica e, mais precisamente, segundo Adorno. Autêntica, pois, não se trata de um erro interpretativo ou mesmo desconhecimento de sua teoria, mas de um estudo sério de sua obra em seu tempo histórico. Autêntica, também, pois tais mistificações que pesam sobre seu idealismo é um sinal correto do que é falso na sociedade e que ainda nos assola. Portanto, quer em face dos acertos, quer em face dos erros, dedicar-se à filosofia de Hegel é de fundamental importância para a reconstrução de uma filosofia social. Esse parece ter sido uma das lições valiosas da Teoria Crítica, diante da qual devemos prestar respeito.

## referências

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARAÚJO, Alan Duarte. Feuerbach e a reivindicação da sensibilidade: uma crítica à filosofia hegeliana. *Revista Páginas de Filosofia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 3-14, jan/jun. 2020.

D'HONT, Jacques. *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*. Paris: Editions Sociales, 1968.

\_\_\_\_\_. *Hegel secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

FREUD, Sigmund. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina (1920). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro (Org.). *Neurose, Psicose, Perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 157-192.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu* (1912-1913). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 43-67.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas: A Ciência da Lógica* [1830]. 3. ed. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. 8. ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Relação do ceticismo com a filosofia* [1802]. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

\_\_\_\_\_. *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HELLER, Agnes. *Uma teoria da História*. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1993.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. *Revista Praga*, n. 7, São Paulo, Hucitec, p. 121-132, 1999.

\_\_\_\_\_. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN, W.; HABERMAS, J.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. 3. ed. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 155-161.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MAISTRE, Joseph de. *Consideraciones sobre Francia*. Tradução de Carmela Gutiérrez. Madrid: Ediciones Rialp, 1955.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da Teoria Social*. 4. ed. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARCUSE, Herbert; POPPER, Karl. *Rivoluzione o Riforme? Un confronto*. Tradução de Paolo Massimi. Roma: Editore Armando Armando, 1977.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 4. ed. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Tradução de Carlos Nougé. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Tradução de Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press, 2014.

# CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM KARL MARX: DESMISTIFICANDO A MERCADORIA

David Machado de Oliveira<sup>1</sup>  
Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho<sup>2</sup>

## resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar as características do ponto de partida elementar da sociedade burguesa: a mercadoria, assim como sua forma de produção no sistema capitalista, com base na obra magna de Karl Marx: *O Capital*. Nesse sentido, utilizaremos o método de Marx, o materialismo histórico-dialético para investigar o duplo caráter da mercadoria, o duplo caráter do trabalho e o caráter fetichista da mercadoria, apontando as peculiaridades do modo de produção na obra marxiana. Com a finalidade de investigar a realidade e ir para o que está para além da aparência das coisas e das atividades humanas dentro do sistema socioeconômico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capital; Mercadoria; Trabalho.

---

1 Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Mestrando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: [david.machado199@gmail.com](mailto:david.machado199@gmail.com)

2 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). E-mail: [rodrigo\\_chaves@uvanet.br](mailto:rodrigo_chaves@uvanet.br)

## abstract

This article aims to present the characteristics of the elementary starting point of bourgeois society: a commodity, as well as its form of production in the capitalist system, based on the masterpiece of Karl Marx: *Capital*. In this sense, we will use Marx's method, the dialectical-historical materialism to investigate the dual character of the commodity, the dual character of labor and the fetishistic character of the characteristic, allocated as peculiarities of the mode of production in the Marxian work. With an investigation from reality to reality and going to what is beyond the appearance of things and human activities within the socioeconomic system.

**KEYWORDS:** Capital; Commodity; Labour.

---

### 1. introdução

Para entendermos as contradições e os antagonismos de classe do *capitalismo* tardio hoje, a relação dos indivíduos para com eles mesmos e para com seus trabalhos é necessária uma profunda investigação sobre o que é mais comum a todos em nossa sociedade, a mercadoria. Karl Marx publicou em 1867 sua obra magna *O Capital*, onde no primeiro capítulo de seu livro, realiza o desvelamento de características suprassensíveis que estão dentro da mercadoria.

Mesmo no século XIX, as contribuições filosóficas de Marx são pontuais para nos ajudar a entender o poder alheio da mercadoria na sociedade de mercado e de consumo. As considerações de Marx não só nos fazem entender como funciona o modo de produção *capitalista* como também a verdadeira história desse sistema socioeconômico. É com essas premissas que descobriremos as peculiaridades não visíveis da mercadoria, do trabalho, e das relações sociais por trás desses elementos.

No primeiro capítulo, irei mostrar a dupla característica dialética da mercadoria e a dupla característica dialética do trabalho, a relação mútua e determinante das duas categorias e seus valores. No segundo capítulo, será abordado com mais detalhes o valor de troca das mercadorias, sua história e a origem da forma-dinheiro. No terceiro e último capítulo o estudo e o desvelar do segredo oculto da mercadoria, assim como também a refutação de que as coisas criadas pelos seres humanos, os atos históricos, não possuem vida própria.

Ao fazer a análise da mercadoria, utilizando *O Capital* (1867) de Marx, iremos conhecer a peça chave para entender o sistema capitalista e o elemento para a sua supressão: o reconhecimento da humanidade com a sua essência.

## 2. os dois valores da mercadoria

O estudo do *capital*, começa com a própria mercadoria, o ponto primário que aparece [erscheint]<sup>3</sup> na observação da sociedade burguesa. A mercadoria que tem como propriedade satisfazer as necessidades humanas seja ela quais foram e de qualquer caráter, tais como exemplo a necessidade da fome, do prazer, da imaginação, resolução de problemas, serviços prestados e etc. Toda as mercadorias possuem duas características essenciais e dialéticas, o da qualidade (valor de uso) e o da quantidade (valor de troca).

Cada mercadoria possui um conjunto de propriedades que se mostram na aparência ou que podem estar ocultados na sua essência, ou o conjunto de relações que podem estar por trás de uma simples folha de papel. Para Marx descobrir essas características significa um ato histórico e é essencial que consigamos esse feito para usufruir das investigações e do reconhecimento de nossa sociedade.

O valor de uso das mercadorias não está fora do aspecto físico das mercadorias, como se flutuar-se no ar. O material da mercadoria também pode-se definir como valor de uso, como por exemplo o ferro, a água, a carne, o trigo etc. O valor de troca da mercadoria será definido pela quantidade de trabalho socialmente necessário para fazê-la. O valor de uso não irá determinar o valor de troca das mercadorias, até porque o ser humano pode utilizá-la da maneira que achar melhor o que é efetivado através de seu consumo.

Para utilizar a quantidade do valor de troca, será necessário envolver a troca de duas mercadorias. Nessa troca de mercadorias:

Têm de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a "forma de manifestação" [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido (MARX, 2017, p.115).

Para a produção das mercadorias é necessário trabalho humano. O trabalho é incorporado na mercadoria durante a sua produção e, como vimos anteriormente, é a quantidade de trabalho socialmente necessário que irá determinar a sua substância. O valor de troca corresponde ao trabalho humano abstrato incorporado na mercadoria, essa quantidade de trabalho não é mensurada e, portanto, não sabemos disso ao comprar as mercadorias, pois, elas estão presentes, como nas palavras de Marx, como uma objetividade fantasmagórica.

Assim como a mercadoria tem dupla característica dialética intrínseca a ela, o trabalho também possui. O trabalho abstrato e o trabalho concreto são a dupla característica geral do trabalho,

---

3 A palavra "aparece" surge frequentemente n'O *Capital*, note-se ela é utilizada em vez da palavra "é" geralmente utilizada por definição, fazendo isso Marx quer dizer que todas as propriedades da mercadoria e do modo de produção *capitalista* não aparecem de imediato.

não como duas coisas que estão separadas, mas que fazem parte da categoria trabalho. O trabalho concreto, ou trabalho útil, irá resultar no valor de uso de uma mercadoria, a finalidade do trabalho, tal como fazer um livro ou uma casa. O trabalho abstrato é o uso da energia humana para trabalhar, a utilização da força de trabalho. O trabalho é, portanto, uma condição de existência do ser humano, que independe de todas as formas de organização social e é uma necessidade natural que viabiliza a vida do indivíduo na sua relação com a natureza.

Não é possível realizar uma troca de mercadorias com os mesmos valores de uso. Uma caneta tem um valor de uso específico e que para produzi-la é necessário um tipo de trabalho útil elaborado para a sua construção. Não é interessante para ambos os trocadores, realizar uma troca que envolva duas canetas com as mesmas qualidades, por exemplo.

A divisão social do trabalho surge quando “no conjunto dos diferentes valores de uso ou corpos-mercadorias aparece um conjunto igualmente diversificado, dividido segundo o gênero, a espécie, a família e a subespécie, de diferentes trabalhos úteis – uma divisão social do trabalho” (MARX, 2017, p.119-20). Essa divisão irá condicionar no sistema capitalista, o seu próprio elemento, a produção das mercadorias, no entanto, a produção das mercadorias não irá condicionar a existência da divisão social do trabalho, como afirma Marx:

Na antiga comunidade indiana, o trabalho é socialmente dividido sem que os produtos se tornem mercadorias. Ou, para citar um exemplo mais próximo, em cada fábrica o trabalho é sistematicamente dividido, mas essa divisão não implica que os trabalhadores troquem entre si seus produtos individuais. Apenas produtos de trabalhos privados, separados e mutuamente independentes uns dos outros confrontam-se como mercadorias (MARX, 2017, p.120).

Quando os produtos do trabalho se apropriam no geral a forma mercadoria, como no caso do sistema capitalista, há uma diferença qualitativa no trabalho útil, eles são realizados de forma separada uns dos outros, ocasionando em um sistema complexo e diversificando as profissões nessa sociedade. Marx exemplifica essa questão da seguinte maneira:

Para o casaco, é indiferente se ele é usado pelo alfaiate ou pelo freguês do alfaiate, uma vez que, em ambos os casos, ele funciona como valor de uso. Tampouco a relação entre o casaco e o trabalho que o produziu é alterada pelo fato de a alfaiataria se tornar uma profissão específica, um elo independente no interior da divisão social do trabalho. Onde a necessidade de vestir-se o obrigou, o homem costurou por milênios, e desde muito antes que houvesse qualquer alfaiate (MARX, 2017, p.120).

Os seres humanos sempre foram criadores de valores de uso ao longo de sua história. Através das categorias de trabalho útil e trabalho abstrato os indivíduos sempre tiveram a necessidade de mediar a relação metabólica entre os mesmos e a natureza, a fim de assegurar a existência da espécie.

Dessa forma, Marx pondera que dentro da sociedade capitalista, o processo de produção das

mercadorias, no que se refere ao trabalho humano:

Os aspectos abstrato (homogêneo) e concreto (heterogêneo) do trabalho são unificados no ato laboral unitário. Não é como se o trabalho abstrato ocorresse em uma parte da fábrica e o trabalho concreto em outra. A dualidade reside no interior de um processo singular de trabalho, por exemplo na fabricação de uma camisa, que incorpora o valor. Isso significa que não só camisas, como também não podemos saber o que é valor a não ser que as camisas sejam trocadas por sapatos, maçãs, laranjas e assim por diante. Há, portanto, uma relação entre trabalho concreto e abstrato. É através da multiplicidade de trabalhos concretos que surge o padrão de medida do trabalho abstrato (HARVEY, 2013, p.38).

Diante disso, ao longo dos primeiros dois itens do primeiro capítulo d'*O Capital*, Marx argumenta que a mercadoria possui elementos internos que se expressam como valores de uso, valores de troca e valores. O trabalho contém as categorias de trabalho concreto ou útil e trabalho abstrato (força de trabalho, tempo de trabalho socialmente necessário) que irão produzir a mercadoria. No item três do primeiro capítulo, Marx irá explicar a origem da mercadoria sob forma-dinheiro.

### 3. sobre o valor de troca

Como vimos anteriormente, as mercadorias aparecem no mundo na forma de valores de uso, ou como corpo de mercadoria, como por exemplo: linho, ferro, trigo, algodão etc. No entanto, Marx afirma que as mercadorias só são mercadorias porque possuem uma dupla característica, a da utilidade e como estrutura de valor. Como sabemos, podemos utilizar o valor de uso de uma mercadoria conforme as qualidades dessa mercadoria são, utilizo um casaco para me aquecer, ou me alimento do feijão. Mas como identificar e medir o valor dessas mercadorias?

Ao analisar de forma sensível o corpo de uma mercadoria não podemos identificar o seu valor substancial, pode-se pegar um microscópio e analisar cada detalhe empírico que não iremos identificar um átomo sequer de valor. No entanto, as mercadorias possuem valor na medida em que sua objetividade é puramente social e, portanto, só é possível analisar a medida de valor, se analisarmos as relações sociais por trás das mercadorias.

Todos nós sabemos o que todas as mercadorias tem em comum, que é a forma-dinheiro. Diante dessas considerações, Marx irá fazer algo que jamais foi feito na história da economia burguesa: "provar a gênese dessa forma-dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro" (MARX, 2017, p. 125).

Para investigar o enigma do dinheiro, Marx irá investigar primeiramente a forma de valor simples, individual ou ocasional.

### 3.1. a forma de valor simples

Marx começa a explicar a forma de valor simples, com uma situação de escambo comum. Iremos apresentar a macaxeira e a farinha, duas mercadorias diferentes, a macaxeira irá expressar seu valor na farinha e sua relação com ela será ativa, a da farinha passiva. O valor da macaxeira será relativo, podendo ser utilizada e manifestada de várias formas, como a própria farinha, ou como tapioca e etc. A farinha se encontrará na forma equivalente.

As formas de valor relativa e equivalente são inter-relacionáveis, um depende do outro, mas ao mesmo tempo são diferentes. Não podemos, por exemplo, trocar 30 macaxeiras por 30 macaxeiras. O valor da macaxeira só pode ser expressado através de outra mercadoria que não seja macaxeira. Diante disso, a forma do valor da macaxeira será relativa a qualquer outra mercadoria que se confronte no processo de troca. No caso da forma de valor equivalente, ela servirá apenas para expressar o valor da outra mercadoria, ou seja, no nosso exemplo, a farinha apenas irá expressar o valor da mandioca. Resumidamente, para realizar a troca, todo indivíduo possui algo com valor relativo e irá buscar algo com valor equivalente à sua mercadoria.

### 3.2. a forma de valor total ou desdobrada

40kg de macaxeira = 80 kg de farinha, ou = 15kg de feijão, ou = 20 kg de arroz, ou = 22 kg de macarrão, ou = 10 onças de ouro e etc.

O valor da macaxeira agora pode ser expresso de várias outras formas, assim como qualquer outra mercadoria. Cada uma dessas mercadorias pode ser utilizada como um espelho do valor da macaxeira. Dessa forma, o valor da macaxeira aparece como massa amorfa de trabalho humano indiferenciado, ou seja, seu valor irá representar o valor de qualquer outro produto, independentemente de sua forma natural.

Por intermédio de sua forma valor, a macaxeira se encontra em relação social não apenas com uma forma de mercadoria, mas com o mundo de mercadorias. Nesse sentido, o seu valor de uso será indiferente diante de sua atual função de expressar o valor de infinitos tipos de mercadorias.

Cada forma de mercadoria que será equivalente à macaxeira, será denominada de equivalente particular. Da mesma maneira, as várias formas de trabalho, determinados e úteis integrados nos vários tipos de corpos-mercadorias serão consideradas como formas de manifestação particular do trabalho humano.

No entanto, Marx apresenta insuficiências na forma de valor total ou desdobrada, o autor afirma que sua série de representações jamais se conclui. O motivo é apresentado de três maneiras:

A cadeia em que uma equiparação de valor se acrescenta a outra permanece sempre prolongável por meio de cada novo tipo de mercadoria que se apresenta, fornecendo,

assim, o material para uma nova expressão de valor. Em segundo lugar, ela forma um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variadas. E, finalmente, se o valor relativo de cada mercadoria for devidamente expresso nessa forma desdobrada, a forma de valor relativa de cada mercadoria for devidamente expressa nessa forma desdobrada, a forma de valor relativa de cada mercadoria será uma série infinita de expressões de valor, diferente da forma de valor relativa de qualquer mercadoria. (MARX, 2017, p. 140).

Este mesmo problema aparece na categoria trabalho, uma vez que em cada equivalente particular, o trabalho determinado, concreto e útil é apenas particular. Mesmo que o trabalho seja uma forma completa de manifestação dessas formas particulares, ele não possui forma de manifestação unitária, tal como o dinheiro possui.

No entanto, a forma de valor relativa e desdobrada tem como constituição somente nas formas simples e relativas do valor, tal como 40kg de macaxeira = 80kg de farinha. Agora, se alguém troca sua macaxeira por vários tipos de mercadorias e outras pessoas também troquem suas mercadorias pela macaxeira e posteriormente utilize a macaxeira para conseguir outros tipos de mercadoria, ocorre que a macaxeira se torna o valor universal das mercadorias.

### **3.3. forma de um valor universal e a forma-dinheiro**

Agora, diferente da forma de valor total ou desdobrada, as mercadorias expressarão seus valores de modo simples e de modo unitário. A sua forma de valor será simples e comum a todas, portanto será universal. A macaxeira se afastará do seu primeiro valor de uso ou de seu corpo-mercadoria, expressando os valores das mercadorias como um todo.

A forma de equivalente universal pode-se apresentar em qualquer mercadoria que seja utilizada para esse fim, no entanto, quando uma mercadoria se encontra nessa qualidade, ela é excluída de todas as outras no que se refere à equivalência. No momento em que apenas um tipo de mercadoria se exclui nesse processo de valor universal, é atribuída a ela uma validade social universal. Ela se solidifica no campo dos valores unitários e ganha objetividade no campo das compras da sociedade de mercado.

É nesse momento que surge a mercadoria-dinheiro [geld-ware], quando esse tipo específico de mercadoria compõe socialmente a forma de equivalente geral, funcionando como dinheiro. Na história da humanidade, a mercadoria que ganhou esse lugar foi o ouro, nessa perspectiva, substituímos a macaxeira pelo ouro e obtemos: 50kg de farinha, 80 tapiocas, 10 cadeiras, 35kg de café = 1 onça de ouro.

Marx afirma que o progresso das formas de valor de troca consiste “agora, por meio do hábito social, a forma de permutabilidade direta e geral ou a forma de equivalente universal amalgamou-se definitivamente à forma natural específica da mercadoria ouro” (MARX, 2017, p. 145).

Para acompanharmos a trajetória do ouro como equivalente geral de valor das mercadorias, Marx nos conta que:

O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria. Igual a todas as outras mercadorias, ele também funcionou como equivalente, seja como equivalente individual em atos isolados de troca, seja como equivalente particular ao lado de outros equivalentes-mercadorias [Warenäquivalenten]. Com o tempo, ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro, e é apenas a partir do momento em que ele já se tornou mercadoria-dinheiro que as formas I V e III passam a se diferenciar uma da outra, ou que a forma de valor universal se torna forma-dinheiro (MARX, 2017, p.145).

A dificuldade em mostrar a trajetória da forma-dinheiro se dá pelo entendimento conceitual da forma equivalente universal. A forma de valor-universal se decompõe de forma contrária à forma de valor total ou desdobrada, que por sua vez o seu elemento constituinte é a forma de valor de troca simples. Nesse sentido, é correto afirmar que a forma simples de escambo é o germe da forma-dinheiro.

#### **4. o feitiço da mercadoria e seu segredo**

A mercadoria nos aparece primeiramente como algo simples e óbvio, no entanto, sua análise revela um campo de características que estão para além da aparência. No campo dos valores de uso da mercadoria não há nada de tão misterioso, é evidente que o ser humano molda as matérias naturais conforme a necessidade do produto final. Podemos utilizar a madeira para fazer cadeiras, mesas, cabeceiras, camas e afins. O mesmo pode ser atribuído ao ferro ou qualquer outra materialidade da natureza. No momento em que a mesa se torna uma mercadoria é que surge o seu feitiço na mente dos seres humanos.

Marx nos dá a seguinte explicação:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (MARX, 2017, p. 147).

A mercadoria possui características sensíveis e suprassensíveis, o olho humano detecta a luz empírica do objeto externo a ele, porém as qualidades subjetivas não se apresentam de imediato. A relação da forma-mercadoria com a humanidade não é uma relação com a natureza física ou com as relações materiais que envolvem a própria natureza. O segredo do feitiço da mercadoria está apenas nas relações sociais humanas, e essas relações se apresentam na

forma fantasmagórica. Resta-nos decifrar e mostrar as características que estão por trás dessas relações.

Para ilustrar melhor a relação fantasmagórica da mercadoria com os indivíduos, Marx nos afirma que

Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 2017, p.147-48).

Como na religião, os produtos da atividade humana não são apresentados como produtos da atividade humana, e os produtos da imaginação possuem, de forma mística, com vida própria. E esses produtos da imaginação se relacionam com eles mesmos e com os seres humanos.

Como foi dito, a característica do feitiço das mercadorias surge a partir do caráter social do trabalho que produz as mercadorias. Todos os trabalhos privados e suas produções constituem todo o trabalho social e as características sociais dos trabalhos só aparecem quando é realizado a troca das mercadorias. Sendo assim, é através apenas da relação social entre os produtores que o trabalho se torna efetivamente social.

Marx nos dá uma interessante reflexão, no processo de troca de uma mercadoria o que está em xeque não é apenas uma troca de materiais de trabalho humano, e sim, a comparação entre tipos de produtos e, portanto, estão comparando também seus diferentes tipos de trabalhos úteis.

O que interessa aos indivíduos que estão realizando a troca, é quantos produtos eles podem obter em troca de seu próprio produto. As proporções desses produtos irão adquirir uma certa solidez nos hábitos das trocas, ou seja, "o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandeza de valor" (MARX, 2017, p. 150).

Pelo menos na aparência das trocas, e na aquisição que pode fruir depois das trocas, o indivíduo não consegue perceber o que está para além dessas aparências. A motivação, o desejo, o bem-estar, o consumo e a posse, são algumas características que o processo de aquisição de tipos de mercadoria pode fazer valer para os seres humanos que pertencem a sociedade capitalista.

As formas que rotulam os produtos do trabalho como mercadorias, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas – que eles, antes, já consideram imutáveis –, mas sobre seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias conduziu à determinação da grandeza do valor, e somente a expressão monetária comum das mercadorias conduziu à fixação de seu caráter de valor (MARX, 2017, p.150).

O feitiço da mercadoria não atua apenas nessas manifestações, o não entendimento de como as relações humanas individuais e as relações sociais como um todo estão interligadas nessa composição. A forma de como a sociedade se organiza para a produção de suas riquezas, de seus produtos, de seus trabalhos, determinam em algumas escalas o processo de alienação e estranhamento que pode transcender através dessas relações.

A forma-dinheiro do mundo *capitalista* ofusca o caráter social dos trabalhos privados, ao afirmar por exemplo que a macaxeira, ou o feijão, tem uma relação como outra mercadoria como forma de trabalho humano abstrato, o não entendimento dessa expressão é determinante. No entanto, quando utilizamos qualquer equivalente geral, como o dinheiro, entendemos rapidamente o que se trata.

Na sociedade que Marx estava, até os nossos dias, a alienação por trás do processo de produção *capitalista* faz com que os seres humanos não entendam como essa sociedade funciona, e ao grau que a sociedade burguesa se aperfeiçoa, os tipos de alienação e reprodução ideológica também. Dentro desse processo de alienação, os produtos do trabalho comercializados ganham uma estranha vida própria, dominam a humanidade, e por fim, ditam o seu funcionamento. Mesmo que aparente funcionar de forma alheia aos seres humanos, o produto do trabalho, os meios de trabalho, o funcionamento da sociedade capitalista como um todo, funcionam através das ações humanas. As leis do mercado, as leis do Estado, as leis da Igreja, a história, todas são criações humanas, todos dependem das ações dos seres humanos.

## 5. considerações finais

O capítulo referente a mercadoria, é o capítulo com a qual Marx, expõe as peculiaridades por trás da mercadoria, ao partir de algo cotidiano e fundamental para a existência do ser humano, os produtos do trabalho humano, que servirão para a investigação da chave elementar das desigualdades sociais do *capital*, a categoria mais-valor. Passar por essa investigação é trivial para nos ajudar entender que o *capitalismo* não é uma sociedade de interações e trocas livres e iguais. Que a acumulação de riquezas não é necessariamente a acumulação do seu trabalho, do seu esforço, de sua vontade. A acumulação, o lucro, o mais-valor contido na produção, é simplesmente exploração.

Marx finaliza o capítulo referente ao fetichismo da mercadoria, com uma reflexão pertinente. Após realizar o estudo por trás das relações sociais contidas na mercadoria, a origem da forma-dinheiro e o segredo ofuscado da sociedade de mercados, além da antítese da crítica da economia política, Marx nos mostra como uma sociedade livre deveria ser:

Por fim, imaginemos uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho. Todas as determinações do

trabalho de Robinson reaparecem aqui, mas agora social, e não individualmente. Todos os produtos de Robinson eram seus produtos pessoais exclusivos e, por isso, imediatamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção. Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição será diferente de acordo com o tipo peculiar do próprio organismo social de produção e o correspondente grau histórico de desenvolvimento dos produtores (...). Sua distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da cota individual dos produtores no trabalho comum e, desse modo, também na parte a ser individualmente consumida do produto coletivo. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição (MARX, 2017, p. 153).

Essa sociedade livre, comunismo, não é uma categoria abstrata, ou idealista, é o movimento de libertação do proletariado e, portanto, ele não está dado ou feito, ou sequer seria uma receita de bolo para os problemas da sociedade moderna. O comunismo é o horizonte e o movimento dialético que supera o estado de coisas atual, que supera a exploração e que juntos construiremos a nossa emancipação humana.

## referências

HARVEY, David. **Para entender o capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

# VERDADE FATUAL, OPINIÃO PÚBLICA E PÓS-VERDADE

Leonardo Brandalise Machado<sup>1</sup>

## resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de verdade fatural cunhado por Hannah Arendt e entender sua relevância para os dias atuais, entendendo a diferença entre a verdade fatural e outros tipos de verdades como a filosófica, científica ou religiosa, bem como estabelecermos uma linha demarcatória entre o que pertence ao domínio dos fatos e conseqüentemente o que pertence ao da opinião. Para isto traçaremos o papel da opinião pública como um fundamento do poder democrático e como esta atua como uma limitação do poder, estabelecemos também o conceito de pós-verdade e como esta tem interferido diretamente no modus operandi democrático, por último traçamos um paralelo entre pós-verdade e fragilidade democrática que nos leva justamente a hipótese levantada no presente trabalho de que estão ocorrendo alguns retrocesso democráticos devido ao fato de termos uma opinião pública que não está fundamentada em verdades fatuais. Concluímos assim que é necessário que instituições como a universidade, o poder judiciário e principalmente a imprensa confrontem o poder político na sua tentativa de se estabelecer como fornecedor da verdade e assim teremos uma democracia menos fragilizada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Verdade Fatural, Opinião Pública, Pós-Verdade.

---

<sup>1</sup> Graduação em Direito e Mestrando em Ética e Filosofia Política. Vinculação Acadêmica: Docente do programa de mestrado em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Rondônia. Email: [leonardobrmachado@gmail.com](mailto:leonardobrmachado@gmail.com)

## abstract

This article aims to analyze the concept of factual truth coined by Hannah Arendt and understand its relevance to the present day, understanding the difference between factual truth and other types of truths such as philosophical, scientific or religious, as well as establishing a line demarcation between what belongs to the domain of facts and, consequently, what belongs to opinion. For this we will trace the role of public opinion as a foundation of democratic power and as it acts as a limitation of power, we also establish the concept of post-truth and how it has directly interfered in the democratic *modus operandi*, finally draw a parallel between post-truth. - Democratic truth and fragility that leads us to the hypothesis raised in the present work that some democratic setbacks are taking place due to the fact that we have a public opinion that is not based on factual truths. We thus conclude that it is necessary for institutions such as the university, the judiciary, and especially the press to confront political power in its attempt to establish itself as a provider of truth, and thus we will have a less fragile democracy

**KEYWORD:** Factual Truth, Public Opinion, Post-Truth.

---

## introdução

O presente artigo tem como pretensão fazer um estudo da opinião pública em seus mais variados aspectos, a partir de uma análise de como esta é um dos principais fundamentos do poder democrático, será lançado um olhar sobre o conceito de verdade fatural cunhado por Hannah Arendt em seu escrito "Verdade e política", bem como a diferença entre a verdade fatural e a opinião e os perigos de termos o "poder político" tomando o lugar da imprensa como contador de verdades.

Outro aspecto a ser observado se dá em uma troca de hierarquia entre a televisão e a internet como principal influenciador da opinião pública, desta maneira é necessário entender o papel que tais meios de comunicação têm exercido. Desta troca de hierarquia se faz necessário traçar um paralelo entre as chamadas *Fake News* e o conceito de pós-verdade definido pelo *Oxford Dictionaries* como "um substantivo que se relaciona ou denota circunstâncias nas quais os fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais" (OXFORD, 2016).

Por último será feito um paralelo entre opinião pública e verdade, na perspectiva de que para uma democracia ser realmente legítima é necessário que esta esteja baseada em verdades fatuais e

que a instabilidade de vários governos atuais, que estão sendo ameaçados por impeachments ou golpes, tem direta relação com uma opinião pública que não está baseada em fatos.

Da própria instabilidade democrática que tem colocado em risco várias instituições democráticas denota-se a relevância do presente artigo que pode ser considerado um chamado para que instituições responsáveis por estabelecer e contar verdades juntem suas forças com o objetivo de não deixar com que o poder político tome conta da narrativa de fatos.

Desta maneira o presente artigo tem como objetivo geral buscar responder como se tem dado a construção da opinião pública na sociedade atual e diante disto erguem-se alguns questionamentos que servirão de norte para a presente pesquisa: Como a opinião pública contribui como legitimadora do poder político? Qual papel das fakes news na construção da opinião pública? Qual a importância de termos a opinião pública baseada em verdades fatuais?

