

**VIII Semana dos Alunos e das
Alunas de Pós-graduação em
Filosofia PPGFil - UFRRJ
2021**



Organizadora
Michelle Bobsin Duarte

**VIII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-Graduação em Filosofia
PPGFil - UFRRJ 2021**

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica, 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:
Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:
Cesar Augusto Da Rosa

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
José Luís Fernando Luque Alejos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Francisco José Dias de Moraes

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2022 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

VIII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil – UFRRJ / Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2022.

214 p.

ISBN 978-65-00-67895-6

1. Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Bobsin Duarte, Michelle.

Código de barras do ISBN



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editora chefe: Cristiane Almeida de Azevedo

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Admar Costa

José Nicolao Julião

Renato Valois

Walter Valdevino O. Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

André Itaparica (UFRB)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)

Aurélie Knüfer (Université de Montpellier 3, França)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luciana Gabriela Soares Santoprete (CNRS, Paris)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFPE)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn University, Suécia)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

William Matioli (UFRJ)

Sumário

8

Entre o eternalismo e o niilismo: o caminho-do-meio do budismo

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

26

Walter Benjamin e as Afinidades Eletivas de Goethe: um romance não trágico

Roberto Carlos Conceição Porto

47

Emoção e delinquência à luz da semiótica jurídica: um diálogo entre Foucault e a psicanálise de Winnicott

Alex Pereira de Sousa

66

Agostinho: A perversão do mal na ação humana

Jadilson Almeida Vilas Boas & Elton Moreira Quadros

77

La pandemia reduce la sociedad a un estado de mera supervivencia. Un análisis desde la perspectiva de Byung-Chul Han

Diana Angélica Villarraga González

94

Tempos pandêmicos e a urgência do “Si-mesmo” nietzscheano

Roberta Soares de Melo

107

Considerações sobre “Forma de entendimento” [Verständigungsform] na Teoria da ação comunicativa

Rafael Palazi

123

O conceito de tempos sombrios de Hannah Arendt e a possibilidade de pensar o nosso tempo

Lara Rocha

139

Uma introdução à filosofia da pobreza a partir de seus conceitos e medidas

Samuel Maia

155

Ataque, defesa e resistência: Como se comportar em uma guerra?

Felipe Araújo Fernandes

176

A palavra trabalho e o trabalho da palavra: possíveis correspondências a partir de Rancière

Ana Carolina Calenzo Chaves

195

O Teletrabalho e a Sociedade do Cansaço na Contemporaneidade Pandêmica, a partir de Byung-Chul Han

Ingrid Nogueira do Nascimento Magalhães

Apresentação

Viver a Pandemia de Covid 19 foi, sem dúvida, um enorme desafio para a humanidade de todo o planeta. Do ponto de vista filosófico, como provocação para o pensamento, a pandemia representou um momento extremamente rico. A proximidade da morte como problema coletivo e não apenas individual trouxe a lembrança de que somos, essencialmente, seres sociais. A omissão criminoso da maior autoridade do país, que potencializou o alcance devastador do vírus, demonstrou a gravidade de nossas escolhas políticas. A desvalorização da ciência patrocinada, muitas vezes, por autoridades religiosas, fez com que, novamente, o pensamento crítico assumisse como tarefa urgente a confrontação com o dogmatismo e com a ignorância, travestidos de defensores dos valores tradicionais. Ao mesmo tempo, foi preciso pensar e experimentar novas formas de convivência e de solidariedade coletiva. Redescobrimos a importância ética do luto. Em torno dessas questões, com a ousadia do pensamento, os alunos e alunas do PPGFIL UFRRJ organizaram, de maneira totalmente remota, nos dias 23, 24 e 25 de novembro de 2021, a VIII Semana de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, com o tema “O papel da filosofia na pandemia e na pós-pandemia”. Os trabalhos aqui publicados são uma pequena amostra da resiliência e da qualidade da pesquisa filosófica desenvolvida pelos pós-graduandos brasileiros naquele momento tão delicado de ataque à ciência e às instituições de ensino e pesquisa do país. Esperemos que esse momento de enorme obscurantismo fique definitivamente para trás.

Francisco Moraes
Coordenador do PPGFIL UFRRJ

Entre o eternalismo e o niilismo: o caminho-do-meio do budismo

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Resumo: O artigo se propõe a fornecer alguns elementos para entender a autodenominação do budismo como um “Caminho do Meio”. Começamos por um panorama de algumas das migrações que compuseram o subcontinente indiano ao longo da história para identificar a região cultural de Magadha. É nesta que as várias religiões e filosofias mendicantes chamadas de samanas ou munis (aos quais os gregos se referiam como “gimnosofistas”) serão desenvolvidas. Analisamos os seis principais movimentos, escolas ou pensadores que antecedem ao budismo com o propósito de mostrar as diferenças entre eles, bem como os pontos em relação aos quais o então jovem Siddhārtha Gautama discordava. Consolidando estas escolas em duas grandes atitudes filosóficas, podemos esclarecer como a formação do budismo se dá criando uma verdadeira ontologia processual da realidade que fundamenta não apenas sua metafísica-epistemologia, mas também os fundamentos de sua sofisticada ética filosófica.

Palavras-Chave: Budismo. Filosofia indiana. Ética budista. Metafísica e ontologia. Filosofia comparada.

Prólogo: Desafios da Filosofia Oriental no Brasil

A apresentação de temas vindos da Filosofia Oriental tem vivido um período de florescimento mais robusto nos últimos anos. O GT na ANPOF de Filosofias Orientais está a pleno vapor, e grandes nomes continuam publicando e divulgando traduções, comentários e trabalhos originais. No entanto, isso não significa ainda, infelizmente, que a Filosofia Oriental se tornou algo de fácil acesso ou de relativa pré-concepção acadêmica no Brasil. Por exemplo, mesmo se alguém decidir dedicar sua carreira à pesquisa de figuras ocidentais menos conhecidas, como o Marquês de Condorcet, basta relacioná-lo ao liberalismo iluminista em meio à Revolução Francesa que o público-alvo, ao menos, terá alguma noção vaga do que se trata. Não obstante, não parece ser o caso ainda com autores e movimentos dentro da Filosofia Oriental, visto que a falta de familiaridade com as religiões, histórias e agrupamentos sociais ainda é quase total no público brasileiro em geral, mesmo entre os acadêmicos.

Quando esta comunicação foi proferida no evento da UFRRJ, estava eu às voltas com a construção de dois cursos de introdução à Filosofia Oriental: um de História da Filosofia Indiana e, o outro, de História da Filosofia Chinesa – ambos na rede de pesquisas

Assemblagem – Conexões Filosóficas. No entanto, a tarefa seria completamente impossível, ou restaria peremptoriamente superficial, se trabalhássemos apenas filósofos e santos-pensadores e ignorássemos a história política, social e das ideias destes povos. Assim, a proposta destes dois cursos, bem como no evento na UFRRJ, foi prover uma localização histórica de certos filósofos em suas redes e entre outros actantes.

Embora a filosofia seja regularmente pensada como abstrações complexas de difícil acesso, não são raras as vezes através das quais as pessoas iniciam suas investigações filosóficas com problemas relativamente simples em mente. Quase quinze anos atrás, antes mesmo de me dedicar à pesquisa filosófica, uma pergunta tola, mas persistente, sempre me vinha à cabeça quando pensava acerca da filosofia alemã clássica: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática*, *Crítica do Juízo*... “afinal de contas, o que é isso que este tal de Kant tanto critica?”. Por mais incipiente que a pergunta fosse, acabou me atraindo para as armadilhas da graduação e da pós em filosofia – onde não me arrependo de ter caído por própria volição.

Uma pergunta aparentemente banal parece rondar muitas pessoas que se interessam pela Filosofia Oriental, especialmente pelo Budismo. Não raro, o Budismo não se coloca como um destes -ismos a gostos ocidentalescos, mas costuma se apresentar como o “Caminho do Meio”. A pergunta que logo vem: se é o “meio”, seria o no meio entre o que? Quais seriam os extremos em relação aos quais o Buda estaria se contrastando? Seria entre hinduísmo e outra coisa? Seria entre o Bem e o Mal? Seria entre a Mente e Corpo?

Certamente estes termos (incluindo “hinduísmo”) têm uma conotação notadamente ocidental – mas para quem vive no Ocidente ou em suas colônias, são perguntas perfeitamente válidas. Este breve artigo tem o propósito de oferecer uma resposta filosófico-histórica para a origem do termo “Caminho do Meio” na formação do budismo pré-sectário. Este é um recorte histórico importante de ser demarcado, visto que várias escolas e sub-escolas de budismo vão desenvolver sua própria interpretação do que seria este “Meio” durante vários séculos posteriores. Nosso propósito aqui é focar mais na gênese do pensamento do Buda histórico, Siddhārtha Gautama (também conhecido como Buda Shakyamuni), antes das elaborações posteriores de escolas subsequentes.

Subcontinente Indiano antes do Budismo

Vindos da África passando pelo Rio Nilo e pela Mesopotâmia, e/ou através das navegações pelo Mar Arábico, o chamado Subcontinente Indiano já começa logo a ser povoado nas primeiras migrações dos hominídeos. Há mais de cinquenta mil anos atrás, estas ondas se espalharam pelo Sul e pelo Sudeste da Ásia, trazendo suas culturas, visões de mundo, religiosidades e diversas formas de organização sociais. Embora hoje seja ocupado por países com fronteiras políticas distintas, a região onde hoje está a Índia, o Paquistão, o Nepal, o Tibete, o Butão e o Bangladesh tem sido habitada continuamente por milênios por sucessivas ondas migratórias que se assentam na região devido à vastidão de recursos naturais e a presença de várias sociedades em diversos tipos de organização. A cidade de Mergar, um centro urbano onde hoje é o Paquistão, parece já ter sido habitada cerca de nove mil anos atrás, seguida por outros importantes sítios arqueológicos em Harapa e Dolavira¹.

Uma das primeiras grandes ondas migratórias vieram, provavelmente, de alguma região do atual Golfo Pérsico: os povos dravidianos. Povos tradicionalmente pacíficos e dedicados à cultura e às religiosidades, sua produção literária conhecida como a coletânea de poesias Sangam, e os textos religiosos e filosóficos das Ágamas, estão entres os *corpus* literários mais antigos do mundo. Em termos de longevidade do idioma, apenas estão atrás da língua chinesa em tempo de uso contínuo desde a antiguidade até os dias de hoje, com cerca de 4800 anos de produção textual. Já nas várias Ágamas vemos diversos elementos do *dárshana* (palavra indiana tradicional para “filosofia”), sobre o yoga, sobre símbolos e várias regras de conduta, bem como o culto a deuses como Shiva, Murugan e Aiyanar, bem como às várias deusas do sagrado feminino referidas conjuntamente como Shakti. Também por aqui parecem ter surgido diversas conexões com as tradições preexistentes, dando origem a diversas práticas do Tantra².

¹ Cf. o capítulo 1 de Kulke e Rothermund (2016): “Early Civilizations of the Northwest”.

² Por motivos de nacionalismos e várias disputas étnicas, há divergências sobre a precedência ou não da literatura agâmica em relação aos Vedas. No entanto, vários estudiosos parecem concordar com a precedência cronológica das Ágamas, visto que os povos dravidianos já se encontravam no Subcontinente Indiano antes mesmo da chegada dos povos indo-arianos. Apenas com a síntese destas e várias outras culturas, ao longo de séculos, que os Vedas seriam finalmente compostos. Para mais informações, cf. Sharma (1990). Sobre a conexão de várias divindades dravidianas que vão entrar para os Vedas, bem como sua relação com o Tantra, cf. Pillai (1911).

Mais ou menos entre 2000 e 1600 a.C., os povos proto-indo-europeus começaram a se dividir e se espalhar das penínsulas da Eurásia, se dividindo em dois grandes grupos: os indo-europeus, e os indo-iranianos (ou indo-arianos). O primeiro foi em direção à Europa; já o segundo, em direção ao Irã, Afeganistão e onde hoje é o norte da Índia e o Nepal. Este acontecimento é chamado às vezes de “Invasões Arianas”, nome pejorativo que remete às teorias de superioridade racial ariana. Como vimos, já havia literatura, religião, filosofia e vários povos, dravidianos e outros, habitando pacificamente e prosperando no subcontinente. Outro nome, de “migrações indo-arianas”, talvez possa ser menos carregado, visto que esta migração, como tantas outras, trouxe importantes elementos e misturou-se com a cultura local. Deste grande caldeirão de culturas, surge o famoso Período Védico, que provavelmente ocorreu entre 1600 e 600 a.C.

Embora as migrações dos povos dravidianos e dos povos indo-arianos sejam as mais conhecidas, há ainda um termo político que parece congrega vários destes primeiros povos que se assentaram no subcontinente. Desde a década de 1930, Thakkar Bapa, um dos mais importantes representantes do serviço social indiano, reconhecido por Gandhi como o “Pai dos Harijans” (outro nome para os dálites), trabalhou para cunhar o termo *Adivasi*, que significa aproximadamente “Primeiros Moradores”. O termo, desde 2011, tem sido reivindicado por vários destes povos, além de ter sido reconhecido pelo Supremo Tribunal da Índia para se referir a estes coletivos que estão na luta para definir sua identidade política como distintos dos povos indo-arianos e dravidianos³. Suas culturas, religiões e rituais lhes são próprios, tais como o Donyi-Polo e outras fés organizadas politicamente, tal como o Sahamahismo e o Sarnaísmo.

Culturas no norte e leste indianos no primeiro milênio a.C.

A centralização cultural ao redor do Reino Kuru não foi acompanhada de uma centralização político-administrativa em torno de um “Império”, no sentido ocidental do termo. O que vimos, que talvez lembre as várias confederações de cidades-estados gregas, ou federações de reinos independentes, é o surgimento de duas grandes culturas. Ao redor de Kuru e seus aliados próximos no Norte, há o centro espiritual da Cultura Védica, nas

³ A temática dos povos *Adivasi* é relativamente recente como uma área de investigação. Como notado, o termo aparece apenas nos anos 1930s. É bem peculiar sua situação, visto que às vezes são apresentados como os “indígenas da Índia”, e isso pode gerar diversas incompreensões e desafios políticos, especialmente com os agrupamentos políticos ultranacionalistas hindus, ou com os agrupamentos fundamentalistas religiosos hindus e muçulmanos. Para mais sobre a questão *Adivasi*, cf. Sen (2018).

partes altas do Rio Ganges. Ao Leste, há um conglomerado de reinos e principados menores ao longo das planícies mais baixas do Ganges, chamados de Região Cultural de Magadha.

Ao longo de séculos, os quatro Vedas foram compostos por filósofos, santos-poetas, deuses e semideuses em vários pontos da cultura védica. Estes textos são considerados sem autor – geralmente, são textos *śrutis*, ou “textos que foram ouvidos”. O **Rigveda**, o mais clássico e antigo, contém a cosmogonia, os primeiros mitos e as noções filosóficas mais fundamentais do que seria, no futuro, chamado de “hinduísmo”. O **Samaveda** apresenta vários versos do Rigveda novamente, mas na forma de cânticos e melodias para os rituais. O imenso **Yajurveda** traz vários textos de prosa, composições de adorações e uma vasta coletânea de textos filosóficos e hermenêuticos. Por fim, o **Atharvaveda** traz rituais, magias, liturgias para casamentos e funerais, entre outros temas da prática religiosa. Em cada um dos quatro Vedas, há coleções de hinos e versos (*Samhitā*), comentários litúrgicos e até mesmo científicos dos hinos (*Brāhmaṇam*), reflexões hermenêuticas acerca dos significados dos ritos e sacrifícios (*Āraṇyaka*), bem como a adição de posteriores textos filosóficos, as conhecidas Upanishades.