## **a opinião pública como fundamento do poder democrático**

Quando se pensa em legitimação do poder político logo podemos ser levados a pensar que este se fundamenta basicamente em um processo eleitoral justo, pelo qual o povo exerce sua soberania, e que seria a única maneira da população participar efetivamente do poder político, além dos raros plebiscitos e memorandos.

Porém não é apenas através destes mecanismos que a população exerce sua soberania, visto que devido à existência de uma relação simbiótica entre representantes e representados na democracia representativa a opinião pública se torna um dos principais meios da povo exercer sua soberania, tanto conferindo legitimação aos eleitos, tanto deslegitimando atitudes e projetos que vão na contramão da vontade de uma parcela considerável da população.

Mas o que seria a opinião pública? Seria está apenas a junção de opiniões emitidas por indivíduos? Ela necessariamente emite a opinião de uma maioria? Ela é exercida diretamente pelo povo ou é intermediada? Para Sena (2007: 270), esta seria “um juízo formulado a respeito de qualquer facto e a sua dimensão pública surge quando essa opinião é partilhada com um vasto número de indivíduos a tal ponto que, a observação emitida poderia ser de qualquer um deles”

Desta forma, pode-se dizer que a opinião pública é um mecanismo além do voto através do qual o cidadão pode interferir indiretamente no governo devido a necessidade deste de aferir os humores de seus eleitores e além disso é uma maneira de estar constantemente avaliando os representantes.

Sauvy (1977: 3) afirma que a opinião é um “árbitro, uma consciência, diremos que quase um tribunal desprovido de poder jurídico, mas receado. É o foro interior de uma nação. A opinião pública, esse poder anónimo, é uma força política e essa força não foi prevista por nenhuma

constituição”.

Constant (1997) traz em seu pensamento o conceito de convenções legais, que seria o produto médio de todas as razões individuais, que ressalta o caráter processual do político, sendo a legitimidade da representação retirada exatamente da correta leitura das convenções legais, tal leitura seria a principal função dos representantes.

Assim no pensamento de Constant (1997) a legitimidade política viria do povo exercendo o poder através de uma dimensão real, a representação, e outra virtual, a opinião pública. Sendo assim, consiste em uma obrigação da ordem política produzir espaços de manifestação e autodeterminação coletiva. Assim como já dito anteriormente seria função dos representantes interpretar a opinião média da sociedade, sendo assim a opinião pública uma limitação do poder.

## **a verdade atual**

O lugar ocupado pela verdade no debate político é tema de ampla discussão na filosofia política e sobre este assunto Arendt (2016) traz sua contribuição ao nos trazer o conceito de verdade fatural como aquela relativa simplesmente a fatos, relativa a assuntos humanos, ou seja, diz respeito a eventos em que implicam consequências à várias pessoas, é política por natureza, são as matérias das opiniões, mas principalmente estão além da possibilidade de discussão “Conceptualmente, podemos chamar verdade àquilo que não podemos mudar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos mantemos e o céu que se estende por cima de nós (ARENDR, 2016: 325)”.

Para entender melhor tal conceito é necessário apresentar algumas diferenças entre a verdade fatural e outras verdades como a filosófica, científica ou a religiosa. Podemos dizer que a primeira grande diferença entre elas está no fato de que a verdade fatural está ao alcance e influencia diretamente a vida de quase toda uma sociedade, enquanto as outras estão restritas a grupos menores e dependem da reflexão do filósofo, estudo do cientista ou da mediação de um profeta.

Uma segunda diferença entre estas verdades se dá na fragilidade da fatural em relação as outras, o motivo desta fragilidade é exatamente o fato apontado no parágrafo anterior, ou seja, ela não depende de mediações e pertence ao campo perpetuamente modificável pelas ações dos homens:

Os factos e os acontecimentos são coisas infinitamente mais frágeis que os axiomas, as descobertas e as teorias - mesmo as mais loucamente especulativas - produzidas pelo espírito humano; ocorrem no campo perpetuamente modificável dos assuntos humanos, no seu fluxo em que nada é mais permanente que a permanência, relativa, como se sabe, da estrutura do espírito humano. Uma vez perdidos, nenhum esforço racional poderá fazê-los voltar (ARENDR, 2016: 287-288).

Porém apesar de tais diferenças quando levada a discussão a verdade fatural e a filosófica parecem ter o mesmo destino, ou seja, ao invés de serem confrontadas por mentiras e falsidades deliberadas e sim pelas múltiplas opiniões, desta forma a autora abriu uma importante discussão, o fato de a opinião ser um dos principais inimigos da verdade fatural e de ser uma das manobras mais utilizadas para não ter que fazer o uso da verdade no campo político, como no mito da caverna de Platão a verdade do mundo das ideias eternas desapareceu ao ser confrontada com a diversidade dos pontos de vista dos que não subiram a este mundo junto com o filósofo (ARENDR, 2016).

Desta forma, a autora traz uma importante diferenciação entre verdade fatural e opinião, sendo a, opinião o que se pensa em relação a um fato, e a verdade fatural é o fato em si mesmo "Por outras palavras, a verdade de facto fornece informações ao pensamento político tal como a verdade racional fornece as suas à especulação filosófica (ARENDR, 2016: 295)".

Desta maneira, deve-se estar sempre para que não se torne embaraçada a diferença entre a verdade fatural e opinião e que cada uma permaneça devidamente em seu campo, pois a unificação das duas seria exatamente a morte da verdade sobre os fatos no campo da política e conseqüentemente a perda da liberdade de opinião, um importante atributo de todas as democracias que se definem como representativa, pois "A liberdade de opinião é uma farsa se a informação sobre os factos não estiver garantida e se não forem os próprios factos o objeto do debate (ARENDR, 2016: 295)".

Como dito anteriormente neste artigo a opinião pública é um dos fundamentos do poder democrático e não a verdade, desta forma a utilização da falta de verdade fatural por parte de políticos para influenciar a opinião pública é utilizada à muito tempo desde os sofistas até os dias atuais:

Acontece o mesmo quando um mentiroso, não dispondo do poder necessário para impor as suas mentiras, não insiste no carácter evangélico da sua afirmação, mas pretende que se trata da sua «opinião» para a qual invoca o seu direito constitucional. Isso é frequentemente praticado pelos grupos subversivos, e num público politicamente imaturo pode ser considerável a confusão que daí resulta. O esbatimento da linha de demarcação que separa a verdade de facto e a opinião pertence às numerosas formas que a mentira pode assumir, todas elas sendo formas de ação (ARENDR, 2016: 309).

Hobbes (2014) apresenta como faculdades antagônicas o raciocínio sólido, fundado na verdade, e a eloquência poderosa, o qual se baseia nas opiniões, paixões e interesses humanos. E não é preciso ir muito longe para perceber qual destas faculdades têm feito mais parte do cardápio político atual.

A partir de tal citação é necessário entrar em outro argumento levantado por Arendt (2016), de que sempre consistiria em um perigo à democracia o poder político deter o controle sobre os

órgãos responsáveis por informar as verdades fatuais:

[...] difícil imaginar qual seria o destino da verdade de facto se o interesse do poder, quer seja nacional ou social, tivesse a última palavra em tais questões. O que nos reconduz à nossa suspeita de que possa ser da natureza do domínio político estar em guerra contra a verdade em todas as suas formas, e daí à questão de saber por que é que uma submissão, mesmo em relação à verdade de facto, é sentida como uma atitude antipolítica. (ARENDETT, 2016: 296- 297)“

Desta maneira, seria um papel da imprensa estabelecer-se como um poder contra as tiranias políticas contra a verdade factual e trazer para si a função de ser a principal contadora de verdades e deixar apenas a opinião para o campo político (não que a imprensa não possa emitir opiniões e sim que o poder político não deve tentar definir o que é fato), como dito pela própria autora:

Isso é, certamente, da mais imediata importância política; mas se a imprensa se tornasse alguma vez realmente o «quarto poder» deveria ser protegida contra todo o governo e agressão social ainda mais cuidadosamente do que o é o poder judicial. Porque essa função política muito importante que consiste em divulgar a informação é exercida do exterior do domínio político propriamente dito; nenhuma ação nem nenhuma decisão políticas estão, ou deveriam estar, implicadas (ARENDETT, 2016: 323).

Por fim, consideramos que a verdade fatural deve se manter longe do domínio do poder política, mas o que estamos vendo atualmente é justamente o contrário no qual políticos de nações poderosas estão constantemente atacando a imprensa e reivindicando para si o direito de estabelecer o que é a verdade.

## **a pós-verdade**

O termo em inglês *post-truth* (pós-verdade) foi eleito no ano de 2016 pelo *Oxford Dictionaries* como palavra do ano e foi definido como “um substantivo que se relaciona ou denota circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais” (OXFORD, 2016).

Assim percebe-se que políticos passaram a se utilizar de *fake News* como forma de alcançar seus objetivos principalmente como forma de se ligar emocionalmente à população. Tais aspectos podem ser observados internacionalmente na corrida eleitoral vencida por Donald J. Trump e a campanha feita com o objetivo de promover a saída do Reino Unido da União Europeia (D’ANCONA, 2018).

O ataque a mídia mais tradicionais também fazem parte desta nova guerra contra os fatos visto que Trump desferiu diversos ataques à meios de comunicação como o New York Times e a CNN (LEVISTKY e ZIBLATT, 2018) e Bolsonaro segue o mesmo padrão desferindo constantemente ataques principalmente a meios de comunicação mais tradicionais.

Com figuras pública estrategicamente plantando desconfiança nas mídias de comunicação mais tradicionais e o crescimento exponencial da internet e das redes sociais nos últimos anos, temos tido uma inversão de hierarquia em relação a influência na opinião pública da televisão com a internet.

Para comprovar tal dado utilizamos uma pesquisa feita pelo instituto Paraná Pesquisas (2018) sobre qual o meio de informação as pessoas pretendiam utilizar para se informar sobre as eleições de 2018 o resultado expressou tal troca de hierarquia entre a televisão e a internet como principal meio formador de opinião, visto que 42,5 % das pessoas responderam que utilizariam internet enquanto 36,7% disseram televisão.

O próprio resultado da eleição presidencial também mostra tal dado, visto que o presidente eleito Jair Messias Bolsonaro era o segundo candidato com menos tempo televisivo durante o primeiro turno e o candidato com mais tempo, Geraldo Alckmin, obteve apenas 4,76% dos votos.

Tal estratégia para desestabilizar a confiança na sociedade nos meios de comunicação mais tradicionais e passarem a utilizar a internet como meio de informação é claramente uma maneira deliberada de buscar a utilização de Fake News como forma de influenciar a opinião pública, visto que as redes sociais possuem um *modus operandi* que permite a publicação de notícias falsas e um rápido alcance para elas antes que haja qualquer tipo de checagem de fatos.

## **a busca política pelo controle de informação acerca da verdade fatural**

Por qual motivo grandes figuras públicas tem tanto interesse em desestabilizar as mídias tradicionais para tornar as redes sociais o principal meio de informação da sociedade? Me causou espanto quando em uma conversa informal uma pessoa me disse que não confiava em jornais ou qualquer meio de comunicação mais tradicional e que apenas se informava por conteúdos que via em *whatsapp* ou *facebook* e que também apenas tinha confiança em notícias que vinham do seu espectro político.

Com o conceito de pós-verdade em voga de que as pessoas não estão mais interessadas na verdade, talvez chegamos ao tenebroso tempo no qual os políticos estão finalmente tendo em suas mãos o controle da informação da verdade fatural, talvez por uma via inversa da que muitos imaginavam, pois quando a alguns anos atrás se falava em controle pelo poder dos meios de informação, logo se pensaria em censura, nos moldes das ditaduras do século passado (e que ainda existem algumas nos dias atuais), porém tal controle está ocorrendo por uma via oposta, ou seja, através da desconfiança nos meios tradicionais e na tomada da narrativa dos políticos utilizando-se das redes sociais.

Ao trazer para si a responsabilidade de contar as verdades fatuais o poder acabou por criar a

era da pós-verdade, pois no momento que vários políticos vão as redes sociais e dão sua versão sobre o mesmo fato estes acabam por tornar os acontecimentos em meras opiniões dando as pessoas a possibilidade de escolher o fato que mais lhe aprouver. Assim como já previamente dito o momento em que a verdade se confunde com a opinião ela está fadada a ser trocada por outra opinião a qualquer momento.

Há de ser dito que apesar de tal fenômeno ser normalmente atrelado ao espectro político da extrema direita (no próprio texto são utilizados como exemplo Trump, Brexit e Bolsonaro), é inegável que figuras públicas de diferentes polos também se utilizam de estratégias semelhantes.

Sem dúvida existem muitos benefícios políticos em se ter um governo que não leva em conta a verdade, ou que consegue a moldar a seu bel prazer, sendo o primeiro deles obviamente a de poder moldar o fato de acordo com a esperança de público tendo desta maneira uma grande vantagem em relação a seus concorrentes que por ventura estejam apegados a verdades fatuais (ARENDR, 2016).

Outro benefício que estes políticos gozam é a de criação de um exército de seguidores dispostos a fazer de qualquer “verdade” dita por seu “líder” se torne absoluta, sendo este um típico cinismo no qual há:

Uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade a ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real- incluindo se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade (ARENDR, 2016: 317-318).

Um outro benefício está no fato de que enquanto a verdade fatural normalmente denota uma atitude de passividade e aceitação dela como é, a mentira denota uma ação de transformação da realidade, a percepção de que pode transformar o mundo aos moldes que mais se adequam ao seu interesse:

Não há figura política mais susceptível de despertar uma suspeita justificada que o dizeador profissional da verdade que descobriu uma qualquer feliz coincidência entre a verdade e o interesse. Pelo contrário, o mentiroso, não tem necessidade desses arranjos duvidosos para aparecer na cena política; tem a grande vantagem de estar desde sempre, por assim dizer, em pleno meio. É ator por natureza; diz aquilo que não é porque quer que as coisas sejam diferentes daquilo que são - ou seja, quer mudar o mundo (ARENDR, 2016: 309).

Assim percebemos que existem diversas vantagens e motivos para que o poder queira para si o direito de definir e contar as verdades fatuais. Porém é necessário dizer que por mais que a verdade sempre esteja em perigo neste jogo contra o poder, ela tem a seu favor o fato de não

existir nenhum produto mais estável para substituí-la:

É evidente que os factos não estão seguros nas mãos do poder. Mas o importante é que aqui o poder, pela sua própria natureza, não pode nunca produzir um substituto para a sólida estabilidade da realidade factual que, por ser passado, cresceu até a uma dimensão fora do nosso alcance. Os fatos afirmam-se a si próprios pela sua obstinação e a sua fragilidade está estranhamente combinada com uma grande resistência à distorção - essa mesma irreversibilidade que é o cunho de toda a ação humana. Na sua obstinação, os fatos são superiores ao poder; são menos passageiros que as formações do poder, que surgem quando os homens se reúnem com um objetivo, mas desaparecem quando esse objetivo é alcançado ou fracassa. Esse carácter transitório faz do poder um instrumento altamente incerto para levar a bom termo uma permanência seja ela qual for e, por consequência, não apenas a verdade e os factos não estão em segurança entre as suas mãos, mas também a não verdade e os não factos. A atitude política em relação aos factos deve, com efeito, seguir o caminho muito estreito que existe entre o perigo de os tomar como resultado de qualquer desenvolvimento necessário que os homens não podem impedir, e sobre o qual não podem pois ter qualquer influência, e o perigo de os negar, ou tentar eliminar do mundo manipulando-os. (ARENDRT, 2016: 319-320)

Assim temos que apesar de a verdade factual estar sempre em combate contra o poder, ela também possui para si características que a tornam sempre um contraponto ao desejo político de domínio sobre estabelecer a veracidade dos fatos, mas para que tal domínio não aconteça é necessário que se levantem agentes fora do campo político e se estabeleçam como contadores de verdades.

## **as instituições responsáveis por manter a verdade atual**

Arendt (2016), nos apresenta três grandes instituições que devem se opor ao poder político em sua tentativa de controlar as verdades fatuais e assumir a responsabilidade por contar e estabelecer os fatos, cada um destes no seu campo de atuação deve preocupar-se em se manter longe da influência do poder político para que não seja usurpado de si a confiança da população em seus trabalhos.

O primeiro grande opositor consiste no poder judiciário já reconhecido desde Montesquieu (1998) como um fator fundamental no sistema dos feios e contrapesos, responsável pelo julgamento de autoridades políticas tem a extrema necessidade de respaldar-se por fatos e não por opiniões e para manter a confiança da população tem por obrigação manter-se alheio a questões políticas.

O segundo grande opositor são as ciências humanas e históricas, responsável por estabelecer conceitos e por manter em suas mãos a historicidade dos fatos, não tem em seu condão a responsabilidade de manter-se alheio a questões políticas, porém deve ter sobre si a responsabilidade de manter a coerência apesar de afinidades ideológicas. Assim podemos

dizer que o cientista não tem nenhuma obrigação de não demonstrar suas preferências políticas e sim que este deve manter a coerência de seu argumento baseado em fatos.

Nos dias atuais temos correntes de revisionismo histórico (talvez mais um efeito da pós-verdade), tentando negar fatos consolidados historicamente e normalmente com ligações diretas com espectros políticos (muitas vezes são baseadas em falas de figuras públicas) como exemplo disso podemos ver a discussão acerca de se o nazismo era de direita ou de esquerda, pesquisas buscando não colocar a união soviética como um exemplo de totalitarismo ou mesmo negando que houve ditadura militar no Brasil.

É uma necessidade dos dias atuais que a academia fique atenta com a tentativa de tomada da narrativa da história por parte de figuras políticas e que está sempre esteja atenta para defender os fatos históricos não passíveis de discussão. Em um de seus argumentos para definir a verdade fatural Arendt (2016) lança mão de que nunca ninguém ousaria questionar que foi a Alemanha que invadiu a Bélgica em 1914 e que esta era uma verdade fatural inquestionável. Imaginamos o quanto a autora ficaria surpresa ao ver que verdades tão estabelecidas como a afirmada por ela estão sendo questionadas nos dias atuais.

O terceiro grande opositor ilustrado por Arendt é a imprensa, tanto atacada nos dias atuais pelo poder político, mas de um papel tão importante em qualquer democracia representativa. A imprensa para Arendt (2016) é a grande responsável por tirar das mãos do poder político a prerrogativa de estabelecer o que são verdades fatuais

Não é sem motivo que o poder na era da pós-verdade busque tanto a depreciação da imprensa e é muito proveitoso a seu favor que a sociedade não deposite confiança nos fatos apresentados por ela, pois a partir de tal desconfiança é que figuras públicas tem se estabelecido cada vez mais como contadores de fatos e não como emissores de opiniões.

Um constante argumento levantado nesta discussão é acerca da possibilidade da imprensa não ser uma "contadora de verdade" e apresentar as verdades que lhe seja mais conveniente, por isso existe a necessidade que se estabeleça a cada dia mais uma diversidade de mídias, a internet tem contribuído para com isso, para que não haja um monopólio da verdade por alguns veículos de comunicação.

Ademais, não é necessário grandes esforços para perceber que os grandes opositores tem perdido esta guerra contra o poder nos últimos anos, as redes sociais estão repletas de ataques a mídia televisa e jornalística, não é difícil ver opiniões que requerem o fechamento da Suprema Corte Brasileira e nem mesmo as ciências humanas e históricas não tem obtido maior êxito em ganhar a confiança da população.

Cabe a estas instituições tão importantes no funcionamento da democracia buscar se restabelecer

como dignos de confiança da sociedade, não é do escopo do presente artigo buscar maneira como eles podem conquistar novamente seus status, pois tal estudo demandaria um artigo só para si.

## **da necessidade do restabelecimento da verdade como fundamento da opinião pública**

Como dito no primeiro item deste trabalho em uma democracia representativa a opinião pública atua como legitimadora do poder político, sendo tarefa dos governos eleitos buscar interpretá-la da melhor maneira possível. Desta forma é necessário pensar acerca dos efeitos de ter uma opinião pública que não seja baseada em verdades fatuais.

O presente tópico será guiado pela hipótese de que estão ocorrendo alguns retrocessos democráticos, devido ao fato de termos uma opinião pública que não se baseia em verdades fatuais e sim em opiniões.

É inegável que a opinião pública consiste em uma esfera política de confronto por parte dos governantes que buscam influencia-la de maneira a obter resultados eleitorais e como forma de pressionar o próprio governo a aprovar seus projetos, mas o que acontece quando a população está sendo influenciada por opiniões contadas como se fossem verdades ou até por mentiras?

Arendt (2016) acreditava que não havia liberdade de opinião caso esta não fosse baseada em verdades fatuais. Baseado neste argumento acreditamos que a falta de verdade no debate político atual tem criado uma democracia deslegitimada e enfraquecida a espera de um golpe fatal.

Tomemos como exemplo alguns fatos recentes como termos um impeachment em 2016 da ex-presidente Dilma Houssef, em 2017 chegou a existir votação para abrir o mesmo processo em relação ao então presidente Michel Temer e em âmbito internacional no ano de 2019 foi aberto também um processo de impeachment contra o presidente americano Donald Trump (o presente artigo foi escrito sem saber o resultado deste processo), e também não é difícil ouvir falar em possibilidades de retirada do presidente Jair Messias Bolsonaro.

Diante de tantas propostas para retirada de presidentes, muito diferente do que ocorria anteriormente, tomemos o próprio Brasil como exemplo no qual desde o *impeachment* que levou a renúncia de Fernando Collor em 1992, só houve uma tentativa oficial de retirada de um presidente eleito vinte e quatro anos depois no ano de 2016.

Parece-nos que a população tem visto a possibilidade de impeachment como uma medida alternativa para retirar do poder qualquer um que não estiver fazendo um governo que se adeque as suas expectativa, tais atitudes vão em total contramão do que se espera de um país democrático, mas o que se defende aqui é que vivemos uma opinião pública viciada devido a esta não estar mais baseada em fatos.

Não pretendemos no presente artigo entrar no mérito em relação a nenhum destes processos, mas apenas demonstrar que devido a uma opinião pública viciada nenhum governo está totalmente a salvo deles, que a exceção tende a se tornar a regra e viveremos democracias instáveis, sem nenhuma garantia de que o representante eleito terminará seu mandato.

## conclusão

Na análise feita por Levitsky e Ziblatt (2018: 124) estes fizeram a seguinte consideração “Para que a democracia presidencial tenha êxito, instituições fortes o bastante para frear o presidente têm que subutilizar este poder.” Desta forma tendo em vista todo o apresentado no presente trabalho, vimos que a opinião pública exerce um papel fundamental de limitação do poder nas democracias representativas.

Tendo em vista as constantes discussões acerca da verdade no campo da política, inclusive a recente popularização dos termos pós-verdade e *fake News*, lançamos um olhar sobre o conceito de verdade fatural cunhado por Hannah Arendt, entendendo a diferença entre esta e outros tipos de verdades como a filosófica, religiosa ou científica. Outro aspecto importante deste conceito se dá na diferença entre a verdade fatural e opinião, sendo que as duas estão no mesmo campo, pois a verdade de fato fornece as informações ao pensamento político, ou seja, a opinião.

Uma vez que um importante aspecto considerado típico da pós-verdade são os constantes ataques feitos pelo poder político da imprensa, principalmente aquelas consideradas mais tradicionais, tomamos tais ataques como uma tentativa dos políticos de tomar para si a responsabilidade por contar e estabelecer as verdades. Nesta toada apresentamos as ciências humanas, o poder judiciário e a imprensa como três grandes instituições que são responsáveis por confrontar o poder e tomar para si a responsabilidade de informar os fatos.

Por último criamos a hipótese de que vivemos em uma democracia fragilizada nos últimos tempos justamente por termos uma opinião pública que não se baseia na veracidade dos fatos, assim as constantes derrubadas de governos nos últimos anos, seja através de trâmites democráticos ou não, tem demonstrado o quanto a democracia tem vivido tempos instáveis nos últimos anos.

Nas palavras de Arendt (2017: 16) “Os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, para que possam encontrar um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos”. Assim concluímos que temos a necessidade de restabelecer a verdade fatural como a verdadeira tessitura do domínio político e para isto é necessário que se estabeleçam as instituições corretas como testemunha dos fatos.

## referências

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDDT, Hannah. **Crises da república**. Trad. José Volkmann. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

CONSTANT, Benjamin. (1997). **Écrits Politiques**. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, 1998.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade: A nova guerra contra os fatos em tempos de Fake News**. Tradução: Carlos Szlak. 1. ed. Barueri: Faro Editorial, 2018. 142 p. ISBN 9788595810174.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. 270 p. ISBN 9788537818008.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O Espírito das Leis: as formas de governo, a federação, a divisão dos poderes, presidencialismo versus parlamentarismo**. São Paulo: Saraiva, 1998.

OXFORD DICTIONARIES. **Word of the Year 2016**. [S. l.], 2016. Disponível em: <https://global.oup.com/academic/content/word-of-the-year/?cc=us&lang=en&>. Acesso em: 15 jul. 2019.

PARANÁ PESQUISAS. **Pesquisa de Opinião Pública nacional**. [S. l.], Julho 2018. Disponível em: <https://www.paranapesquisas.com.br/pesquisas/pesquisa-nacional-meios-utilizados-para-se-informar-sobre-as-eleicoes-de-2018-julho-2018/>. Acesso em: 11 jul. 2019.

SAUVY, Alfred – **L'Opinion Public**, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), Collection Que Sais-Je?, 1977.

SENA, Nilza: **Espaço público, opinião e democracia: Estudos em Comunicação**, Lisboa, n. 1, p. 270-304, Abril/2007. Disponível em: <http://www.ec.ubi.pt/ec/01/pdfs/sena-nilza-espaco-publico-democracia.pdf>. Acesso em: 01/11/2019

# REFLEXÕES ESTÉTICO- TEOLÓGICAS SOBRE A SÉRIE DE PINTURAS “*TODO SANTO DIA*”, DE PRISCILLA PESSOA

## REFLEXIONES ESTÉTICO-TEOLÓGICAS SOBRE LA SERIE DE PINTURAS “*TODO SANTO DIA*”, DE PRISCILLA PESSOA

Wudson Marcos<sup>1</sup>

### resumo

Partindo da série de pinturas *Todo Santo Dia*, de Priscilla Pessoa, este artigo trará reflexões estético-teológicas sobre as imagens apresentadas. Além da série mencionada, algumas obras de séculos anteriores também serão discutidas, no intuito de produzir correlações entre as produções da artista contemporânea e pinturas clássicas da Iconografia Cristã. O principal foco deste trabalho é comparar as tradicionais representações metafísicas dos mitos cristãos com a abordagem mais humana e banal apresentada por Priscilla Pessoa. A tentativa consiste em mostrar como o divino pode manifestar-se no cotidiano ordinário, diferente das sacralizações de espetáculos desmaterializantes.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Todo Santo Dia*. Priscilla Pessoa. Estética. Teologia.

### resumen

A partir de la serie de pinturas *Todo Santo Día*, de Priscilla Pessoa, este artículo traerá reflexiones estético-teológicas sobre las imágenes presentadas. Además de la serie antes mencionada,

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; Pós-graduado (especializações) em Orientação Educacional, Sociologia e Ensino Religioso pela Faculdade Dom Alberto; Mestrando em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [wudsonmarcos@gmail.com](mailto:wudsonmarcos@gmail.com)

también se discutirán algunas obras de los siglos anteriores, el objetivo es producir correlaciones entre las producciones del artista contemporáneo y las pinturas clásicas de la iconografía Cristiana. El enfoque principal de este trabajo es comparar las representaciones metafísicas tradicionales dos mitos cristianos con el enfoque más humano y banal presentado por Priscila Pessoa. El intento consiste en mostrar cómo lo divino puede manifestarse en la cotidianidad ordinaria, diferente a la sacralización de las exposiciones desmaterializantes.

**PALABRAS CLAVE:** *Todo Santo Dia*. Priscilla Pessoa. Estética. Teología.

---

## introdução

Nascida em 1978, na cidade de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul (MS), Priscilla Pessoa<sup>2</sup> é uma artista plástica cujos trabalhos passaram a compor exposições, galerias e diversos eventos artísticos desde 2004. Residente e atuante em sua cidade natal, já teve suas obras expostas em vários lugares do Brasil. Participou, em 2017, do XI *Mulier Mulieiris* em Alicante, na Espanha. Ela também trabalha como professora no curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

São vários os projetos desenvolvidos por Priscilla Pessoa<sup>3</sup>. Neste artigo abordarei o conteúdo de sua série de pinturas intitulada *Todo Santo Dia* (2015). Acessando o site da artista e visualizando alguns projetos, deparei-me com esse que foi mencionado e senti-me atraído pela proposta. Falando sobre as pinturas da série, ela diz que "Todas trazem sutis elementos de iconografia cristã e títulos que conversam tanto com a imagem como também com passagens bíblicas" (PESSOA, 2015). A maneira como é feito esse diálogo mostrou-se bastante perspicaz. Ela diz: "[...] assim cada obra toma como ponto de partida uma narrativa extraída da Bíblia e apresenta-se como uma nova narrativa" (PESSOA, 2015).

É esse *apresentar-se como uma nova narrativa* que será o ponto de partida para as reflexões que tecerei. Em seus títulos, ao fazer evidentes referências a obras religiosas clássicas, como em *Anunciação* (Imagem 2), por exemplo, a artista evoca o sagrado, o ressignificando, construindo um episódio menos metafísico e mais humano. Este trabalho terá a exibição de seis imagens da série *Todo Santo Dia*, todas elas disponíveis no site da artista<sup>4</sup> e algumas imagens de pinturas de séculos anteriores. Não serão trabalhadas todas as pinturas da série (doze) devido ao espaço

---

2 Bacharel em Artes Visuais, Especialista em Imagem e Som, Mestre em Estudos de Linguagem e Doutoranda em Estudos de Linguagem (UFMS).

3 Para conhecer mais sobre os trabalhos dessa artista, acesse o site <<https://www.priscillapessoa.com/>> Acesso em 24 de abril de 2021.

4 <<https://www.priscillapessoa.com/>> Acesso em 24 de abril de 2021.

circunscrito a elaboração de um artigo. Enquanto a obra de Priscilla Pessoa será analisada com base na descrição da artista em relação ao seu significado - e também nas correlações feitas pelo próprio autor deste artigo -, as obras de outros artistas serão utilizadas como pinturas comparativas, principalmente em relação aos aspectos metafísicos, ou mesmo de sua ausência, numa opção de arte mais próxima do que é humanamente banal.

As passagens bíblicas são fonte referencial de todas as narrativas aqui expostas em imagens. A tradução do Livro Sagrado utilizada será a *Bíblia de Jerusalém* (2015). Para reflexões que contemplem os mais variados diálogos que aqui aparecem, além dos temas estéticos e teológicos, será necessário discutir sobre metafísica, religião e humanidade. A tentativa é demonstrar, a partir do exemplo da série em questão, que o sagrado pode ser representado por imagens mais humanas, mais banais e, portanto, mais realistas.

## **a série *Todo Santo Dia***

Com imagens realistas, a série *Todo Santo dia* é constituída por pinturas de gênero<sup>5</sup>. Priscilla Pessoa construiu esses trabalhos como se fossem recortes fotográficos, retratando cenas que poderiam acontecer com ela mesma, com seus vizinhos ou com qualquer outra pessoa comum.

Entendendo-se a Bíblia como um livro mitológico e comparando-a com outras mitologias, ela é de longe a que mais centra-se nos humanos e passa-se quase inteiramente na Terra. Seus personagens invariavelmente são pessoas absolutamente comuns que viviam seus cotidianos quando algo sobrenatural lhes aconteceu. E são essas histórias sobre cotidianos tão distantes que, ao longo dos séculos (e das leituras e religiões construídas em torno delas), moldaram costumes, tradições e, de certa forma, a nossa forma de viver e enxergar a normalidade. Flagro quase sempre minhas personagens nesses momentos que antecedem os grandes saltos. Assim, nos momentos mais sagrados busco o mais banal e nas histórias divinas, o humano (PESSOA, 2015)<sup>6</sup>.

Assim a artista nos introduz à série. Não é evidenciada nenhuma intenção de construir uma nova teologia cristã a partir de suas pinturas. As "explicações" as quais tive acesso foram essas das citações e as que estão presentes na vídeo-exposição *Década de 10*<sup>7</sup>. Considerando que qualquer afirmação que eu fizer aqui corre o risco de ser total ou parcialmente "desmentida" pela artista,

---

5 Referida muitas vezes pelo termo francês *genre*, a classificação "pintura de gênero" não necessariamente diz respeito àquelas obras que focam nas performatividades masculinas, femininas, não binárias ou fluidas, como, por exemplo, na abordagem de Judith Butler (2021, p. 26) a respeito dos "significados culturais assumidos pelo corpo sexuado". A origem da conceitualização em questão remonta a produções modernas, notadamente de artistas holandeses do século XVII, nas quais eram representadas cenas domésticas e corriqueiras. A partir de então a pintura de gênero passou a ser mais notada e apreciada em vários outros países, com suas modificações correspondentes às especificidades de cada contexto histórico-cultural.

6 Disponível em <<https://www.priscillapessoa.com/todo-santo-dia>> Acesso em 25 de abril de 2021.

7 Vídeo-exposição dos principais trabalhos de Priscilla Pessoa produzidos na década 2010. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=rv-0\\_4tX9gk](https://www.youtube.com/watch?v=rv-0_4tX9gk)> Acesso em 10 de julho de 2021.

preciso esclarecer algo: as declarações deste artigo consistem em interpretações estéticas e teológicas específicas do autor, dentre muitas outras que existem ou venham a existir. Quanto a mim e aos referenciais teóricos aqui utilizados, temos a limitação de não sermos a totalidade de possibilidades existentes nos mundos possíveis. A própria artista, na exposição *Década de 10*, esclarece que prefere deixar em aberto o significado das pinturas para que os espectadores possam ter suas próprias experiências estéticas e interpretativas. Dito isso, podemos prosseguir com as reflexões.

No século VIII, notadamente no Oriente, muitos eram contra a utilização de imagens nos templos cristãos. A Iconografia, da palavra grega ícon, que significa “imagem”, foi eliminada na maior parte das igrejas no Império Bizantino. Os “destruidores de imagens” ou “iconoclastas”, como eram chamados aqueles que combatiam o uso das imagens supostamente sagradas, traziam à tona a ideia de que tais ícones seriam objeto de idolatria, ou seja, as pessoas estariam adorando as imagens, desviando-se, então, do culto exclusivo à Santíssima Trindade. O então Papa Gregório I defendia a necessidade das pinturas sagradas, afirmando que elas eram necessárias para fins didáticos. Seriam indispensáveis para que os analfabetos, que eram maioria na época, pudessem “ler” as mensagens do evangelho. Um grande grupo de defensores da Iconografia cristã foi ainda mais além, afirmando a necessidade espiritual das próprias imagens e não apenas de suas representações didáticas.

Para eles, as imagens não eram apenas úteis — eram sagradas. Os argumentos com que procuraram justificar esse ponto de vista eram: “Se Deus, em sua misericórdia, pôde decidir revelar-Se aos olhos dos mortais na natureza humana do Cristo, por que não estaria Ele também disposto a manifestar-se em imagens visíveis? Não adoramos essas imagens em si mesmas, como fizeram os pagãos. Adoramos Deus e os Santos através de suas imagens e para além delas” (Ernst GOMBRICH, 2012, p. 138).

O consenso a que chegaram, então, foi estabelecer padrões que demarcariam a produção dessa iconografia. Assim legitimavam-se como pinturas sagradas apenas os trabalhos consagrados por uma longa tradição. Na arte sacra cristã, portanto, os componentes do ícone passaram a ter simbologias mais específicas, como o significado das cores: azul é o sobrenatural; vermelho é a humanidade e o sangue derramado por Cristo e pelos santos; marrom – como o barro de onde viemos – é o humano; branco é paz e harmonia; dourado é a luz divina e a presença do próprio Deus (PESSOA, 2015, p. 5).



Imagem 1: Fra Angélico. *A Anunciação*, 1434, têmpera sobre madeira, 160 x 180 cm. Museu Curico, Cortona, Itália<sup>8</sup>.



Imagem 2: PESSOA, Priscilla. *Anunciação*, 2012, óleo s/ tela, 44,5x57cm.

A *Anunciação* (Imagem 1) de Fra Angélico, apesar de ser da Primeira Renascença (1400 – 1475), apresenta as mencionadas cores simbólicas tradicionais e as auréolas que divinizam os personagens da pintura. Além disso, a perspectiva dimensional da imagem e os elementos inertes que fazem fundo à cena principal, trazem a caracterização de um mundo platônico, distante do cotidiano humano. O episódio do evangelho de São Lucas<sup>9</sup> onde o anjo Gabriel diz a Maria que ela engravidaria de Jesus, mostra uma manifestação do sobrenatural na vida de uma simples moça, de um povoado sem importância<sup>10</sup>. Nessa imagem, no entanto, torna-se mais notória

8 <<https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/a-anunciacao-fra-angelico/>> Acesso em 25 de abril de 2021.

9 *São Lucas 01: 26 – 38* In: BÍBLIA (2015).

10 Nazaré era uma localidade pequena, de economia totalmente agrícola, com uma população, no começo do primeiro século, em torno de 500 pessoas" (Flávio LEMOS, 2016, p. 7).

a divinização espiritualista do humano, apagando a constante mensagem da relação de auto esvaziamento da divindade em sua comunicação com os mortais.

O Evangelho apresenta uma mitologia onde a vida ordinária é, com certa frequência, visitada por acontecimentos espirituais. Isso porque a linguagem dos primeiros séculos, inclusive a judaica, era comumente carregada de figuras míticas. Misturava-se a vida dos personagens meramente humanos com aparições de anjos, ressurreições e outros diversos milagres. Não significa que os autores das narrativas necessariamente fossem charlatões que gratuitamente inseriam fantasias aos seus escritos. Mas trata-se da própria cosmovisão mítica da época que, desde as epopeias mais antigas, com naturalidade engrandece certas figuras humanas por meio de episódios mágicos, onde esses heróis e messias realizam eles próprios ou recebem a intervenção de aprovações divinas. As epifanias simbolizam uma espécie de atestado sobre a superioridade e singularidade dos personagens centrais dessas narrativas.

O teólogo Rudolf Bultmann (1987) desenvolveu a chamada *Demitologização*. Trata-se de um método de interpretação do Novo Testamento. Ele afirmava que, na modernidade, não faz mais sentido acreditar que certos fenômenos bíblicos tenham ocorrido de maneira literal. Por exemplo, os milagres de Jesus, a gravidez de uma virgem ou a ressurreição de Cristo. Se faz necessário ler o conteúdo mitológico da Bíblia e extrair dele apenas o *kerigma*, ou seja, a mensagem por trás da narrativa mítica, de modo que - sem desmerecer a grandiosidade do mito, mas também sem interpretá-lo de forma literal - possamos aplicar o evangelho à realidade factual. Assim, mesmo nas cenas mais icônicas, não é imperativo que se faça uma leitura literal, correndo assim o risco de diminuir uma das ênfases mais importantes do Evangelho: o contato do Divino Inefável com a efêmera humanidade.

A Igreja Hegemônica, há muitos séculos, escancara a pretensão de Poder e Transcendência Espiritualista Desmaterializada. Apesar do aspecto abstrato na ordem para negar a vida material e fazer uma árdua escalada até a perfeição celeste, a agressão das mãos espirituais religiosas pesam ao estrangular os corpos de muitos que se submetem a ela. Ou, muitas vezes, de tão "espirituais", certos religiosos acabam transformando-se em fantasmas omissos, apenas vagando com seus aterrorizantes sermões inaplicáveis à vida real. A simplicidade das pessoas que compõem vários dos textos sagrados é um dos principais sinais do caráter terreno do Evangelho. Basta observarmos o fato das narrativas bíblicas destacarem, com bastante frequência, o protagonismo de personagens que não tinham nenhum prestígio em seus contextos.

Essa dimensão mais acessível do sagrado pode ser vista em *A Anunciação* (imagem 2) de Priscilla Pessoa. A mulher está com um vestido comum, numa cozinha comum, com um fogão comum. Não há auréolas ou anjos. Há um forno com algo de muito errado, cheio de fumaça. Enquanto isso, imagino, a mulher está paralisada em seu espanto, no momento de dizer a um homem que está esperando um filho dele. E esse filho não é o Messias. Talvez ela esteja recebendo

uma notícia estarrecedora, como a morte de alguém que ama. A questão é: a fumaça que vai tomando conta da cozinha, aparentemente terá o poder de sufocar a moça, mas não tanto quanto a asfixia causada pelo anúncio que está sendo feito. O fato é que essa pintura mostra coisas que podem acontecer em qualquer lugar. Podem existir, na realidade, várias "anunciações" como essa. Nesse sentido, essa desespiritualização do episódio narrado por São Lucas, pode trazer uma representatividade mais acolhedora e catártica para a realidade humana.

**Imagem 3: PESSOA, Priscilla. E agora, José? 2015, tríptico de aquarela, 60 x 40 cm cada.**



Sobre a gravidez da Virgem Maria, que não era virgem, há inclusive a possibilidade do Menino Jesus ter sido fruto de um estupro que ela sofreu de algum soldado romano (Helena GUEDES, 2016). Jesus pode ter sido filho biológico de José. Pode ter sido filho de outro homem. Essas possibilidades não diminuem a grandiosidade da vida do Cristo, tampouco a de Maria. Ao contrário. Entre essas possíveis experiências – da concepção de um filho fruto do amor recíproco ao abominável estupro – ela pode representar experiências de várias mulheres que sofrem atualmente. Vê-se que, tanto em *A Anunciação* quanto em *E agora, José?* A artista apresenta essas mulheres sozinhas.

O mito bíblico diz que Maria de Nazaré, por intervenção do Espírito Santo, encontra-se grávida de Jesus antes mesmo de ter se casado com José. Logo, o que o pai adotivo do Cristo fez foi assumir um filho que não era dele, ato que poderia trazer-lhe difamação por causa da indecência do casal. Encorajado por um anjo, o homem assume o filho e, mesmo sem laços sanguíneos, torna-se o pai mundano de Jesus. Como seria se José não tivesse atendido ao chamado para

colocar-se ao lado de Maria? Tal qual as personagens das pinturas, a Virgem estaria sozinha, carregando o fardo de ser uma mãe solteira. Na época do Novo Testamento estar nessa situação longe dos padrões tradicionais de família, significava uma absoluta rejeição e rótulos de impureza e indignidade sobre a mulher, além desta se ver sem possibilidades de provisão financeira. Mesmo aqui em nossos dias a família sem pai é vista como incompleta e, como ocorre com mais de 11 milhões de mães brasileiras (IBGE,2020)<sup>11</sup>, a mulher tem que arcar sozinha financeiramente, afetivamente e com todas as outras necessidades de seus filhos.

Há um filme brasileiro chamado *Divino amor* (2019), que conta a história de uma sociedade dominada pelos cristãos evangélicos conservadores. O ideal de família nuclear (pai, mãe e filhos) é uma lei religiosa inegociável e toda a organização das instituições visa gerir a reprodução dos casais monogâmicos e heterossexuais. Como a história se passa num Brasil de 2027, as tecnologias para controle e vigilância da população estão muito avançadas. O casal protagonista, depois de muitas tentativas frustradas, consegue engravidar. No entanto, quando a gestante faz o teste de DNA, descobre que o bebê não é de seu marido, nem de nenhum outro homem. Quando ela tenta contar ao pastor e ao companheiro sobre seu filho ser fruto de uma intervenção milagrosa, ninguém acredita na história. O marido a abandona e sua comunidade religiosa não aceita que ela esteja fora dos padrões familiares sagrados. O menino sem pai nasce e na narrativa a criança representa o próprio Messias. Mas dessa vez o Filho de Deus é insignificante, sujo, rejeitado e abandonado.

---

11 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em <<https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0,43,43222,0,432360,432345,431550,430690,430930&cat=128,-15,-16,55,-17,-18&ind=4704>> Acesso em 11 de julho de 2021.



Imagem 4: RUBENS, Peter Paul. **Assunção da Santíssima Virgem Maria**, 1626<sup>12</sup>.



Imagem 5: PESSOA, Priscilla. **Maria da Assunção**, 2015, óleo s/ tela, 45x80cm

O que aconteceria se José não tivesse assumido o filho que Maria concebeu com o Espírito Santo? Ironicamente, num mundo onde a ausência do pai e das regras familiares tradicionais tiram a legitimidade das vidas nascentes, o próprio Jesus passaria despercebido durante toda a sua bastarda existência. Então a imagem mais apropriada para representar a família esperando um filho seria – tal qual grande parte das famílias brasileiras – uma mulher angustiada e sozinha.

A Assunção da Virgem Maria como dogma<sup>13</sup> foi oficializada pelo Papa Pio XII em 1950. A grandiosidade mística do céu e de suas criaturas, junto à Santa que paira luminosamente sobre os observadores atônitos, na obra de Rubens, vem como representante da desmaterialização de Maria, que se transforma em um Grande Espírito Imaculado. A despeito dessa imagem tão metafísica, há teólogas que defendem a Assunção como “revalorização da unidade indissociável corpo/espírito que dá um sentido absoluto a nossa história e nos permite interpretá-la como uma sucessão de segundas oportunidades” (Teresa Forcades I VILA, 2016, p. 97).

A *Assunção* pintada por Priscilla Pessoa mostra uma mulher estendendo roupas, em uma moradia simples e aparentemente pequena. A mulher logo vai descer da escada e, em breve, terá que subir de novo. É uma assunção que cansa e não tem ninguém como espectador para glorificar mais uma tarefa cumprida. Se para Teresa I Vila a assunção mostra uma sucessão de segundas oportunidades, provavelmente algumas pessoas torcem para que as novas oportunidades sejam

12 Disponível em <<https://historiadenossasenhora.wordpress.com/tag/apocrifos/>> Acesso em 16 de maio de 2021.

bem diferentes das primeiras e quebrem a monotonia ou pelo menos, seja lá o que existe além da tediosa matéria, ilumine os corpos que precisam lidar com os afazeres inesgotáveis da vida. Ou podemos dizer: é apenas mais uma mulher estendendo roupa.



Imagem 6: TREVISANI, Francesco. S.d. **O batismo de Cristo.** Newsan House, Inglaterra<sup>14</sup>.



Imagem 7: PESSOA, Priscilla. João. 2014, óleo s/ tela, cm.

O *Batismo de Cristo* (Imagem 6): um retrato da divindade de Jesus. Os céus abertos com o irradiar do Espírito Santo e o próprio Deus Pai como espectador de um episódio marcante na História da Salvação. Os rostos angelicais, não só dos anjos, mas também dos humanos ali presentes e o azul radiante do espetáculo celeste, um momento que contrasta com a materialização daquele que se fez de carne e osso e teve seu corpo desgraçadamente torturado.

14 Disponível em <<https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Francesco-Trevisani/903178/O-batismo-de-cristo.html>> Acesso em 11 de julho de 2021.

Em *João* (Imagem 7) aparentemente Priscilla mostra a mesma *kitnet* da pintura *A Assunção* (Imagem 5). Mas dessa vez há mais detalhes na imagem. Até chegar na mulher que parece estar lavando o cabelo, nossos olhos precisam caminhar pelos azulejos, as várias louças sujas, as gavetas, a geladeira, a tábua de passar e um monte de outras coisas que formam o recorte desse momento corriqueiro. Enquanto João batizava o Messias num evento único na história, a mulher está fazendo algo que será refeito várias outras vezes. Não se ouve uma voz dizendo "Essa é minha filha amada que me traz muita alegria"<sup>15</sup>. A cada manhã o Espírito Santo não pode aparecer como pomba luminosa, até porque mesmo uma pomba poderia tornar a casa apertada demais. A única forma do Espírito aparecer aqui é se infiltrando no meio da bagunça inevitável, da falta de tempo e da angústia diária para a qual provavelmente não há resolução definitiva.



Imagem 8: PESSOA, Priscilla. **Ló e suas filhas**. 2014. Óleo s/ tela. 38x55cm.

Há uma passagem no Livro do *Gênesis*<sup>16</sup> que fala sobre a destruição de Sodoma e Gomorra. Ló e sua família são visitados por dois anjos, na cidade de Sodoma. Vários homens se aproximam da casa querendo abusar sexualmente dos visitantes. Ló, então, pede que não façam mal aos seus hóspedes, em troca entregaria suas duas filhas para usarem-nas como lhes aproovessem. Rapidamente os anjos intervêm ferindo aqueles homens com cegueira. Em seguida, Ló é convocado para sair de Sodoma e advertido para que ninguém de sua casa olhasse para trás. Deus manda fogo e enxofre sobre as cidades condenadas enquanto eles fogem, a mulher de Ló desobedece a ordem divina, olha para trás e vira estátua de sal.

Naquele tempo era humilhante morrer sem deixar descendentes. Já que a mãe não mais podia ter filhos com o viúvo Ló, suas filhas o embebedam e têm relações sexuais com o próprio pai. Depois de um tempo elas, então, dão à luz a seus filhos-irmãos: Moab e Benê-Amon. Notemos

15 Paráfrase de *São Mateus 03:17* in: BÍBLIA (2015).

16 *Gênesis 19* in: BÍBLIA (2015).

que somente as mulheres não têm o nome mencionado, suas identidades são definidas enquanto posses do pai ou do marido, por isso suas identificações são "a mulher de Ló" e "as duas filhas de Ló".

O *Gênesis* apresenta grande número de narrativas míticas para explicar as origens da humanidade, dos patriarcas da fé e de seus descendentes. Nos relatos da criação e da queda<sup>17</sup>, Eva é a responsável por ser a primeira a comer do fruto proibido e dá-lo ao seu marido. Na narrativa sobre Sodoma e Gomorra, mantendo a culpa feminina, são as mulheres que violentam o pai, ao contrário do que ocorre com mais frequência ainda hoje – quando os pais abusam das próprias filhas<sup>18</sup>. Tratando-se de um relato não histórico, o autor teve mais liberdade para atribuir os papéis às personagens do mito. Escolheu, então, as filhas de Ló, ao invés do próprio homem, para serem as pessoas com atitudes reprováveis. Tanto que o incesto cometido pelas duas meninas é lembrado e condenado com mais frequência do que o fato de Ló – quando da visita dos anjos - ter oferecido as próprias filhas para sofrerem estupro coletivo.

Na pintura de Priscilla Pessoa (Imagem 8) o título *Ló e suas filhas* faz referência clara ao episódio mítico mencionado acima. No entanto, se a pessoa não conhecer a história bíblica, não conseguirá fazer a relação entre ela e a imagem dos gatos cometendo incesto. Mais uma vez o jogo entre imagem e título é fundamental na obra da artista. Para além da imagem produzida com as pinceladas, o título inserido traz consigo um conjunto de significados específicos, de modo que a intitulação por si só é responsável pela produção de imagens intensamente expressivas.

Quando se trata de animais, o incesto não é uma prática que causa tanto escândalo. Mas ao relacionar os gatos com a história de Ló fazendo sexo com as próprias filhas, a imagem dos animais pode trazer um incômodo maior do que normalmente ocorre quando vemos algo desse tipo. Os detalhes realistas da pintura aproximam o ato incestuoso ainda mais de uma cena factual – a grande garrafa de vinho, os azulejos (com um quadradinho faltando na parede), a aspereza dos rejuntas do piso vermelho, o liquidificador, a sanduicheira, a caneca, a embalagem de óleo, o tapete e a panela no pequeno móvel de madeira – tudo isso possibilita a aproximação mencionada de um ato repulsivo para dentro da realidade cotidiana.

---

17 *Gênesis* 01;03 in: BÍBLIA (2015).

18 Segundo pesquisa realizada em 2020 pelo Ministério da Mulher da Família e dos Direitos Humanos, pelo menos 40% das crianças e adolescentes que são abusadas sexualmente têm os próprios pais ou padrastos como agressores. Disponível em <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/maio/ministerio-divulga-dados-de-violencia-sexual-contra-criancas-e-adolescentes>> Acesso em 11 de julho de 2021.



Imagem 10: CARAVAGGIO. **Judite e Holofernes**, 1599, óleo s/ tela, 144 cm x 195 cm<sup>19</sup>.



Imagem 11: PESSOA, Priscilla. **Judite se prepara**, 2014, óleo s/ tela, 38 x 55cm

A história de Judite é contada no livro homônimo presente entre os deuterocanônicos<sup>20</sup>, no Antigo Testamento. Segundo o mito, o povo de Israel é ameaçado por Nabucodonosor, rei da Assíria, representado pelo exército do comandante Holofernes. Temendo a ruína da nação e o sacrilégio contra o Templo de Iahweh, o povo clama a Deus por socorro. Quem se levanta como resposta às súplicas é a viúva Judite. Ousadamente, essa mulher, apenas com a companhia de sua serva Bagoas, entra no acampamento do exército assírio e consegue chegar à tenda de Holofernes. Ela o envolve em sua conversa, embebeda-o e corta sua cabeça.

A pintura de Caravaggio (imagem 10) é bastante conhecida, embora muita gente não saiba que

19 Disponível em <<https://artrianon.com/2017/10/02/obra-de-arte-da-semana-judite-e-holofernes-de-caravaggio/>> Acesso em 10 de julho de 2021.

20 Deuterocanônicos são aqueles livros excluídos da Bíblia pelos protestantes no século XVI (*Judite*, *Tobias*, *Eclesiástico*, *Sabedoria de Salomão*, *I e II Macabeus*), mas que foram mantidos na versão Católica. Atualmente também encontramos esses livros em algumas traduções ecumênicas, como a própria *Bíblia de Jerusalém*, por exemplo, utilizada como referência no presente artigo.

se trata do retrato de um episódio do Antigo Testamento. Colocando a cena dentro da escuridão que marca o acontecimento narrado, o pintor usa seu *Tenebrismo*:

O artista milanês se tornou célebre por utilizar essa técnica para dar contorno aos corpos e expressões de seus personagens, carregando de luz e sombras suas pinturas de forte vigor naturalista, que geralmente representavam passagens bíblicas. Conhecido também por usar pessoas comuns como modelos, Caravaggio esteve no centro da arte Barroca, seguindo os apontamentos do Concílio de Trento (1545 -1563) para focar no realismo (Giancarlo COUTO, 2020, p. 4).

O sangue jorrando enquanto a cabeça do comandante é decepada, bem como a expressão de expectativa regozijante da serva diante da decapitação, constituem peças fundamentais nessa imagem de triunfo, não apenas de uma mulher sobre um homem, mas também dos fracos sobre os fortes que vieram para oprimi-los:

Mas o Senhor Todo Poderoso os repeliu pela mão de uma mulher. Pois o herói deles não caiu por mãos de jovens, nem filhos de titãs o feriram, nem gigantes o atacaram, mas Judite, filha de Merari, foi quem o desarmou com a beleza de seu rosto (*Judite 16: 05 - 06* in: BÍBLIA, 2015).

Embora a ênfase quanto às armas da heroína tenha sido colocada em suas características entendidas pela sociedade antiga patriarcal como propriamente femininas – as roupas, o cabelo, a beleza e a sedução (Maria Antônia MARQUES, 2008, p. 4) –, a narrativa traz também atitudes que demandavam qualidades geralmente atribuídas aos homens, como a coragem, a inteligência, a indignação diante das ameaças e a frieza para se doar até as últimas consequências no ato de proteger e lutar pelo bem de seu povo.

Caravaggio atualiza a cena da decapitação substituindo, nas duas mulheres, as indumentárias antigas por roupas de seu século (XVI). A pintura *Judite se prepara* (Imagem 11) de Priscilla Pessoa traz um retrato realista não só nas "roupas de ficar em casa", com os detalhes das dobras e amassados dos tecidos, mas também em relação ao desejo de muitas mulheres, que veem em seus próprios companheiros a figura daquele cuja cabeça deve ser arrancada. Os motivos possíveis são vários: agressão física e/ou psicológica; traição; embriaguez constante (que pode influenciar nos dois primeiros motivos) ou todas essas coisas ao mesmo tempo.

Esse recorte fotográfico, momentos antes que a mulher mate o homem, parece um dos melhores exemplos da seguinte fala da própria artista na exposição *Década de 10*: "E eu sempre tento fazer essas leituras nesse segundinho antes dessa coisa excepcional acontecer". Aqui a "coisa excepcional" não é o anúncio de um anjo, o batismo do Messias com os céus se abrindo, tampouco a assunção de uma mulher glorificada. O excepcional, que vem depois do recorte cênico, é a morte do homem. Diferente dos ápices das outras narrativas, as quais a série *Todo Santo Dia* faz referência, não há nada de sobrenatural no clímax anunciado pela imagem antecessora. A causa da estupefação transcendente não se dará na contemplação de seres celestiais ou

vozes divinas, mas no jorrar do sangue de um opressor. Assim como a personagem do Antigo Testamento foi a personificação de uma nação, a mulher sentada na cama, preparando-se, enquanto seu companheiro dorme, sem saber que está a um passo do sono eterno, pode ser a imagem icônica daquelas que só podem aliviar seu sofrimento quando a opressão por parte do homem não mais existir.

## considerações finais

As pinturas de Priscilla Pessoa<sup>21</sup>, sem a pretensão de sacralidade, fornecem alguns retratos de pessoas cuja familiaridade pode despertar a sensibilidade para reconhecermos as/os outra/os também como pessoas humanas. As cenas realistas em *Todo Santo Dia* são mundanas e banais referências às narrativas mitológicas que, a despeito de suas aplicabilidades voltarem-se para pessoas comuns, foram elevadas (ou reduzidas?) pelo cristianismo hegemônico ao status de representações literais espetaculares do suprassensível. Em cada pintura vemos uma mulher sozinha, em sua própria casa. No caso das pinturas discutidas aqui, os dois momentos onde as mulheres não estão sozinhas mostram: referência a duas filhas em incesto, para não perderem a honra da família ao manter o nome de seu pai, e uma mulher que se encontra ao lado daquele a quem deseja matar. Talvez não seja tanto o desejo de matar, mas apenas o de vê-lo morto para que não mais seja oprimida.

Quanto a cada pintura que apresenta uma narrativa, pode-se transformar esses recortes fotográficos particulares em exemplos ou mesmo espelhos onde se contempla a própria solidão e monotonia. No meio da ansiedade, da agitação e das milhares de imagens que se nos apresentam, esse ato de paralisar um momento, fixando-se nos detalhes de suas humanas banalidades, auxilia-nos no processo de reconhecimento do outro como alguém que passa por situações parecidas com as nossas e que, portanto, precisa também de atenção amorosa. Há também a opção de se olhar as imagens como flagrantes do reality show mais realista de todos - a vida longe dos holofotes. O simples prazer de construir possíveis imagens fictícias de uma vida que se pode espionar, julgando e apresentando as soluções e condenações corretas para cada situação observada, pode também ser o âmago de muitas experiências estéticas, como provam os veredictos dos "juízes" da internet.

"O Verbo se fez carne e habitou entre nós"<sup>22</sup>. Talvez as construções do cotidiano introspectivo nas pinturas de Priscilla Pessoa possam, de fato, fazer com que nossos sentidos captem para

---

21 Para ver as demais pinturas da série *Todo Santo Dia*, a saber: *A mulher de Noé, Maria da Anunciação, Jorge, O dia do Divino, 5 momentos da Anunciação e Betsabá*, acesse o site de Priscilla Pessoa. Veja também a Exposição *Década de 10*. Nessa vídeo-exposição, além das falas da própria artista e de alguns convidados sobre a série aqui tratada, poderá conhecer também outros trabalhos realizados por ela.

22 *São João 1:14* in: BÍBLIA (2015).

além de apenas grandes grupos de oprimidos. Os mitos são comumente apresentados como imagens simbólicas de situações mais gerais, cujo modelo pode ser aplicado à realidade de várias pessoas diferentes. Ao transformar os episódios míticos em representações de cenas triviais, Priscilla Pessoa, de maneira realista, aproxima a pessoa que a observa, atingindo-a com seu próprio golpe autodesferido – que pode ou não ser acidental – pela identificação diante de uma cena que a toca diretamente, com uma peculiar representação de sua banal condição humana.