Embora originalmente também descendentes das migrações indo-arianas, os reinos do Leste são considerados aliados, mas não-arianos, segundo o Código de Manu⁴. Se isso foi vantajoso ou desvantajoso, não sabemos opinar. O que podemos presumir é que, longe da ortodoxia védica, diversas outras tradições filosóficas puderam fluir de forma relativamente ininterrupta. Já no Rigveda se referencia a estas tradições antigas e paralelas aos Vedas, que eram chamados de “*munis*”, um nome em sânscrito genérico para os sábios mendicantes e pessoas sagradas que vivam de forma ascética. Já no idioma local, a língua pali os chamava de *samanas* ou *śramaṇas*, que significa “aquele que exaure a si mesmo” – no caso, o praticante da mendicância e do ascetismo que, também, exaure o “si mesmo” na superação do ego.

No Hino 10 do Rigveda, estes “mendicantes sagrados” já eram reconhecidos e descritos como pessoas de cabelos longos, roupas surradas cor de laranja ou açafrão, quase sempre engajados em algum exercício meditativo – além dos monges nus que já haviam abandonado até mesmo aquelas roupas surradas. Parece que este movimento dos *śramaṇas* era uma onda cultural mais ou menos difusa, sem uma estruturação clara

⁴ Cf. Levman (2014).

naquela época. As tradições de renúncia pareciam ser livres, relativamente improvisadas, circulando ao redor deste ou daquele santo-monge que era considerado mais avançado na exaustão do ego. Tudo mudou mais ou menos nos anos 600s a.C., quando pelo menos seis grandes escolas diferentes de monges sramanas começaram a se diferenciar umas das outras, em oposição entre si, mas também face à religião védica.

Há vários relatos do despertar de Siddhārtha Gautama, que provavelmente viveu entre 563 e 483 a.C. Geralmente, conta-se a história de seu passado como príncipe da tribo dos Shakyas, na região de Magadha, cercado de regalias e belezas mundanas; e de sua escapada para ver a vida fora das miragens palacianas. Logo, vê quatro cenas imortalizadas em várias pinturas e esculturas budistas, quando se depara, pela primeira vez, com a velhice, com a doença e com a morte, visto que era cercado de estratégias de seu pai para tentar preservá-lo como um guerreiro sucessor ao trono (e que não se tornasse um dos *munis*). Curiosamente, também vê um *muni* meditando, e a tranquilidade passada pelo asceta fez Gautama tentar buscar uma solução para os sofrimentos que ele viu, deixando de lado a vida de príncipe.

Os vários relatos, certamente com tons de hagiografia, são de imensa importância para a abordagem religiosa do budismo, mas talvez possamos dar uma atenção um pouco maior a este período entre sua renúncia da vida palaciana e antes da fundação de sua *Sangha* (“comunidade” ou “refúgio” budista). Vendo os vários *munis*, as várias ordens, e as diversas religiosidades e maneiras de se tentar atingir a *moksha* (“libertação” em face ao *samsara*, que são os ciclos de nascimento e renascimento), Gautama tinha várias opções. Há a tradição védica, em si já imensamente múltipla e sofisticada – que talvez não lhe chamasse tanto a atenção, visto que havia decidido pelo estudo com os mendicantes. Entre estes, ao menos seis caminhos eram propostos, e o jovem Gautama vai estudar com praticamente todos eles. Sentindo-se insatisfeito, fundará sua própria ordem.

Seis movimentos mendicantes antes do Buda

Passemos agora para os seis movimentos mendicantes identificados pelo Buda Shakyamuni de acordo com o Sutra *Samaññaphala*, o segundo da coleção Dīgha Nikaya⁵.

⁵ Entre os Theravada, a escola mais próxima dos desenvolvimentos iniciais do budismo, há a tradição de se dividir os textos antigos em “três cestas”, chamado de *Tripitaka*. A primeira parte é o **Vinaya**, que lida com a organização do monastério, com biografia de monges e monjas importantes, bem como com a história da *Sangha* (“comunidade” ou “refúgio” budista). A segunda parte são os **Sutras**, ditos proferidos pelo Buda

Esta obra se trata de um diálogo entre Shakyamuni e o Rei Ajatasatru, da Dinastia Haryanka que governava a região de Magadha nesta época. O Rei está tentando encontrar um professor espiritual para pacificar sua mente, visto que ele ascendeu ao trono através do parricídio – rejeita seis visões e opta pelo budismo, ao final do diálogo, como a que mais lhe daria chance de se arrepender e de tentar reparar seu sentimento de culpa e sofrimento. Nesta época, havia três escolas já bem desenvolvidas, com vários discípulos e prestígio; uma escola com certo desprestígio social; e dois indivíduos que, apesar da diferença em relação às outras, não conseguiram fazer escola.

A filosofia **Ajñana**, fundada pelo mendicante Sañjaya Belatthiputta, fazia da dúvida e da suspensão do juízo o seu *modus operandi*. A ideia é de que o conhecimento é algo extremamente difícil de ser alcançado – e a própria possibilidade de se conhecer algo é, na melhor das hipóteses, duvidosa. Curiosamente, acrescenta que, mesmo que o conhecimento fosse alcançado, não iria ajudar em muita coisa, visto que *moksha* (“libertação”) tem mais a ver com meditação, controle do corpo, disciplina e viver em *sukkhā* (“livre de preocupações” ou “tranquilo”) do que com qualquer aspecto cognitivo⁶. Esta escola fez bastante sucesso entre os mendicantes no subcontinente indiano e, na tentativa de Alexandre, o Grande, de conquistar a região, estava em sua comitiva o velho Pirro de Élis cerca de 150 anos depois, que aprende esta filosofia da dúvida com os “gimnosofistas”, nome grego complicado para os *munis* da região. O pirronismo também recomenda suspensão do juízo e vê certa futilidade do empreendimento epistemológico, visto que conseguir viver em *sukkhā*/ataraxia é o fim último da filosofia⁷.

Outra das três maiores escolas da época é a filosofia fundada por Makkhali Gosala, a conhecida Escola **Ājīvika**. Esta escola fez bastante sucesso por todo o subcontinente, chegando de sua origem no Leste à ponta Oeste no Gujarat, e até ao sul dos Tâmile e do Sri Lanka. Para padrões ocidentais, Gosala seria um ateu e materialista, visto que negava a existência de uma alma imaterial (*atman*), visto que até mesmo ela seria feita de partículas fundamentais eternas. Contrariamente à tradição védica, negava

histórico e transmitidos pelos monges em mais de dez mil trabalhos individuais – esta parte, organizada em cinco grandes coleções. Por fim, há a adição filosófica, hermenêutica e metafísica do **Abidharma**, que geralmente varia de escola para escola, sem um consenso no budismo como um todo. Na parte dos Sutas, a “Coleção dos Discursos Longos” (ou *Dīgha Nikāya*) é a primeira das cinco.

⁶ Cf. Warder, 1998, capítulo VII.

⁷ A famosa viagem de Pirro com Alexandre, na qual estuda com os “gimnosofistas” da Índia, é relatada desde Diógenes Laércio. A conexão de Pirro com os Ajñanas também tem sido notada há muito tempo, notadamente em Barua (1921). Sobre a interação do pirronismo com o budismo, cf. Kuzminski (2008).

a existência de deuses, afirmando haver apenas sete elementos fundamentais: água, terra, fogo, ar, alegria ou prazer, sofrimento e força-vital. Tais elementos se arranjam e se rearranjam eternamente segundo leis e forças cósmicas predeterminadas, um determinismo extremo que culmina na doutrina do *fatalismo ético*. Para Gosala, bons ou maus karmas (“ações”) são indiferentes do ponto de vista ético, visto que toda ação, seja boa ou má, já está determinada. Ou seja, se há uma causa no universo, esta causa já está dada, e não há nada o que fazermos para melhorar ou piorar este fatalismo mecânico. Assim sendo, não há necessidade de leis morais objetivas, visto que o que é, já está em jogo. No entanto, para responder aos sofrimentos e angústias do mundo, Gosala dá uma solução radical: visto que tudo está absolutamente predeterminado, apenas com o abandono completo da vida material e com a dedicação ao ascetismo absoluto, podemos pelo menos ter menos sofrimentos – ainda que isso levasse à morte por inanição do *muni* em meditação⁸.

Já em termos de institucionalização e durabilidade, até os nossos dias de hoje, a escola mais bem organizada e sedimentada sem dúvidas é o **Jainismo**. Uma filosofia eminentemente realista e processual, o jainismo não tem um fundador claro. Em sua própria história, afirmam ser uma doutrina eterna, sem começo e sem fim, e os “Fazedores de Passo”, conhecidos como *Tirthankaras*, são apenas aqueles que “relembra” a humanidade da doutrina jainista quando nos esquecemos dela. Rastreiam 24 *tirthankaras*, o primeiro, conhecido como Rishabhanatha, teria vivido trilhões de anos atrás. De figuras históricas, temos Pārśva ou Paras, que viveu mais ou menos entre 872 e 772, e foi o vigésimo terceiro; e Niganṭha Nātaputta, conhecido como *Mahavira*, que viveu entre 599 e 527. Este, o último dos 24 *tirthankaras* deste ciclo cósmico, foi um dos principais professores do jovem Gautama. Defendem não apenas que o conhecimento é possível, mas que a onisciência é alcançável. Defendem uma religião da mais absoluta *moksha*, da libertação de todos os seres face a tudo. Isso os levou para duas teorias curiosas: a mais conhecida, o *Ahimsa*, a “não-violência radical”, onde até a morte de uma formiga gera karma negativo. Segundo, visto que os deuses também têm “tarefas”, tal como fazer chover, ou lutar contra demônios, ou realizar certos ritos, isso significa que nem mesmo

⁸ Cf. Basham (1981). Incidentalmente as representações imagéticas correntes dos Ājīvikas e do próprio Makkhali Gosala mostra os monges em posição de meditação profunda, extremamente magros e com as costelas e clavículas bem proeminentes.

os deuses são perfeitamente livres – logo, a ideia é ser “além dos deuses”, sendo o jainismo talvez a única religião “transteísta”.

Já a escola dos **Cārvāka**, também conhecida como Lokāyata, pode ter sido fundada por Ajita Kesakambalī, ou talvez este foi seu representante mais conhecido. Têm uma filosofia materialista e atea, tal como os Ājīvikas, mas diferenciam-se crucialmente em alguns pontos. Primeiro, a ideia de que apenas a percepção empírica importa para o conhecimento; e que a verdade é, no máximo, um acidente, um acaso, uma sorte epistêmica. Negam todos os tópicos clássicos das filosofias indianas, como karma, reencarnação, a eficácia dos ritos religiosos, a existência de deuses, céus e infernos. Assim, sendo a verdade algo no máximo acidental, e se o empírico é o mais relevante, negam também a noção de disciplina e de predeterminação causal, se entregando a uma vida cujo propósito único é a busca dos prazeres e evitar a dor⁹. Eventualmente expulsos da Índia, podem ter tido alguma influência na formação da Escola Cirenaica no Mediterrâneo – esta que, por sua vez, pode ter influenciado na gênese do pensamento de Epicuro¹⁰.

Dois indivíduos foram importantes sábios mendicantes, mas não chegaram a fazer escola. O primeiro é **Pūraṇa Kassapa**, conhecido por seu “amoralismo”. Para Kassapa, boas ou más ações são irrelevantes, visto que o karma não existe. Ações como abençoar ou amaldiçoar, criar ou matar, cuidar ou torturar, são indiferentes, não produzem nem mérito, nem demérito. Assim sendo, eram contrários aos Ājīvikas, visto que o verdadeiro conhecimento não o era o da predeterminação da existência, mas entender certa contingência absoluta de tudo¹¹. A ideia de que não existe karma fez com que ele se visse como onisciente – mas acabou se suicidando por afogamento. Já **Pakudha Kaccāyana** parece ter sido aquele que originalmente propôs os sete elementos da escola Ājīvika que mencionamos há pouco¹². No entanto, parece não defender certo mecanismo ou predeterminação, visto que a combinação dos elementos não leva a um mecanismo que “explique” a realidade – para Kaccāyana, a única realidade é a dos sete elementos,

⁹ Cf. também em Warder, 1998, capítulo VII.

¹⁰ Tendo em vista que tanto dos Cārvāka como dos Cirenaicos não sobrou quase nenhum texto ou referência, este campo é praticamente apenas especulativo. Para uma pesquisa desenvolvida na área de uma tentativa de comparação, cf. Sadhu (2015).

¹¹ Cf. Bhaskar (1972). Sobre a noção de contingência absoluta na metafísica contemporânea, cf. o hipercaos de Quentin Meillassoux (2006). Sobre as consequências nihilistas destrutivas absurdas que se derivam desta contingência tão “desacorrentada”, cf. a defesa da filosofia como um “órganon da extinção humana” em Ray Brassier (2007).

¹² Cf. Basham (1981).

irredutíveis entre si, sendo todo o resto mera ilusão. Sua teoria foi conhecida também como *sassatavādā* (“eternalismo”), visto que os elementos não se alteram, e duram eternamente – já as ilusões mundanas vêm e vão se destruindo eternamente.

Entre o “Eternalismo” e o “Niilismo” I: as quatro nobres verdades

Agora temos suficiente redes de filosofias e contextos para começarmos a responder à pergunta: se o budismo é caminho do “meio”, quais seriam os extremos? Antes de mais nada, retornemos à imagem do jovem Gautama fugindo da vida palaciana. Se encontrando com a velhice, com a doença, com a morte e com a possibilidade de estar em *sukkha*/ataraxia, como é que podemos pensar nesta “tranquilidade” em meio a tanto sofrimento? Nenhuma das seis soluções até agora agradou ao jovem Gautama, visto que apelar para algum mecanicismo, amoralismo ou uma eterna recombinação de ilusões projetadas por “átomos” ou “elementos fundamentais” não carrega o peso ético e realista que ele buscava. Assim, há o importante momento onde o jovem Gautama decide abandonar o ascetismo radical, volta a se alimentar e se cuidar de forma moderada, e parte para criar seu próprio caminho.

Talvez antes de acatar alguma destas respostas prontas de seus professores e colegas e já dar alguma receita para a tranquilidade, Gautama vai começar, ao contrário, por uma elaborada teoria do que é o *sofrimento*. Depois do abandono do ascetismo, conta-se que ele se sentou perto de uma árvore e ficou meditando por vários dias tentando conceber as perguntas mais adequadas para tentar montar sua própria abordagem. Essa teoria é elaborada em suas minúcias, obviamente, por quase todos os textos; mas nos centraremos no *Saccasamyutta*, texto 56 do *Samyutta Nikāya*, a terceira grande coleção dos sutras.

A palavra दुःखं **dukkha** tem vários significados. Podemos oferecer uma etimologia e uma tentativa de classificação. A palavra *Kha* significa “espaço” ou “lugar”, ou mesmo “estado”. *Du* é um prefixo negativo. Como já falamos em “*sukkha*”, que seria um “lugar tranquilo”, “*dukkha*” pode ser traduzido de forma peculiar como um “mal lugar”. Ou, mesmo mais literalmente, como um “mal estado” ou “mal-estar”. Podemos pensar três tipos de *dukkha*: 1) um mais grave, como os que mencionamos: a velhice, a doença, a morte, as desgraças. 2) Há um que podemos pensar meramente como a perda do *sukkha*, as perturbações e irritações quotidianas que nos tiram do estado-de-tranquilidade ou de não-perturbação, ainda que não sejam tão graves. Por fim, 3) há uma

insatisfação geral, inespecífica, que pode estar relacionada com certa angústia, ansiedade, falta de ânimo, ou mesmo algo mais “existencialista” para o gosto ocidental.