Considerando que a maioria das pinturas da série mostram mulheres como protagonistas, cabe aos homens, além de observar atentamente cada obra produzida pela artista e captar o que as próprias imagens têm a comunicar, ouvir o que as mulheres têm a dizer sobre os múltiplos significados de cada uma dessas imagens. Se a pintura de gênero mostra cenas que poderiam acontecer com qualquer pessoa comum, não se deve excluir a interação própria de cada interlocutor com as obras, mas também não se pode deixar de enfatizar que é bastante significativo o fato da pintora ser mulher e retratar mulheres em situações que lhes são mais comuns do que aos homens.

É preciso, em certo sentido, desespirtualizar o sofrimento, senti-lo no outro humano como uma diferente imagem e semelhança de si mesmo, sem essencializar as pessoas como se fossem apenas portadoras de um fragmento simbólico da dor ideal de seu grupo. Não se deve negar a importância das abrangências e identificações de características comuns entre grupos específicos. Mas também é preciso que se olhe para as imagens "sem grande importância" como realidades irredutivelmente peculiares, onde cada ser, em suas práticas mais banais, representa – em suas particularidades – as angústias de ser humano. Talvez o momento de irrupção do sobrenatural nunca apareça para iluminar o cotidiano. Por isso, se quisermos conhecer a santidade divina, que sutilmente engrandece cada dia monótono, teremos que olhar atentamente para as pequenas cenas triviais, enquanto damos cada passo de nossa comum caminhada mundana.

*A CONSTRUÇÃO  
Eles ergueram a torre de Babel  
Para escalar o céu,  
Mas Deus não estava lá!  
Estava ali mesmo, entre eles,  
ajudando a construir a torre.  
(Mario QUINTANA, 2006, p. 516)*

## referências

**BÍBLIA de Jerusalém.** Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização** in: **Crer e Compreender**. Tradução: Walter O. Schlupp; Walter Altmann. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Tradução: Renato Aguiar. 21ª ed. Rio de Janeiro:

Civilização brasileira, 2021.

COUTO, Giancarle. Todas as cores da Escuridão: por um Giallo Tenebrista. **Tríade: comunicação, cultura e mídia**. Sorocaba, v.8, n.18, p. 292-321, set 2020.

**DIVINO amor**. Direção: Gabriel Mascaro. Produção: Globo filmes. Brasil, 2019. (101 min.)

**DÉCADA de 10**. Vídeo-exposição. Direção: Ado Biagi. Produção: Priscilla Pessoa. Brasil, 2021. (49:07 min). Disponível em < [https://www.youtube.com/watch?v=rv-0\\_4tX9gk&t=288s](https://www.youtube.com/watch?v=rv-0_4tX9gk&t=288s) > Acesso em 12 de julho de 2021.

GOMBRICH, Ernst. **A História da Arte**. Tradução: Alvaro Cabral. 16ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GUEDES, Helena. Gravidez real de Maria: uma metodologia para afastar o machismo da fé crista. **RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**. São Paulo, v.83, n.1, p. 55-67, 2021.

LEMOS, Flávio E. A. **O Jesus histórico e o messianismo sofredor**. Campo Grande: Seminário Batista Sul-Mato-Grossense, 2016.

MARQUES, Maria Antônia. **Beleza, Sedução e Morte: uma leitura exegética de Judite 16: 1-12**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

O'DONNELL, John. **Introdução à Teologia Dogmática**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PESSOA, Priscilla. **História da Arte II**. Apostila para disciplina do curso de Artes Visuais (UFMS). Campo Grande, 2014.

QUINTANA, Mario. **Poesia completa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

VILA, Teresa Forcades I. Os Dogmas marianos: o futuro da experiência cristã. **Studium: Revista Teológica**. Curitiba, ano 10, n.17, p. 89-98, 2016.

ensaios

---

# COLONIZAÇÃO DA VIDA E GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA EM TEMPOS DE FIM DO MUNDO

Thiago Mota<sup>1</sup>

## introdução

Sob esse título, reunimos um certo número de considerações sobre duas características básicas do nosso tempo - esse fim do mundo em que vivemos: a "mutação epistemológica do conceito de vida" e a "governamentalidade algorítmica". Em geral, podemos dizer que, nos últimos 25 anos, houve uma importante mutação epistemológica no conceito de vida, que viabilizou as atuais tecnologias de colonização da vida, dentre as quais se inclui a governamentalidade algorítmica. Adiante, explicamos o que entendemos por isso. Por ora, nos detemos no significado do conceito de "tecnologias de colonização da vida".

Falamos em "tecnologias" ou "dispositivos", no sentido de Michel Foucault (1979). De modo geral, tecnologias são agenciamentos de saberes, de técnicas e de práticas, que têm em vista o exercício do poder ou do governo. Porém, nos referimos, especificamente, a tecnologias de "colonização", enquanto formas de ocupação, de tomada de domínio e de exploração da vida. Neste ponto, nos distanciamos de Foucault, autor que não aborda o problema do poder em termos de colonização. O uso do conceito de colonização neste contexto é interessante, útil e perfeitamente possível. Esse tipo de tecnologia tem se tornado, a rigor, capaz de "colonizar" a vida como um todo e de modo cada vez mais penetrante, abrangente e complexo. Pode-se dizer, assim, que o fim do mundo em que vivemos é a era da "coloniabilidade" total: agora, tudo

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor na Universidade Estadual do Ceará. [thiago.mota@uece.br](mailto:thiago.mota@uece.br)

pode ser colonizado. Daí a necessidade e a urgência de pesquisas em torno do problema da colonização nessa perspectiva.

Portanto, falamos em “colonização”, mas em um sentido que é mais amplo do que em geral se utiliza. Não nos referimos, em primeiro lugar, às colonizações ocorridas ao longo da história, seja no Mediterrâneo pelos romanos, na antiguidade, seja nas Américas pelos europeus, nos séculos XVI e XVII, seja na África pelos europeus, nos séculos XIX e XX, seja do Oriente Médio pelos europeus e pelos norte-americanos, no século XX etc.. Cada uma dessas colonizações (bem como outras) têm um arquivo específico, onde sem dúvida há muito a aprender. Por isso, não estamos negligenciando a importância da pesquisa histórica, em especial, quando ela se abre ao possível, em vez de sufocá-lo. Mas cremos que a memória precisa ter como aliada a imaginação conceitual. Só assim a história não deixa de ser ressentimento e se torna - como dizia Nietzsche (2017) - útil para a vida. Tendo em vista o uso livre da faculdade da imaginação na fabricação de conceitos, procuramos pensar a colonização de modo mais amplo e transversal, como uma forma de poder para a qual as fronteiras políticas e de outros tipos já caíram há muito tempo. Nos referimos, pois, a uma forma de colonização que tem como alvo a “vida enquanto tal”, sem se restringir a um povo nem a uma raça.

Sob esse aspecto, cabe dizer que talvez a abordagem que mais se aproxima da noção de colonização que se usa aqui seja aquela que Habermas (1981) propõe, nos termos de uma “colonização do mundo-da-vida” (*Kolonisierung der Lebenswelt*). Habermas explica que, nos estágios mais avançados do capitalismo, o mundo-da-vida acaba sendo colonizado pela racionalidade instrumental e tecnocientífica característica do sistema - grosso modo, a economia e o poder estatal. Ele quer dizer com isso que a racionalidade própria do mundo-da-vida, espontânea e tradicional, é anulada pela racionalidade instrumental, que passa a ocupar seu lugar. A palavra-chave do conceito de colonização do mundo da vida é, sem dúvida, o “mundo-da-vida”, a *Lebenswelt*, mas não vamos abordá-la aqui. Neste contexto, o que nos interessa é o alcance do conceito de colonização posto em uso por Habermas, a escala que ele define e utiliza. É nessa escala que tentamos trabalhar com o conceito de colonização neste ensaio.

## 1. A mutação epistemológica do conceito de vida

Para compreender como a vida é colonizada nos dias atuais, é preciso ter em mente que o conceito de vida passou, nos últimos 25 anos, por uma série de mutações epistemológicas. Por exemplo, durante a maior parte da história, a humanidade esteve preocupada com sua própria vida na Terra. O termo “vida” estava ligado à vida terrestre. O pressuposto era o de que só existe vida na Terra. Atualmente, porém, a vida vem sendo pensada a partir de uma outra perspectiva. Achille Mbembe (2019) sustenta que a vida vem sendo pensada, sobretudo, em termos de como ela termina, em função de seu fim. (O que seria mais razoável em tempos de fim do mundo?)

Por exemplo, quando consideramos o que significa a pandemia do coronavírus para a vida da espécie humana, é do ponto de vista do fim da vida que estamos pensando. De modo geral, trata-se da questão das condições do fim da vida, condições essas que não se referem apenas à vida humana, mas à vida toda, tanto terrestre quanto extraterrestre. Isso mesmo, vida extraterrestre. Já faz algum tempo que a vida humana passou a ser considerada como uma forma de vida dentre várias, que constituem o mundo em que habitam os seres humanos e que os circunda (Umwelt). Assim, tornou-se ainda mais difícil sustentar a tese de que o ser humano é o topo da evolução.

Nesse ponto, também nos distanciamos de Foucault. Ao conceber os conceitos de biopoder e biopolítica, o que Foucault (1976) tem em mente é a vida humana, das populações e dos indivíduos humanos. Embora o termo grego bios se refira à vida em um sentido mais amplo, vida animal, vida vegetal, Foucault o restringe à espécie humana. É ela que é alvo de cálculos e estratégias políticas (e este é o sentido de "política" no termo). Todavia, cada vez mais, cientistas, governos e corporações têm consciência de que a vida que vem sendo alvo de cálculos e estratégias não é apenas a vida humana. Em outras palavras, é a vida como um todo que se submete agora ao poder, ao governo, à colonização. Cabe dizer que é possível manter o uso das noções de "biopoder" e "biopolítica", porém em um sentido diferente do que se encontra em Foucault, tendo como referência a vida toda.

Mbembe (2019) explica que a mutação epistemológica no conceito de vida decorre, em grande parte, de descobertas recentes, feitas por várias ciências. Ele indica três exemplos desse tipo de descoberta. Em primeiro lugar, a descoberta de microorganismos sobrevivendo e se reproduzindo nas áreas mais quentes do deserto do Saara e nas proximidades de vulcões. Em segundo lugar, a descoberta de microorganismos que vivem na estratosfera, isto é, além da atmosfera terrestre, em zonas onde praticamente não há oxigênio. Em terceiro lugar, a descoberta de grande quantidade de microorganismos capazes de entrar em estado de hibernação profunda, parar respirar por longo tempo e, depois, voltar à vida.

Com efeito, tais descobertas têm sido feitas em diferentes ciências, como a cosmologia física, as ciências planetárias e a astrobiologia. Ressalte-se que essas duas últimas são campos científicos novos. Em todos esses campos, o conceito de vida passou a ocupar um lugar relevante. A vida, que foi objeto exclusivo da biologia por muito tempo, já não é mais. Como diz Mbembe (2019), tendo em mente o imperialismo epistêmico tradicional: "a vida deixou de ser o reino da biologia".

De acordo com Mbembe (2019), do ponto de vista epistemológico, nos últimos 25 anos, houve uma "redistribuição dos objetos" entre as ciências, que possibilitou uma série de deslocamentos de problemas, conceitos e métodos. Conceitos como "agência" e "intencionalidade" que, em geral, acredita-se estarem reservados somente às ciências humanas, foram trasladados para outros campos científicos, como a neurologia, a biologia evolutiva e a psicologia cognitiva. No tabuleiro geral dos saberes, a posição relativa de cada ciência oscilou em relação às outras

ciências, alterando assim o mapa das relações de poder cognitivas. Entre outras coisas, o resultado dessa redistribuição de objetos e desses deslocamentos conceituais foi uma profunda modificação do próprio conceito de vida.

Vale dizer que a contribuição das ciências do espaço sideral tem sido particularmente relevante no que concerne à mutação epistemológica do conceito de vida. Ao descobrirem a “existência de vida extraterrestre”, a cosmologia física, as ciências planetárias e a astrobiologia levaram a um interessante “descentramento da vida terrestre”. Com isso, as questões relativas à vida humana e aos limites da vida passam a ser problematizadas levando em consideração a existência de vida extraterrestre. A vida não é apenas a vida terrestre; existe vida extraterrestre! Parece que estamos diante de um cenário de ficção científica, mas não é o caso. Com essa descoberta, os seres humanos foram empurrados para um ponto ainda mais distante do “centro”, para algum lugar na periferia do universo. Trata-se, portanto, de uma nova “ferida narcísica” para a humanidade, que vem se juntar, em nossa época, nosso fim do mundo, àquelas causadas anteriormente por Copérnico, Darwin e Freud.

Segundo Mbembe (2019), entre outras coisas, as descobertas mencionadas evidenciam a existência de formas de vida capazes de viver em lugares impróprios para sustentar não apenas a vida humana, mas a vida enquanto tal. Trata-se de formas de vida capazes de viver em “condições extremas”, ou ainda, no fim do mundo (desertos, vulcões, estratosfera etc.). Mas a questão não se resume a isso. Um exemplo interessante e bastante palpável de como a vida pode existir em condições extremas é o da vida em uma favela, como as que fazem parte das grandes metrópoles brasileiras. Aparentemente impossível, a vida ali, nas favelas, existe, resiste e apresenta formas de resiliência diferentes, reproduzindo-se em lugares onde nada poderia haver. Nesse sentido, cabe dizer que “uma favela é um laboratório, de longa duração, da vida em condições extremas” (MBEMBE 2019).

Em suma, é essa vida, em toda a sua vastidão e amplitude, e em condições extremas, que é, hoje, objeto de várias ciências, dos cálculos políticos e das tecnologias de colonização. Neste ponto, cabe lembrar uma proposição geral formulada por Foucault (1975), segundo a qual “toda forma de saber corresponde a uma forma de poder”, que ela embasa e que a reforça. Portanto, podemos supor que as novas ciências e pesquisas sobre a vida mantêm uma conexão profunda com os novos cálculos do poder sobre a vida. A genealogia das ciências, tanto das antigas quanto das novas, mostra que elas têm exercido um papel decisivo no que diz respeito ao funcionamento das tecnologias de colonização da vida.

## **2. Governamentalidade algorítmica e colonização molecular**

Tomemos um exemplo banal, que poderia ter sido retirado da “vida cotidiana” de qualquer pessoa nos dias atuais. Você liga de seu celular para um amigo pensando em combinar uma saída. Depois de buscar no Google as opções de saída, vocês decidem ir a um restaurante. Em seguida, você insere o nome do restaurante em um aplicativo de localização e pede um Uber. O preço da corrida será debitado no seu cartão de crédito. Através do Whatsapp, você ainda comunica a outros amigos onde estarão e em que horário.

Talvez você não saiba, mas em poucos minutos de utilização de aplicativos e da internet, enormes bases de dados (*big data*) receberam e transmitiram inúmeras informações sobre você e sua movimentação. Esses dados foram sondados por algoritmos complexos, que permitem a busca de dados especificados (*datamining*), possibilitando a identificação de padrões de comportamento, que influenciam nossas escolhas, quer saibamos ou não. Enquanto imaginamos que as tecnologias que utilizamos são meros instrumentos em nossas mãos, somos guiados por elas em silêncio.

Ora, esse é um exemplo bastante claro e banal do que vem sendo chamado, há cerca de dois ou três anos, de “governamentalidade algorítmica” (PASQUINELLI 2015. BERNIS; ROUVROY 2015 etc.) Do que se trata? Digamos, de saída, que a governamentalidade algorítmica é uma tecnologia de colonização da vida, aquela que parece se ocupar da vida da maneira mais massiva que já se conheceu. O termo “governamentalidade” é um neologismo criado por Foucault (2004) para se referir às racionalidades políticas de acordo com as quais os modos de governo funcionam. Assim, toda governamentalidade tem um alvo, mobiliza um saber e utiliza uma técnica. Por sua vez, um “algoritmo”, em informática, é uma sequência finita de regras e procedimentos lógicos, que podem ser aplicadas a um número finito de dados e que levam à solução de um problema. À medida que as inovações em informática avançam, numerosos algoritmos vêm sendo criados, cada vez mais complexos e capazes de lidar com quantidades maiores de dados. Em suma, podemos dizer que a governamentalidade algorítmica consiste no uso de algoritmos para solucionar problemas relativos ao governo da vida.

O que está em jogo na governamentalidade algorítmica é precisamente a utilização dessa capacidade de solução de problemas envolvendo grandes quantidades de dados, que é característica dos algoritmos, para fins de governo e colonização da vida. Em outras palavras, o que está em jogo é a substituição - e aqui se marca mais um ponto de distanciamento em relação a Foucault - da racionalidade política que caracterizou os modos de governo até hoje pela “racionalidade matemática dos algoritmos”, no sentido de Pasquinelli (2015).

Do ponto de vista técnico, a governamentalidade algorítmica se alimenta de dados digitais, que são armazenados em quantidades imensas - trata-se do chamado *big data*. Porém, o uso prático do *big data* depende da existência de aplicativos, que rodam algoritmos capazes de fazer a mineração desses dados - *datamining* -, tendo em vista estabelecer correlações e definir padrões

ou modelos de comportamento. É a partir desses padrões que os algoritmos criam as opções, disponibilizadas pelos aplicativos aos usuários, que solucionam seus problemas alimentando novamente as bases de dados. Na era do *big data*, a liberdade corresponde ao poder de escolha entre opções geradas por um algoritmo.

Antoinette Rouvroy (2018) assinala que um dos aspectos mais desconcertantes da governamentalidade algorítmica é que, enquanto forma de modelização da vida social baseada em dados quantitativos, ela não se funda em normas jurídicas, políticas ou ideológicas. Ela se baseia no “dado cru” (*raw data*), isto é, a informação despersonalizada, descontextualizada, desindexada, anonimizada. Por isso, a governamentalidade algorítmica sustenta a pretensão de ser imanente, o governo da vida por ela mesma, através de seus próprios dados. Com efeito, para uma certa ideologia tecno-positivista do *big data*, os dados brutos constituem a linguagem espontânea e natural da vida. No entanto, Rouvroy (2018) explica que dados brutos não existem, todo dado é produzido. Os dados não são fatos prontos e acabados, mas efeitos de relações de força, de dominação e de poder. Pode-se dizer que a transcrição da vida em dados numéricos pressupõe uma naturalização dos fatos, que são neutralizados em seu aspecto agonístico.

Governo imanente, governo dos possíveis. Um outro aspecto da governamentalidade algorítmica é que ela não lida com fatos, mas com potencialidades. Não se trata de considerar os indivíduos como pertencentes a um determinado grupo étnico, a uma certa faixa etária, a uma categoria profissional. Rouvroy (2018) esclarece que, agora, as ações governamentais, securitárias, comerciais, sanitárias se baseiam em “perfis pessoais” definidos por algoritmos - perfil de cidadão, de consumidor, de criminoso, de terrorista, de doente etc. Vale dizer que o alvo da governamentalidade algorítmica não são os fatos, mas os possíveis, isto é, aquilo que podem a vida e os corpos (inclusive em condições extremas).

Existe uma relação profunda entre a governamentalidade algorítmica e a “engenharia genética”. Por exemplo, a produção de microorganismos, que não existiam antes, mantém clara relação com o poder, podendo perfeitamente ser lida como parte do processo contemporâneo de colonização da vida. Um dos grandes saltos na história da engenharia genética foi produzido pela inserção de algoritmos nas pesquisas da área. Tornou-se possível, então, a criação de “algoritmos genéticos”, tendo em vista solucionar problemas relativos ao meio ambiente, a processos de mutação e de autopoiese de organismos clonados.

Além disso, o processo de colonização da vida desce ao nível molecular - Mbembe (2019) usa o termo “colonização molecular”. Com efeito, milhares de moléculas, que eram desconhecidas há 25 anos, contidas em químicos, herbicidas, pesticidas etc. são liberadas por grandes corporações multinacionais, diariamente, nos ecossistemas. A introdução de algoritmos aqui tem visado, sobretudo, controlar e gerir essa produção de moléculas, tornando-as menos ofensivas ao meio-ambiente e reduzindo sua participação no processo de aquecimento global. Portanto,

algoritmos vêm sendo utilizados na produção de moléculas, com base em pesquisas financiadas, sobretudo, por grandes corporações.

Em suma, esses exemplos são suficientes para mostrar as proporções que o âmbito de atuação das tecnologias de colonização da vida adquire atualmente, sobretudo, se aí incluirmos os recursos da governamentalidade algorítmica.

## **considerações finais**

Para concluir, digamos algo sobre as possibilidades de resistência e descolonização, em um contexto como o descrito acima. Parece-nos que, de forma alguma, podemos querer enxergar o problema da vida de uma maneira mais restrita do que aquela que resulta da mutação epistemológica do conceito de vida a que aludimos. Com base no pressuposto de que “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT 1976), podemos dizer que, se a vida toda foi colonizada, foi a vida toda - dos desertos, dos vulcões, da estratosfera, aos grotões da África - que também multiplicou suas formas de resistência. É enquanto resiste que a vida se torna possível, mesmo nas condições mais extremas. Portanto, do ponto de vista das estratégias de resistência, a vida a ser considerada tem de ser a vida toda, no sentido mais amplo possível.

No que diz respeito às estratégias de descolonização, um conceito ampliado de vida seria muito útil. É com base nele que é possível perceber o que está em jogo, isto é, a colonização da vida, e não mais, como outrora, a colonização de um povo. Ao contrário, trata-se de uma forma de colonização que não se detém diante de fronteiras nacionais, culturais, étnicas, de classe, de gênero, profissionais etc. Por exemplo, a governamentalidade algorítmica não tem respeitado esse tipo de fronteira, a despeito de todas as iniciativas de governos e corporações no sentido de definir novas fronteiras. Ora, a resistência à colonização também não pode respeitar as antigas fronteiras, nem as novas.

Parece-nos, ainda, que o discurso e as práticas de descolonização precisam romper as fronteiras em outro sentido, as fronteiras epistemológicas entre as disciplinas científicas e promover múltiplos fluxos de informação e atravessamentos de problemas, conceitos e métodos. É aí que a filosofia pode cumprir o papel que lhe cabe na contemporaneidade: o papel de um “coiote de conceitos”. Tudo isso para tentar compreender, por exemplo, como a vida é possível, mesmo em condições extremas, nos lugares mais improváveis, como nas favelas das grandes metrópoles brasileiras. A favela é o que não deveria existir, mas existe, torna-se possível, não apenas sobrevive, mas expande-se, prolifera, evolui, cria. Trata-se de aprender, por exemplo, com a experiência dos favelados brasileiros, como suas formas de vida foram e são possíveis, mesmo em condições tão adversas. Em geral, trata-se de aprender, assimilar e ampliar os saberes e as práticas relativas à promoção de formas de resiliência da vida em condições extremas.

Com relação aos algoritmos, por um lado, é preciso aprender a hackeá-los e crackeá-los, por outro lado, também é preciso aprender a utilizá-los de maneira construtiva, em estratégias de resistência e descolonização. Sob esse aspecto, seguimos Marx e, mais especificamente, as teses do aceleracionismo. O que necessitamos não é da reedição de um ludismo nem de um cartismo, não precisamos do primitivismo, não precisamos destruir as máquinas. Antes de mais nada, máquinas são instrumentos, ferramentas, meios de produção. O que precisamos é aprender a nos apropriar delas e fazê-las rodar na potência máxima, para fins de resistência e de descolonização. É nesse máximo de potência do funcionamento do sistema atual que se encontra o momento da sua implosão, seu ponto de ruptura e descarrilamento. Por certo, tal ruptura não significaria o fim do mundo, mas o fim da colonização da vida. Podemos dizer que, nos dias atuais, é desse tipo de aceleração e de potência que o movimento e as práticas de descolonização necessitam para ganhar velocidade.

O que está em jogo, enfim, é a possibilidade da articulação, em caráter urgente, de um outro tipo de governo, de um tipo diferente de racionalidade política, que não seja mais uma forma de colonização, mas uma forma de libertação da vida, da natureza e das pessoas. Cabe, porém, indagar: essa forma diferente, anticolonial ou descolonizadora, de governamentalidade é, ao menos, plausível nos dias atuais? O que seria uma governamentalidade descolonizadora? Essas são questões totalmente em aberto.

## referências

BERNS, Thomas; ROUVROY, Antoinette. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? *Revista Eco Pós*. Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 2015. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/2662](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/2662). Acesso em: 02 dez. 2021.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, tome 1 : La Volonté de savoir, 1976.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

MBEMBE, Achille. *Life futures and the future of reason*. [Vídeo] European Graduate School, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uv11y10XaLY>. Acesso em: 02 dez. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: Segunda consideração extemporânea*. São Paulo: Hedra, 2017.

PASQUINELLI, Matteo. *Anomalie detection: the mathematization of the abnormal in the metadata society*. [Vídeo] Transmediale, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=So-miQplyd4&t=308s>. Acesso em: 02 dez. 2021.

ROUVROY, Antoinette. *Gouvernementalité algorithmique et idéologie des big data*. [Vídeo] Le Mouton Numérique, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cQCeAe8wPKU&t=39s>. Acesso em: 02 dez. 2021.

# Quem tem medo da diferenSa?

Pablo Severiano<sup>1</sup>

I.

*O fetiche da linguagem.*

Quem tem medo da diferenSa?

São eles. Eles, que temem a linguagem, temem a diferenSa. Eles temem a linguagem porque depositaram, nas dobras da linguagem, as sobras de tudo o que tinham. Eles têm medo que a linguagem de desdobre e, sobre eles, esparrame a podridão alojada dentro dos nomes. É que eles, que se importam tanto com os nomes, vivem de importar nomes. Nomes de fora, que caem de cima, que sobrevém como que lugar nenhum. Afinal, já não se importam mais com a vida. Já romperam com o mundo. Já divorciaram a carne do verbo. Eles ficaram do lado do verbo sem carne... e não demorou para que fizessem, de sua grande inimiga, a carne sem verbo.

Eles portam um estranho fetiche pela palavra que não lava, pela expressão que nada expressa, pelo significante que já não significa. Não há qualquer amor nesse fetiche. Há somente medo. Muito medo. Medo do mundo mudo: a carne sem verbo. O silêncio é o grito insuportável que lateja em suas cabeças. Mas é o medo do silêncio que os faz alucinar uma linguagem onipotente.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Fundamento da Educação – FACED/UFC.  
E-mail: [pabloseverianobenevides@hotmail.com](mailto:pabloseverianobenevides@hotmail.com).

No silêncio, eles escutam todos barulhos que tentaram calar com suas tagarelices e solilóquios. “Temos que mudar o mundo”, dizem eles. E, então, mudam a linguagem. Fazem leis. Fazem decretos. Fazem cartilhas. Fazem, até, manifestos. Afinal, eles acreditam que o mundo há rebentar na quebra da crostra da palavra, da palavra-ovo, da palavra-útero – e, enfim, nascer. Eles querem parir o mundo. Mas não das entranhas que lhes são mais íntimas, e sim das estranhas e exteriores normas que encarnam na palavra. Eles querem que, daí, surja o mundo. Mas eles só querem parir o mundo porque recusam o parto que os pôs no mundo – o fetiche linguístico é uma forma de dizer: “eu nunca nasci”

Sim: quem tem medo do nascimento, tem medo da diferenSa.

Hoje os reconhecemos pelo modo como recusam as coisas que nascem e, também, as coisas que morrem. Pelo modo como expulsam as extremidades da vida. E eles não se cansam de dizer: “é o mesmo, só que diferente”; “é o mesmo, só que com outras palavras”; “é o mesmo, só que em outro tempo”. Essa é a respiração deles: “é o mesmo, é o mesmo”. A diferenSa, nosso oxigênio, é para eles o ar que entra a contragosto numa injeção letal. A diferenSa é o ar clandestino que interrompe a circulação de seus corpos. Ela injeta um vazio que é, para eles, letal. Não, eles não suportam o vazio. Por isso, dizem que o vazio é só uma palavra.

E, assim, ficam túrgidos de vazios.

## II.

### *A ameaça do negativo.*

Eles negam. Sempre. E, quando afirmam, só afirmam porque já negaram. Há um “não” que lateja em tudo o que afirmam, em tudo o que fazem, em tudo o que pensam. Eles dizem o que dizem, fazem o que fazem, pensam o que pensam “porque, se não...”. Sim, eles ameaçam. Mas só ameaçam porque se sentem ameaçados com qualquer coisa. O mundo os ameaça tão somente por existir, por devir, por estar aí – e tudo o que simplesmente existe, devém e está aí os ameaça. Eles amam o negativo. Eles dizem o que dizem só para não dizerem a coisa outra. Se você *disser o outro*, o que eles vão entender é que você *não disse o mesmo*. E, se você *não disse o mesmo* – dirão eles –, é porque você *disse o não-mesmo*. Entre o mesmo e o não-mesmo, para eles, existe nada. E, dizem eles, “nada existe entre o mesmo e o não-mesmo, por que, se não...”

“Ou você está conosco, ou está contra nós” – é isso que eles estão, o tempo todo, dizendo. Mal sabem eles que, às vezes, nós até podemos estar com eles. Mas sempre estaremos contra o “ou” que eles tanto gostam, contra o “ou” que eles jogam no meio da diferenSa, contra o “ou” que eles gritam enquanto deixam os quatro dedinhos da mão retilíneos e firmes, apontados

para nossa face, prestes a parti-la em duas metades.

Afinal, eles têm medo da diferenSa. Seguem a especulativa maioria – seja a maioria na maioria, a maioria na minoria ou a maioria no lugar nenhum. Eles traduzem, codificam, interpretam, interpelam e interferem em tudo aquilo que não entendem no primeiro relance. Ao sentirem que a diferenSa se aproxima, eles preparam os dedinhos e o “ou” treme na ponta da língua. Tentam partir a diferenSa em dois. E continuam nos ameaçando: “cuidado com o que você diz porque isso dá margem para...”. É que eles odeiam a margem. Independente de onde estejam, eles estão sempre no centro; seja no centro do não, seja no centro do sim.

Como disse: eles ameaçam sempre porque sempre se sentem ameaçados. Como estão sempre dizendo “é o mesmo, é o mesmo”, não conseguem mais distinguir onde estão e onde está a ameaça. A ameaça deles é centrípeta. Como um furacão, que faz um centro jogando tudo o que está próximo para o longe. Um a um, todos vão-se embora – definham pelo seu próprio giro e se despedaçam com o giro dos vizinhos. Eles querem vingança e encontram mil nomes para recobrirem suas vinganças. Como já se converteram no monstro que combatem, suas vinganças não passam de uma autofagia suicidária. E nós vemos o martírio deles, como as areias que sobrevoam baixo a beira-mar veem a areia movediça afundando em si mesma. “Quem dentre nós é o traidor?”, “Quem dentre nós está nos usando?”, “Quem, dentre nós, não é um dentre nós?” – interrogam, eles, todos os dias. Por não terem coragem, eles não vão para frente. Por isso, atacam perto demais. Perto, muito perto, tão perto que nós nem poderíamos imaginar que luta é essa. Eles atacam perto demais – como uma garganta que, faminta, engole a própria garganta. Suicídio autofágico que nunca encontra a apoteose de sua realização. São as suas pequenas-automortes-de-todos-os-dias.

Eis o único ponto em comum: nós estamos contra eles e eles estão contra eles.

### III.

*As juntas separadas.*

Certo dia, uma pessoa qualquer sentiu a necessidade de ser alguém. Precedida por uma vertigem, um desmaio ou um delírio, achou que somente salvaria a si mesma se fosse alguém. Então, procurou ao redor do mundo tudo aquilo que espelhava a agonia que sentia em si mesma. Queria uma identidade. Queria traços, formas, contornos, cores, jeitos, gestos, rastros, posturas, bandeiras, linhagens e linguagens – queria algo para dizer: “eu estou aí”. Disso dependia sua própria vida. Mal sabia que marchava de seu despedaçar para o seu desaparecer – onde ela

poderia estar? Juntou os traços, as formas, os contornos, as cores, os jeitos, os gestos, os rastros, as posturas, as bandeiras, as linhagens e as linguagens que refletia sua vontade de “juntar”. Só encontrou, nisso tudo, suas “juntas”. Juntada, ela fez-se inteira sob a forma de um mosaico de agonias.

Passou alguns anos andando e falando e comendo e sentindo e vivendo, o mosaico de agonias.

Falava em nome daquilo que as juntas haviam feito dela. Não tardou para aprender a nomear cada pedaço de si e a acreditar que cada um tinha sua própria voz. Tornou-se, logo, o veículo para a voz das juntas; as juntas, todas separadas; as juntas que iam, aos poucos, anunciando sua morte por esquarteramento. Ela, que em um dado momento da vida orgulhava de ter “uma identidade”, passava a anunciar, no júbilo mais forçoso e esforçado, que tinha “identidades”. Sim, ela tinha identidades. Aos poucos, passou a falar tudo no plural: “vozes”, “corpos”, “sexualidades”, “sensibilidades”, “afetividades” – e, claro, “diferenças”. Ela, que também tinha medo da diferenSa, acreditava não ter problemas com o plural. Desde que o plural fosse a marca do fim, desde que não alterasse a identidade, desde que não fosse necessário nada além de incluir o “S” ao final e preservar a integridade de cada pedaço.

Mas não tardou para que a pluralidade recusasse o lugar de sujeição que lhe foi dado: o final da identidade. Então, o “S” recusou o teatro do apêndice e saltou para dentro da parte, para dentro da junta, para dentro da identidade.

Foi quando ela encontrou, de frente, a diferenSa.

Cheia de juntas separadas, ela não soube o que fazer diante da diferenSa. Levara décadas para aprender de onde falava cada voz e, agora, não sabia mais de onde vinha esta voz que misturava suas separações. Por um momento, ela achou que poderia calar a voz. Depois, que poderia achar o pedaço que falava e integrar às suas juntas. Mais adiante, acreditou que, sacrificando alguns pedaços de si mesma, poderia seguir em frente após o encontro com a diferenSa. Foi necessário muito martírio e, também, muito êxtase para que ela se desse conta de que “ela” não mais existia.

Ela morreu.

E, por isso mesmo, nasceu.

IV.

*Isto não é uma negação.*

Não há identidade. E, quando houver identidade, ainda assim não haverá identidade. Haverá a diferença.

Não há contradição. E, quando houver contradição, ainda assim não haverá contradição. Haverá a afirmação.

Não há transcendência. E, quando houver transcendência, ainda assim não haverá transcendência. Haverá a imanência.

Não há "quando".

Nunca houve.

Nunca haverá.

Não há "nunca".

Isto não é uma negação.

V.

*Opinião, fake news e juízo final*

Hoje eles usam redes sociais. E nós também.

Eles, entretanto, têm uma crença que nós ou já abandonamos ou nunca sequer chegamos a entender do que se trata: eles acreditam que têm opinião, que têm direito a opinião e, o que é pior, que têm direito a manifestar a opinião. Antes de pensarem, a opinião se lança ao céu e realiza o eclipse. E, então, nada mais se passa com eles: só existe a opinião e eles são somente a opinião. E nós... nós nunca poderemos saber o que se passa com eles e o que é mesmo isso que eles chamam de "opinião". Talvez porque nunca tenhamos completado o eclipse e, por isso, resta-nos sempre um resto que sobra, que faz sombra, que faz som – mesmo quando, para eles, tudo é todo, tudo é luz, tudo é uma só voz. Nossa sobra, sombra e som impede que as partes que agem em nosso pensamento deem as mãos, fechem o cerco e tragam o definitivo desenho. Sim, nós duvidamos. Mas não porque estamos à espera da verdade. Nós duvidamos porque não

poderíamos ser de outra forma – em nós, a dúvida não é método, ela é existência.

Presos no todo, na luz e na voz do total eclipse; presos, também, na onipresença da opinião, disso que nós estamos sempre aquém e além; presos na necessidade que eles chamam de direito, eles infestam o novo mundo, o mundo digital, com hastags, com palavras de ordem sem ordem, com gritos de guerra sem guerra, com informações sem formações, com posições que se situam em lugar nenhum e – o que eles mais gostam de dizer – com “fake news”.

Ah... as “fake News”! Como aqueles que falam “fake news” têm medo da diferenSa.

Eles projetam a miragem de uma verdade longínqua: verdade em princípio, transcendente, pressuposto pragmático para o discurso, correspondência entre palavra e coisa, rede incolor que converte o mundo em fotografia, palavra final do inquérito, flagrante de delito retrospectivo. Como eles queriam achar a verdade! Como se pré-sentissem a potência da diferenSa, eles acham que só mesmo o poder da verdade os salvaria do encontro selvagem.

Muitos deles, há bem pouco tempo atrás, já haviam dado adeus à verdade e ao seu exército: aos fatos, à “H”istória, ao progresso, à “C”iência e a todas essas coisas que querem ser muito oficiais, muito consensuais e muito evidentes. “Como pode... em pleno século XXI...”, dizem eles – como se houvesse século XXI, como se acreditassem nos apologetas do século XXI, como se tivessem acompanhado o inquérito milenar da verdade.

Como se desejassem o juízo final.

## VI.

### *De volta a chronos*

A diferenSa voltou a meter medo em muita gente que já estava liberta. Não, não há fingimento e nem mentira. Havia uma liberdade real que foi aniquilada e se enganam aqueles que falam: “mas, no fundo, será que...”. A diferenSa voltou a meter medo e isto é um acontecimento!

O passado. O presente. O futuro. Hoje estão separados, como a plateia e o espetáculo. Hoje estão no mesmo lugar, como a plateia e o espetáculo.

Primeiro, o futuro. O futuro, hoje – dizem aqueles que têm medo da diferenSa –, é exatamente aquilo que sempre foi. *O futuro é o que era*. Como se a teleologia, túrgida, teleguiasse o tempo em que *o futuro já não é mais o que era* para conduzir ao tempo em que o futuro é o que era. É esse o tempo nosso, positivo, desintermediado. Futuro: tempo da promessa, tempo da vingança,

tempo da recuperação, tempo em que o tempo se livrará do mundo. Dizem eles: “a História vai mostrar que...”, “no Futuro, todos vão saber que...”, “o Tempo vai se encarregar de...”. Mas o futuro, que parece inflacionado, inflado e inflamado, está cortado pelo meio, entre o presente e o infinitivo: “vai mostrar”, “vão saber”, “vai se encarregar”. Como se os futuroísta – os que usam o futuro conta a diferenSa – duvidassem, eles mesmos, da forma do futuro: “mostrará”, “saberá”, “encarregará”. O futuro existe sendo exatamente o que era – o futuro: o que nunca foi, não é e não vai ser. O futuro: *o que será*; o que será: o que será: o que nunca vai ser; o que nunca vai ser: *o que não é o que é*. Eis o futuro: o que não é o que é. O futuro é o que era.

Segundo, o presente. Esse sim, como dizia um certo alguém, “não é mais o que era”. É o que eles dizem: “o presente não é mais o que era” – é o que dizem aqueles que têm medo da diferenSa. E, assim, confundem o tempo com o espaço e fundem tempo e espaço. O presente, para eles, é o “aqui”. Como se o presente tivesse território, espaço, inscrição, encarnação, avatar – como se o presente tivesse presença. Eles querem tocar o presente, mas para torturar o presente. Sim, eles se sentem infelizes. Mas “infelizes” não é atributo, apêndice ou aceno do presente. “Infelizes” é a condição sem tempo, sem espaço e sem misericórdia de suas existências. Uns, por medo e ódio do “futuro”, arrastam o presente para o passado – estes dizem: “hoje já não mais...”, “agora já não temos...”, “atualmente já não acontece...”. Outros, por ignorância e nojo do “passado”, arrastam o presente para o futuro – estes dizem: “não é possível que ainda hoje...”, “não podemos aceitar que hoje...”, “como pode ainda hoje...”. Tanto uns como outros, diferentes que são, têm em comum o medo da diferenSa. No espaço em que alucinam, uns fogem à direita e outros à esquerda. Mas, como já fizeram do presente o espaço onipresente, também já acabaram com o tempo. E instituíram o Reino do Mesmo. É este o reino em que se encontram, se digladiam e, para seus constrangimentos, entendem tão bem o que cada um fala. Ao contrário de nós, que penamos em entender. Mas eles, príncipes e plebeus do Reino do Mesmo, se entendem. Afinal, quem tem medo da diferenSa sempre (se) encontra (n)o Mesmo.

Terceiro, o passado. Para quem tem medo da diferenSa, o passado nunca passa. Não passou, não passa, não passará. Passado – o atemporal do medo. O passado está sempre lá; desde que “lá” seja, sempre, “aqui”. O passado é o “lá-aqui” que nunca retorna, nunca revolve e nunca renova porque ainda não saiu de cena. Ele é a cena. O passado vive no intervalo entre a memória e a desmemória, intervalo do ressentimento, hiato e hiância do esquecimento. Quem tem medo da diferenSa não consegue esquecer. É que o medo transforma o tempo em espaço – e, para quem tem medo da diferenSa, o espaço é sempre um lugar. Mas não um lugar localizado, um lugar local, um lugar lócus. Afinal, o medo é justamente o contragolpe do lugar, a revanche do lugar, a vingança do lugar. O passado que não passa é o lugar que desdobra no tempo que era. É o lugar que volta a ser o tempo que era. É o lugar que passa a ser o nada – o nada que era. O passado é a revanche do tempo contra o lugar, contra a condensação, contra a petrificação que o ressentimento fez do tempo. Passado: a vingança do tempo. Mas quem tem medo da

diferença sente a vingança do tempo como a irrupção de um lugar, de um rosto, de uma palavra, ou mesmo de uma sensação. Vingança: a volta do fluxo sob a forma da pedra. A pedra, lisa e monolítica; a pedra, o que nos permite inscrever, juntos no separado, o passado, o presente e o futuro. A vingança e a pedra coroam o retorno de *chronos*.

## VII.

### *O assassinato das aspas.*

Alguém, sempre, fala. De onde fala quem fala? Isso, é certo, é incerto. Toda fala é falada e nenhuma fala é flagrada. Aliás, a fala flagrada é a fala falecida. Morta pelo ouvido de quem a escutou. Existem, entretanto, aqueles quem acham que a fala flagrada é a fala viva. São aqueles que têm os ouvidos mortos – mas, além disso, são aqueles que acham que a fala falada é a fala falando... o gerúndio, neles, lateja. Onipresente.

Aquém da fala falada flagrada e falecida, há a fala flutuante. É nela que imprimimos nossa maldade, nossa prisão temporária, nosso cárcere de cobaia – é na fala flutuante, fala de ninguém e fala de todo mundo, que nós colocamos aspas. Como quem faz aparecer a voz que diz: “escute-se”. Sim, é verdade: nós podemos ser o que eles chamam de “arrogantes”. E fracos o suficiente para por na boca deles as palavras nossas. Pode ser. Mas esse é nosso jogo. Nosso jogo é mostrar que aquilo que eles tomam por “fala viva” é, para nós, fala morta.

As aspas são uma forma particular de matarmos a linguagem deles.

Mortas, elas endurecem, encurtam, recrudescem e ressuscitam na nova vida que nós damos àquilo que, na boca deles, já era morte morrida. É preciso que a palavra morra, “entre aspas”, para que viva fora das aspas. Não há, aí, qualquer nobreza. Há somente guerra.

Mas há, entre nós, uma ética. Devemos ver, na fala flutuante, onde está a fala deles. Tarefa que custa nossa vida e nosso sangue, E, depois disso, nossa forma particular de respirar – porque, se acreditássemos que a fala flutuante deles é o mundo todo, é a falta toda, é o todo do qual não podemos fugir, quem morreria somos nós. As aspas, as “nossas” aspas, matam a morte. E, aspeando, vivemos.

Existem aqueles que dirigem as aspas – nossa máquina de morte – não à fala flutuante, mas à fala efetiva. Seccionam a parte mais pródiga da fala para dizerem: “eu não estou aí, quem está aí é um outro”. Assim nos ensinam nas escolas, nas universidades, nos centros de formação. E, assim, vamos vivendo – ensinam-nos que coisas foram ditas antes de nós, que nós não criamos

nada, que a palavra que treme no texto e pulsa na língua é tão somente a reencarnação decadente do gênio em nós. “Nada se cria, tudo se copia”, dizem eles, criando a cada dia as milhões de cópias e simulacros que devastam o mundo. Mas esses... esses aspeantes... eles têm também muito medo da diferenSa.

Mas existem “aspeantes” e aspeantes.

Nós, aspeantes, sabemos que a guerra se dá fora das aspas e sabemos também que as aspas só existem para os aspeados. Vejam, de perto, as aspas: elas são tão somente uma chacota, um brinquedo, uma trapaça, uma transposição, uma transferência, uma desistência falsa.

Afinal, depois das aspas, há sempre uma fala sem aspas. A maldade se faz – seja por bem, seja por mal. A maldade, sempre. A maldade, depois das aspas.

## VIII.

*Não à diferenSa!*

“DiferenSa”? Pros diabos! Pros infernos! Longe de nós!

Isso é justamente o seu fetiche, que você quer jogar contra o fetiche daquele que ainda nem conhecemos! Essa é a sua linguagem flagrada! É a sua ameaça! É a sua recusa contra o mundo! É o eclipse que escurece você! Afinal, é você quem separa! É você quem corta o tempo! É você quem acha que o mundo é um jogo, uma pirotecnia, uma dança confusa de verbos!

Pois muito bem. Já não sabemos onde estão as aspas – quebrou-se a diferenSa entre os “aspeados” e os aspeados. Já não sabemos onde está o flagra. Já não sabemos onde está o fetiche.

Quem tem medo da diferenSa?

Já não sabemos. Mas quem tem medo da diferenSa sabe que tem medo da diferenSa! E que não tem também sabe! Quebrou-se a reciprocidade, mas também quebrou-se a assimetria! Já não há mais nem comunicação, nem face-a-face e nem a prova-real. Já não há mais “nós” e já não há mais “eles” – e isso não é caridade, súplica, pacto ou desistência. Não há qualquer radar nas entranhas de ninguém: o medo habita a parte, a parte que nunca dividirá e nem abandonará – a parte que (assim o futuro nos prometeu!) não vai partir!

Mas esta é hora, enfim, de dizer: nós temos medo da diferenSa!

É que nós, nós somos, também, vocês.

# **PARA QUE SERVE A ESCOLA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTATUTO TEÓRICO DA INSTITUIÇÃO ESCOLAR**

Gustavo A. S. Ferreira<sup>1</sup>

Historicamente falando, um bom começo para nossa tentativa de compreensão do estatuto teórico da instituição escolar, seria a observação de que a escola, como a conhecemos, grosso modo, é um fenômeno moderno, quer dizer, inerente àquele período que, na história do Ocidente ou do pensamento ocidental, costumamos chamar de modernidade. O berço da civilização ocidental, como sabemos, é, inicialmente, a Grécia em seu período “clássico”, o que costumamos chamar de período helênico e helenismo. A educação, ou melhor, a formação, esta assumida na forma do conceito de paideia, se caracterizará, do século VI a.C. ao século III a.C., não com a forma de uma instituição oficial, com normas, horários e a logística de um funcionamento interno. Antes das revoluções políticas previstas no interím do século V a.C., o intento de educar, ou, se preferirmos, formar, se autodirecionava para gerar homens superiores, a formação/educação fora, inicialmente, um objeto próprio da aristocracia, seja na forma da aristocracia militar narrada na *Iliada*, seja na forma da aristocracia cavaleiresca narrada na *Odisseia*, em ambos os casos, Homero nos direciona para a formação do homem provido de areté, provido de virtude, o homem honrado, valente e cortês, aquele que carregava consigo a responsabilidade do legado de seus feitos e dos feitos de seus antepassados. A formação, aqui, fora direcionada não para a produção de uma sociedade construída por homens melhores, mas uma sociedade, isto sim, dirigida por

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (UFC), pós-doutorando pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

homens superiores. Ser melhor não significa ser superior. Posso ser um homem melhor hoje por ter aprendido com meus erros ou falhas de caráter, mas ontem matei um minotauro ou guiei minha cidade à vitória por sobre a cidade inimiga; o que fiz ontem me faz superior ao homem melhor que sou hoje.

Com o advento da luta contra a tirania e as revoluções políticas promovidas por Péricles e seus aliados, a partir do século V a.C., entra em cena uma educação que forma indivíduos iguais e com os mesmos direitos e deveres, mas estes na qualidade de "cidadãos", ou, se preferirmos, membros da *Polis*, já que cidadão parece ser um conceito exclusivo dos Estados modernos. Apesar disso, os privilégios continuam, os indivíduos continuam marcados pela sua condição de "casta", esta sendo designada, agora, sob o viés da noção de justiça, com a designação de 'membro da Polis', mas ainda assim se constitui um conjunto de privilégios, pois menos de um terço da população total de Cidades-Estado como Atenas, era constituída por indivíduos que poderiam reivindicar o direito à concessão titular de "membro da Polis". No entanto, há um pequeno avanço, pois a formação do indivíduo, agora, se sensibiliza e solidariza em relação ao todo da comunidade, não somente mais a virtude heroica e cavalheiresca, mas a formação política, o apontamento para a discursividade na ágora, ser capacitado para se destacar nas discussões acerca do futuro de todos, do futuro da Polis, o que exige um certo refinamento, uma formação retórica, um mínimo de conhecimento em assuntos variados e uma oratória que detenha forma e conteúdos minimamente demonstráveis e convincentes, pois no plano político, o indivíduo forma o coletivo e o coletivo faz o indivíduo, afinal, exorta-nos Aristóteles, a política é o bem comum.

No entanto, não temos aqui, ainda, uma estrutura ou instituição escolar, somente temos uma formação ou visão formativa. Entre os séculos IV e III, são criadas a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles, estas sendo, talvez pela primeira vez na história da civilização ocidental, lugares reservados para a formação do indivíduo, ou seja, uma educação no sentido direcionado, com normas de funcionamento interno e objetivos transversais. Todavia, estas instituições, tal como a educação como um todo, continuam a ser um espaço de privilégio, já que poucos poderiam dispor de condições materiais e ócio produtivo suficiente para frequentar tais "escolas". Essa breve "tradição" se perdura até os primeiros séculos da era cristã, herdada do *modus operandi* grego, principalmente a partir dos "jardins escolares" de Epicuro e do Estoicismo. Aurélio Agostinho, talvez um dos últimos grandes pensadores da antiguidade, testemunha e participa de tal tradição escolar privilegiada, na qualidade de professor de retórica de Instituições privilegiadas ou como tutor de jovens privilegiados.

Todavia, se Alain de Libera, logo nos primeiros capítulos de *A filosofia medieval*, tal como Christopher Keller, na primeira parte dos seus *Manuais de pedagogia moderna* estiverem certos, o século V d.C., século que se inicia pouco depois da morte de Agostinho, marca o início do

período medieval ou Idade Média. A oficialização do poder clerical lado a lado com a monarquia ou ordem dos impérios vigentes no Ocidente, em especial por sobre Roma, oficializa o fim da prática da “escola privilegiada” que temos acima narrado. Em 529 d.C., o imperador Justiniano ordena o fechamento das últimas, remanescentes, sobreviventes escolas helênicas ou escolas romanas de cultura ou ensinamentos pagãos, isso pouco mais de um século da religião oficial do Império passar a ser o cristianismo. Aqui, o refugio “escolar-intelectual” da tradição migrará para Bagdá e se refugiará na vasta instauração das abadias orientais, estas serão o lugar seguro do aprendizado e da produção e reprodução do conhecimento. Perdurando essa tradição até meados do século VII d.C., sob a proteção dos Califas Abássidas, a situação tomará novo fôlego no Ocidente com o Imperador Carlos Magno, no século VIII, este ordenando que se tragam sábios de toda a Europa para a formação intelectual de seu “povo” – por ‘seu povo’, entenda-se aqui, não uma democratização ou obrigatoriedade da educação, mas a necessidade de um investimento nos membros da corte e estruturação dos modos dos súditos mais abastados. Neste momento se vê um sopro de reestruturação da possibilidade de um retorno da visão escolar, todavia, esta visão escolar somente se reestruturará, a partir do século IX d.C., no interior dos mosteiros, sendo regida pelos célebres intelectuais da Igreja e a sua formação sendo direcionada, mais uma vez, para classes privilegiadas, enquanto no Oriente, escolas passam a se formar, através das abadias, em especial no território espanhol ocupado pelos árabes, em Córdoba, com mais veemência.

Avicena, num primeiro momento, com o contato feito com as traduções siríacas de pensadores da antiguidade – sobretudo pela escola de Hunain –, horas do grego para o siríaco, horas do siríaco para o árabe e horas do grego para o árabe e, num segundo momento, no início do século XII, com Averróis, sob o incentivo do reinado de Al-Andalus. Aqui, não somente no Oriente, mas também no Ocidente – mesmo que no Ocidente este processo tenha sido bem mais lento –, temos a oficialização do surgimento das Escolas. Em território arabófono, sob a contagem da hégira, com as Escolas abádicas platônicas (Avicena) e aristotélicas (Al Kindi e Averróis) e, também, em território latinófono com o surgimento da *Escolástica*. A Escolástica caracteriza o período do surgimento das primeiras escolas de pensamento enquanto correntes e instituições, com objetivos, bibliografias e orientação social, religiosa e ideológica de um modo geral bem estabelecidos e geograficamente localizados enquanto instituição de ensino e de direcionamento religioso. Estes *escolares*, estas primeiras escolas que constituirão o primado da Escolástica, dão vasaão à substituição das noções de ‘mestre’ e ‘sábio’ pela noção de ‘professor’, o *professare*, do radical de *professum*, supino de *profiteri*, aquele que professa a verdade. A Escolástica vinga até o século XIII d.C. com nomes ilustres e difusão de correntes em seu interior, com os ensinamentos de ‘professores’ como Pedro Abelardo, com a filosofia teológica e a teologia filosófica de Tomás de Aquino, Tomas Erfurt, Duns Escoto, Guilherme de Ockham e, por fim, com a Escolástica Tardia, Johannes Eckhart, Franz Suaréz e Nicolau de Cusa.

Mas observemos que, se no interior da Escolástica surgem correntes de pensamento, esta

já tendo em seu nascedouro uma especificação ideológica de correntes de pensamento, na qualidade de 'Escola', a partir do interior destas correntes de pensamento surgirá, não obstante, em 1200, a *Universitas*, a primeira Universidade, a "grande escola", a fundação da Universidade de Paris. Agora há um lugar cujo acesso não é determinado pela Igreja e nem as teses ou ensinamentos produzidos são determinados pelo poder clerical ou monárquico, a Universidade surge como uma espécie de "terceiro poder", como salienta Maurice de Gandillac em *Gênese da Modernidade*. Esse surgimento demarca o primado do que, com a emancipação dos Estados independentes em relação à Igreja, estes se autodeclarando como soberanos a partir do século XII, chamaremos de modernidade, período onde, para além da gênese do estatuto teórico da escola, como acreditamos ter apresentado brevemente acima, surgirá a Escola propriamente dita.

Não temos, de maneira específica, uma história da Escola na modernidade, oficialmente falando, tal como temos, por exemplo, essa história no Brasil mais recentemente – como nos narram com mestria os escritos de Dermeval Saviane, expondo os períodos, a partir do período Brasil República, sem negligenciar Marquês de Pombal, a significação e passagem da *pedagogia tradicional para a pedagogia nova* e desta para a *pedagogia tecnicista*, nos brindando, por fim, com a crítica de tal estado de coisas. Temos, entretanto, sugestões acerca do estatuto teórico ou da significação da instituição escolar, a partir do século XX. Nos séculos XVII, XVIII e XIX, temos abordagens críticas e de construção acerca da educação e da pedagogia, desde Comenius, Rousseau, passando por Kant, Hegel até Marx e Nietzsche, temos um grosso leque de análises do que é, deveria ser, tem sido, ou pode ser a formação, a educação, a pedagogia de um modo geral. Mas estas teorias não resguardam o eco da crítica da instituição escolar. Será somente no século XX que teremos abordagens acerca do estatuto teórico da Escola, como as de Bourdieu e as do próprio Saviane. Autores como Louis Althusser, sob a égide da herança marxista, classificaram a escola como um aparelho ideológico de estado, a qual visa a reprodução do modo de produção capitalista e perpetua a divisão por classes econômico-trabalhista, sustentando a perpetuação das condições materiais da vida dicotomicamente organizadas e o poderio da classe dominante. Por outro lado, na esteira de Nietzsche, teremos autores como Michel Foucault, que afirmará que a escola, não sob o domínio "do" Estado, mas também "como" o Estado, se constitui na forma de relações de poder, apresentando, como uma das formas de argumento, a *arquitetura panóptica*, a qual se repete em instituições escolares, presídios, mosteiros etc., arquitetura esta feita no intuito de controlar através da vigilância e disciplina, a promoção da docificação dos corpos para a realização do controle da vida, esta sendo a base da formação do Ocidente desde as primeiras instituições, as clericais, até a clínica, a qual substitui o confessor católico pelo divã psicanalítico ou consultório médico.

A pluralidade de teorias acerca do estatuto teórico da instituição escolar, as quais, evidentemente, visam dizer o que é a Escola ou, melhor ainda, para que serve a escola, não se esfria nem resfria com os três autores acima citados. Não nos delongaremos em nenhum dos autores

supracitados nem nos colocaremos em relação a nenhum outro autor, já que o objetivo deste breve ensaio fora e tem sido somente elucidar, de forma introdutória, a discussão ao problema acerca do estatuto teórico da instituição escolar. Mas não podemos encerrar nosso ensaio sem o seguinte questionamento, o qual tudo que tem sido dito aqui girou em volta, mesmo que de forma *esquiza*: é possível uma crítica ou definição de Escola sem que esta crítica já esteja comprometida com uma definição prévia de Escola, a qual já nos foi inculcada pela própria Escola que involuntariamente fomos inseridos? Se a resposta for sim, significa que conseguimos nos colocar fora da realidade (escolar), pois falamos de uma realidade (a escola) como se não pertencêssemos a ela ou não tivéssemos, de algum modo, sido determinados por ela, e estaríamos, assim, a falar de uma certa totalidade nos colocando fora dela, o que nos constituiria como uma segunda totalidade, o que seria absurdo frente ao tema e anacrônico, do ponto de vista da estrutura argumentativa. Se a resposta for não, desqualificaremos o nosso discurso antes mesmo de elaborá-lo, pois admitiríamos que nosso discurso está comprometido com a norma vigente, com o que a escola é enquanto tal e em sua totalidade ou realidade, toda crítica nossa já estando inserida no escopo a-crítico do atual e/ou vigente funcionamento da Escola. De todo modo, a necessidade de uma autocrítica reside na questão como anterior a qualquer discurso acerca do que é, para que serve, ou, se preferirmos, qual o estatuto teórico da escola. A questão não se encerra aqui, evidentemente. Mas a resolução desta aporia conceitual-escolar parece ser condição de possibilidade de qualquer discurso acerca da questão.

## referências

ALTHUSSEUR, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Editora Editorial Presença e Martins Fontes, 3ª ed. Lisboa, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GANDILLAC, Maurice. **Gênese da modernidade**. Editora 34. Trad: Lúcia Cláudio Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro – RJ, 1995.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Editora Martins Fontes. São Paulo, 1995.

LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Editora Loyola. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo. 1998

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. Edições Loyola. São Paulo – SP. 2002.

SAVIANI, Dermeval. *Sobre a natureza e especificidade da educação*. In: **Pedagogia histórico-**

**crítica:** primeiras aproximações. 8ª ed. Campinas, SP: autores associados, 2003 [Coleção Educação Contemporânea].

\_\_\_\_\_. **Escola e Democracia:** teorias da educação. Curvatura da Vara. Onze teses sobre educação e política. 30ª ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1995.

\_\_\_\_\_. **História das ideias pedagógicas no Brasil.** 2ª ed. Campinas, SP. Autores Associados, 2008. Coleção Memória e Educação.