Há um importante deslocamento aqui agora. A origem do dukkha não é exteriorizada para átomos ou fatalismos mecânicos cósmicos, mas alocada como uma consequência do तृष्णा **taṇhā** (“apego”). Obviamente há coisas fora do nosso controle, como uma tempestade ou uma doença aterrorizante – mas, nestes casos, não há muito o que fazer além de tomar todos os cuidados disponíveis. Não obstante, o dukkha surge de apegos a questões do sensível, do sexo, de crenças, de opiniões e de ideias. Ou, apego a algo que não é, tal como querer que a tempestade não tenha acontecido (mas aconteceu), ou que a doença não tivesse vindo jamais (mas veio). Ou, mais ainda, apego a certa situação, medo da mudança, medo do futuro, ou mesmo medo de passar por situações desprazerosas.

Há, ainda, mais um importante deslocamento em relação às outras escolas śramaṇas que vimos até agora. Ao invés de nos render ao fatalismo, ou de apenas tentar viver o prazer de forma desgovernada, o jovem Gautama chega à conclusão de que, sim, é possível cessar o sofrimento. Esta cessação, chamada de निरोध **nirodha**, não deve ser traduzida como supressão, “acabar de vez”, nem mesmo “salvação”. Se o *taṇhā* é este fogo ardente que gera desejos de coisas que nos causam sofrimento, *nirodha* não é jogar um balde de água fria de uma vez – mas, lentamente, ir retirando a lenha da fogueira, uma a uma, de forma disciplinada e resoluta. Certo, mas “como” faremos isso? Para tanto, segue o “Nobre Caminho Óctuplo”, que envolverá visão correta, intenção correta, meio de vida correto etc., o caminho budista que é desenhado para os praticantes¹³.

Entre o “Eternalismo” e o “Nilismo” II: co-originação interdependente

O que nos interessa em particular agora não é a descrição do Caminho Óctuplo, mas na fundamentação metafísica que o jovem Gautama fornece de forma genial. Voltando para a primeira coleção de sutras (o Dīgha Nikaya), o décimo quinto sutra, *Mahanidāna*, traz importantes conceitos para entendermos este fundamento. É aqui que surge uma das teorias mais revolucionárias do budismo, em nossa opinião, a conhecida doutrina do प्रतीत्यसमुत्पाद (em pali: *paṭiccasamuppāda*), mais conhecida pelo seu nome

¹³ Há relativamente muito material disponível sobre o “Nobre Caminho Óctuplo” disponível para leigos e iniciados. Para quem quiser uma enunciação mais próxima do “original”, sugerimos o texto 45 da coletânea de sutras Saṃyutta Nikāya, onde a lista dos oito passos é apresentada e elaborada com mais detalhes.

sanscritizado **pratitya-samutapada**. Há várias traduções, nenhuma totalmente satisfatória, mas geralmente é apresentada como doutrina da co-originação interdependente, surgimento codependente, originação condicionada etc.

Talvez o que diferencie a *Doutrina do Pratitya-Samutapada* (DPS) de outras religiosidades de tons abraâmicos, é que não se procura oferecer um relato da “criação *ex nihilo*”. A maioria das religiões globais não têm este fenômeno metaontológico do criacionismo, visto que a ordenação de forças, matérias e energias já existentes é, quase sempre, o papel de deuses vistos como “criadores”. Assim sendo, não há a necessidade de explicar a origem material, formal, eficiente e teleológica do mundo num único ponto que totalizaria as causalidades – e tudo bem. Um exemplo mais próximo dos ocidentais, Zeus, Hades e Poseidon não criam, respectivamente, a terra, o inferno e os mares – o que interessa é a ordem, o acordo, a regência do que há compartilhada pelos deuses. O que torna a DPS ainda mais especial é que não apenas o criacionismo é tornado irrelevante, mas também tal presença das ordenações e acordos divinos se torna secundária.

Através da DPS, Gautama sustenta que as coisas se originam nas coisas. As coisas são causas, condições e matérias para as próprias coisas. A originação da vida, já sabia o velho Tales, depende da água, mas também do carbono, de condições de pressão atmosférica, e tantas outras. A presença de água doce ou de água salgada influencia a originação e evolução de espécies diferentes de peixes. A deriva continental influencia no aparecimento ou desaparecimento de mares inteiros. Vejam como a DPS pode, e parece ter servido, como um importante estímulo para a investigação empírica e científica da natureza. Ao invés de pressupor um sistema criacionista onde “tudo é o que é”, e ponto final, um pesquisador budista vai buscar como o surgimento de algo pode ser rastreado às redes de outros existentes.

Ao contrário da autoridade de um “acordo constitucional” entre forças metafísicas, tal como nas tradições védicas, Gautama oferece uma **horizontalidade ontológica** extremamente peculiar. Assim, a origem de uma coisa está em outras coisas. Uma maneira da metafísica contemporânea ler isso pode ser recorrendo a postulados da ontologia plana, desenvolvida por DeLanda e bem aplicada pelas ontologias orientadas a objetos. Isso significa que não há uma hierarquia predeterminativa ou um privilégio ontológico de algo que seja superior a outra coisa¹⁴. Ou seja, enquanto existentes, têm

¹⁴ Trabalhei esta definição em Maciel, 2021, pp. xxix, 86 e 323.

valor ontológico próprio e em suas conexões – mas nenhuma conexão ou ente é, automaticamente, ontologicamente superior. Nem a mente, nem o corpo, nem os deuses, nem os átomos. Estando todos os entes numa horizontalidade ontológica, o privilégio metafísico do humano dominar a natureza, da natureza sobredeterminar o humano, de os deuses, demônios ou espíritos dominarem a existência, é afastado por Gautama.

Agora chegamos a um ponto de inflexão ontológico muito importante. A definição moderna de substância, que não é a aristotélica, é permeada pela tradição abraâmica. Graham Harman já notou a diferença entre a substância entre os gregos, que é gerável, corruptível, destrutível; face à tradição judaico-cristã que pensa substância como *causa sui*, como criada por uma divindade, indestrutível, eterna, imutável¹⁵. Para os Vedas, para Aristóteles, e para Gautama, não há “Criação” naquele sentido: as coisas vêm das coisas mesmas. No entanto, para Gautama, não há a necessidade de uma hierarquia ontológica que estabelece, como necessidade incontornável, a presença de certos acordos divinos (Vedas), ou de um pontapé inicial do motor imóvel aristotélico – sendo ambas teorias que pressupõem certa verticalidade ontológica (há algo “superior”).

Uma consequência crucial deste argumento é a seguinte: se as coisas geram coisas, nada existe como *causa sui*, nada existe “em si e para si” – no entanto, curiosamente, a inexistência também não existe em si. Nada é absolutamente existente – no entanto, nada também é absolutamente inexistente. Nas filosofias das religiões globais é muito comum certa predisposição categorial para a multiplicidade de modos de existência (incluindo, aqui, também o que os ocidentais acham que é o “místico”). O grande pesquisador e referente dos Estudos Pagãos, o filósofo Edward Butler, comenta que nas tradições não-modernas não se pergunta “se” algo existe ou não – perguntamos “como” algo existe: existe *como* organização atômica? *Como* a imaginação humana? *Como* o Sonho de Brahma? *Como* um texto sagrado?

Se não há privilégio ontológico, nem da mente, nem de alguma divindade, não há também porque haver privilégio ontológico do atômico, do elementar, do material. Assim sendo, para Gautama, não há uma “realidade por trás das coisas”, visto que as coisas são o que são: entes processuais de co-originação, cuja confluência de forças indica uma existência frágil, instável e quebradiça. *E é exatamente por isso* que o cuidado com a existência se torna extremamente crucial. É como uma consequência ética desta

¹⁵ Cf. Harman (2011) já no Capítulo 1.

metafísica que o cuidado, a sutileza, a delicadeza, a calma se tornam extraordinariamente importantes. Se tudo que existe, desde deuses até abelhas, é enquanto dura, enquanto é cuidado, enquanto é habilitado, enquanto é co-originado, é o “enquanto” que se torna importante, e não um fim último ou um começo seguro. A instabilidade ontológica gera insegurança prática: é por isso, que o cuidado e a sutileza se transformam em categorias tão cruciais. Querer que as coisas durem para sempre, ou que alguma coisa jamais tenha acontecido ou que jamais aconteça gera, entre outras, o famoso *apego*.

Chamo atenção para como a argumentação de Gautama é sistemática e coerente. Começando pela origem do sofrimento, apresentada a partir de uma leitura ética e “psicológica”, para usar termos confortáveis aos colonos dos ocidentais, Gautama depois oferece uma argumentação metafísica para a origem e fundamentação de uma doutrina processual do ser¹⁶, que gera uma embutida instabilidade e incerteza ontológicas. Tentar controlar este processo do ser, reconectando de onde partimos, é a origem ontológica do dukkha. Assim, se há uma constância no universo, ela não se deve a uma entidade hierarquicamente superior, ou à dinâmica de partículas ou elementos mais fundamentais do que a realidade macroscópica “aparente”: a constância vem da inconstância da co-originação interdependente do que há, inclusive de átomos, da mente e do sofrimento. Aqui fica também evidente que as tradições desenvolvidas a partir de Gautama podem admitir tanto abordagens focadas na mente, na metafísica, no “místico” – todas perfeitamente válidas e acomodadas dentro da vastíssima tradição que é o budismo¹⁷.

Entre o “Eternalismo” e o “Nilismo” III: comparação com as outras escolas

Finalmente podemos entender melhor a expressão मज्झिमापतिपदा (pali: Majjhimāpaṭipadā), que tem sido traduzida como “Caminho do Meio”. Comparando com

¹⁶ Nas filosofias gregas antigas não há um paralelo exato desta filosofia processual. No entanto, é possível encontrar no *Timeu*, de Platão, bem como em aplicações da metafísica aristotélica (sem as restrições impostas por outras religiões), alguns paralelos, bem como no neoplatonismo pagão de Prócuro. Dentre os modernos, geralmente são ressaltadas as obras de Henri Bergson e até de William James como próximas, mas é Alfred N. Whitehead que oferece o exemplo mais claro de filosofia do processo, bem como com suas conexões com Índia e China. Cf. Bergson (2005), James (1912), Whitehead (1978).

¹⁷ Também vale um rodapé reafirmando que as tentativas ocidentalescas de se reduzir o budismo a algo forçosamente secularizado, que ativamente negue elementos que não sejam analíticos ou cognitivos, não passa de um mau-caratismo intelectual. Interesses de pesquisa “mais filosóficos” ou “mais religiosos” ou “mais artísticos” são perfeitamente possíveis, visto que nenhum estudo esgotará o objeto. No entanto, defender que a dimensão mística, arqueológica, política, sociológica, lógica e biográfica são obrigatoriamente separadas e que devem ser mantidas assim sempre que a pesquisa for “séria”, em nome de alguma pureza acadêmica, não passa de exibição de tolice.

as outras escolas mendicantes da época, importantes pontos de divergência são identificáveis. As três primeiras:

- Em relação aos *Ajñāna*, podemos contrastar que há, sim, a possibilidade do conhecimento. Ele é mediado pela compreensão mais adequada da Doutrina do Pratitya-Samutapada – que aponta diretamente o pesquisador para uma atitude que combina investigação empírica e uma ética do cuidado. Assim sendo, o conhecimento tem, sim, conexão com *sukkha*, visto que conhecer melhor o mundo (incluindo a si mesmo) em sua co-originação processual é, sim, um caminho para a libertação.
- Em relação aos *Ājīvikas*, não se afirma peremptoriamente que nada inexistente, desde um átomo até alguma divindade ou outro termo “místico”. Além disso, não há predeterminação, visto que tudo que existe determina e é determinado com outros. Sem uma predeterminação metafisicamente superior, em termos de verticalidade ontológica, todas as ações importam, sim; são relevantes, sim. Desde o cuidado com o outro até o cuidado de si, para usar uma expressão foucaultiana – assim sendo, o ascetismo extremo é evitado, tal como Gautama fez antes de conceber toda sua teoria.
- A interação entre Gautama e as filosofias jainistas é complexa. Talvez por ter sido aluno de Mahavira, o jovem Gautama fez minuciosos contrapontos e elaborações a partir do jainismo, quase todos muito sutis para um breve artigo como este. Talvez a mais importante diferença que possamos indicar no momento é que o jainismo parece ter uma teoria da *jīva* (“alma” ou “self”) como substância eterna, que não seria afetada pelo Pratitya-Samutapada, algo que não é coerente com o budismo. Infelizmente o jainismo não é tão conhecido no Brasil, mas há na coleção *Dīgha Nikaya* uma espécie de “*react*” do Buda quando lhe contam que o velho professor Mahavira havia falecido (cf. o sutra *Pāsādika*, o vigésimo nono). Neste sutra, o Buda faz várias diferenças doutrinárias e critica o estado de divisão interna entre as várias seitas jainistas (o que, ironicamente, também viria acontecer com o budismo no futuro).

Quanto à escola dos *Cārvāka*, aos mendicantes *Kaccāyana* e *Kassapa*, e a tradição védica em geral, surge mais exatamente o caminho do meio. Tradicionalmente estas posturas, bem como algumas das anteriores, propõem duas doutrinas opostas. A primeira é a doutrina do *sassatavāda*, geralmente traduzida como “eternalismo”, que diz que há

algo que é ontologicamente estável, eterno, imutável. Ou seja, imune à DPS, visto que há alguma coisa, geralmente a *jīva* ou o *atman* (ambos traduzíveis como “alma” ou “self”). Além dela, há a famosa conexão entre a alma individual e a realidade absoluta “por trás” das coisas nas religiões védicas, geralmente com o nome de *brahman*. Ou, há outras variações, como vimos na filosofia dos sete elementos ternos de Kaccāyana que também foi apropriada pelos Ājīvikas – aqui, a realidade é apenas a da eternidade dos elementos básicos, sendo sua combinação e recombinação apenas jogos de aparências e ilusões. Seja de uma sobredeterminação mecânica eterna, seja de uma contingência absoluta eterna, todas estas posturas são *sassatavāda* na medida em que acreditam que há alguma coisa que seria imune à co-originação e à fragilidade processual das coisas.

A outra doutrina é a do *ucchedavāda*, que pode ser traduzida como aniquilação perpétua, ou do “nada-com-nada”, certamente uma forma de *nihilismo*. A doutrina “amoralista” de Kassapa é o maior exemplo, onde nenhuma ação faria a diferença em termos de mérito ou demérito, visto que tudo seria “nada”. No entanto, as outras escolas também têm esta carga. Os Cārvāka, e sua teoria do hedonismo que nega qualquer coisa que não seja o próprio prazer, não passam de nihilistas morais também, onde sequer há um critério para o prazer, visto que a própria alteridade desaparece na *minha* busca da *minha* satisfação. Se o universo é absolutamente determinado tal como o dos Ājīvikas, há também certo nihilismo envolvido: não há *nada* que possa ser feito – no entanto, conhecendo a ontologia processual das coisas, podemos entender, *sim*, a causa do sofrimento (e buscar cessá-lo). No entanto, nem isso é válido para os Ajñana que, desconhecendo a DPS, acham que conhecimento *algum* ajuda na ética.

Conclusão

Em assim sendo, o Caminho do Meio é rejeição do eternalismo e do nihilismo. Esta rejeição é fundamentada na doutrina da co-originação interdependente. Ou seja, as coisas existem *sim*, mas *enquanto* são habilitadas por outras coisas. Nada é eterno, e nada é “nada”. É justamente por isso que o cuidado, a sutileza e a atenção para tudo que existe deve ser multiplicada. Embora o ocidente, em seu mentalismo cansativo e cada vez mais *démodé* tenha privilegiado o aspecto psicológico do budismo, claramente é uma leitura reducionista.

A fundamentação ética e mental do budismo não vem, sendo aqui um pouco irônico, do “Vazio”, termo tão incompreendido e popularizado por algumas leituras “mahayana” ou “zen”. Enquanto houver coisas, o que se segue terá “substância-processo”, ou “essência-função”, ou outros termos que podem ajudar a traduzir o budismo. É como se o que existe, existe *enquanto* existente – não porque deve sua existência a uma realidade “mais real” anterior, seja ela dada por alguma divindade, seja ela dada pela mente humana, seja ela dada pela dinâmica subatômica.

O grande Vinicius de Moraes aqui pode nos ajudar com seu *Soneto da Fidelidade*, onde aparece o seu famoso “eterno enquanto dure”, que aqui pode servir de guia. Não se trata do mandamento de se cultivar uma indiferença estoica para com o mundo, mas um cuidado gentil e tenro com o que existe, tal como o amor que o poeta estava se referindo. Se é para amar alguém, não se ama pelo eterno, mas cuida-se e se quer bem com todo o carinho e sutileza, ainda que seja enquanto durar.

Referências bibliográficas

- BARUA, Benimadhab. *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*. Calcutta: University Press, 1921.
- BASHAM, A.L. *History and Doctrine of the Ājīvikas – A Vanished Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1981.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRASSIER, Ray. *Nihil Unbound – Enlightenment and Extinction*. London: Routledge, 2007.
- BUDDHA; BODHI, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha; a new translation of the Saṃyutta Nikaya*; translated from the Pali. Sommerville: Wisdom Publications, 2000.
- BUDDHA; WALSH, Maurice. *The Long Discourses of the Buddha; a translation of the Dīgha Nikaya by Maurice Walsh*. Somerville: Wisdom Publications, 1995.
- JAMES, William. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longman, Green, and Co., 1912.
- KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar. *A History of India*. 6th ed. London: Routledge, 2016.
- KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism – How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. New York: Lexington Books, 2008.
- LEVMAN, Bryan. “Cultural Remnants of the Indigenous Peoples in the Buddhist Scriptures” in. *Buddhist Studies Review*. 30. 145-180. 10.1558/bsrv.v30i2.145, 2014.

MACIEL, Otávio S.R.D. *Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica: Introdução ao Realismo Complexo*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, University of Brasília: Brasília, 2021. Disponível no Repositório da BCE/UnB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006

PILLAI, J. M. Nallaswami. *Studies in Saiva-Siddhanta*. Madras: Meykandan Press, 1911.

SADHU, Siddhartha. “Cārvāka Hedonism Compared with That of Aristippus and Epicurus” in. *Indian Journal of research PARIPEX*.vol. 4, issue 8, August 2015.

SEN, Asoka Kumar. *Indigeneity, Landscape and History – Adivasi Self-fashioning in India*. London: Routledge, 2018.

SHARMA, Arvind. *A Hindu perspective on the philosophy of religion*. New York: Palgrave Macmillan, 1990.

WARDER, A.K. *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality – an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

Walter Benjamin e as Afinidades Eletivas de Goethe: um romance não trágico

Roberto Carlos Conceição Porto

Resumo: Este texto é um resultado parcial de uma pesquisa de dissertação de mestrado em filosofia sobre Walter Benjamin. Na seção sobre Goethe, aqui transcrita, investigou-se a origem do trabalho sobre Goethe e sua relação com a concepção de mito como violência no jovem Benjamin. Assim, analisou-se como o mito, na interpretação benjaminiana, é o Sachgehalt do romance e uma “nova” concepção de vida é seu Wahrheitsgehalt: uma vida natural, “criatural”, limitada apenas a seu aspecto biológico, o tipo de vida que está sujeita à violência mítica.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Goethe. Mito. Violência.

Introdução

Apesar de Hannah Arendt considerar *Goethes Wahlverwandtschaften* [Afinidades eletivas de Goethe] apenas uma polêmica desnecessária de Benjamin contra o círculo de George,¹ o trabalho pode ser considerada como uma das três principais obras estético-filosóficas do jovem Benjamin, com uma ampla discussão sobre o conceito de mito.²

Como mencionam Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Benjamin começou a ocupar-se com Goethe antes da conclusão de sua tese de doutorado,³ ou seja, por volta de 1919, concluindo o trabalho no verão de 1922.⁴ Uwe Steiner acredita que o momento principal foram os anos 1921-1922,⁵ assim como Burkhardt Lindner,⁶ período também marcado pela crise conjugal de Benjamin.⁷

¹ ARENDT, H. Introduction. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations: essays and reflections*. Traduzido por Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace and World, 1968, p. 8-9; ARENDT, H. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968, p. 160-161.

² LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”. *Goethe im Gesamtwerk*. In: LINDNER, B (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 472.

³ Cf. BENJAMIN, W. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991, p. 110-119. Na nova edição: BENJAMIN, W. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: BENJAMIN, W. *Werke und Nachlaß: kritische Gesamtausgabe*. Editado por Uwe Steiner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. 3, 2008, p. 121-131

⁴ TIEDEMANN, R.; SCHWEPPENHÄUSER, H. *Anmerkungen der Herausgeber*. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/3, 1991, p. 811.

⁵ STEINER, U. *Walter Benjamin*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2004, p. 57.

⁶ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 472.

⁷ STEINER, U. *Walter Benjamin*, p. 57-58; LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 472.

O objetivo original de Benjamin era publicar o trabalho *Goethes Wahlverwandtschaften* na revista *Angelus Novus*, periódico planejado por ele e que não chegou a concretizar-se. O texto é publicado, então, em duas partes na revista *Neuen Deutschen Beiträgen* [Novas Contribuições Alemãs], em 1924 e 1925.⁸

Comentário e crítica, *Sachgehalt* e *Wahrheitsgehalt*

Lindner observa que, em *Goethes Wahlverwandtschaften*, Benjamin alcança o máximo da sua arte de escrita, sendo esse texto um de seus textos mais bem escritos do ponto de vista estilístico.⁹ De fato, já no início do texto, Benjamin faz a seguinte introdução: enquanto o comentário procura o *Sachgehalt* [teor da coisa, teor “coisal”] de uma obra literária, a crítica busca o *Wahrheitsgehalt* [teor de verdade]. Apesar de o teor de verdade ser o alvo principal da crítica literária, não pode ser dissociado de seu teor coisal, pois o primeiro está “profundamente imerso” no segundo.¹⁰

Benjamin apresenta, em seguida, uma metáfora: a obra literária, “em seu crescimento” [*wachsende*], é como uma “fogueira chamejante, ardente” [*flammenden Scheiterhaufen*] diante da qual o comentarista se posta como um químico e o crítico, como um alquimista. Se para o químico apenas a madeira e a cinza importam para a sua análise, somente a chama conserva o enigma para o alquimista, pois este se pergunta pelo teor de verdade.¹¹

Por um lado, essa concepção de crítica literária mostraria como Benjamin, em certa medida, ainda estaria inserido nos pressupostos da teoria literária do romantismo alemão. Por outro lado, é preciso lembrar que Benjamin, mais que um simples

⁸ STEINER, U. Walter Benjamin, p. 58; STEINER, U. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 39-40; STEINER, U. “Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus”. “Zuschrift an Florens Christian Rang”. In: LINDNER, Burkhardt (ed.). Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 302; LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 472.

⁹ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 473.

¹⁰ BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften. In: BENJAMIN, W. Gesammelte Schriften. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991, p. 125 (BENJAMIN, W. *As afinidades eletivas* de Goethe. In: BENJAMIN, W. Escritos reunidos: ensaios sobre Goethe. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 11-122). Cf. STEINER, U. Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst: Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989, p. 269-270; STEINER, U. Kritik. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut. Benjamins Begriffe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. 2, 2000, p. 499.

¹¹ BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 125-126

“continuador” da teoria da crítica de arte romântica, é, antes, um crítico dessa tradição, desenvolvendo uma noção de crítica contrária a ela, em sentido antirromântico.¹²

A “obra em seu crescimento” designa justamente a ideia romântica de “despertar a consciência” da obra de arte.¹³ Por meio da teoria da reflexão, inspirada em Fichte, “a crítica compreende-se como desdobramento da autorreflexão e do autoconhecimento de uma obra de arte. A intensificação, que a obra experimenta nessa crítica (romântica), é aquela cujos limites transcende”.¹⁴ Como notam Fetscher e Gagnebin, romanticamente, a ênfase está na forma, pois esta é a expressão da obra de arte, é já sua autorreflexão implícita. Assim, o que já está nítido na obra, pré-desenvolvido, já é crítica. Desenvolvê-la, “desdobrá-la”, “intensificá-la” é fazer crítica literária (e não a análise a partir do gosto subjetivo do crítico), conduzindo a obra e as formas poéticas ao infinito num processo de cumprimento, realização.¹⁵

A essa “positividade” da crítica literária romântica, Benjamin contrapõe um momento “negativo”, de “morte”, que, posteriormente, ele chamará de “mortificação da

¹² Cf. STEINER, U. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*, p. 57; STEINER, U. Walter Benjamin et sa critique du Romantisme allemand. In: WISMANN, Heinz; LAVELLE, Patrícia (eds.). Walter Benjamin, le critique européen. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2010, p. 1, 4 do capítulo escrito por Uwe Steiner [*e-book*]. Steiner sugere até que o interesse de Benjamin pelo romantismo alemão estaria mais na concepção messiânica de história do movimento do que em sua teoria estética propriamente dita, contrariando leituras feitas até então de Benjamin como um crítico nostálgico da civilização capitalista por defender uma civilização pré-capitalista integrada à natureza (como a referência a Bachofen poderia supor). Apesar de não citar nomes, Steiner claramente tem Michael Löwy em mente (cf. *Ibidem*, p. 4, 7. Cf. também STEINER, U. Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst, p. 29-30; STEINER, U. Kritik, p. 501).

¹³ STEINER, U. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*, p. 57.

¹⁴ FETSCHER, J. “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”. In: LINDNER, B. (ed.). Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 155 [*“Begriffe sich Kritik als Entfaltung der Selbstreflexion und Selbsterkenntnis eines Kunstwerks. Die Steigerung, die das Werk in dieser (romantischen) Kritik erfährt, sei eine dessen Grenzen überschreitende”*].

¹⁵ *Ibidem*; GAGNEBIN, J. M. Nas fontes paradoxais da crítica literária. Walter Benjamin relê os românticos de Iena. In: SELIGMANN-SILVA, M. Leituras de Walter Benjamin. São Paulo: Fapesp; Annablume, 1999, p. 70-71; BENJAMIN, W. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, *GS*, p. 91-93. BENJAMIN, W. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, *WuN*, p. 100-103

obra”,¹⁶ ou seja, “uma concepção [de crítica] mais radicalmente histórica e temporal”.¹⁷ Em um de seus currículos conservados, ele diz que, em *Goethes Wahlverwandtschaften*, tentou “iluminar uma obra inteiramente a partir de si mesma”.¹⁸ Para isso, criou os conceitos de *Sachgehalt* e *Wahrheitsgehalt*, “teor coisal” e “teor de verdade”, respectivamente.

Peter Fenves sugere que, em *Goethes Wahlverwandtschaften*, Benjamin discute, do começo ao fim, com Kant. Prova disto seria a crítica ao casamento como “experiência mecânica”, crítica já feita em um texto anterior,¹⁹ a concepção de beleza e de sublime. Além disso, o que Benjamin chama de *Sachgehalt* e *Wahrheitsgehalt* nada mais seriam do que o “Fenômeno”, como a “coisa” vem à mente, e o “Noumenon”, a “coisa em si”, kantianos.²⁰

Apesar de interessante, é preciso lembrar que, se nesse texto, Benjamin ainda pensa a partir da moral kantiana da autonomia, essa obra já marca sua “despedida” da filosofia kantiana.²¹ Como mostra o estudo detalhado de Menninghaus, a metáfora da “chama” já estava presente no romantismo, especialmente em Novalis, de forma que Benjamin “apropriou-se extensivamente dela” [*hat sich (...) extensiv zu eigen gemacht*] para contrapor-se à “positividade” da crítica literária romântica.²²

¹⁶ BENJAMIN, W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: BENJAMIN, W. Gesammelte Schriften. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991, p. 357: “Mortificação da obra: não então – romanticamente – o despertar da consciência no vivente, mas o estabelecimento do conhecimento, nelas, que foram mortas” [“*Mortifikation der Werke: nicht also - romantisch - Erweckung des Bewußtseins in den lebendigen, sondern Ansiedlung des Wissens, in ihnen, den abgestorbenen*”]. (BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984; BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011).

¹⁷ GAGNEBIN, J. M. Comentário filológico e crítica materialista. Trans/Form/Ação, Marília, Unesp, nº 34, p. 143, 2011; cf. GAGNEBIN, J. M. Limiar, aura e rememoração, p. 83; cf. STEINER, U. Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst, p. 71.

¹⁸ WALTER, B. Lebensläufe, p. 216 [“*Ein Werk durchaus aus sich selbst heraus zu erleuchten*”].

¹⁹ No ensaio *Über das Programm der kommenden Philosophie* [Sobre o programa da filosofia vindoura], Benjamin critica justamente a concepção mecânica de experiência de Kant (cf. BENJAMIN, W. *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: BENJAMIN, W. Gesammelte Schriften. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991, p. 161, 164ss) (BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019).

²⁰ FENVES, P. Kant in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). Benjamins *Wahlverwandtschaften*: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 221-226.

²¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**, p. 56.

²² MENNINGHAUS, Winfried. **Unendliche Verdopplung**: die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 143-144.

“Iluminar uma obra inteiramente a partir de si mesma” é, portanto, a tentativa de estabelecer uma crítica imanente.²³ Sendo o *Sachgehalt* uma “condição prévia” [*Vorbedingung*] para a crítica,²⁴ que busca o *Wahrheitsgehalt*, um não pode ser dissociado do outro. O *Sachgehalt* pode ser entendido, então, como a “fidelidade filológica” [*philologischer Treue*] e o *Wahrheitsgehalt* como a transformação filosófica desse teor.²⁵ “A mortificação crítica da obra visa à ‘transformação da obra de arte em uma área nova e filosófica’ e inicia, assim, seu novo nascimento”.²⁶

Se o passar do tempo, com seu distanciamento histórico e estranhamento da obra, torna o *Wahrheitsgehalt* mais nítido,

a grande tentação da crítica literária e filosófica, segundo Benjamin, consiste em querer salvar uma verdade sempre viva nas obras do passado, um teor de verdade (*Wahrheitsgehalt*) desde já pressuposto, poupando-se o exercício, muitas vezes demorado e mesmo ingrato, do comentário que analisa o *Sachgehalt*, o teor de coisa ou o teor material. (...) Ela somente pode ser apreendida nesses elementos temporais e transitórios que são língua e história, mesmo que, para Benjamin, a dimensão da verdade sempre remeta a algo de atemporal – reconhecível somente no tempo. (...) Por isso, na esteira de Hegel e de Goethe, Benjamin usa a palavra *Gehalt*, teor, e não conteúdo (*Inhalt*), um termo também adotado depois por Adorno. Somente o reconhecimento e a análise demorada do *Sachgehalt*, isto é, daquilo que pertence à especificidade do passado, de elementos que não compreendemos mais, mas que nos são estranhos – *fremd* –, que são os indícios da historicidade transitória tanto do passado da obra quanto da leitura do presente, somente tal análise filológica permite não cair nas armadilhas de uma interpretação acrítica. Geralmente, a interpretação se resume a uma projeção retrospectiva do presente sobre o passado, a uma confirmação das certezas do presente pelo apelo a uma pretensa autoridade do passado, da tradição (e ali vemos o interesse na construção de figuras ditas clássicas, como a de Goethe, para o intérprete presente poder dela se proclamar herdeiro).²⁷

Não existe, portanto, para Benjamin uma verdade “eterna” e “atemporal” nas obras literárias em si. Chega-se a essa “verdade” somente a partir de uma análise

²³ STEINER, Uwe. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*, p. 57.