# DIALÉTICA DA DEPENDÊNCIA

Manuel Bezerra Neto

## introdução

A questão inicial deste texto implica a distinção das diversas linhas interpretativas do caráter específico da sociedade brasileira, desde os primórdios da dominação colonial, até a época atual do domínio da economia capitalista internacional. Todavia, os acontecimentos políticos se tornam facilmente inteligíveis na medida em que sejamos capazes de compreender que, nesse processo de constituição e evolução histórica da natureza desta sociedade, ela é marcada inexoravelmente por conflitos e formas diversas de dominação de classe entre ricos e pobres, explorados e exploradores, burgueses e proletários, senhores e semi-servos escravizados pelo Estado colonial ou pelo capital industrial e financeiro.

Os fenômenos políticos têm muito a ver com a questão da dominação de classe, cuja origem é a permanente luta entre o trabalho e o capital, daí não haver dúvida sobre o fato de a política não se explicar por si mesma, mas, ao contrário, por representar sempre interesses materiais concretos dos grupos sociais dominantes, o que significa dizer que a atividade política não deve acontecer aleatória ou abstratamente. Assim, como então ocorre o fenômeno político? Ora, ele tanto se constitui de fatores objetivos, quanto subjetivos, daí termos que considerar não só os fatores objetivamente econômicos, como, da mesma forma, aqueles que se explicam pelas origens de caráter histórico e cultural. É evidente que, para a explicação do nosso desenvolvimento histórico, devemos considerar como fatores relevantes aqueles analisados por nossos principais intérpretes da realidade brasileira.

Vejamos, portanto, de que perspectivas teóricas esses pensadores veem essa realidade, em vista de que existe uma série de fatores perturbadores de nossa história que indicam a necessidade teórica de uma explicação mais convincente e fidedigna com a realidade presente de uma sociedade que, em condições históricas relativas ao processo de colonização de outras nações, hoje liderando a hegemonia do mundo capitalista, ela não foi capaz de superar suas contradições internas e tornar-se uma nação com um projeto definido e autônomo para resolver seus problemas estruturais de forma independente. Assim, vejamos de que perspectivas teóricas aqueles pensadores interpretam nossa realidade.

## De fiasco em fiasco

Esse título, à primeira vista, parece uma paráfrase de uma canção *dor de cotovelo* de Nora Ney em que se lê o verso *“de cigarro em cigarro eu vejo a fumaça no ar se perder”*. Pois bem, se tivesse mudado os termos, diríamos que a canção se referia metaforicamente ao caráter e às formas pelas quais foram se constituindo as estruturas da formação histórica e social da sociedade brasileira.

Na verdade, o título sugestivo procura mostrar o conjunto de frustrações que o modelo de organização e desenvolvimento da nossa sociedade só tem imposto à sua população – em especial, às massas empobrecidas que compõem as classes trabalhadoras. Logicamente, vamos encontrar no nosso processo de formação histórica, como Nação, em suas origens, alguns fatores que se tornaram determinantes para imprimir características específicas ao nosso padrão de desenvolvimento socioeconômico e polícticultural. O Prof. Francisco de Oliveira classifica esse processo através da figura alegórica do “ornitorrinco”, dado o caráter deformado das estruturas que configuram nossa sociedade. Esse paralelo alegórico nos dá a ideia de que o processo deformado e o desencanto histórico da população brasileira diante da necessidade de afirmação como Nação autônoma e unitária, que nunca se concretizou, – muito menos numa relação comparativa com outros países. Assim, há de se levar em conta o fato de que, enquanto nós nos arrastávamos no sentido de formular um arcabouço estrutural nos limites do modelo colonial predatório, os Estados Unidos, por exemplo, evoluíam de forma rápida para se tornarem uma potência de importância mundial – não obstante, isso não signifique uma ruptura para seu modelo. Neste sentido, devemos avaliar o impacto para os intérpretes da sociedade brasileira com respeito à relação comparativa com aquele país quando, por exemplo, levamos em conta o nosso atraso relativo não apenas em termos econômicos, mas igualmente em termos de desenvolvimento científico e tecnológico que sem dúvida favoreceriam o processo de autonomização e independência do Brasil como nação soberana capaz de exercer influência no cenário internacional.

Não por acaso, tomarmos os Estado Unidos como contraponto do nosso atraso socioeconômico, implica que devemos considerar certos fatores estruturais determinantes para a distinção entre

os processos de formação e desenvolvimento das duas nações. Ainda que a formação histórica norte-americana tenha se dado nos marcos da colonização inglesa, compreende-se porém que lá, apesar disso, houve um projeto inicial de construção de um modelo civilizatório capitalista, nos moldes de uma tendência de superação dos padrões da Igreja católica que imperou na Europa até o início da era moderna. Lá, foram os princípios da visão iluminista que orientaram seu processo de construção da nação, o qual destoava completamente do nosso projeto de nação, uma vez que o processo de construção nacional norte-americano tem uma proximidade com os princípios racionalistas de Max Weber, do “tipo abstrato de nacionalismo ocidental” (*apud* Jessé Souza, 1999).

Há de se perceber, então, que o contraponto sociocultural do paradigma norte-americano tornou-se a preocupação central para nossos intérpretes da sociedade brasileira, cujo traço racionalista weberiano significaria uma superação do tradicional modelo patrimonialista predominante por aqui. Para Sérgio Buarque de Holanda, nossa formação cultural sempre se contrapôs à tradicional vida comunitária protestante que caracterizou a formação histórica do Norte. Enquanto eles estruturavam sua cultura na ideia de associativismo protestante racional, próprio do calvinismo, nossa mentalidade social foi sempre individualista e desprovida de qualquer traço moralista: a “virtualidade de uma Nação multirracial” foi apenas a demonstração do espírito de aventura e dominação do europeu ibérico que aportou por aqui, sem qualquer outro objetivo que não o de fazer fortuna e retornar para o Velho Continente.

Segundo Sérgio Buarque, as razões do nosso descompasso econômico e político viriam do fato de que instituições como o Estado e o mercado foram consideradas apenas no plano da solidariedade familiar e não enquanto elemento de valor coletivo; quer dizer, a ausência de vínculos associativos menos verticalizados passou a ser considerada a distinção básica do nosso descompasso histórico e social. Todos os aspectos comparativos apontados anteriormente remetem ao perfil que constitui as particularidades dos processos civilizatórios – ainda que sob as determinações do capitalismo – do sul católico e do norte protestante: lá se tem a precedência dos interesses coletivos de longo prazo, a importância do controle racional das emoções pessoais e a importância dos laços comunitários sobre o comportamento sobre o comportamento personalista dos colonizadores portugueses. Ademais, o “homem cordial” de Sérgio Buarque, mesmo que ainda na linha do racionalismo weberiano, é o contraponto perfeito do protestante ascético norte-americano. Enquanto eles construíam uma vida social consciente de que aquela era “a terra prometida” dos desterrados irlandeses, por aqui a consciência era apenas a da conquista aventureira que vinha em busca do “eldorado” fantasioso prometido pela Coroa ibérica. Tal tipo de conduta, entretanto, é o resultado da tal “cordialidade” do homem brasileiro, apenas como tipo de comportamento formal e jurídico-ritualístico da ordem burguesa, fato que, de alguma forma, implicaria algum tipo de controle sobre as condutas individuais. O caráter de espontaneidade, característico do brasileiro, bem como sua amoralidade, demonstram

bem o pouco comprometimento com os interesses gerais da sociedade.

Entretanto, para além dessa visão culturalista, de perfil estritamente weberiano, sobre a formação sociocultural brasileira, é de bastante interesse também analisar outras vertentes interpretativas que, com muita pertinência, procuraram captar outros aspectos, talvez de maior significado, não só psico-antropológicos, mas, sobretudo, político-econômicos e jurídico-institucionais; é o caso por exemplo, da interpretação institucionalista de Raymundo Faoro e Simon Schwartzman, os quais buscam interpretar nossos profundos descompassos civilizacionais a partir da origem colonial que foi transplantada para o processo da formação histórica brasileira. A concepção patrimonialista da Coroa portuguesa se amparava da ideia de que o Rei, como senhor de todas as riquezas da nação, comandava também a economia como um tipo de extensão da propriedade do soberano. Segundo Faoro, a distinção entre os processos de dominação colonial eram decorrentes do caráter da instituição estatal: em Portugal, predominava um Estado centralizador e patrimonialista, concentrando seus esforços no apoio irrestrito ao capitalismo comercial, enquanto para a Inglaterra, ao rejeitar as características do Estado português, refletia o claro interesse em favorecer a livre iniciativa na economia como essencial, sobretudo a de base industrial.

Por sua vez, também, e dando continuidade à tese de Raymundo Faoro, Simon Schwartzman afirma que a ideia de dominação patrimonial não permitiria a separação entre as esferas política e econômica, e a luta pelo poder não refletia as ações por interesses autônomos dos indivíduos na sociedade, mas uma concepção totalizante de que os interesses gerais estavam impressos de forma unitária pelo predomínio do poder da Coroa. Assim, a formação histórica brasileira é vista como uma sucessão de estágios econômicos temporários, dado o caráter de dependência desde sua origem. Apesar disto, Schwartzman percebe uma contradição entre o Estado patrimonialista e a ascensão do capitalismo no Brasil, haja vista a distinção das relações de cooptação política, próprias do patrimonialismo, e as de representação, típicas do capitalismo. Essa contradição, contudo, não chega a gerar qualquer impasse ao desenvolvimento socioeconômico do País; isto é, não é capaz de eliminar as relações patrimoniais, fortalecendo assim a constituição de um Estado moderno organizado sobre os princípios da representação política de sua população. A razão desse bloqueio institucional modernizador, segundo Schwartzman, estaria no fato de tais relações patrimonialistas estarem articuladas à nossa histórica dependência econômica aos centros mundiais do capitalismo. Enquanto Schwartzman acredita numa superação dialética do poder patrimonial pela racionalidade capitalista, por seu lado, José de Souza Martins (*O poder do atraso: ensaios de Sociologia da História lenta*, 1994) afirma que não há contradição entre o caráter da dominação patrimonialista e da aparente legalidade do Estado brasileiro; ele afirma ainda que não há relação antagônica entre esses dois aspectos. Para ele, o caráter de “legalidade jurídica” entre as relações de dominação e, ao contrário de uma superação dialética do atraso patrimonialista pelo capitalismo, não visualiza nenhuma saída histórica para o ciclo vicioso do capitalismo no Brasil, uma vez que o nosso atraso institucional e a dominação de classe têm

como base concreta a relação persistente entre o Estado patrimonial e o capitalismo dependente do mundo desenvolvido. Para Martins, o Estado assume um papel relevante à medida que, para não se contrapor aos interesses da dominação política sobre as massas populares, ao contrário, ajusta-se às políticas patrimonialistas de uma sociedade que sempre se nutriu de uma simbiose com as políticas clientelistas do aparato estatal brasileiro.

Numa outra linha de análise, não-racionalista, Nicos Poulantzas compreende, não especificamente para o caso brasileiro, o papel fundamental que exerce o Estado nas relações entre a dominação política das estruturas sociais dominantes e as classes populares; ele afirma que o papel primordial do Estado seria o da caracterização das funções que corresponderiam a cada tipo histórico de estrutura social, a saber: que efeitos ideológicos produz sobre as classes ou, por outra, a estrutura político-jurídica cumpre a função de assegurar a coesão interna entre as classes na sociedade capitalista tendo em vista a consolidação dos instrumentos de dominação e a justificação de sua persistência ao longo do tempo. Por tais motivos, será a partir dessa concepção histórica arraigada na mentalidade das classes dominantes no Brasil que se torna pertinente a metáfora do “ornitorrinco”, figura com a qual Francisco de Oliveira qualifica a constituição da sociedade brasileira. A respeito desse animal, na *Enciclopédia Delta Larousse*, o ornitorrinco “é um mamífero adaptado à vida aquática, cujo nome deriva do grego *ornathos*, ave + *rhinckhos*, bico; mamífero monotremo, subclasse dos prototérios, possuindo bico de pato, pés espalmados e é ovíparo”. Nas palavras de Roberto Schwartz, o ornitorrinco “representa momentos de intervenção e de constatação sardônica” (*apud* Oliveira, 2003). “Nesses momentos, a inteligência procura e reconhece o monstrengo social em que (...) nos transformamos” (*op. cit.*).

Em vista da metáfora de Oliveira sobre nossa evolução histórica, os intérpretes desse processo, sobretudo o grupo da CEPAL (de Celso Furtado a Raúl Prebisch *et al.*) trabalhou com o conceito de subdesenvolvimento para qualificar o processo truncado do nosso desenvolvimento. Segundo sua visão, o subdesenvolvimento não representou um processo evolutivo que teria início num estágio primitivo e sucessivamente, alcançado sua plenitude; ao contrário, tratou-se antes de um fato histórico singular sobre o desenvolvimento capitalista na ex-colônia, tratada sem dúvida como periferia do sistema, cujo papel histórico consistiu em favorecer o processo de acumulação da Coroa portuguesa.

Enquanto singularidade histórica e não como estágio evolutivo do desenvolvimento, fora apenas um processo “de produção da dependência” (Oliveira, 2003), tanto pelo lugar ocupado na divisão internacional do trabalho, quanto pela função de articulação dos interesses internos das classes dominantes. Em razão disto, a chamada Revolução de 30 tanto significou um processo de atualização histórica modernizante da acumulação capitalista, quanto um projeto de dominação política das elites tradicionais brasileiras (a nova burguesia), nesse momento, sob os interesses do capital industrial. Para Celso Furtado, a especificidade da Revolução de 30, porém, expressa

antes uma “revolução de caráter burguês”, apenas uma revolução produtiva. Ela expressou mais o caráter produtivista do atraso, como “condômino da expansão capitalista” (*Formação Econômica do Brasil*, 1995). Assim, a forma específica do subdesenvolvimento brasileiro tem como base: 1) o papel da agricultura atrasada de subsistência para a acumulação primitiva do capital urbano. A agricultura tradicional cumpriu a tarefa de financiar o capital industrial e a própria agricultura moderna, na medida em que aquela, ao fornecer mão-de-obra barata, contribuía para baixar os custos da mão-de-obra urbana, favorecendo, portanto, o processo de acumulação capitalista. Para Oliveira, “o subdesenvolvimento parece ser um sistema que circula entre sua capacidade de produzir excedente a ser parcialmente apropriado pelo exterior e sua capacidade de absorver internamente, de forma produtiva os restos desse excedente” (*O ornitorrinco*, 2003). Isto significa que as crescentes desigualdades que caracterizam nossa sociedade foram o resultado evidente do processo de acumulação capitalista para a expansão industrial, a partir dos anos 30, o que corre combinando relações modernas de produção com o atraso, ao mesmo tempo que reproduz relações arcaicas na economia moderna, através das reformas institucionais (reforma da Previdência, reforma das leis trabalhistas, etc.) que liberam mão-de-obra barata para favorecer a acumulação urbano-industrial. Seria assim inconcebível a expansão capitalista do Brasil sem a presença do capitalismo internacional, bem como do Estado nacional. Ademais, o forte comprometimento do Estado com os interesses capitalistas implica simplesmente que ele se transformou num forte agente do capital interno; não só para a economia, mas para a política e a cultura. Pela tradição autoritária das classes dominantes a expansão do poder do Estado se desenvolveu mais facilmente; em consequência, o Estado burguês, profundamente comprometido com o capital financeiro, tendeu a provocar uma cisão entre os interesses da ordem pública e os da acumulação privada, apesar de o discurso do poder estatal afirmar que, “nas últimas décadas o desenvolvimento econômico brasileiro foi marcado pela ação fundamental do setor público” (João Sayad, 1985). Porém, a grande parcela de recursos mobilizados pelo Estado destinava-se apenas ao financiamento dos grandes empreendimentos privados dos setores de serviços (transportes, comunicações, infraestruturas urbanas etc.) através de isenções tributárias e o do sistema de créditos bancários. O governo injetou ao longo do tempo uma massa considerável de recursos na economia privada, demonstrando, portanto, que a distribuição da renda nacional sempre foi extremamente desigual. “O próprio caráter da intervenção do Estado nesse processo (...) parece ter contribuído para acentuar o quadro de pobreza” (*idem*). Logicamente, a formação do capitalismo no Brasil realizou-se sempre de “forma combinada e desigual” (*idem*), não só em termos de recursos financeiros, mas também sociais, políticos e culturais. Entretanto, a acumulação capitalista cresce de forma criminosa. No âmbito específico da economia, Sayad afirma que:

O crescimento da economia brasileira, ao mesmo tempo que aumentou a renda média da País, criou também dificuldades e agravou as condições de vida de imensos contingentes de brasileiros. A rápida industrialização atraiu populações rurais para

as cidades onde, entanto. Não encontraram ocupações com remuneração digna e suficiente. A modernização da agricultura destruiu antigas relações entre trabalhadores e proprietários, tornando mais aguda a pobreza no campo. A economia brasileira tornou-se sujeita às crises cíclicas de desemprego, típicas das economias industrializadas modernas (*idem*).

De modo que a metáfora do “ornitorrinco” significa que, pela estrutura disforme que a caracteriza, tornou-se um dos sinais mais evidentes de uma das sociedades mais “desigualitárias” do mundo capitalista. Isto porque os sinais mais evidentes de suas contradições estão expressos no fato de haver sempre uma combinação maléfica entre as investidas perversas e permanentes de extinção do estatuto do trabalho e as políticas públicas de rebaixamento da economia produtiva em benefício do capital financeiro mundializado; é este fenômeno que tem acarretado o aprofundamento de sua dependência externa. Como afirma Francisco de Oliveira, “o ornitorrinco capitalista é uma acumulação truncada e uma sociedade desigualitárias sem remissão” (*Ornitorrinco*, 2003), concluindo com Walter Benjamin que: “Os oprimidos sabem do que se trata”. Por isso, o trabalho precarizado tornou-se a norma da mercadoria; a coerção do Estado patrimonial sobre as massas oprimidas é a norma do processo de acumulação privada. Em decorrência de sua estrutura amorfa, pode-se afirmar teórica e praticamente, em vista do aprofundamento das contradições internas causadas ainda pela perversa convivência de um Brasil moderno ao lado de uma sociedade que se modernizou apenas pela disposição passiva do consumo ostentatório de produtos sempre em processo de descarte e, dado o grau de dependência de sua economia, é que, por isso mesmo “somos um país derrotado”!

As investidas permanentes sobre as relações formais do trabalho indicam que, já no início do processo do processo de modernização da economia brasileira, a mão-de-obra oriunda da agricultura monocultora sustentou e favoreceu a acumulação do capital industrial e sua expansão para outras áreas da economia; quer dizer, o subdesenvolvimento associado a outros interesses externos acabou gerando um mercado interno de consumo reiterado de cópias de bens de alto consumo das elites endinheiradas.

O “ornitorrinco”, afinal, é a figura disforme do nosso desenvolvimento, o que demonstra a impossibilidade de avançar e participar da chamada “revolução molecular-digital”, dado o fato de se colocar aquém da necessidade de acumulação técnico-científica, na medida em que promove somente uma “acumulação primitiva” pelas políticas constantes de privatização que implicam simplesmente em formas de transferência do patrimônio público para a acumulação dos setores privados; conseqüentemente, a conclusão desalentadora é que o País tomou o caminho sem volta da derrota!

Brejo Santo, janeiro de 2022.

## referências

DUARTE, Newton. *A ordem privada e a organização política nacional*. São Paulo: Nacional,

1966.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Rio de Janeiro: Globo, 1984.

FURTADO, Celso. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

\_\_\_\_\_. *Em busca de um novo modelo: reflexões sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1995.

IANNI, Octavio, *Estado e capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso – ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Brasília: UnB, 1965.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

SANTOS, Wanderley G. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SAYAD, João. "Diretrizes gerais de políticas econômicas" *Jornal Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 de maio de 1985.

SCHWARTZMAN, Simon. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: DIFEL, 1975.

\_\_\_\_\_. *As bases do autoritarismo brasileiro*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2009.

SOUZA, Jessé de. Max Weber: patrimonialismo e a singularidade cultural brasileira. In: COSTA, Silvio. *Concepções e formação do estado brasileiro*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1999. Pp: 58-80.

traduções

---

# DECLARAÇÃO AOS REVOLUCIONÁRIOS DA ARGÉLIA E DE TODOS OS PAÍSES

Internacional Situacionista  
tradução de Inácio José de Araújo da Costa<sup>1</sup>

Escrito coletivamente pelos membros da Internacional Situacionista, o panfleto *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays* circulou clandestinamente na Argélia logo após o golpe de Estado empreendido pelo militar Houari Boumedienne contra o então presidente argelino Ahmed Ben Bella em 19 de junho de 1965. Em dezembro daquele ano, foi reimpresso em brochura nos idiomas francês, alemão, espanhol, inglês e árabe. Em março de 1966, foi reproduzido no décimo número da revista *Internationale Situationniste* ao lado de outro texto panfletário situacionista de mesma temática, intitulado *Les luttes de classes en Algérie*<sup>2</sup>.

Em complemento a essa tradução, segue um resumo explicativo sobre os objetivos da I.S., elaborado pelos próprios situacionistas em 1965, publicado originalmente como anexo ao panfleto *Les luttes de classes en Algérie* e à impressão inglesa do texto *Decline and Fall of the Spectacle-Commodity Society* de Guy Debord.

Para essa tradução, além do texto original em francês, foi consultada a versão em inglês traduzida por Ken Knabb. Suas notas de rodapé foram preservadas e aqui estão indicadas pela sigla [N.K.]. As notas de autoria do tradutor estão indicadas como [N.T.].

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); E-mail: [inacio.jc@hotmail.com](mailto:inacio.jc@hotmail.com); [inaciojosecosta@gmail.com](mailto:inaciojosecosta@gmail.com).

<sup>2</sup> *Les luttes de classes en Algérie* recebeu tradução para o português e integra uma antologia de textos situacionistas publicada pela editora Antígona de Lisboa. Cf. INTERNACIONAL SITUACIONISTA. As lutas de classes na Argélia. In: HENRIQUES, Júlio (Org.). *Internacional situacionista - antologia*. Lisboa: Antígona, 1997, p. 187-200.

*"As revoluções proletárias... zombam impiedosamente das hesitações, fraquezas e misérias de suas primeiras tentativas, parecem derrubar seu adversário apenas para permitir que ele extraia novas forças da terra e se erga novamente formidável diante delas, recuam constantemente diante da imensidão infinita de seus próprios objetivos até que enfim seja criada a situação que torne impossível voltar atrás."*

*Marx (O 18 de Brumário de Luís Bonaparte).*

Camaradas,

O colapso da imagem revolucionária apresentada pelo movimento comunista internacional segue, quarenta anos depois, o colapso do próprio movimento revolucionário. Este tempo ganho pela mentira burocrática, somado à permanente mentira burguesa, foi tempo perdido pela revolução. A história do mundo moderno continua seu processo revolucionário, mas inconscientemente ou em falsa consciência. Conflitos sociais em todo lugar, mas em nenhum lugar a velha ordem está liquidada entre as próprias forças que a contestam. Em todo lugar as ideologias do velho mundo são criticadas e rejeitadas, mas em nenhum lugar "o movimento real que suprime as condições existentes" está livre de uma "ideologia" no sentido de Marx: ideias que servem aos senhores. Revolucionários em todo lugar, mas em nenhum lugar a Revolução.

O colapso da imagem benbellista de uma meia-revolução argelina agora ressalta essa falência geral. O poder superficial de Ben Bella representava o momento do equilíbrio rígido entre, de um lado, o movimento dos trabalhadores argelinos em direção à gestão da sociedade inteira e, do outro lado, a burocracia burguesa em formação no quadro do Estado. Mas nesse equilíbrio oficial, a revolução não tinha nada para atingir seus objetivos, ela já estava no museu, enquanto os possuidores do Estado acobertados por Ben Bella tinham todos os poderes, começando pelo instrumento repressivo de base que é o exército, ao poder de jogar fora sua máscara, isto é, Ben Bella. Dois dias antes do putsch, em Sidi Bel Abbès, Ben Bella juntou o odioso ao ridículo ao declarar que a Argélia estava "mais unida do que nunca". Agora ele parou de mentir para o povo e as circunstâncias falam por si. Ben Bella caiu como reinou, na solidão e na conspiração, pela *revolução palaciana*. Ele partiu acompanhado pelas mesmas pessoas com quem viera: o exército de Boumedienne que lhe abriu o caminho para Argel em setembro de 1962. No entanto, o poder benbellista ratificou as conquistas revolucionárias que a burocracia ainda não podia suprimir: a autogestão. As forças tão bem escondidas por trás do "Irmão Muçulmano" Boumedienne têm este objetivo claro: liquidar a autogestão. A mistura do jargão tecnocrático ocidental com o pathos da ordem moral islâmica reforçada, na declaração de 19 de junho, define toda a política

do novo regime: "sair da estagnação geral que já se expressa em queda da produtividade, em rentabilidade econômica decrescente e num desinvestimento preocupante "... ter em conta a nossa fé, as nossas convicções e as tradições centenárias do nosso povo e de seus valores morais".

A impressionante aceleração da história da desmistificação prática deve agora servir à aceleração da história da teoria revolucionária. Uma mesma sociedade da alienação, do controle totalitário (aqui é o sociólogo que vem em primeiro lugar, lá é a polícia) e do consumo espetacular (aqui os carros e os gadgets, e lá a palavra do líder venerado) reina em toda parte, apesar da variedade de seus disfarces ideológicos ou jurídicos. A coerência dessa sociedade não pode ser compreendida sem uma crítica total, esclarecida pelo projeto reverso de uma criatividade liberada, o projeto da dominação de todos os homens sobre sua própria história em todos os níveis. Esta é a reivindicação em atos de todas as revoluções proletárias, uma reivindicação até então sempre derrotada pelos especialistas do poder que se encarregam das revoluções e as tornam sua propriedade privada.

Trazer de volta ao nosso tempo esse projeto e essa crítica inseparáveis (cada um dos termos visibilizando o outro), isso significa imediatamente levantar todo o radicalismo que carregaram o movimento operário, a poesia e a arte modernas no Ocidente (como prefácio a uma pesquisa experimental no caminho de uma construção livre da vida cotidiana), o pensamento da época da superação e realização da filosofia (Hegel, Feuerbach, Marx), as lutas de emancipação desde o México de 1910 até o atual Congo. Para isso, é preciso primeiramente reconhecer em toda a sua extensão, sem reter nenhuma ilusão consoladora, a derrota de todo o projeto revolucionário *no primeiro terço deste século* e sua substituição oficial, em toda região do mundo e em todo domínio, por pacotilhas mentirosas que acobertam e instalam a velha ordem. A dominação do capitalismo burocrático de Estado sobre os trabalhadores é o contrário do socialismo, é a verdade que o trotskismo se recusou a encarar. O socialismo existe onde os próprios trabalhadores administram diretamente a totalidade da sociedade; portanto, não existe na Rússia, na China ou em qualquer outro lugar. As revoluções russa e chinesa foram derrotadas por dentro. Hoje elas fornecem ao proletariado ocidental e aos povos do Terceiro Mundo um falso modelo que na realidade serve de contrapeso ao poder do capitalismo burguês, do imperialismo.

Retomar o radicalismo desta forma naturalmente também implica um aprofundamento considerável de todas as antigas tentativas de libertação. A experiência de sua incompletude no isolamento, ou de sua reversão em mistificação global, leva a uma melhor compreensão da coerência do mundo a ser transformado e, a partir da coerência redescoberta, podemos salvar muitas pesquisas parciais feitas no passado recente, que assim ganham acesso à sua verdade (o conteúdo libertador da psicanálise, por exemplo, não pode ser compreendido nem realizado

fora da luta pela abolição de toda repressão)<sup>3</sup>. A apreensão desta coerência reversível do mundo, como ele é e como é possível, revela o caráter falacioso das meias-medidas e o fato de que há essencialmente meias-medidas cada vez que o modelo de funcionamento da sociedade dominante — com suas categorias de hierarquização e especialização, conseqüentemente seus hábitos ou gostos — se reconstitui no interior das forças da negação.

Além disso, o desenvolvimento material do mundo se acelerou. Ele acumula sempre mais poderes virtuais; e os especialistas na direção da sociedade, pelo próprio fato de serem guardiões da passividade, são obrigados a ignorar seu uso. Este desenvolvimento acumula ao mesmo tempo uma insatisfação generalizada e perigos objetivos mortais, que esses dirigentes especializados são incapazes de controlar a longo prazo. O problema fundamental do subdesenvolvimento deve ser resolvido em escala mundial, primeiramente pela dominação revolucionária do superdesenvolvimento irracional das forças produtivas no quadro das diversas racionalizações capitalistas. Os movimentos revolucionários do Terceiro Mundo só podem ter sucesso por si próprios a partir de uma contribuição lúcida para a revolução mundial. O desenvolvimento não deve ser uma corrida para alcançar a reificação capitalista, mas a resolução de todas as necessidades reais como base para o desenvolvimento real das faculdades humanas.