²⁴ BENJAMIN, Walter. Goethes *Wahlverwandtschaften*, p. 125 (idem. *As afinidades eletivas* de Goethe. In: idem. **Escritos reunidos**: ensaios sobre Goethe. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 11-122).

²⁵ HÜHN, Helmut; URBICH, Jan. Einleitung: Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). **Benjamins Wahlverwandtschaften**: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 22-25.

²⁶ STEINER, Uwe. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*, p. 57 [“Zielt die kritische Mortifikation der Werke auf die ‚Verwandlung des Kunstwerks in einen neuen, philosophischen Bereich‘ und initiiert damit dessen Neugeburt”].

²⁷ GAGNEBIN, J. M.. Comentário filológico e crítica materialista, p. 144-145; cf. GAGNEBIN, J. M. Limiar, aura e rememoração, p. 84-85.

demorada do *Sachgehalt* efetuada pelo comentário. Essa “fiel” [*treue*] análise filológica do “teor” [*Gehalt*] da obra é transformada filosoficamente em seu *Wahrheitsgehalt*.²⁸ Benjamin chega à conclusão, portanto, que o teor coisal desse romance goetheano, o *Sachgehalt*, é o mito.²⁹

Mito em *As afinidades eletivas* de Goethe

A crítica literária e a filologia goetheana de então interpretavam o romance *Die Wahlverwandtschaften* como uma defesa da “instituição” casamento.³⁰ De forma particular, os discursos da personagem Mittler em prol do matrimônio eram entendidos como a voz oculta do autor emitindo sua opinião.³¹ Para Benjamin, contudo, o *Sachgehalt* do romance não é o casamento e sua defesa, mas o mito.³²

Alexander Honold, de forma muito perspicaz, notou como, nos txtos anteriores de 1916 sobre o *Trauerspiel*, Benjamin analisa a culpa [*Schuld*] como consequência do “destino” [*Schicksal*] imposto pelos deuses no “pré-mundo” [*Vorwelt*], estrutura que permeia a tragédia grega. *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter] é decisivo para sua teoria em relação ao direito e ao mito.³³

Em *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter] Benjamin retira o conceito de “destino” dessa estrutura religiosa da tragédia grega e insere o conceito de “direito” em seu lugar.³⁴ Como já indicado acima, Benjamin entende que a tragédia grega rompe com essa estrutura através da figura do herói trágico,³⁵ mas não consegue eliminá-la completamente, porque continua a exigir o sacrifício de uma vida: a do herói trágico.³⁶

²⁸ GAGNEBIN, J. M. Comentário filológico e crítica materialista, p. 145s; STEINER, U. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*, p. 57.

²⁹ BENJAMIN, W. Goethes *Wahlverwandtschaften*, p. 140.

³⁰ LINDNER, B. “Goethes *Wahlverwandtschaften*”, p. 476; BENJAMIN, W. Goethes *Wahlverwandtschaften*, p. 129.

³¹ Cf. GOETHE, J. W. von. *Die Wahlverwandtschaften: ein Roman*. In: GOETHE, J. W. von. *Werke, Kommentare und Register*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Editado por Erich Trunz. 14. ed. München: Beck, vol. 6, 1996, p. 305-307.

³² BENJAMIN, W. Goethes *Wahlverwandtschaften*, p. 140; CASTRO, C. Alquimia da crítica: Benjamin e as *Afinidades eletivas* de Goethe. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 85-91.

³³ HONOLD, A. Benjamins Konzept des Tragischen. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 130-137.

³⁴ *Ibidem*, p. 137.

³⁵ Cf. BENJAMIN, W. *Trauerspiel und Tragödie*, p. 135 (BENJAMIN, W. *Drama barroco e tragédia*. In: BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Organização de Michael Löwy. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 59-62).

³⁶ HONOLD, A. Benjamins Konzept des Tragischen, p. 139.

Se a “culpabilização” [*Verschuldung*] nada mais é que a “infelicidade” [*Unglück*],³⁷ isso não significa dizer que há um “nexo de direito” [*Rechtszusammenhang*] – para fazer um trocadilho com a expressão que Benjamin utiliza, *Schuldzusammenhang* [nexo de culpa] –, mas que o direito se torna um lugar privilegiado para essa relação culpa-mito, funcionando como uma espécie de “resíduo” [*Überrest*] dessa existência demoníaca do pré-mundo presente ainda hoje.³⁸

De acordo com Honold, no romance *Die Wahlverwandtschaften*, o casamento, juntamente às demais convenções sociais, representaria justamente esse aspecto legal no qual ainda há resíduos do mito e da culpa,³⁹ ou seja, no romance, a violência mítica do direito tem sua prolongação na instituição casamento, “o casamento como ordem mítica do direito”,⁴⁰ de forma que Goethe narra as forças que causam sua ruína.⁴¹ É por isso que não é o casamento e sua defesa o *Sachgehalt* do romance, mas as forças destrutivas responsáveis por seu declínio: o mito.⁴²

Como observa Lindner, o mito é apresentado, então, como “uma violência aniquiladora” [*eine vernichtende Gewalt*], constituída por algumas características: “destino” [*Schicksal*] como fatalidade; culpabilização como redução à mera vida, à vida em seu estado “criatural”, em “processo de declínio” que resulta na morte [*Todverfallenheit*]; estabelecimento de um “nexo de culpa” [*Schuldzusammenhang*].⁴³

Em continuidade aos seus textos escritos, especialmente a partir de 1916, Benjamin continua a compreender o mito não como uma época antiga ou um tipo de racionalidade superada pela modernidade iluminista, mas como um fundo de violência presente ainda hoje, que atinge, de forma particular, aquilo que ele chamou de “mera vida” [*bloßes Leben*] no texto sobre a crítica da violência.⁴⁴

Lembremos aqui que a categoria do “mito”, tão essencial em seus ensaios de juventude, sempre se opõe, em Benjamin, às categorias da história e da redenção, na linhagem do

³⁷ BENJAMIN, W. Schicksal und Charakter, p. 174 (BENJAMIN, W. Destino e caráter. In: BENJAMIN, W. Escritos sobre mito e linguagem. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 89-100).

³⁸ HONOLD, A. Benjamins Konzept des Tragischen, p. 138.

³⁹ Ibidem, p. 140.

⁴⁰ BENJAMIN, W. Zu den Wahlverwandtschaften: Disposition. In: Gesammelte Schriften. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/3, 1991, p. 835.

⁴¹ BENJAMIN, W.. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 130.

⁴² LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 477.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ GAGNEBIN, J. M. Les bois, les cendres, la flamme: de la critique chez Walter Benjamin. In: LAVELLE, Patricia (ed.). Walter Benjamin: L’Herne. Paris: L’Herne, 2013, p. 288 [e-book].

pensamento judaico que não contrasta, antes, *mythos a logos*, mas mito à história, a religião pertencendo ao histórico e não ao mítico, já que ela encena um Sujeito transcendente que interpela os sujeitos humanos. O “mítico” não designa, então, uma época já passada da humanidade que a razão teria superado definitivamente, mas um fundo de violência ligada à mera vida (*das blosse Leben*), a vida unicamente natural e que não redime nenhuma transcendência. Essa violência mítica sempre ameaça ressurgir nas edificações culturais e sociais da civilização quando estas repousam, antes de tudo, na obediência às convenções sociais e às restrições do direito, em vez de retirar seu sentido das decisões que os sujeitos tomam quando se arriscam a agir historicamente e moralmente: para Benjamin, a moral não se define pela aceitação do direito e da lei, mas pela busca da justiça, o que é bem diferente. (...) Assim, no ensaio sobre *As Afinidades eletivas*, Benjamin destaca que os edifícios arquiteturais e conjugais se desmoronam apesar de todos os esforços virtuosos das quatro personagens principais, justamente porque a virtude delas repousa, antes de tudo, na obediência às convenções sociais e nas normas morais, em uma delicadeza e em uma boa educação excessivas que as impedem de lutar pelo que realmente desejam. “Tanto sofrimento, tão pouca luta”, resume Benjamin.⁴⁵

Essa “mera vida” [*bloßes Leben*] é uma vida reduzida ao seu aspecto “natural” [*natürlich*], “biológico”, incapaz de transcender-se, de “ir além de si mesma” [*über-natürlich*], “além do natural”. Nesse âmbito “natural”, “biológico”, a vida está presa ao mundo da natureza, dos deuses, sendo vítima da violência mítica. No âmbito da história, é incapaz de transcender-se e tomar atitudes morais e políticas (cf. 2.4.3.).⁴⁶ Não por acaso, a violência mítica manifesta-se com toda intensidade em Ottilie, “na sublime beleza de sua passividade sacrificial”, como diz Gagnebin, quando deixa o bebê de Eduard e Charlotte cair no lago, morrer afogado e depois “expiar” sua culpa escolhendo morrer de fome.⁴⁷

⁴⁵ Ibidem, p. 288-289. [*“Rappelons ici que la catégorie du « mythe », si essentielle dans ses essais de jeunesse, s’oppose toujours chez Benjamin aux catégories de l’histoire et de la rédemption, dans le lignage de la pensée juive qui ne contraste pas d’abord mythos et logos mais bien mythe et histoire, la religion appartenant à l’historique et non au mythique puisqu’elle met en scène un Sujet transcendant qui interpelle les sujets humains Le « mythique » ne désigne donc pas une époque révolue de l’humanité que la raison aurait définitivement supérée, mais un fond de violence, lié à la simple vie (das blosse Leben), la vie uniquement naturelle et que ne rédime aucune transcendence. Cette violence mythique menace toujours de ressurgir dans les édifications culturelles et sociales de la civilisation quand celles-ci reposent avant tout sur l’obéissance aux conventions sociales et sur les contraintes du droit, au lieu de puiser leur sens dans les décisions que prennent les sujets quand ils se risquent à agir historiquement et moralement : pour Benjamin, la morale ne se définit pas par l’acceptation du droit et de la loi mais par la quête de la justice, ce qui est fort différent. (...). Ainsi, dans l’essai sur Les Affinités électives, Benjamin souligne que les édifices architecturaux et conjugaux s’effondrent malgré tous les efforts vertueux des quatre personnages principaux, justement parce que leur vertu repose avant tout sur l’obéissance aux conventions sociales et aux normes morales, sur une délicatesse et une bonne éducation excessives qui les empêchent de lutter pour ce qu’ils désirent réellement. « Tant de souffrance, si peu de combat », résume Benjamin.”].*

⁴⁶ Ibidem, p. 289.

⁴⁷ Ibidem, p. 290 [*“Dans la sublime beauté de sa passivité sacrificielle”*].

Sigrid Weigel observa, então, que dizer que o mito é o *Sachgehalt* do romance significa dizer que isso é o resultado da fiel análise filológica do comentário. Contudo, esse *Sachgehalt* é transformado filosoficamente, apontando para algo a mais: se o mito é o *Sachgehalt* de *Goethes Wahlverwandtschaften*, seu *Wahrheitsgehalt* é esse novo conceito de “vida”, na qual a violência mítica atua: a vida como “mera vida”, reduzida ao seu aspecto “natural”, em processo de ruína, declínio, que termina na morte [*Todverfallenheit*], incapaz de transcender-se e agir historicamente. É a vida em seu aspecto “criatural”, que será discutida pormenorizadamente no próximo capítulo (cf. 2.6.2.).⁴⁸

***Wahlverwandtschaften*: “decisão” [*Entscheidung*] x “escolha” [*Wahl*]**

Segundo Benjamin, essa atmosfera mítica que permeia o romance estaria presente na própria vida de Goethe, na tríade “idolatria da natureza”, “importância do símbolo” e “angústia mítica”, especialmente diante da morte.⁴⁹

Ao entender a arte clássica como perfeita em sua formação natural, o “ideal da arte” para Goethe seria esta em sua forma “mais pura”, como “protótipo” [*Urbild*] e “modelo” [*Vorbild*], que ele encontra justamente no conceito de *Urphänomen*, “protofenômeno” ou “fenômeno originário”, ou seja, a arte teria sua origem, sua “norma”, “seu critério” [*Maßstab*], nos *Urphänomenen*, o que justificaria, na concepção goetheana, a não necessidade, ou impossibilidade, da crítica literária.⁵⁰ O símbolo, com sua “plasticidade”, funcionaria, então, como uma “parte” que representaria o “todo”, com perfeita correspondência entre significante e significado.⁵¹ A tudo isso Benjamin entende como uma “idolatria da natureza”. Já que o *Urphänomen* é um conceito da natureza inserido na teoria literária, Benjamin o interpreta como “pagão”, ou seja, uma ideia na

⁴⁸ WEIGEL, S. Treue, Liebe, Eros: Benjamins Lebenswissenschaft in “Goethes Wahlverwandtschaften”. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 191.

⁴⁹ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 479; cf. BENJAMIN, W. *Goethes Wahlverwandtschaften*, p. 151.

⁵⁰ STEINER, U. “Zarte Empirie”: Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im Früh- und Spätwerk Walter Benjamins. In: BOLZ, N.; FABER, R. (eds.). *Antike und Moderne: zu Benjamins “Passagen”*. Würzburg: Königshausen; Neumann, 1986, p. 25, 27; TIEDEMANN, R. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 76-83; BENJAMIN, W. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS, p. 110-119.

⁵¹ SELIGMANN-SILVA, M. *Prosa, Poesie, Unübersetzbarkeit: Wege durch das 18. Jahrhundert und von den Frühromantikern bis zur Gegenwart*. Tese de doutorado, Freien Universität Berlin, Berlin, 1996, p. 317.

qual ainda há a violência “demoníaca” do mito, manifesta nos escritos de Goethe e em sua “angústia mítica” perante a morte e túmulos de cemitérios.⁵²

Em uma nota posterior sobre o *Trauerspiel*, Benjamin dirá que retirou o conceito de *Urphänomen* goetheano dessas conexões naturais pagãs e o inseriu nas conexões judaicas da história, nomeando-o de *Ursprung*, “origem”.⁵³ Essa observação é importante, pois indica que, de fato, Benjamin está pensando o mito a partir da (mas não concordando totalmente com a) perspectiva filosófico-religiosa de Cohen: o mito como um mundo não redimido, no qual não há verdade, sujeito ao destino imposto pelos deuses, opondo-se à religião como revelação monoteísta e redenção.⁵⁴

Essa “idolatria da natureza” estaria presente especialmente no “último” Goethe, de idade mais avançada, especialmente nos poemas publicados sobre o título de *Gott und Welt* [Deus e mundo], no prefácio à *Farbenlehre* [Doutrina das cores] e em uma seção de *Dichtung und Wahrheit* [Poesia e verdade].⁵⁵ Uwe Pörksen considera a leitura de Benjamin e sua hipótese sobre *Die Wahlverwandtschaften* um equívoco: o *Sachgehalt* do romance, para ele, não é o mito.⁵⁶

Para Pörksen, o envolvimento do último Goethe com as ciências naturais não teria ocorrido por causa de sua “angústia mítica”, mas por representar uma mudança em seus romances, de uma perspectiva antropológica a uma mais preocupada com o conhecimento fornecido pelas ciências naturais. O próprio título do romance remete à química. Seu objetivo não seria equalizar o comportamento das personagens ao comportamento de elementos não orgânicos, mas mostrar como o livre-arbítrio se

⁵² STEINER, U. “Zarte Empirie”: Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im Früh- und Spätwerk Walter Benjamins, p. 25-26; LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 479; cf. BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 151

⁵³ BENJAMIN, W. Nachträge zum Trauerspielbuch. In: BENJAMIN, W. Gesammelte Schriften. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/3, 1991, p. 953-954.

⁵⁴ MENNINGHAUS, W. Schwellenkunde, p. 19-21; DEUBER-MANKOWSKY, A. Explizite und implizite Bezugnahmen auf Hermann Cohens *System der Philosophie* in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). Benjamins *Wahlverwandtschaften*: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 239-242.

⁵⁵ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 479-480.

⁵⁶ PÖRKSEN, U. Goethe als in sich selbst versunkene mythische Natur? Die Wahlverwandtschaften sind ein Experiment vielseitiger Aufklärung. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). Benjamins *Wahlverwandtschaften*: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 343.

entrecruza tensamente com necessidades naturais, principalmente através da linguagem e do “comportamento linguístico”.⁵⁷

Apesar de interessante, a análise de Pörksen reflete uma percepção de crítica literária ainda hoje dominante: a crítica com uma função “hermenêutica”, tentando resgatar um sentido originário da obra – se é que ele existe – em vez de uma função “poética”, na qual se entende a obra como polissêmica, possibilitando diversos sentidos, diversas interpretações, desde que bem fundamentadas.⁵⁸ Esse é justamente um dos motivos que dificultaram a recepção do trabalho de Benjamin sobre Goethe na Alemanha, já que seu trabalho se insere numa série de trabalhos filosóficos (e, nesse sentido, não tão filológicos⁵⁹) do século XX sobre Goethe, como diz Hühn.⁶⁰

Na análise benjaminiana, a atmosfera mítica que permeia a vida de Goethe permeia também o ambiente das quatro personagens principais do romance. Para Benjamin, a grande problemática é, então, entre “decisão” [*Entscheidung*] e “escolha” [*Wahl*].⁶¹

⁵⁷ Ibidem, p. 343, 347-349, 353. Deve-se notar, então, que Goethe está “no meio” do debate crescente sobre a “filosofia da natureza” de então, especialmente a que se desenvolvia em Jena, que tinha como expoentes Schelling e Johann Wilhelm Ritter, impulsionando-o de forma decisiva a partir de 1800 (DIETZSCH, S.; DAHNKE, H.-D. *Naturphilosophie*. In: WITTE, B.; BUCK, T.; DAHNKE, H.-D.; OTTO, R.; SCHMITD, P. *Goethe Handbuch: Personen, Sachen, Begriffe A-K*. Stuttgart; Weimar: Metzler, vol. 4/2, 1998, p. 778-780). O romance *Die Wahlverwandschaften*, como lembra Bolz, é justamente desse período. De certa forma, as personagens são marcadas por certo determinismo “biológico/natural”; esse determinismo é tornado estético com o romance, as próprias interações entre as personagens são apresentadas como um “determinismo natural estético”, com os problemas morais sendo apresentados a partir da perspectiva da natureza (BOLZ, N. *Die Wahlverwandschaften*. In: WITTE, B.; BUCK, T.; DAHNKE, H.-D.; OTTO, R.; SCHMITD, P. *Goethe Handbuch: Prosaschriften*. Stuttgart; Weimar: Metzler, vol. 3, 1997, p. 152-156, 167).

⁵⁸ Cf. CULLER, J. *Literary Theory: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 55-68; MARTINEZ, M.; SCHEFFEL, M. *Einführung in die Erzähltheorie*. 7. edição. München: Beck, 2007, p. 134-144.

⁵⁹ Por exemplo, no *Bildungsroman* goethiano *Wilhelm Meister: Lehrjahre* [Wilhelm Meister: anos de aprendizagem], a perspectiva crítica de Benjamin sobre o “destino” teria muita dificuldade em ser aplicada, pois o destino é descrito de forma positiva naquele romance de formação, e não com alguma associação a uma violência mítica.

⁶⁰ HÜHN, H. “Einsicht in einen Lichtkern der erlösenden Gehalts”: Benjamins *Wahlverwandschaften*-Essay im Spiegel der Goethe-Forschung. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 339. Cf. GEISENHANSLÜKE, A.. *Kritik des Mythos: Benjamins Wahlverwandschaften*-Aufsatz in neueren literatur- und kulturwissenschaftlichen Lektüren. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 383-403, especialmente p. 402-403.

⁶¹ GAGNEBIN, J. M. *Les bois, les cendres, la flamme: de la critique chez Walter Benjamin*, p. 289; WEIGEL, S. *Treue, Liebe, Eros: Benjamins Lebenswissenschaft in “Goethes Wahlverwandschaften”*, p. 186-187; DEUBER-MANKOWSKY, A. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk 8, 2000, p. 266-269 (há uma interessante leitura de Deuber-Mankowsky, na qual haveria também uma crítica de gênero no romance).

Isso é detectável já no título do romance com a expressão *Wahlverwandtschaften*, literalmente, “parentescos” [*Verwandtschaften*] “de escolha” [*Wahl*]. Goethe é o responsável por introduzi-la na língua alemã. Ele a encontrou no químico sueco Torbern Bergman, seu criador, que a empregou, em 1775, em seu livro *De attractionibus electivis*. Sua ideia era explicar como materiais químicos abandonavam ou contraíam novas relações entre si. Quando, em dois elementos, um deixava de se ligar ao outro para contrair ligação com um terceiro elemento, ele chamava de *attractio electiva simplex*; quando, em duas ligações, as duas se dissolviam e, por causa da troca, cada elemento contraía duas novas ligações, ele chamava de *attractio electiva duplex*.⁶² Essa definição também é atestada pelo dicionário Grimm.⁶³

Benjamin quer opor, então, “decisão” [*Entscheidung*] a “escolha” [*Wahl*]: a “escolha” remete justamente ao mundo químico – à natureza, portanto, e, conseqüentemente, ao mito –, enquanto a “decisão” remete à liberdade. As personagens do romance estão presas à escolha, logo, presas à lógica das “afinidades eletivas”, incapazes de tomar decisões sobre seu futuro que rompam a ordem mítica,⁶⁴ uma vez que só a decisão pode aniquilar a escolha.⁶⁵

Deveria nos guardar de fazer do conceito de “afinidade eletiva” uma categoria positiva de descrição sociológica, supostamente resultado da análise de Benjamin que, justamente, critica sua pertença à ordem mítica da natureza. Sob sua pluma, de fato, a oposição entre escolha e decisão instaura uma distinção muito mais radical entre o domínio da história, aquele das decisões políticas e morais, e o domínio da natureza e do mito, no qual os homens são entregues à sua escolha – ou à dos deuses – sem ousar arriscar sua vida, por uma decisão verdadeira, para romper o círculo encantado dessas escolhas das quais eles são, finalmente, as vítimas.⁶⁶

⁶² PÖRKSEN, U. Goethe als in sich selbst versunkene mythische Natur? Die Wahlverwandtschaften sind ein Experiment vielseitiger Aufklärung, p. 344.

⁶³ Cf. *Wahlverwandtschaften*. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Vol. 27, Sp. 597.

⁶⁴ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 485.

⁶⁵ BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 188

⁶⁶ GAGNEBIN, J. M. Les bois, les cendres, la flamme: de la critique chez Walter Benjamin, p. 289-290 [“Elle devrait nous garder de faire du concept d’« affinité élective » une catégorie positive de description sociologique, prétendument issue de l’analyse de Benjamin qui, justement, critique son appartenance à l’ordre mythique de la nature. Sous sa plume, en effet, l’opposition entre choix et décision instaura une distinction beaucoup plus radicale entre le domaine de l’histoire, celui des décisions politiques et morales, et le domaine de la nature et du mythe, où les hommes sont livrés à leurs choix – ou à ceux des dieux – sans oser risquer leur vie, par une décision véritable, pour briser le cercle enchanté de ces choix dont ils sont finalement les victimes.“].

Apesar de permeado pelo ambiente mítico, Benjamin entende que o mito e sua violência não têm a palavra final no romance.⁶⁷ A terceira e última parte do texto trata justamente da “esperança como síntese”.⁶⁸

“Esperança como síntese”: “a casa da mais extrema esperança”

Que o mito não tem a palavra final no romance fica nítido, para Benjamin, com a inserção goetheana de uma novela dentro do romance: *Die wunderlichen Nachbarskinder: Novelle* [Os filhos estranhos do vizinho: novela].⁶⁹ Para Benjamin, essa novela funciona como um contraste ao romance. Se Otilie, Eduard, Charlotte e o capitão estão presos à escolha, ao mundo da natureza, do mito, incapazes de decidir, na novela, as personagens são caracterizadas justamente por sua capacidade de decisão, por decidirem seu futuro, contrapondo-se ao romance.⁷⁰ Nesse sentido, Rudolf Speth comenta

⁶⁷ Talvez seja por isso a crítica impiedosa de Benjamin ao círculo de George, especialmente a Gundolf. O livro monumental de Gundolf sobre Goethe é, na verdade, “uma verdadeira falsificação do conhecimento” [*ein veritables Falsifikat von Erkenntnis*] (BENJAMIN, W. Bemerkung über Goethe: Gundolf. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, vol. I/3, 1991, p. 828), pois mistura vida e obra do poeta, negligenciando o aspecto histórico (Ibidem, p. 826). Como observa Thomas Isermann, o círculo de George pretendia transformar Goethe num mito nacional, pois se valia do conceito de *Gestalt* [forma], o qual abrangia vida, obra e a visão que os contemporâneos de Goethe tinham dele, o que contribuía mais para um olhar geral da vida de Goethe do que para a análise de sua obra (ISERMANN, T. Stern der Liebenden: zum Motivkomplex “George” in Benjamins Essay “Goethes Wahlverwandtschaften”. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 274). É preciso destacar, contudo, que Benjamin se distanciava de George, mas não rompeu totalmente com ele. Provavelmente, pela reserva e distância que George exprimia em relação à “metodologia científica” de Gundolf (George rejeitava a filologia e, a princípio, Gundolf parecia segui-lo, mas, na época da grande obra sobre Goethe, por exemplo, Gundolf já não parecia tão fiel aos “princípios” georguianos) (cf. Ibidem, p. 290-291). Em Gundolf, poderia se destacar, ainda, sua visão de Goethe como criador, portanto, o aspecto positivo que “natureza” e “destino” têm em seu livro (cf. GUNDOLF, F. *Goethe*. Leipzig: Hesse und Becker, 1916, p. 550-551), o que seria inadmissível para Benjamin, por pertencerem à ordem do mito (KAISER, G. R. Die “rechtskräftige Aburteilung und Exekution des Friedrich Gundolf”: Polemik im *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 297-299).

⁶⁸ BENJAMIN, W. *Zu den Wahlverwandtschaften: Disposition*, p. 837.

⁶⁹ Cf. GOETHE, J. W. von. *Die Wahlverwandtschaften: ein Roman*, p. 434-442.

⁷⁰ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 484; BENJAMIN, W. *Goethes Wahlverwandtschaften*, p. 170-171. Nesse sentido, também a interpretação de Cohen da ópera *Zauberflöte* [Flauta mágica], de Mozart, funciona como um contraponto: se Kant enxergava no casamento uma “experiência mecânica”, na *Zauberflöte*, os amantes enfrentam tudo para continuar juntos (DEUBER-MANKOWSKY, A. Explizite und implizite Bezugnahmen auf Hermann Cohens *System der Philosophie* in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz, p. 251-253; CASTRO, C. Alquimia da crítica, p. 88-90; BENJAMIN, W. *Goethes Wahlverwandtschaften*, p. 128-129); MORONCINI, B. *Walter Benjamin e la moralità del moderno*. Napoli: Guida editori, 1984, p. 118-119.

que a novela funciona como uma “transcendentalização do mundo mítico” [*Transzendierung der mythischen Welt*].⁷¹

Em uma interpretação interessante, Marc Sagnol destaca que, para Benjamin, *Die Wahlverwandtschaften* de Goethe não é um romance trágico, mas um romance “triste” [*Trauer*]: “não podemos conceber nada de mais não trágico que este fim cheio de *Trauer* (*dieses trauervolle Ende*)”.⁷² Sagnol entende, então, que Benjamin interpreta o romance goetheano a partir da perspectiva do *Trauerspiel*: a culpa é tratada sob a ótica da “culpa natural, criatural”, que Benjamin abordará de forma específica no trabalho sobre o *Trauerspiel*. Além disso, ao tratar a morte de Otilie não como a morte de uma heroína trágica, mas como a de uma santa, ela é retirada do âmbito da tragédia e é inserida no *Trauerspiel*, uma vez que sua morte poderia ser lida como um “martírio”. Por fim, o “sem-expressão” [*das Ausdruckslose*], rompendo a totalidade da obra de arte, é já uma figura antecessora da alegoria.⁷³

Jörg Zimmer e Jean-Michel Palmier entendem que os conceitos de “redenção” e “esperança” em *Goethes Wahlverwandtschaften* são resultados das discussões de Benjamin com Bloch sobre *Geist der Utopie* [Espírito da utopia], de 1918.⁷⁴ Nessa obra,

⁷¹ SPETH, R. Wahrheit und Ästhetik: Untersuchung zum Frühwerk Walter Benjamins. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991, p. 158-160.

⁷² SAGNOL, M. Les “Affinités électives”, roman non-tragique. In: GARBER, K.; REHM, L. (eds.). Global Benjamin. München: Wilhelm Fink, vol. 1 1992, p. 673; cf. SAGNOL, M. Tragique et tristesse: Walter Benjamin, archéologue de la modernité. Paris: Cerf, 2003, p. 145 [“On ne peut rien concevoir de plus non-tragique que cette fin pleine de *Trauer* (*dieses trauervolle Ende*)”].

⁷³ SAGNOL, M. Les “Affinités électives”, roman non-tragique, p. 672-678; SAGNOL, M. Tragique et tristesse, p. 144-152.

Muito se tem dito sobre *das Ausdruckslose*. Menninghaus acredita tratar-se da categoria kantiana do sublime [*das Erhabene*] reformulada, funcionando como uma “interrupção” [*Unterbrechung*] na estética (MENNINGHAUS, W. *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene*. In: STEINER, U. (ed.). *Walter Benjamin 1892-1940: zum 100. Geburtstag*. Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992, p. 33-34. Jan Urbich, por outro lado, acredita tratar-se da dialética hegeliana reformulada. A “dialética do belo” seria a negação entre “aparição” e “essência”, assim como, em Hegel, a essência é negação através da própria negação, tornando-se um outro. *Schön e Schein* não seriam apenas termos contrapostos, mas resultado de uma negação dialética (cf. URBICH, J. *Das Ausdruckslose. Zur Dialektik des Scheins bei Benjamin*. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 93-111). O mais provável, contudo, é que *das Ausdruckslose* represente uma imagem que expresse “ruptura”, “cesura”, como tantos outros termos de “ruptura” da obra benjaminiana (*Umkehr, Zäsur, göttliche Gewalt*). Um termo mais próximo de Hölderlin do que de Kant e Hegel (cf. FELLOWS, T. M. *Cesura e sem-expressão: a influência holderliana na crítica benjaminiana da bela aparência*. *Cadernos de Estética Aplicada*, vol. 14, nº 27, p. 216-240, 2020).