A nova teoria revolucionária deve acompanhar o ritmo da realidade, ou seja, estar à altura da práxis revolucionária que está surgindo aqui e ali, mas ainda parcial, mutilada e sem um projeto global coerente. Nossa linguagem, que talvez parecerá fantástica, é a própria linguagem da vida real. A história não para de mostrar isso, e cada vez mais fortemente. Se nesta história ainda não se sabe o que é familiar, é porque a própria vida real só aparece sob uma forma fantástica, na imagem invertida imposta pelo espetáculo moderno do mundo: no espetáculo, toda a vida social e até mesmo a representação de revoluções fictícias é escrita na linguagem mentirosa

---

3 "As descobertas da psicanálise, como Freud suspeitou, se revelaram inaceitáveis para a ordem social dominante — ou para qualquer sociedade baseada na hierarquia repressiva. Mas a posição "centrista" de Freud, decorrente de sua identificação absoluta e supra-temporal da "civilização" com a repressão pela exploração do trabalho e, portanto, sua realização de uma pesquisa parcialmente crítica dentro de um sistema geral não criticado, levou a psicanálise a ser oficialmente "reconhecida" em todas as suas variantes degradadas sem serem aceitas em sua verdade central, ou seja, seu uso crítico potencial. Esse fracasso, é claro, não é exclusivamente atribuível ao próprio Freud, mas ao colapso do movimento revolucionário na década de 1920, a única força que poderia ter levado as descobertas críticas da psicanálise a alguma realização. O período subsequente de reação extrema na Europa expulsou até mesmo os partidários do "centrismo" psicanalítico. Os escombros psicanalíticos que agora estão na moda (pelo menos no Ocidente) se desenvolveram todos a partir dessa capitulação inicial, na qual uma verdade crítica inaceitável foi transformada em verborragia aceitavelmente inócua. Ao abrir mão de sua vanguarda revolucionária, a psicanálise se expôs tanto a ser usada por todos os guardiões do sono atual quanto a ser desacreditada por suas insuficiências por psiquiatras e moralistas comuns" (*Internationale Situationniste* n. 10, p. 63)

"Cardan [Cornelius Castoriadis], que aqui como em outros lugares parece pensar que basta falar de algo para tê-lo, vagamente tagarela sobre "imaginação" na tentativa de justificar a flacidez gelatinosa de seu pensamento. Ele se apega à psicanálise (assim como o mundo oficial hoje em dia) como uma justificativa da irracionalidade e das profundas motivações do inconsciente, embora as descobertas da psicanálise sejam de fato uma arma - ainda não utilizada por razões sociopolíticas óbvias - para uma crítica do mundo. A psicanálise investiga profundamente o inconsciente, sua pobreza e suas miseráveis manobras repressivas, que só extraem sua força e sua grandeza mágica de uma repressão prática bastante banal na vida cotidiana" (*Internationale Situationniste* n. 10, p. 79) [N.K.].

do poder e filtrada por suas máquinas. O espetáculo é o herdeiro terrestre da religião, o ópio do capitalismo que alcançou o estágio de "sociedade da abundância" de mercadorias, ilusão efetivamente consumada na "sociedade de consumo".

As explosões esporádicas de contestação revolucionária são respondidas por uma organização internacional da repressão, cuja divisão de tarefas opera em escala mundial. Cada um dos blocos, ou fragmentos centrífugos de blocos, garante em sua esfera de influência o sono letárgico de todos, a manutenção de uma ordem que permanece fundamentalmente a mesma. Esta repressão permanente se estende desde a expedição militar até a falsificação mais ou menos completa que todo poder constituído hoje pratica: "a verdade é revolucionária" (Gramsci) e todo governo existente, mesmo proveniente dos movimentos mais libertadores, baseia-se na mentira por dentro e por fora. É precisamente essa repressão que constitui a verificação mais retumbante de nossas hipóteses.

As tentativas revolucionárias de hoje, por terem de quebrar todas as regras de falsos entendimentos impostas pela "coexistência pacífica" das mentiras reinantes, começam no isolamento, tanto em um setor particular do mundo como em um setor particular da contestação. Elas atacam apenas o aspecto mais imediato da opressão, armadas com a definição mais estreita de liberdade. Assim, elas encontram o máximo de repressão e calúnia (elas são acusadas de recusar uma ordem existente enquanto necessariamente aprovam uma variante existente) e o mínimo de ajuda. Quanto mais difícil for sua vitória, mais facilmente sua vitória lhes é confiscada por novos opressores. As próximas revoluções *só podem encontrar ajuda no mundo atacando o mundo em sua totalidade*. O movimento de emancipação dos negros americanos, se puder ser afirmado assertivamente, questiona todas as contradições do capitalismo moderno; não deve ser escamoteado pela distração do nacionalismo e do capitalismo "de cor" dos "Black Muslims"<sup>4</sup>. Os trabalhadores dos Estados Unidos, assim como os da Inglaterra, opõem-se por meio de "greves selvagens" ao sindicalismo burocratizado que visa antes de tudo a sua integração ao sistema capitalista concentrado e semi-planificado. É com esses trabalhadores, com os estudantes que acabaram de ter sucesso na greve da Universidade de Berkeley que uma revolução norte-americana pode acontecer; e não com a bomba atômica chinesa.

O movimento que conduz os povos árabes à unificação e ao socialismo obteve vitórias contra o colonialismo clássico. Mas está cada vez mais claro que ele deve acabar com o Islã, uma força contra-revolucionária manifesta assim como todas as ideologias religiosas; deve admitir a liberdade do povo curdo; deve acabar com o pretexto palestino que justifica a política dominante nos Estados árabes, uma política com o objetivo de destruir Israel que vem se justificando

---

4 Referência aos membros da Nação do Islã (*Nation of Islam*), grupo religioso de inspiração muçulmana direcionado para os afroamericanos. Dentre os membros mais proeminentes desse movimento, destacou-se Malcolm X (1925-1965) [N.T.].

perpetuamente uma vez que essa destruição é impossível. É apenas um *modelo de sociedade revolucionária realizado pelos árabes* que pode dissolver as forças repressivas do Estado de Israel. Assim como o sucesso de um modelo de sociedade revolucionária no mundo marcaria o fim do confronto majoritariamente artificial entre Oriente e Ocidente, o mesmo aconteceria com o confronto árabe-israelense, este que é uma reprodução minúscula daquele.

As tentativas revolucionárias de hoje estão *abandonadas* à repressão porque nenhum poder existente tem interesse em apoiá-las. Ainda não existe nenhuma organização prática de internacionalismo revolucionário para apoiá-las. *Observamos passivamente* sua luta enquanto apenas a tagarelice ilusionista da ONU ou de especialistas em poderes estatais “progressistas” acompanham sua agonia. Em Santo Domingo, tropas estadunidenses ousaram intervir em um país estrangeiro para apoiar militares fascistas contra o governo legal do kennedista Caamaño<sup>5</sup>, simplesmente por medo de que ele pudesse ser esmagado pelo povo que ele teria armado. Quais forças em todo o mundo tomaram medidas de retaliação contra a presença dos EUA? No Congo em 1960, paraquedistas belgas, forças expedicionárias da ONU e o Estado encomendado pela “União Mineira”<sup>6</sup> destruíram o ímpeto popular que acreditava ter conquistado a independência; eles mataram Lumumba e M’Polo<sup>7</sup>. Em 1964, paraquedistas belgas, aviões de transporte americanos e mercenários sul-africanos, europeus e cubanos anticastristas fizeram retroceder a segunda onda insurrecional dos mulelistas<sup>8</sup>. Que ajuda prática ofereceu a chamada “África revolucionária”? Não teriam mil voluntários argelinos, vencedores de uma guerra muito mais dura, sido suficientes para impedir a queda de Stanleyville? Mas o povo armado da Argélia há muito havia sido substituído por um exército clássico alugado a Boumedienne, que tinha outros projetos.

As próximas revoluções se deparam com a tarefa de *compreender a si mesmas*. Elas precisam reinventar totalmente sua própria linguagem e se defender contra quaisquer recuperações preparadas para elas. A greve dos mineiros asturianos, quase-permanente desde 1962, e todos os outros sinais de oposição que anunciam o fim do franquismo não traçam para a Espanha um futuro inevitável, mas uma escolha: seja a sagrada união que preparam neste momento a Igreja espanhola, os monarquistas, os “falangistas de esquerda” e os stalinistas para adaptar

---

5 Francisco Caamaño Deñó (1932-1973), militar, foi um dos líderes do movimento popular contra a ocupação da República Dominicana por tropas dos EUA e a favor da restauração do governo democraticamente eleito de Juan Bosch [N.T.].

6 União Mineira do Alto Katanga (Union Minière du Haute-Katanga ou UMHK) foi uma empresa mineradora belga que tinha concessão para operar na região rica em minerais de Katanga, atual República Democrática do Congo. Em 1960, apoiou a secessão de Katanga do recém-independente Congo e foi cúmplice do assassinato de Patrice Lumumba, o primeiro primeiro-ministro congolês [N.K.].

7 Maurice M’Polo foi um político congolês que ocupou o cargo de Ministro da Juventude e dos Esportes. Foi executado ao lado de Lumumba [N.T.].

8 Mulelistas: insurgentes congolêses liderados por Pierre Mulele [N.K.].

harmoniosamente a Espanha pós-franquista ao capitalismo modernizado, ao Mercado Comum; ou a retomada e realização do que tinha de mais radical a revolução derrotada por Franco e seus cúmplices de todos os lados: as relações humanas do socialismo foram realizadas, por algumas semanas, em Barcelona em 1936.

Para a nova corrente revolucionária, onde quer que apareça, é uma questão de começar a ligar entre si as atuais experiências de contestação e os homens que as carregam. Trata-se de unificar, ao mesmo tempo que tais grupos, a *base coerente de seu projeto*. Os primeiros gestos da época revolucionária vindoura concentram neles um novo conteúdo, manifesto ou latente, da crítica às sociedades atuais e de novas formas de luta; e também os momentos irreduzíveis de toda a antiga história revolucionária deixada em suspensão, que reaparecem como *fantasmas*. Assim, a sociedade dominante, que tanto se orgulha de sua permanente modernização, encontrará com quem conversar porque finalmente começa a produzir ela mesma sua negação modernizada.

Viva os camaradas que em 1959, nas ruas de Bagdá, queimaram o Alcorão!

Viva os Conselhos Operários da Hungria, derrotados em 1956 pelo chamado Exército Vermelho!

Viva os estivadores de Aarhus que, no ano passado, efetivamente boicotaram a racista África do Sul, apesar de sua liderança sindical e da repressão judicial do governo socialdemocrata dinamarquês!

Viva o movimento estudantil "Zengakuren" do Japão, que luta ativamente contra o poder capitalista do imperialismo e o da burocracia dita comunista!

Viva a milícia operária que defendeu os bairros nordestinos de Santo Domingo!

Viva a autogestão dos camponeses e operários argelinos! A alternativa agora é entre a ditadura burocrática militarizada e a ditadura do "setor autogestionário" *estendida a toda a produção e a todos os aspectos da vida social*.

Argel, julho de 1965.

INTERNATIONAL SITUACIONISTA

## anexo

[Resumo de 1965]

A revista *Internationale Situationniste* é a expressão de um grupo internacional de teóricos que empreendeu nos últimos anos uma crítica radical da sociedade moderna: crítica do que ela realmente é e crítica de todos os seus aspectos.

Segundo os situacionistas, um modelo social universalmente dominante, que tende à autorregulação totalitária, é combatido apenas aparentemente por falsas contestações colocadas permanentemente em seu próprio terreno, ilusões que, ao contrário, reforçam esse modelo. O pseudo-socialismo burocrático é apenas o mais grandioso desses disfarces do velho mundo hierárquico do trabalho alienado. O desenvolvimento da concentração capitalista e a diversificação de seu funcionamento em escala mundial produziram tanto o consumo forçado da abundância de mercadorias quanto o controle da economia e de toda a vida pelos burocratas por meio de sua posse do Estado; ou do colonialismo direto ou indireto. Longe de ser a resposta definitiva para as incessantes crises revolucionárias da época histórica aberta há dois séculos, este sistema entrou agora numa nova crise: de Berkeley a Varsóvia, das Astúrias a Kivu, é refutado e combatido.

Os situacionistas consideram que a perspectiva indivisível dessa luta é a abolição efetiva de toda sociedade de classes, com a produção mercantil e o trabalho assalariado: a superação da arte e de todas as aquisições culturais, recolocadas em jogo na criação livre da vida cotidiana, e assim realizadas; a fusão direta da teoria e prática revolucionárias em uma atividade experimental excluindo qualquer petrificação em "ideologias", que são a autoridade da especialização sempre servindo a uma especialização da autoridade.

Os fatores que colocam esse problema histórico são as rápidas expansão e modernização das contradições fundamentais dentro do sistema existente; entre este sistema e os desejos humanos. As forças que têm interesse em resolvê-lo, e as únicas com capacidade para fazê-lo, são todos os trabalhadores sem poder sobre o uso de suas próprias vidas, sem controle sobre o fantástico acúmulo de possibilidades materiais que produzem. A democracia dos Conselhos Operários, que decide tudo por conta própria, é o modelo já traçado para esta resolução. O movimento deste novo proletariado para se constituir como uma classe, sem a mediação de nenhuma direção, é toda a inteligência de um mundo sem inteligência. Os situacionistas declaram não ter interesses separados daqueles do movimento como um todo. Eles não estabelecem princípios particulares sobre os quais gostariam de modelar um movimento que seja real, que

esteja realmente acontecendo diante de nossos olhos. Nas lutas que se iniciam em vários países e sobre diversas questões, os situacionistas antecipam a totalidade do problema, sua coerência, sua unificação teórica e, portanto, prática. Enfim, nas várias fases que atravessa esta luta geral, eles representam constantemente o interesse do movimento total.

### ***Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays***

“Les révolutions prolétariennes... raillent impitoyablement les hésitations, les faiblesses et les misères de leurs premières tentatives, paraissent n'abattre leur adversaire que pour lui permettre de puiser de nouvelles forces de la terre et se redresser à nouveau formidable en face d'elles, reculent constamment à nouveau devant l'immensité infinie de leurs propres buts, jusqu'à ce que soit créée enfin la situation qui rende impossible tout retour en arrière.”

Marx (Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte).

Camarades,

L'écroulement en miettes de l'image révolutionnaire que présentait le mouvement communiste international suit avec quarante années de retard l'écroulement du mouvement révolutionnaire lui-même. Ce temps gagné par le mensonge bureaucratique, ajouté au permanent mensonge bourgeois, a été du temps perdu par la révolution. L'histoire du monde moderne poursuit son processus révolutionnaire, mais inconsciemment ou dans une fausse conscience. Partout des affrontements sociaux, mais nulle part l'ordre ancien n'est liquidé parmi les forces mêmes qui le contestent. Partout les idéologies du vieux monde sont critiquées et rejetées, mais nulle part “le mouvement réel qui supprime les conditions existantes” n'est libéré d'une “idéologie” au sens de Marx: les idées qui servent des maîtres. Partout des révolutionnaires, mais nulle part la Révolution.

L'écroulement de l'image benbelliste d'une demi-révolution algérienne vient de souligner maintenant cette déconfiture générale. Le pouvoir superficiel de Ben Bella représentait le moment de l'équilibre figé entre, d'une part, le mouvement des travailleurs algériens vers la gestion de la société entière et, d'autre part, la bureaucratie bourgeoise en formation dans le cadre de l'État. Mains dans cet équilibre officiel, la révolution n'avait rien pour réaliser ses objectifs, elle était déjà au musée, tandis que les possesseurs de l'État couverts par Ben Bella avaient tous les pouvoirs,

à commencer par l'instrument répressif de base qu'est l'armée, et jusqu'au pouvoir de jeter leur masque, c'est-à-dire Ben Bella. Deux jours avant le putsch, à Sidi Bel Abbès, Ben Bella joignait l'odieux au ridicule en déclarant que l'Algérie était "plus unie que jamais". Maintenant, il a cessé de mentir au peuple, et les circonstances parlent d'elles-mêmes. Ben Bella est tombé comme il a régné, dans la solitude et la conspiration, par *la révolution de palais*. Il est parti raccompagné par les gens mêmes avec qui il était venu: l'armée de Boumedienne qui lui avait ouvert la route d'Alger en septembre 1962. Cependant le pouvoir benbelliste entérinait les conquêtes révolutionnaires que la bureaucratie ne pouvait pas encore réprimer: l'autogestion. Les forces si bien cachées derrière le "Frère Musulman" Boumedienne ont ce but clair: liquider l'autogestion. Le mélange du jargon technocratique occidental et du pathos de l'ordre moral islamique renforcé, dans la déclaration du 19 juin, définit toute la politique du nouveau régime: "sortir du marasme général qui s'exprime déjà par une baisse de la productivité, une rentabilité économique décroissante et un désinvestissement inquiétant" ... "tenir compte de notre foi, de nos convictions et des traditions séculaires de notre peuple et de ses valeurs morales"

L'étonnante accélération de l'histoire de la démystification pratique doit servir maintenant à l'accélération de l'histoire de la théorie révolutionnaire. Une même société de l'aliénation, du contrôle totalitaire (ici c'est le sociologue qui vient d'abord, et là c'est la police), de la consommation spectaculaire (ici les voitures et les gadgets, et là la parole du chef vénéré), règne partout, malgré les variétés dans ses déguisements idéologiques ou juridiques. On ne peut comprendre la cohérence de cette société sans une critique totale, éclairée par le projet inverse d'une créativité libérée, le projet de la domination de tous les hommes sur leur propre histoire, à tous les niveaux. Ceci est la revendication en actes de toutes les révolutions prolétariennes, revendication jusqu'ici toujours vaincue par les spécialistes du pouvoir qui prennent en charge les révolutions, et en font leur propriété privée.

Ramener dans notre temps ce projet et cette critique inséparables (chacun des termes faisant voir l'autre), cela signifie immédiatement relever tout le radicalisme dont furent porteurs le mouvement ouvrier, la poésie et l'art modernes en Occident (comme préface à une recherche expérimentale sur la voie d'une construction libre de la vie quotidienne), la pensée de l'époque du dépassement de la philosophie et de sa réalisation (Hegel, Feuerbach, Marx), les luttes d'émancipation depuis le Mexique de 1910 jusqu'au Congo d'aujourd'hui. Pour cela, il faut d'abord reconnaître dans toute son étendue, sans avoir gardé aucune illusion consolante, le défaite de l'ensemble du projet révolutionnaire *dans le premier tiers de ce siècle* et son remplacement officiel, en toute région du monde aussi bien qu'en tout domaine, par des pacotilles mensongères qui recouvrent et aménagent le vieil ordre. La domination du capitalisme bureaucratique d'État sur les travailleurs est le contraire du socialisme, c'est la vérité que le trotskisme a refusé de voir en face. Le socialisme existe là où les travailleurs gèrent eux-mêmes directement la totalité de la société; il n'existe donc ni en Russie ni en Chine, ni ailleurs. Les révolutions russe et chinoise ont

été vaincues de l'intérieur. Elles fournissent aujourd'hui au prolétariat occidental et aux peuples du Tiers-Monde un faux modèle qui équilibre en réalité le pouvoir du capitalisme bourgeois, de l'impérialisme.

Reprendre ainsi le radicalisme implique naturellement aussi un approfondissement considérable de toutes les anciennes tentatives libératrices. L'expérience de leur inachèvement dans *l'isolement*, ou de leur retournement en mystification globale, conduit à mieux comprendre la cohérence du monde à transformer et, à partir de la cohérence retrouvée, on peut sauver beaucoup de recherches partielles constituées dans le passé récent, qui accèdent de la sorte à leur vérité (le contenu libérateur de la psychanalyse, par exemple, ne peut être ni compris ni réalisé en dehors de la lutte pour l'abolition de toute répression). L'appréhension de cette cohérence réversible du monde, tel qu'il est et tel qu'il est possible, dévoile le caractère fallacieux des demi-mesures, et le fait qu'il y a essentiellement demi-mesure chaque fois que le modèle de fonctionnement de la société dominante — avec ses catégories de hiérarchisation et de spécialisation, corollairement ses habitudes ou ses goûts — se reconstitue à l'intérieur des forces de la négation.

En outre, le développement matériel du monde s'est accéléré. Il accumule toujours plus de pouvoirs virtuels; et les spécialistes de la direction de la société, du fait même de leur rôle de conservateurs de la passivité, sont forcés d'en ignorer l'emploi. Ce développement accumule en même temps une insatisfaction généralisée et de mortels périls objectifs, que ces dirigeants spécialisés sont incapables de contrôler durablement. Le problème, fondamental, du sous-développement doit être résolu à l'échelle mondiale, d'abord par la domination révolutionnaire du surdéveloppement irrationnel des forces productives dans le cadre des diverses rationalisations capitalistes. Les mouvements révolutionnaires du Tiers-Monde ne peuvent réussir en eux-mêmes qu'à partir d'une contribution lucide à la révolution mondiale. Le développement ne doit pas être une course pour rattraper le réification capitaliste, mais la résolution de tous les besoins réels comme base d'un véritable développement des facultés humaines.

La nouvelle théorie révolutionnaire doit marcher au pas de la réalité, c'est-à-dire être à la hauteur de la praxis révolutionnaire qui s'amorce ici et là, mais encore partielle, mutilée et sans projet global cohérent. Notre langage, qui paraîtra peut-être fantastique, est celui-là même de la vie réelle. L'histoire ne cesse de le montrer, et toujours plus lourdement. Si dans cette histoire, ce qui est familier n'est pas pour autant connu, c'est parce que la vie réelle elle-même n'apparaît que sous une forme fantastique, dans l'image renversée qu'en impose le spectacle moderne du monde: dans le spectacle toute la vie sociale et jusqu'à la représentation de révolutions factices est écrite dans le langage mensonger du pouvoir et filtrée par ses machines. Le spectacle est l'héritier terrestre de la religion, l'opium du capitalisme parvenu au stade d'une "société d'abondance" de marchandises, illusion effectivement consommée dans la "société de consommation".

Aux explosions sporadiques de la contestation révolutionnaire répond une organisation internationale de la répression, dont la division des tâches s'opère à l'échelle mondiale. Chacun des blocs, ou des éclats centrifuges de blocs, assure dans sa sphère d'influence le sommeil léthargique de tous, le maintien d'un ordre qui reste fondamentalement le même. Cette répression permanente s'étend depuis l'expédition militaire jusqu'à la falsification plus ou moins complète que pratique aujourd'hui tout pouvoir constitué: "la vérité est révolutionnaire" (Gramsci) et tout gouvernement existant, même issu des mouvements les plus libérateurs, se fonde sur le mensonge à l'intérieur et à l'extérieur. C'est justement cette répression qui constitue la plus retentissante vérification de nos hypothèses.

Les tentatives révolutionnaires d'aujourd'hui, parce qu'elles ont à briser toutes les règles de fausses compréhensions imposées par la "coexistence pacifique" des mensonges régnants, commencent dans l'isolement, aussi bien dans tel secteur particulier du monde que dans tel secteur particulier de la contestation. Elles n'attaquent que l'aspect le plus immédiat de l'oppression, armées de la plus courte définition de la liberté. Ainsi elles rencontrent le maximum de répression et de calomnies (on les accuse de refuser un ordre existant en en approuvant forcément une variante existante), et le minimum d'aide. D'autant plus leur victoire est difficile, et d'autant plus leur victoire leur est facilement confisquée par de nouveaux oppresseurs. Les prochaines révolutions *ne peuvent trouver d'aide dans le monde qu'en s'attaquant au monde, dans sa totalité*. Le mouvement d'émancipation des Noirs américains, s'il peut s'affirmer avec conséquence, met en cause toutes les contradictions du capitalisme moderne; il ne faut pas qu'il soit escamoté par la diversion du nationalisme et capitalisme "de couleur" des "Black Muslims". Les ouvriers des U.S.A., comme ceux d'Angleterre, s'opposent par les "grèves sauvages" au syndicalisme bureaucratisé qui vise d'abord leur intégration au système capitaliste concentré et semi-planifié. C'est avec ces ouvriers, avec les étudiantes qui viennent de réussir la grève de l'Université de Berkeley qu'une révolution nord-américaine peut se faire; et pas avec la bombe atomique chinoise.

Le mouvement qui entraîne les peuples arabes vers l'unification et le socialisme a obtenu des victoires contre le colonialisme classique. Mais il est de plus en plus évident qu'il doit en finir avec l'Islam, force contre-révolutionnaire manifeste, comme toutes les idéologies religieuses; il doit admettre la liberté du peuple kurde; il doit en finir avec le prétexte palestinien qui justifie la politique dominante dans les États arabes, puisque cette politique se propose avant tout de détruire Israël, et qui la justifie à perpétuité, puisque cette destruction est impossible. C'est une *modèle de société révolutionnaire réalisé par les Arabes* qui, seul, peut dissoudre les forces répressives de l'État d'Israël. De même que la réussite d'un modèle de société révolutionnaire dans le monde marquerait la fin de l'affrontement, en majeure partie factice, entre l'Est et l'Ouest, de même finirait l'affrontement Israël-Arabes qui en est une reproduction minuscule.

Les tentatives révolutionnaires d'aujourd'hui sont abandonnées à la répression, parce qu'aucun pouvoir existant n'a intérêt à les soutenir. Aucune organisation pratique de l'internationalisme révolutionnaire n'existe encore pour les soutenir. On regarde passivement leur combat, et les bavardages illusionnistes de l'O.N.U. ou des spécialistes des pouvoirs étatiques "progressistes" accompagnent seuls leur agonie. A Saint-Domingue, les troupes des Etats-Unis ont osé intervenir en pays étranger pour appuyer des militaires fascistes, contre le gouvernement légal du kennediste Caamano, simplement par peur qu'il ne soit débordé par le peuple qu'il avait dû armer. Quelles forces dans le monde ont pris des mesures de rétorsion contre la présence américaine? Au Congo en 1960, les parachutistes belges, le corps expéditionnaire de l'O.N.U. et l'État sur mesure de l'"Union Minière" ont brisé l'élan populaire qui croyait avoir conquis l'indépendance; ils ont tué Lumumba et M'Polo. En 1964 les parachutistes belges, les avions de transport américains, et les mercenaires sud-africains, européens et cubains anti-castristes ont fait refluer la deuxième vague insurrectionnelle des mulélistes. Quelle aide pratique a fourni la prétendue "Afrique révolutionnaire"? Est-ce que mille volontaires algériens, vainqueurs d'une guerre bien plus dure, n'auraient pas suffi pour empêcher la chute de Stanleyville? Mais le peuple armé d'Algérie était depuis longtemps remplacé par une armée classique, affermée à Boumedienne, qui avait d'autres desseins.

Les prochaines révolutions sont placées devant l'effort de se *comprendre elles-mêmes*. Il leur faut réinventer totalement leur propre langage; et se défendre contre toutes les récupérations qu'on leur prépare. La grève des mineurs des Asturies, quasi-permanente depuis 1962, et tous les autres signes d'opposition qui annoncent la fin du franquisme ne tracent pas pour l'Espagne un avenir inévitable mais un choix: ou bien l'union sacrée que préparent en ce moment l'Eglise espagnole, les monarchistes, les "phalangistes de gauche" et les staliniens pour adapter harmonieusement l'Espagne post-franquiste au capitalisme modernisé, au Marché commun; ou bien la reprise et l'accomplissement de ce que la révolution vaincue par Franco et ses complices de tous bords, a eu de plus radical: les rapports humains du socialisme ont été réalisés, quelques semaines, à Barcelone en 1936.

Il s'agit pour le nouveau courant révolutionnaire, partout où il apparaît, de commencer à relier entre eux les actuelles expériences de contestation et les hommes qui en sont porteurs. Il s'agira d'unifier, en même temps que de tels groupes, la *base cohérente de leur projet*. Les premiers gestes de l'époque révolutionnaire qui vient concentrent en eux un nouveau contenu, manifeste ou latent, de la critique des sociétés actuelles, et de nouvelles formes de lutte; et aussi les moments irréductibles de toute l'ancienne histoire révolutionnaire restée en suspens, qui réapparaissent comme *des revenants*. Ainsi la société dominante, qui se flatte tant de sa modernisation permanente, va trouver à qui parler, car elle commence enfin à produire elle-même sa négation modernisée.

Vivent les camarades qui en 1959, dans les rues de Bagdad, ont brûlé le Coran!

Vivent les Conseils ouvriers de Hongrie, défaits en 1956 par l'Armée dite rouge!

Vivent les dockers d'Aarhus qui, l'année dernière, ont effectivement boycotté l'Afrique du Sud raciste, malgré la répression judiciaire du gouvernement social-démocrate danois et leur direction syndicale!

Vive le mouvement étudiant "Zengakuren" du Japon, qui combat activement le pouvoir capitaliste de l'impérialisme et celui de la bureaucratie dite communiste!

Vive la milice ouvrière qui a défendu les quartiers nord-est de Saint-Domingue!

Vive l'autogestion des paysans et des ouvriers algériens! L'alternative est maintenant entre la dictature bureaucratique militarisée et la dictature du "secteur autogéré" *étendu à toute la production et à tous les aspects de la vie sociale.*

Alger, juillet 1965.

## INTERNATIONALE SITUATIONNISTE

---

[Résumé de 1965]

La revue *Internationale Situationniste* est l'expression d'un groupe international de théoriciens qui, dans les dernières années, a entrepris une critique radicale de la société moderne: critique de ce qu'elle est réellement, et critique de tous ses aspects.

Selon les situationnistes, un modèle social universellement dominant, qui tend à l'autorégulation totalitaire, n'est qu'apparemment combattu par de fausses contestations posées en permanence sur son propre terrain, illusions qui, au contraire, renforcent ce modèle. Le pseudo-socialisme bureaucratique n'est que le plus grandiose de ces déguisements du vieux monde hiérarchique du travail aliéné. Le développement de la concentration capitaliste, et la diversification de son

fonctionnement à l'échelle mondiale, ont produit aussi bien la consommation forcée de l'abondance des marchandises, que le contrôle de l'économie et de tout la vie par des bureaucrates à travers leur possession de l'État; ou le colonialisme direct ou indirect. Bien loin d'être la réponse définitive aux crises révolutionnaires incessantes de l'époque historique ouverte depuis deux siècles, ce système est maintenant entre dans une nouvelle crise: de Berkeley à Varsovie, des Asturies au Kivu, il est réfuté et combattu.

Les situationnistes considèrent que la perspective indivisible de cette lutte, c'est l'abolition effective de toute société de classes, avec la production marchande et le salariat: le dépassement de l'art et de toutes les acquisitions culturelles, remis en jeu dans la création libre de la vie quotidienne, et de la sorte réalisés; la fusion directe de la théorie et de la pratique révolutionnaire dans une activité expérimentale excluant toute pétrification en des "idéologies", qui sont l'autorité de la spécialisation servant toujours une spécialisation de l'autorité.