⁷⁴ ZIMMER, J. “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”? Erläuterungen zu Benjamin und Bloch. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 259-262; PALMIER, J-M. *Walter Benjamin: un itinéraire théorique*. Paris: Les Belles Lettres, 2010, p. 196-209, 249-254.

Bloch se pergunta por que Jesus e os judeus estão separados. Para ele, estava ausente em Jesus a essência destruidora de uma verdadeira redenção deste mundo. A redenção [*Erlösung*], portanto, estaria ligada a uma “insistência utópica” [*utopische Insistenz*], a algo que ainda está por vir, um *Ausstehenden*, literalmente, algo que “está do lado de fora, às portas”.⁷⁵ Para Zimmer, é justamente essa ideia de redenção que estimula e motiva Benjamin em seu texto sobre Goethe.⁷⁶

Contudo, é preciso destacar que o texto de Benjamin “não se dirige a uma afirmação teológica da redenção, como algumas leituras equivocadas supõem, mas à ideia da esperança”,⁷⁷ especialmente para se perguntar se é possível justificar a esperança como esperança pela redenção.⁷⁸ “Esperança” e “redenção” são pensadas, aqui, no campo da estética.⁷⁹ No trabalho sobre Goethe, mesmo que Benjamin analise alguns conceitos a partir da filosofia, sua preocupação primária ainda é a estética. Posteriormente, esses temas são analisados a partir de uma preocupação filosófica, especialmente histórico-filosófica. É o caso, por exemplo, da “beleza”: em *Goethes Wahlverwandtschaften*, a preocupação principal é no campo da estética; no prefácio epistêmico-crítico, a discussão concentra-se na filosofia.⁸⁰

Nesse sentido, de acordo com Weigel, “esperança” não é “redenção” em sua forma secularizada. A preocupação de Benjamin também não seria messiânica no texto, já que, como consta no fragmento teológico-político, o messiânico na ordem profana não é associado à esperança, mas à felicidade.⁸¹

A esperança não é, assim, pensada aqui como um sentimento e expressão pessoais, mas como uma esperança “no além”, ou seja, uma esperança em relação aos

⁷⁵ ZIMMER, J. “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”?, p. 229-231.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 264.

⁷⁷ LINDNER, B. “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 475 [“*Richtet sich nicht etwa auf eine theologische Affirmation der Erlösung, wie manche Fehllektüren vermeinen, sondern auf die Idee der Hoffnung*”].

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ ZIMMER, J. “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”?, p. 264-265.

⁸⁰ JACOB, J. Theorie und Begriff des Schönen bei Benjamin. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 85-86. Nesse sentido, também Jan Urbich considera que a crítica benjaminiana ao mito, neste ensaio, é estética (cf. URBICH, J. *Darstellung bei Benjamin: die “Erkenntniskritische Vorrede” im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 369). Cf. também SCHLAFFER, H. *Walter Benjamins Theorie der Gattung*. In: BOLZ, N.; FABER, R. (eds.). *Walter Benjamin: profane Erleuchtung und retende Kritik*. 2. ed. Würzburg: Königshausen; Neumann, 1985, p. 41-49, que considera, no *Trauerspiel-Buch* de Benjamin, a ideia de gênero literário como uma pequena imagem de mundo com concepção histórica.

⁸¹ WEIGEL, S. *Die Dichtung als Einbruchsstelle: zur Dialektik von göttlicher und menschlicher Ordnung in Goethes Wahlverwandtschaften*. In: WEIGEL, S. *Walter Benjamin: die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, p. 114-115.

mortos, à sua redenção (no romance, em relação à morte de Ottilie e Eduard, por exemplo).⁸² Tilo Wesche argumenta que há, aqui, uma contraposição a Kant, pois, para este, a esperança é uma atitude de expectativa sobre a felicidade que serve a uma vida moral: a esperança é uma atitude moral que visa a um fim subjetivo e objetivo. Subjetivamente, espera-se que interesses pessoais não tenham primazia numa vida moral, mas que a vida possa ser feliz. Objetivamente, espera-se que apesar da realidade “vazia” da vida, algo possa agir e atuar no mundo.⁸³ Para Benjamin, a esperança é, então, “intersubjetiva”, é uma esperança “compartilhada”. No caso do texto sobre Goethe, é uma esperança pela redenção dos mortos.⁸⁴

Para Weigel, isso não significa dizer que não há esperança no mundo “daqui”, mas que, no texto, seu lugar é na literatura, na relação entre narrador e suas personagens.⁸⁵ A esperança não estaria no acontecimento, mas na maneira em que o sentido do acontecimento é preenchido, cumprido, realizado: é um momento não da forma como foi apresentado, exposto [*dargestellte*], mas da própria apresentação/exposição [*Darstellung*], um momento da própria obra de arte.⁸⁶ Disto, Weigel tira a seguinte conclusão: a atitude do narrador se aproxima muito de uma esperança messiânica, sem, contudo, igualar uma a outra. A esperança do narrador estaria, então, não na redenção, mas no cumprimento dos acontecimentos no romance.⁸⁷

Na *Disposition*, Benjamin entende a esperança justamente como a “síntese” entre o mito (tese) e a redenção (antítese).⁸⁸ Como sugere Marc Berdet, o mito indicaria as quatro personagens em sua atração “natural”, “magnética”, mas incapazes de se entregarem a ela por causa de seus laços matrimoniais; a redenção aparece na novela sobre os filhos dos vizinhos, já que eles “se soltam” dos laços matrimoniais e vivem o amor que sentem a partir de um ato livre, de uma decisão; por fim, na esperança, as quatro

⁸² Ibidem, p. 115-116; BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 200.

⁸³ WESCHE, T. Glück in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, H.; URBICH, J.; STEINER, U. (eds.). Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 206-207.

⁸⁴ Ibidem, p. 207-208.

⁸⁵ WEIGEL, S. Die Dichtung als Einbruchsstelle: zur Dialektik von göttlicher und menschlicher Ordnung in Goethes Wahlverwandtschaften, p. 116.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem, p. 117.

⁸⁸ BENJAMIN, W. Zu den Wahlverwandtschaften: Disposition, p. 835-837.

personagens poderiam trazer em si essa disposição e sentimento, como apresentados na narrativa por Goethe, mas permanecem presas às amarras do mito, incapazes de decidir.⁸⁹

Essa “dialética” não resulta numa solução: antes, a esperança, como uma “imagem suspensa, paralisada” entre a tese e a antítese, entre o mito e a redenção, não apresenta uma resolução, mas uma imagem cheia de tensão,⁹⁰ que aparece rapidamente, como um instante, assim como a estrela que passa acima da cabeça dos amantes no final do romance.⁹¹ Na esperança, se Otilie e Eduard pudessem ressuscitar, talvez pudessem viver a felicidade das personagens da novela. É como se a esperança das personagens dependesse do leitor e de sua capacidade de julgar, de “decidir”.⁹² Posteriormente, mesmo que seja o historiador materialista que apresente a ligação entre a consciência noturna coletiva e a consciência diurna, também caberá ao leitor “acordar”, “despertar”.⁹³

É por isso que apesar de Weigel entender que a preocupação de Benjamin no texto não seria messiânica, talvez essa ideia não deva ser totalmente evitada, uma vez que o messianismo indicaria justamente o *Austehenden*, o aguardado, que está do lado de fora, ainda não realizado. Como argumenta Lindner, a esperança pela redenção dos mortos (assim como a imagem cheia de tensão paralisada por um instante) forma um imperativo moral e político proclamado pelas próprias vítimas, preocupação que Benjamin manterá até as teses sobre o conceito de história.⁹⁴ A violência mítica não tem a palavra final no romance, pois “é por causa dos sem esperança que nos é dada a esperança”.⁹⁵

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. Introduction. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations: essays and reflections*. Traduzido por Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace and World, 1968, p. 1-58.

_____. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968, p. 153-206.

BENJAMIN, Walter. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991, p. 7-122. (_____. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen

⁸⁹ BERDET, M. Walter Benjamin: la passion dialectique. Paris: Armand Colin: 2014, p. 76-77.

⁹⁰ MORONCINI, B. Walter Benjamin e la moralità del moderno. Napoli: Guida editori, 1984, p. 143, argumenta que síntese, para Benjamin, nesse texto, não significa solução, mas manter problemas abertos.

⁹¹ Ibidem, p. 77-78.

⁹² Ibidem, p. 76, 202-203.

⁹³ Ibidem, p. 203.

⁹⁴ LINDNER., “Goethes Wahlverwandtschaften”, p. 490, 492.

⁹⁵ BENJAMIN, W. Goethes Wahlverwandtschaften, p. 201 [“Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”].

Romantik. In: _____. *Werke und Nachlaß*: kritische Gesamtausgabe. Editado por Uwe Steiner. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. 3, 2008.

_____. Goethes Wahlverwandtschaften. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. I/1, 1991, p. 123-201

_____. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. I/1, 1991, p. 203-430

_____. Bemerkung über Goethe: Gundolf. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, vol. I/3, 1991, p. 826-828.

_____. Zu den Wahlverwandtschaften: Disposition, In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. I/3, 1991, p. 835-837.

_____. Nachträge zum Trauerspielbuch. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. I/3, 1991, p. 953-955.

_____. Trauerspiel und Tragödie. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. II/1, 1991, p. 133-137

_____. Schicksal und Charakter. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991, p. 171-179.

_____. Über das Programm der kommenden Philosophie. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhkamp, vol. II/1, 1991, p. 157-171

BOLZ, Norbert. Die Wahlverwandtschaften. In: WITTE, Bernd; BUCK, Theo; DAHNKE, Hans-Dietrich; OTTO, Regine; SCHMITD, Peter. *Goethe Handbuch*: Prosaschriften. Stuttgart; Weimar: Metzler, vol. 3, 1997, p. 152-185.

CASTRO, Claudia. *Alquimia da crítica*: Benjamin e as *Afinidades eletivas* de Goethe. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

CULLER, Jonathan. *Literary Theory*: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DEUBER-MANKOWSKY, Astrid. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*: jüdische Werte, kritische philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin: Vorwerk 8, 2000.

_____. Explizite und implizite Bezugnahmen auf Hermann Cohens *System der Philosophie* in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften*: zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 238-258.

DIETZSCH, Steffen; DAHNKE, Hans-Dietrich. Naturphilosophie. In: WITTE, Bernd; BUCK, Theo; DAHNKE, Hans-Dietrich; OTTO, Regine; SCHMITD, Peter. *Goethe Handbuch*: Personen, Sachen, Begriffe A-K. Stuttgart; Weimar: Metzler, vol. 4/2, 1998, p. 778-781.

FENVES, Peter. Kant in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 221-237.

FETSCHER, Justus. “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”. In: LINDNER, Burkhardt (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 150-166.

FELLOWS, Theo Machado. Cesura e sem-expressão: a influência hölderliana na crítica benjaminiana da bela aparência. *Cadernos de Estética Aplicada*, vol. 14, nº 27, p. 216-240, 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Nas fontes paradoxais da crítica literária. Walter Benjamin relê os românticos de Iena. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Fapesp; Annablume, 1999, p. 61-78.

_____. Comentário filológico e crítica materialista. *Trans/Form/Ação*, Marília, Unesp, nº 34, p. 137-154, 2011.

_____. Les bois, les cendres, la flamme: de la critique chez Walter Benjamin. In: LAVELLE, Patrícia (éd.). *Walter Benjamin: L’Herne*. Paris: L’Herne, 2013, p. 287-295 [e-book].

_____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GEISENHANSLÜKE, Achim. Kritik des Mythos: Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz in neueren literatur- und kulturwissenschaftlichen Lektüren. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 383-403.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Die Wahlverwandtschaften: ein Roman. In: Idem. *Werke, Kommentare und Register*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Editado por Erich Trunz. 14. ed. München: Beck, vol. 6, 1996.

GUNDOLF, Friedrich. **Goethe**. Leipzig: Hesse und Becker, 1916.

HONOLD, Alexander. Benjamins Konzept des Tragischen. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 128-173.

HÜHN, Helmut. “Einsicht in einen Lichtkern der erlösenden Gehalts”: Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay im Spiegel der Goethe-Forschung. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 319-341.

HÜHN, Helmut; URBICH, Jan. Einleitung: Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 9-35.

ISERMANN, Thomas. Stern der Liebenden: zum Motivkomplex “George” in Benjamins Essay “Goethes Wahlverwandtschaften”. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 272-293.

JACOB, Joachim. Theorie und Begriff des Schönen bei Benjamin. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 68-89.

KAISER, Gerhard R. Die “rechtskräftige Aburteilung und Exekution des Friedrich Gundolf”: Polemik im *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 294-318.

LINDNER, Burkhardt. “Goethes Wahlverwandtschaften”. Goethe im Gesamtwerk. In: idem (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 472-492.

MARTINEZ, Matias; SCHEFFEL, Michael. *Einführung in die Erzähltheorie*. 7. edição. München: Beck, 2007.

MENNINGHAUS, Winfried. *Unendliche Verdopplung: die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

_____. Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene. In: STEINER, Uwe (ed.). *Walter Benjamin 1892-1940: zum 100. Geburtstag*. Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992, p. 33-76.

_____. *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*. 2. edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

MORONCINI, Bruno. *Walter Benjamin e la moralità del moderno*. Napoli: Guida editori, 1984.

PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin: un itinéraire théorique*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

PÖRKSEN, Uwe. Goethe als in sich selbst versunkene mythische Natur? Die Wahlverwandtschaften sind ein Experiment vielseitiger Aufklärung. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 342-355.

SAGNOL, Marc. Les “Affinités électives”, roman non-tragique. In: GARBER, Klaus; REHM, Ludger (eds.). *Global Benjamin*. München: Wilhelm Fink, vol. 1 1992, p. 670-680.

_____. *Tragique et tristesse: Walter Benjamin, archéologue de la modernité*. Paris: Cerf, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Prosa, Poesie, Unübersetzbarkeit: Wege durch das 18. Jahrhundert und von den Frühromantikern bis zur Gegenwart*. Tese de doutorado, Freien Universität Berlin, Berlin, 1996.

SPETH, Rudolf. *Wahrheit und Ästhetik: Untersuchung zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.

STEINER, Uwe. “Zarte Empirie”: Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im Früh- und Spätwerk Walter Benjamins. In: BOLZ, Norbert; FABER, Richard (eds.). *Antike und Moderne: zu Benjamins “Passagen”*. Würzburg: Königshausen; Neumann, 1986, p. 20-40.

_____. *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst: Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.

_____. Kritik. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut. *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. 2, 2000, p. 479-523.

_____. Walter Benjamin et sa critique du Romantisme allemand. In: WISMANN, Heinz; LAVELLE, Patricia (eds.). *Walter Benjamin, le critique européen*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2010, p. 1-38 [e-book].

_____. “Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus”. “Zuschrift an Florens Christian Rang”. In: LINDNER, Burkhardt (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 301-310.

_____. Exemplarische Kritik: Anmerkungen zu Benjamins Kritik der *Wahlverwandtschaften*. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 37-67.

TIEDEMANN, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. Anmerkungen der Herausgeber. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/3, 1991, p. 797-1272.

URBICH, Jan. *Darstellung bei Benjamin: die “Erkenntniskritische Vorrede” im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne*. Berlin: De Gruyter, 2012.

_____. Das Ausdruckslose. Zur Dialektik des Scheins bei Benjamin. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 90-127.

WEIGEL, Sigrid. Treue, Liebe, Eros: Benjamins Lebenswissenschaft in “Goethes Wahlverwandtschaften”. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 174-194.

WESCHE, Tilo. Glück in Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Essay. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 195-219.