Les facteurs qui posent ce problème historique, ce sont l'expansion et la modernisation rapides des contradictions fondamentales à l'intérieur du système existant; entre ce système et les désirs humains. Les forces qui ont intérêt à le résoudre, et qui en ont seules la capacité, ce sont tous les travailleurs sans pouvoir sur l'emploi de leur propre vie, sans contrôle sur l'accumulation fantastique des possibilités matérielles qu'ils produisent. La démocratie des Conseils ouvriers, décidant seule de tout, est le modèle déjà esquissé de cette résolution. Le mouvement de ce nouveau prolétariat pour se constituer en classe, sans la médiation d'aucune direction, est toute l'intelligence d'un monde sans intelligence. Les situationnistes déclarent qu'ils n'ont pas d'intérêts séparés de ceux de ce mouvement tout entier. Ils n'établissent pas des principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler un mouvement qui est réel, qui se produit effectivement sous nos yeux. Dans les luttes qui commencent en plusieurs pays et sur diverses questions, les situationnistes mettent en avant la totalité du problème, sa cohérence, son unification théorique et donc pratique. Enfin, dans les diverses phases que traverse cette lutte générale, ils représentent constamment l'intérêt du mouvement total.

## referências

DEBORD, Guy. *Correspondance vol. 4 (1969-1972)*. Paris: Fayard, 2004, p. 189-190.

*INTERNATIONALE SITUATIONNISTE*. Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays. In: *Internationale Situationniste*, n. 10, mar. Paris: [s.n.], 1966, p. 43-49. Disponível em: [https://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/internationale\\_situationniste\\_10.pdf](https://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/internationale_situationniste_10.pdf). Acesso em: 28/04/2021.

SITUATIONIST INTERNATIONAL. Adress to Revolutionaries of Algeria and of All Countries. In: KNABB, Ken (Org.). *Situationist International anthology*. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006, p. 189-194.

# UMA CONVERSA COM O ESCRITOR EMIL M. CIORAN

## ENTREVISTA COM HELGA PERZ

tradução de Cássio Robson Alves da Silva<sup>1</sup>  
revisão de tradução de Thaisnara Matos<sup>2</sup>  
revisão de português de Daniel Victor da Silva Souza<sup>3</sup>

**Helga Perz:** Cioran, a questão do sentido é algo que deve ser absolutamente evitado?

**Cioran:** Essa questão me inquietou durante toda a vida, mas não encontrei nenhuma resposta. Após ter lido e refletido sobre o tema, cheguei à mesma conclusão de um camponês do Danúbio ou dos iletrados da pré-história: não existe resposta. É preciso resignar-se e submeter-se à vida tal como ela surge.

**H.P.:** A consciência de ser incompreendido e de assim permanecer não é encorajadora, tal como mostram os esforços amiúde renovados em se explicar, e não se poderia deduzir disso um interesse inabalável pelo sentido?

---

1 Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC)/CAPES. E-mail: [cassioalvesdasilva13@gmail.com](mailto:cassioalvesdasilva13@gmail.com).

2 Mestranda em Literatura Comparada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará (UFC), especialista em Literatura Brasileira pela Universidade Candido Mendes, graduada em Letras Português/ Francês pela Universidade Federal do Ceará (UFC), graduada em Lettres Modernes pela Université Paris-Sorbonne IV. Atualmente é bolsista FUNCAP. E-mail: [thaisnara.matos@gmail.com](mailto:thaisnara.matos@gmail.com).

3 Graduando em Letras-Alemão na Universidade Federal do Ceará (UFC) e licenciado em Letras-Português pela mesma instituição. E-mail: [danielvictor2689@gmail.com](mailto:danielvictor2689@gmail.com).

**C.:** Eu sou um pouco influenciado pelo taoísmo, que diz ser preciso imitar a água, não fazer nenhum esforço e vislumbrar a vida tranquilamente. Mas, por causa de meu temperamento, sou totalmente o contrário disso. Um pouco histérico, uma espécie de epilético falho, no sentido de que não tive a oportunidade de ser realmente epilético. Se eu tivesse contraído uma grave doença, esta teria sido para mim uma libertação. Mas tive de viver sempre dilacerado interiormente, pois não encontrei uma saída fora de mim, numa grande tensão contrária à minha visão acerca da vida. Embora eu tenha da vida uma sombria concepção, sempre tive uma grande paixão pela existência. Uma paixão tão elevada que acabou se convertendo numa negação da vida, porque eu não dispunha de meios para satisfazer tamanho apetite. Desta forma, não sou um homem frustrado, mas interiormente abatido por grandes esforços. A passividade era para mim um ideal inatingível. Perguntava-me porque não escolhi o suicídio, ainda que este não seja, para mim, algo negativo. Ao contrário, a ideia de que o suicídio existe, permitia-me suportar a vida e sentir-me livre. Não vivi como um escravo, mas como um homem livre.

**H. P.:** Mas isto realmente prova que você é um fanático pela vida?

**C.:** O paradoxo de minha natureza é que eu tenho uma paixão pela existência, mas ao mesmo tempo meus pensamentos são hostis a ela. Desde sempre intui e experimentei a faceta negativa da vida, desse todo vazio. Sofri fundamentalmente de tédio. Talvez seja algo inato, inevitável. A palavra em francês que designa isso é absolutamente intraduzível: *le cafard*, eu tenho *le cafard*. Nada se pode fazer contra isso, é preciso que seja assim.

**H. P.:** Cioran, com o passar dos anos, a vida tornou-se mais simples ou mais difícil para você?

**C.:** Imagine isso: mais simples. Minha infância era um paraíso terrestre. Nasci não muito distante de Sibiu, em uma montanhosa cidade romena<sup>4</sup>, ficava do amanhecer ao anoitecer, fora de casa. Logo que, aos dez anos, deixei essa cidade para ingressar no colégio, tive comigo o sentimento de uma grande catástrofe. O pior aconteceu quando eu tinha dezesseis ou dezessete anos. Minha juventude foi realmente catastrófica. Eu comecei a sofrer de insônia e era incapaz de fazer algo. Permanecia deitado durante o dia inteiro. A discrepância com a minha infância foi para mim uma grande experiência. Agora, contudo, após cinquenta anos, sinto-me mais feliz, pois não vivo mais na mesma tensão. Considero isso como uma derrota. Antigamente, considerava-me

---

4 Trata-se da cidade de Rășinari. (N. T.)

um demônio, eu podia sucumbir a qualquer momento, porém vivia intensamente.

Em suma, em comparação com o jovem homem que eu era, sou agora o que os franceses denominam um fracassado. Alguém que falhou em sua vida, um tipo qualquer, por causa dessa ideia grandiosa que tive de minha juventude.

**H. P.:** E você jamais encontrou a harmonia de sua infância?

**C.:** Não, mas lembro-me dela como de algo completamente perdido, tendo seu lugar em um mundo precedente. Ela me parece tão distante no passado e, ao mesmo tempo, tão presente. Tenho exata lembrança da minha infância, como todas as pessoas idosas, mas como se fosse alguma coisa absolutamente longínqua. Alguma coisa que não é a minha própria vida, mas algo totalmente outro, uma vida precedente. Se eu tivesse tido uma infância triste, eu teria sido muito mais otimista em minhas ideias. Mesmo inconscientemente, sempre senti esse contraste, essa contradição entre minha infância e tudo o que veio a seguir. Isso me destruiu interiormente, por assim dizer.

**H. P.:** A nostalgia do paraíso perdido?

**C.:** Sim. Existem três lugares muito importantes para mim. São eles: Paris, Dresden e a região de Sibiu, onde eu nasci. Paris me fascinava, quando era jovem, eu queria ir à Paris e lá viver. Consegui, mas hoje estou um tanto cansado dessa cidade, vivi por muito tempo nela. Depois de Paris, Dresden era a cidade que eu mais apreciava. Sibiu está mais ou menos fora de meu alcance. Eu poderia para lá retornar, mas não quero. Não possuo mais pátria. Mas o lugar onde passei minha infância está tão vívido em mim que é como se eu o tivesse visto há alguns dias.

**H.P.:** Um dia você disse que o mundo no qual vivia era o mundo do Império Austro-Húngaro. Tal estilo de vida ainda possui algum significado para você?

**C.:** A princípio, nada mais significa alguma coisa para mim. Vivo sem porvir. Para mim, o futuro está excluído de todas as considerações, quanto ao passado, trata-se, em verdade, de

outro mundo. Eu não vivo, propriamente falando, fora do tempo, mas vivo como um homem interrompido, metafisicamente e não historicamente falando. Não há nenhuma escapatória para mim, pois não existe nenhum sentido para tal. Assim, vivo numa espécie de eterno presente sem fim e não me considero infeliz por estar desprovido de objetivo. Os homens devem se habituar a viver sem objetivo e isso não é tão simples quanto se acredita sê-lo. Em todo caso, trata-se de uma resolução. Acredito que os meus pensamentos se voltem a isto: viver sem objetivo. Eis a razão pela qual eu escrevo e trabalho tão pouco. Sempre vivi à margem da sociedade, sou um apátrida e tudo caminha bem como está. Não tenho mais necessidade de pátria, não aspiro pertencer a nada.

**H. P.:** Cioran, as reflexões sobre a morte nem sempre são uma maneira de conjurar o medo? Dado que não temos nada além da vida, só se pode temer a morte?

**C.:** Quando era jovem, eu pensava a todo o momento na morte. Era uma obsessão até mesmo durante as refeições. Toda a minha vida estava sob o jugo da morte. Jamais abandonei tal pensamento, mas arrefeceu-se com o tempo. Continua a ser uma obsessão, não mais um pensamento. Dou-te um exemplo: há alguns meses encontrei uma senhora e nós conversamos a respeito de um conhecido em comum, alguém que eu não via há muito tempo. Ela dizia que não valia a pena revê-lo, pois ele encontrava-se muito infeliz e não fazia outra coisa senão pensar na morte. Eu a respondi: "Você queria que ele pensasse em outra coisa?". Ao fim e ao cabo, não há outra questão. Certamente, é muito melhor não pensar nisso, mas nada há de anormal se ela incorrer em nossa mente. Não há outro problema. Precisamente por estar, ao mesmo tempo, paralisado e suscetível à reflexão sobre a morte é que eu nada fiz em minha vida. Não se pode ter uma ocupação quando se pensa na morte. Podemos viver somente como eu vivi, à margem de tudo, como um parasita. O sentimento que sempre me acompanhou foi o sentimento de inutilidade e de ausência de propósito. Poder-se-á dizer que é algo doentio, porém doentio apenas em seus efeitos, não na perspectiva filosófica. Filosoficamente é completamente normal que achemos tudo inútil. Por que deveríamos fazer algo? Por quê? Acredito que toda ação é fundamentalmente infrutífera e que o homem falhou em seu destino, o qual deveria ter sido o de nada fazer. Creio que o único momento coerente da história é o período antigo da Índia, onde se levava uma vida contemplativa, onde se contentava em contemplar as coisas e não em se ocupar delas. Foi então que genuinamente a vida contemplativa tornou-se uma realidade.

**H. P.:** Mas não poderíamos dizer que cada um vive mais para si próprio e jamais está disponível para o outro?

**C.:** Não, não. Eu não sou um egoísta. Esta não seria a palavra adequada. Eu sou compassivo. As penúrias alheias têm sobre mim um efeito preciso. Mas se a humanidade desaparecesse amanhã, isso seria indiferente para mim. Aliás, escrevi recentemente um artigo sobre essa questão intitulado "A catástrofe necessária". A desaparecimento do homem é uma ideia que não me desagrada.

**H. P.:** Os amigos são importantes para você?

**C.:** Sim, tenho muitos bons amigos e os vejo com muita estima, pois graças a eles é possível descobrir seus próprios defeitos. Para se desenvolver interiormente basta observar atentamente seus amigos. Sou muito grato a todos meus amigos, pelos quais tenho muito apreço, porque fiz de tudo para não ter os mesmos erros que eles. Mas não logrei êxito. A amizade só tem sentido apenas quando não se é como seu amigo. É preciso diferenciar-se dele. Senão, de que serviria a amizade?

**H. P.:** Seus amigos sempre foram modelos negativos para você?

**C.:** Todos os seres são modelos negativos. Ninguém é um santo. Porém, a fecundidade da amizade se deve ao fato de que nossos amigos são os únicos seres humanos a nos conhecerem intimamente. O exemplo de nossos amigos deve ser útil à nossa própria formação.

**H. P.:** Cioran, um conflito fundamental no ser humano quer que o resultado de suas reflexões não esteja sempre em acordo com aquilo que ele sente e disso surgem as dissidências. Como solucionar este conflito? Poder-se-ia considerar os momentos em que o saber e o sentimento coadunam como o ápice da vida humana? Ou você também rejeita essa hipótese?

**C.:** O saber e os sentimentos dificilmente formam um bom par. Para mim, houve apenas uma única descoberta na história mundial. Ela encontra-se no primeiro capítulo do *Gênesis*, que

aborda a questão da árvore da vida e da árvore do conhecimento. Esta última é a árvore amaldiçoada. A tragédia do homem é o conhecimento. Tenho observado que toda vez que assimilo conscientemente alguma coisa, o sentimento dessa mesma coisa encontra-se atenuado. O mais belo título que se poderia dar a um livro, para mim, é *Bewusstsein als Verhängnis* (A infelicidade de estar consciente)<sup>5</sup>. O livro, escrito por um alemão, não é bom, mas o título é a fórmula que resume minha vida. Creio ter sido demasiadamente consciente durante toda minha vida, eis o que constitui a tragédia.

**H. P.:** Existe ainda, para além do âmbito filosófico, alguma ciência pela qual você se interessa?

**C.:** Não. Sabe o que me interessa? Li uma quantidade imensurável de livros de Memórias. Interessa-me tudo que é narrado sobre a vida, tudo que é autobiográfico e gosto quando ouço alguém relatar-me sua vida e falar-me de coisas que jamais seriam compartilhadas com ninguém. Recentemente recebi uma carta impactante de uma mulher. Na carta, dizia-me ela que eu era o seu deus, que eu era o mais proeminente homem que já existira, e outras asneiras desse gênero. Não queria respondê-la. Depois disso, fui tomado pelo desejo de encontrá-la e ela veio ao meu encontro. Por quatro horas seguidas me contou toda sua vida em detalhes inimagináveis, os quais, eu estou certo disso, jamais foram revelados a qualquer pessoa. Parecia-me, de fato, um pouco incomodada, ainda assim eu estava fascinado por ela. De minha parte, fora bastante dispendioso dizer algo. Ao final, perguntei-lhe porque ela estava a contar-me tudo aquilo. Eu era apenas um escritor entre tantos outros e nem mesmo um dos grandes. Ela respondeu-me: "Há três ou quatro anos o destino me fez descobrir seu livro *De l'inconvénient d'être né*<sup>6</sup>; e, antes mesmo de lê-lo, sabia que fora escrito para mim". Em seguida, foi-se embora, essa desvairada cuja vida eu tomara conhecimento. Veja você o quanto me interesse pelas pessoas, mas apenas quando são perturbadas ou quando estão acometidas por algum mal.

**H. P.:** Mas não são todas as pessoas adultas acometidas por algum mal?

**C.:** Sim, porém em níveis distintos. Para tanto, é preciso que se tenha levado um duro golpe da vida. Comprazia-me daquela senhora como de alguém que realmente está mal e também

---

5 A obra em questão foi publicada em 1927, cujo autor é Alfred Seidel. (N. T.).

6 Originalmente publicada em francês, em 1973, a obra já foi traduzida em português. Cf. CIORAN, Emil. **Do inconveniente de ter nascido**. Tradução: Manuel de Freitas. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2010. (N. T.).

porque ela me relatou coisas que jamais contaria a ninguém. Foi algo extraordinário, e, às vezes, questiono-me se o que mais aprecio na vida são esses momentos, onde revelamos tudo. Com pessoas nas quais revelo tudo de mim e descubro tudo das pessoas. Para mim, tais encontros talvez sejam a única justificação da vida, esses encontros excepcionais. Talvez seja o grande êxito da minha vida, se é que em minha vida posso falar de algum ato exitoso.

**H. P.:** Mas esse encontro excepcional não nos vincula a nada?

**C.:** A nada. Todavia, ele tem alguma coisa de transcendente. É como se ele acontecesse em outro planeta, fora do tempo. Ele é sem história. Nem antes, nem depois. Ele possui algo de eterno.

Entrevista publicada sob o título "Uma conversa com o escrito Emil. M. Cioran" ("Ein Gespräch mit dem schrifsteller E.M. Cioran"), no jornal alemão **Süddeutsche Zeitung**, nº 231, 7-8 out.,1978. Traduzido do alemão para o francês por Jean Lauay.

---

### **Entretien avec Helga Perz**

**Helga Perz :** Monsieur Cioran, la question du sens est-elle une question qu'il faille absolument éviter ?

**Cioran :** Cette question m'a tourmenté toute ma vie, mais je n'ai trouvé aucune réponse. Après avoir pas mal lu et réfléchi, je suis arrivé à la même conclusion que le paysan du Danube ou les analphabètes de la préhistoire : il n'y a pas de réponse. Il faut s'y résigner et subir la vie comme elle vient.

**H. P. :** Est-ce que la conscience d'être incompris et de devoir le rester n'a pas aussi quelque chose d'encourageant comme le montrent les efforts toujours renouvelés pour s'expliquer, et ne

pourrait-on déduire de cela un intérêt inébranlable pour le sens ?

**C. :** Je suis un peu influencé par le taoïsme qui dit qu'on doit imiter l'eau. Ne faire aucun effort et envisager calmement la vie. Mais par mon tempérament je suis tout le contraire de cela. Un peu hystérique, une sorte d'épileptique manqué, au sens où je n'ai pas eu la chance d'être épileptique. Si j'avais eu une vraie maladie, elle aurait été pour moi une délivrance. Mais j'ai dû vivre toujours déchiré intérieurement parce que je n'ai pas trouvé d'issue hors de moi, et dans une grande tension, contraire à ma vision de la vie. Bien que j'aie de la vie une sombre conception, j'ai toujours eu une grande passion pour l'existence. Une passion si grande qu'elle s'est inversée en une négation de la vie, parce que je n'avais pas les moyens de satisfaire mon appétit de la vie. Ainsi, je ne suis donc pas un homme déçu, mais un homme intérieurement abattu par trop d'efforts. La passivité était pour moi un idéal inaccessible. On m'a demandé pourquoi je ne choisis pas le suicide. Mais le suicide pour moi n'est pas quelque chose de négatif. Au contraire. L'idée que le suicide existe me permettait de supporter la vie et de me sentir libre. Je n'ai pas vécu comme un esclave mais comme un homme libre.

**H. P. :** Mais cela prouve bien que vous êtes un fanatique de la vie ?

**C. :** Le paradoxe de ma nature est que j'ai une passion pour l'existence mais qu'en même temps toutes mes pensées sont hostiles à la vie. J'ai depuis toujours deviné et ressenti le côté négatif de la vie, que tout est vide. J'ai souffert fondamentalement de l'ennui. C'est peut-être inné, je n'y peux rien. Le mot français qui désigne cela est absolument intraduisible : le cafard. J'ai le cafard. On ne peut rien faire contre cela. Il faut que cela passe tout seul.

**H. P. :** Monsieur Cioran, la vie, avec les années, est-elle devenue plus simple ou plus difficile pour vous ?

**C. :** Imaginez-vous cela : plus simple. Mon enfance était le paradis terrestre. Je suis né non loin de Hermannstadt dans un village de montagne roumain, et du matin au soir j'étais constamment dehors. Lorsque j'ai dû quitter ce village à dix ans pour entrer au lycée, j'ai eu le sentiment d'une grande catastrophe. Le pire vint quand j'eus seize ou dix-sept ans. Ma jeunesse a vraiment été une catastrophe. Je commençai à souffrir d'insomnie,

et j'étais incapable de rien faire. Je restais couché toute la journée. Le contraste avec mon

enfance a été pour moi une grande expérience. Mais maintenant, disons après cinquante ans, je me sens plus heureux, car je ne vis plus dans la même tension. Je considère cela comme une défaite. Jadis j'étais comme un démon, je pouvais m'effondrer à tout moment, mais je vivais vraiment intensément.

En somme, en comparaison du jeune homme que j'étais, je suis maintenant ce que les Français appellent un raté, quelqu'un qui a manqué sa vie. Un pauvre type. À cause de cette idée grandiose que j'ai de ma jeunesse.

**H. P. :** Et vous n'avez jamais retrouvé l'harmonie de votre enfance ?

**C. :** Non, mais je me souviens d'elle comme de quelque chose de tout à fait perdu, comme ayant eu lieu dans un monde antérieur. Elle me paraît si loin dans le passé et en même temps si présente. Je me souviens très exactement de mon enfance, comme tous les gens âgés, mais comme de quelque chose d'absolument éloigné. Quelque chose qui n'est pas même ma vie, mais une autre vie, une vie antérieure. Si j'avais eu une enfance triste, j'aurais été beaucoup plus optimiste dans mes idées. Mais j'ai toujours senti, même inconsciemment, ce contraste, cette contradiction entre mon enfance et tout ce qui est venu ensuite. Cela m'a détruit intérieurement en quelque sorte.

**H. P. :** La nostalgie du paradis perdu ?

**C. :** Oui. Il y a trois lieux qui sont importants pour moi. Ce sont Paris, Dresde et cette région de Hermannstadt où je suis né. Paris me fascinait ; quand j'étais jeune, je voulais aller à Paris et vivre à Paris. J'y suis parvenu, mais aujourd'hui je suis un peu fatigué de cette ville, j'y ai vécu trop longtemps. Dresde était la ville qu'après Paris j'aimais le plus. Hermannstadt est plus ou moins hors de mon atteinte. Je pourrais y retourner mais je ne le veux pas. Je n'ai plus de patrie. Mais l'endroit où j'ai passé mon enfance est pour moi aussi présent que si je l'avais vu il y a quelques jours.

**H. P. :** Vous avez dit un jour que c'était le monde du vieil Empire austrohongrois. Est-ce que ce style de vie signifie encore quelque chose pour vous ?

**C. :** Au fond plus rien ne signifie quelque chose pour moi, je vis sans avenir. L'avenir est pour moi exclu à tous égards ; quant au passé c'est vraiment un autre monde. Je ne vis pas à proprement parler hors du temps, mais je vis comme un homme arrêté, métaphysiquement et non historiquement parlant. Il n'y a pour moi aucune issue parce qu'il n'y a aucun sens à ce qu'il y ait une issue. Je vis ainsi dans une sorte de présent éternel sans but, et je ne suis pas malheureux d'être sans but. Les hommes doivent s'habituer à vivre sans but et ce n'est pas aussi simple qu'on le croit. C'est en tout cas un résultat. Je crois que mes pensées se ramènent à cela : vivre sans but. C'est pourquoi j'écris très peu, je travaille peu, j'ai toujours vécu en marge de la société, je suis apatride et c'est bien ainsi. Je n'ai plus besoin de patrie, je ne veux appartenir à rien.

**H. P. :** Monsieur Cioran, les réflexions sur la mort ne sont-elles pas toujours une façon de conjurer la peur ? Puisqu'on n'a rien d'autre que la vie, on ne peut qu'être terrifié par la mort ?

**C. :** Quand j'étais jeune, je pensais à la mort à tout instant. C'était une obsession, même quand je mangeais. Toute ma vie était sous l'emprise de la mort. Cette pensée ne m'a jamais quitté, mais elle s'est affaiblie avec le temps. C'est toujours une obsession mais ce n'est plus une pensée. Je vous donne un exemple : il y a quelques mois j'ai rencontré une dame et nous avons parlé d'une connaissance commune, quelqu'un que je n'avais plus vu depuis longtemps. Elle disait qu'il valait mieux ne pas le revoir, car il était très malheureux. Il ne faisait que penser à la mort. Je lui répondis : « À quoi d'autre voulez-vous qu'il pense ? » Il n'y a pas d'autre sujet finalement. Bien entendu, c'est beaucoup mieux de ne pas y penser mais il n'y a rien d'anormal à ce qu'on y pense. Il n'y a pas d'autre problème. C'est bien parce que j'étais à la fois libéré et paralysé par cette pensée de la mort que je n'ai rien fait dans ma vie. On ne peut pas avoir de métier quand on pense à la mort. On peut seulement vivre comme j'ai vécu, en marge de tout, comme un parasite. Le sentiment que j'ai toujours eu était le sentiment d'inutilité, d'absence de but. On pourra dire que c'est maladif, mais maladif seulement dans ses effets, pas d'un point de vue philosophique. Philosophiquement il est tout à fait normal qu'on trouve tout inutile. Pourquoi devrait-on faire quelque chose, pourquoi ? Je crois que toute action est fondamentalement inutile. Et que l'homme a manqué son destin qui aurait dû être de ne rien faire. Je crois que le seul moment juste dans l'histoire est la période antique de l'Inde, où on menait une vie contemplative, où on se contentait de regarder les choses sans jamais s'en occuper. C'est alors que la vie contemplative a vraiment été une réalité.

**H. P. :** Mais est-ce que cela ne voudrait pas dire que chacun alors ne vit plus que pour soi et n'est jamais là pour quelqu'un d'autre ?

**C. :** Non, non. Je ne suis pas un égoïste. Ce ne serait vraiment pas le mot qui convient. Je suis compatissant. La souffrance des autres a sur moi un effet direct. Mais si l'humanité disparaissait demain cela me serait égal. J'ai même écrit récemment un article là-dessus, « La nécessaire catastrophe ». La disparition de l'homme est une idée qui ne me déplaît pas.

**H. P. :** Est-ce que les amis, c'est important pour vous ?

**C. :** Oui, j'ai beaucoup de bons amis que je vois très volontiers car c'est seulement grâce à ses amis qu'on peut découvrir ses propres défauts. Pour s'améliorer intérieurement il suffit de bien observer ses amis. Je suis très reconnaissant à tous mes amis que j'apprécie énormément, car j'ai tout fait pour ne pas avoir les mêmes défauts qu'eux. Mais je n'y suis pas parvenu. L'amitié n'a de sens que lorsqu'on n'est pas comme son ami. Il faut être différent de lui. À quoi servirait l'amitié sinon ?

**H. P. :** Vos amis ont toujours été des modèles négatifs pour vous ?

**C. :** Tous les êtres sont des modèles négatifs. Personne n'est un saint. Mais l'amitié se doit d'être féconde car nos amis sont les seuls êtres humains que nous connaissons intimement. L'exemple de nos amis doit être utile à notre propre éducation.

**H. P. :** Monsieur Cioran, un conflit fondamental chez l'homme veut que le résultat de ses réflexions ne soit pas toujours en accord avec ce qu'il ressent. Qu'il y ait là des divergences. Peut-on remédier à ce conflit et pourrait-on considérer les moments où le savoir et le sentiment se rejoignent comme des sommets dans une vie humaine ? Ou bien refusez-vous cela aussi ?

**C. :** Le savoir et les sentiments font rarement bon ménage. Pour moi il n'y a eu qu'une seule découverte dans l'histoire mondiale. Elle se trouve dans le premier chapitre de la Genèse, où il est question de l'arbre de la vie et de l'arbre de la connaissance. L'arbre de la connaissance,

c'est-à-dire l'arbre maudit. La tragédie de l'homme, c'est la connaissance. J'ai toujours remarqué que chaque fois que je prends conscience de quelque chose le sentiment que j'en ai s'en trouve affaibli. Le plus beau titre qu'on ait jamais donné à un livre, pour moi c'est **Bewusstsein als Verhängnis** (Le malheur d'être conscient). C'est un Allemand qui l'a écrit, le livre n'est pas bon, mais le titre est la formule qui résume ma vie. Je crois avoir été hyperconscient durant toute ma vie et c'est cela qui en fait la tragédie.

**H. P. :** Y a-t-il encore en dehors de la philosophie une science qui vous intéresse ?

**C. :** Non. Savez-vous ce qui m'intéresse ? J'ai lu un nombre incalculable de Mémoires. M'intéresse tout ce qui est récit d'une vie, autobiographie et j'aime beaucoup entendre quelqu'un me raconter sa vie, me dire des choses dont il ne parle avec personne. J'ai reçu récemment d'une dame une lettre étonnante. Elle m'écrit que je suis son dieu, le plus grand homme qui ait jamais vécu, et autres folies de ce genre. Je ne voulais pas lui répondre. Et puis l'envie m'a pris de la rencontrer et elle est venue. Quatre heures durant elle m'a raconté toute sa vie avec des détails incroyables, qu'elle n'avait encore jamais révélés à personne, j'en suis sûr. Elle avait l'air un peu dérangée, j'en conviens, mais j'étais fasciné par elle. De mon côté j'ai à peine dit un mot. À la fin je lui ai demandé pourquoi elle me racontait tout cela. Je n'étais jamais qu'un écrivain parmi d'autres et pas même un grand. Elle m'a répondu : « Il y a trois ou quatre ans le hasard m'a fait découvrir votre livre **De l'inconvénient d'être né** et avant même de l'avoir lu j'ai su que c'était mon livre à moi ! » Et puis elle s'en est allée, cette malade dont je connaissais à présent la vie. Vous voyez que les gens m'intéressent, mais seulement quand ils sont dérangés ou quand ils vont mal.

**H. P. :** Mais n'arrive-t-il pas à toute personne adulte d'aller mal ?

**C. :** Si, mais à des degrés différents. Il faut qu'il y ait eu un coup dur dans une vie. Cette vieille dame, elle me plaisait en tant que quelqu'un qui va vraiment mal, et parce qu'elle m'a dit des choses qu'elle ne racontera plus jamais à personne. C'était quelque chose d'exceptionnel, et si je me demande ce qui me plaît le plus dans la vie ce sont bien ces rencontres exceptionnelles où on se dit tout. Avec des gens auxquels je raconte tout et qui me racontent tout. C'est peut-être pour moi la seule justification de la vie, ces rencontres exceptionnelles. Et c'est peut-être aussi la grande réussite de la mienne, si je peux parler de réussite.

**H. P. :** Mais cette rencontre exceptionnelle, elle n'engage à rien ?

**C. :** À rien. Mais elle a quelque chose de transcendant. C'est comme si elle avait lieu sur une autre planète, hors du temps. Elle est sans histoire. Ni avant, ni après. Elle a quelque chose d'éternel.

Entretien paru sous le titre "Ein Gespräch mit dem Schriftsteller E.M. Cioran", dans le journal allemand **Süddeutsche Zeitung**, n° 231, des 7-8 octobre 1978.

Traduit de l'allemand par Jean Launay.

## referência

CIORAN, Emil. *Entretien avec Helga Perz*. In: **Entretiens**. Paris: Gallimard, 2012, pp. 31-38.