ZIMMER, Jörg. “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”? Erläuterungen zu Benjamin und Bloch. In: HÜHN, Helmut; URBICH, Jan; STEINER, Uwe (eds.). *Benjamins Wahlverwandtschaften: zur Kritik einer programmatischen Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 259-271.

Emoção e delinquência à luz da semiótica jurídica: um diálogo entre Foucault e a psicanálise de Winnicott

Alex Pereira de Sousa

Resumo: Buscamos investigar de que forma o problema mente/corpo pode interferir na (re)socialização do interno que cumpre medida de internação na Fundação CASA, tendo em vista a previsão legal contida em seu ordenamento jurídico, de caráter semiótico, sobretudo, nas entrelinhas das medidas socioeducativas do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Adotamos uma metodologia teórica para análise dos conceitos que problematizam a pesquisa, conforme se segue: 1. Observação da Fundação CASA através do seu contexto histórico. 2. Análise semiótica da estrutura do ordenamento jurídico que contempla as normas que submetem os menores infratores ao tratamento terapêutico, observando os aspectos de linguagens e a decodificação do ambiente em tela; 3. Análise dos aspectos emocionais que levam o sujeito a cometer condutas antissociais, tema abordado na psicanálise de Donald Winnicott em sua obra *Privação e Delinquência*; e 4. O dispositivo denominado prisão, as relações de poder e as estruturas do modelo penitenciário, analisadas pelo viés de uma sociedade entendida como disciplinar, tema abordado em *Vigiar e Punir* por Michel Foucault. Compreendemos, ao final, que as problemáticas contidas nesse ambiente não estão em consonância com dispositivos de condutas éticas e morais, pois se encontram fragilizadas pelas emoções, sendo a delinquência uma delas. O insucesso no alcance das propostas fundamentadas pelo ordenamento jurídico da Fundação CASA é observado diante da desestrutura semiótica ou, ainda, por desarranjos de linguagens, os quais impedem uma leitura positiva das normas aplicadas pela instituição.

Palavras-chaves: emoção; delinquência; semiótica.

Introdução

Realizamos, neste artigo, uma análise do ambiente carcerário a partir das supostas interferências que recaem na ressocialização do interno, tendo em vista a previsão legal contida no ordenamento jurídico da instituição que os abriga, sobretudo, nas entrelinhas das medidas socioeducativas, as quais estão contempladas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Assumindo um caráter filosófico-interdisciplinar, buscamos encontrar parâmetros analíticos capazes de contribuir para o desenvolvimento deste trabalho, tendo em vista que a instituição estatal é uma figura infraestrutural permeada por relações de emoção e sensações que interagem no ambiente, predispondo um caráter auto-organizativo deste sistema. A instituição em tela requer, todo instante, um equilíbrio e uma permanência não destrutiva, mas que interfere no dinamismo das interlocuções entre os sujeitos acautelados

pelo Estado, pautados em um sistema legal de linguagens e códigos que podem interferir na liberdade de escolha do indivíduo, bem como dilacerar o projeto de (re)estruturação da identidade deste mesmo sujeito, o qual está influenciado e submetido a um jogo de relações de poder microcapilarizado, por uma teia de sentimentos e afetos que nem sempre o levarão para uma conduta ética reabilitada, do ponto de vista sócio-moral, mas que o diferenciara e o tornara uma figura manipulada e alienada, o que o tornara um sujeito dócil e facilmente adepto aos grupos de facções criminosas que se instalam no ambiente carcerário.

Em princípio, buscamos interpretar o movimento infraestrutural do cárcere, através de um diagnóstico filosófico do que é essa instituição e de quais as influências positivas ou negativas que poderão interferir nas escolhas dos indivíduos que lá permanecem. Neste ponto, escolhemos como ambiente facilitador desta interlocução acadêmico-científica a Fundação CASA. Considerando que a instituição ora analisada possui um plano de existência auto-organizativo, pudemos entender que as relações de afetividade favorecem e fortalecem este sistema, seja para ser positivo, seja para ser negativo, mas que ao alimentá-lo, interfere no ambiente e nos sujeitos que fazem parte desta mesma estrutura.

Na sequência, abordamos a estrutura legal contida no ordenamento jurídico desta instituição. Adotamos como análise da estrutura emocional e afetiva dos corpos os artigos contidos nas medidas socioeducativas que, por sua vez, contemplam parte do ordenamento maior, estruturado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Desta forma, em conformidade com o que a justiça dos homens entender ser mais adequadas para uma relação de afetos (re)socializantes e moralmente aceitos, a interferência da linguagem e dos códigos impõem medidas que tendem a restabelecer critérios psicológicos, de condutas e de ações positivas para uma ética social, neste caso, a (re)socialização do interno. O Estado, que teve o poder de recolher esse indivíduo, deverá retorná-lo para convívio comum na pólis com uma repaginação ética e moralmente aceita pela sociedade, o que não parece acontecer, de fato, durante a observação.

Assim, face à proporção de movimento e de repouso das afecções dos corpos, o aspecto contingencial é um fator que pode implicar em mudanças repentinas na constituição psicológica do interno. Em contrapartida, pode fortalecer as interações propiciadas por um ambiente supostamente auto-organizado, através de ajustes emocionais, o que, mais adiante levou-nos a investigar a delinquência como condutas

normatizadoras, reflexão acentuada e diagnosticada por Foucault em algumas de suas apresentações oratórias durante sua trajetória, sobretudo na Europa. Observamos, no entanto, um antagonismo neste lócus. Isso porque, ao avançarmos na categoria tempo, verificamos uma tendência a uma diminuição da potência de agir do corpo motivado pelas paixões, por assim dizer, tristes, à medida que o projeto de (re)construção ontológica deste adolescente vai progredindo rumo à constituição do seu *self* (identidade), baseado no conflito de sentimentos e de desejos que tende a modificar a estrutura psíquica desse interno a ponto de sujeitá-lo a uma perda gradativa, ou diminuída, da potência do intelecto e da sua liberdade. Tais elementos surgem a partir da servidão proposta frente à força dos afetos que lhes tocam e que podem lhes modificar instantaneamente.

Comprendemos que as problemáticas contidas nesse ambiente estão em consonância com os dispositivos nomeados por Foucault, notadamente, como discursos narrativos normatizadores de condutas éticas e morais, sendo a delinquência um deles; e o rompimento com a realidade está submetido pela psiquiatria como desarranjos emocionais ou, por alguns filósofos, como patologias da alma, ambos elucidados pelo contexto da relação mente/corpo e estruturados a partir de uma abordagem epistemológica e cognitiva presentes na filosofia da mente.

Adotamos como material de investigação o Estatuto da Criança e do Adolescente, especialmente em relação ao seu capítulo IV, que trata dos sujeitos submetidos às normas socioeducativas; A obra de Donald Winnicott, *Privação e delinquência*, e *Vigiar e Punir* de Michel Foucault.

A Fundação CASA

As prisões tiveram momentos marcantes e de grandes evoluções numa tentativa de (re)educar o infrator ou o criminoso. Embora o conceito de regeneração exista desde a Idade Média¹, o qual foi motivado por um movimento liderado pela Igreja Católica, é por volta do século XVIII que essa ideia é estruturada, com vistas à eficácia da penitenciária na readequação do infrator. Era fato que, nesse período histórico, a pena privativa de liberdade era a penalidade mais usual e era preciso torná-la cada vez mais eficiente, sem ferir os interesses do Estado. As relações de punibilidade sempre foram

¹Secretaria da Administração Penitenciária do Estado de São Paulo (SAP), e Escola da Administração Penitenciária (EAP), dados fornecidos a partir de um curso de aperfeiçoamento para agentes de segurança penitenciária, formulado em Agosto de 2018.

exercidas pela sociedade como forma de reparação de danos, o que fez surgir as variadas formas de poder e punição exercidas por sociedades tipicamente disciplinares, como por exemplo, as reclusões, onde os prisioneiros eram mantidos sob constantes vigílias e, por vezes, levados à morte, ou prisioneiros que eram arrastados por cavalos ou mesmo condenados à morte por guilhotinas, medidas que foram objetos de discussão por pensadores da época e contemporâneos, sendo abolidas pela maioria dos países. Porém, alguns ainda aceitam a pena de morte. Já no Brasil essa prática é parcialmente proibida, uma vez estar tipificada em nossa Constituição como ato permitido apenas em casos de guerra declarada, conforme retratado pelo artigo 5º. da Constituição Federal (BRASIL, 1988)²:

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XLVII- não haverá penas:

a) de morte, salvo em caso de guerra declarada, nos termos do art. 84, XIX;

Em nosso país, temos como regulamento normativo a aplicabilidade do Direito Penal, do Direito Processual Penal, bem como a Lei de Execução Penal (LEP), os quais servem de parâmetro para delimitar as condenações exercidas diante do Tribunal de Justiça brasileiro. A produção institucional no Brasil, e, especialmente, no Estado de São Paulo, foi realizada através de políticas de enfrentamento à criminalidade, com a criação de instituições que pudessem retirar da sociedade os indivíduos que cometessem crimes ou que, de alguma forma, tivessem que se distanciar de suas atribuições e de exercer sua cidadania. Para os jovens de até os dezoito anos de idade, foram criadas instalações adequadas à sua faixa etária. No âmbito do sistema penitenciário do Estado de São Paulo foi preciso gerenciar uma demanda de infrações que surgiram de forma crescente e que abarcavam jovens em situações de vulnerabilidade, que, por vários motivos, cometiam delitos de diversas naturezas, desde pequenos furtos até grandes homicídios, mas que, por força da lei e pela própria natureza de cada indivíduo, não seria possível alocá-los nas mesmas instituições que abrigassem os detentos com mais de dezoito anos de idade.

Desta forma, no que tange aos menores infratores, os adolescentes que cumprem medida de internação estão respaldados pelo Estatuto da Criança e do Adolescente e a

²BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF. Outubro. 1988.

medida de internação está prevista em seu capítulo IV, especificada dentro das medidas socioeducativas. Os artigos que contemplam as medidas de internação, considerada a mais severa por se tratar de medidas que visam a privação da liberdade do menor, vão dos artigos 121 a 125, e estão compreendidos na Seção VII do capítulo IV deste ordenamento jurídico.

A Fundação CASA/SP (Fundação Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), anteriormente chamada de FEBEM (Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor), é uma autarquia fundacional, uma pessoa jurídica de direito público, criada pelo Governo do Estado de São Paulo. Sua função é executar as medidas socioeducativas impostas aos menores infratores, estabelecidas pelo ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente). Na Fundação CASA, eles podem cumprir pena de reclusão até no máximo a idade de 21 anos completos.

A seguir, verificaremos o ordenamento jurídico que dá suporte a essa instituição, conhecido como normas socioeducativas e observaremos seu caráter epistêmico e semiótico através de seu contexto linguístico.

Análise semiótica das normas socioeducativas

Ao analisarmos o ordenamento jurídico da Fundação CASA, temos a nítida sensação de estarmos mergulhando em um campo semiótico repleto de linguagens e significados, uma vez ser um texto que decorre de uma intencionalidade diretiva composta de elementos culturais e que, portanto, complementa a estrutura compreendida entre os receptores³.

A interpretação do direito é tarefa incessante daquele que cuida das relações humanas postas diante de normas jurídicas. Tal interpretação é um ofício indissociável de qualquer sujeito que lida com o direito e tem por objeto de estudo o Direito Positivo, sendo este o conjunto de normas jurídicas válidas num determinado espaço e tempo, orientação que revela a concepção dogmática do fenômeno da sujeição do homem a um conjunto de prescrições normativas de conduta, denominado fenômeno jurídico. O objeto da interpretação jurídica são as normas jurídicas, e a conduta humana só o é, na medida em que é determinada nas mesmas, como pressuposto ou consequência, ou por outras palavras – na medida em que constitui o conteúdo dessas normas.⁴

³VERGINASSI, Michelle Tavares. *A Norma Jurídica à luz da Semiótica de Peirce: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. Marília/SP. 2013.

⁴KELSEN. Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 1998, p. 87.

As normas jurídicas, segundo Verginassi, “[...] são bens culturais, obra do homem organizado em sociedade, porque equivalem a uma alteração que o homem traça à sua própria cultura, limitando a liberdade inerente à natureza humana”. Continua a autora “[...] o que se instrumentaliza por meio de uma estrutura formal que contém uma valoração de conduta e que visa o seu disciplinamento. Os bens culturais são apreendidos num contexto impregnado de valorações e exprimem conteúdos que somente podem ser captados pelo homem, como seu destinatário”⁵. Existe, então, neste aspecto, uma relação entre o direito e a semiótica, que pode ser encarado como um sistema de signos, como linguagem, mas não se reduzindo a esta. Ele é resultante de tradições e práticas sociais, consideradas objetos culturais.

Importa salientar que a semiótica identifica e designa um sistema de códigos e decodificações capazes de interpretar o diálogo entre emissor e receptor. Essa dinâmica pressuposta pela linguagem vai ser conduzida pela instituição que aplicará a penalidade aos infratores durante a reprimenda. Neste ponto, os valores morais, éticos e sociais de uma determinada sociedade colaborarão para uma boa terapêutica diante do fenômeno jurídico citado anteriormente⁶.

Neste caso, as normas socioeducativas retratam laços estreitos com o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente⁷ (CONANDA), órgão vinculado à Secretaria Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, criado pela lei 8.242 de doze de outubro de 1.991. Tem por meta fornecer instrumentos e signos capazes de adequarem o sujeito a uma terapia positiva, somando aspectos emotivos e afetivos que permearão as relações de poder dentro da instituição e as produções de subjetividade nos adolescentes que cumprem medida de internação dentro da Fundação CASA⁸.

⁵VERGINASSI, Michelle Tavares. A Norma Jurídica à luz da Semiótica de Peirce: um estudo de caso, p. 11.

⁶SOUSA, Alex Pereira de. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott. Universidade Estadual Paulista (Unesp), 2022, pp. 25-29. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/235324>>.

⁷CONANDA, órgão vinculado à Secretaria Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente reafirma a proposta contida no Estatuto da criança e do Adolescente (ECA), mas para a realização da pesquisa buscamos como parâmetro as medidas socioeducativas, as quais foram inseridas no Estatuto da Criança e do Adolescente no ano de 1.990.

⁸SOUSA, Alex Pereira de. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 25-29.

As medidas impostas pela internação estão divididas em cinco artigos, dirigidos entre os capítulos 121 e 125, os quais serão abordados neste momento (ECA, 1990)⁹. Temos de início que o artigo 121 do ECA (BRASIL, 1990)¹⁰ é um instrumento jurídico-normativo que retoma uma ideia fundamentada, por vezes, em princípios que tendem a um respeito à condição peculiar de pessoa em desenvolvimento, notadamente, o adolescente, que, conforme determina a Convenção do Direito da Criança, esteja sempre amparado por um adulto, preferencialmente, do seu seio familiar¹¹.

Conforme o artigo 122 do ECA (BRASIL, 1990)¹², as medidas de internação só poderão ser impostas diante de infrações cometidas com grave ameaça. Isso precisa realmente ser bem caracterizado, caso contrário as normas e medidas não serão aplicadas. Este artigo conduz a uma compreensão de cautela do adolescente, visto que a perda de sua liberdade só se dará mediante atos tipificados como ameaçadores a outrem.

A instituição que manterá o adolescente internado, no caso do Estado de São Paulo, aqui já comentado, é a Fundação CASA, o que é determinado pelo artigo 123 do ECA (BRASIL, 1990)¹³, que, além de especificar a exclusividade de uma entidade direcionada para abrigar o menor, tal artigo orienta, ainda, que os adolescentes deverão estar separados por idades, além de serem resguardadas suas integridades físicas. Caberia, aqui, ressaltar como crítica ao ordenamento, a importância de se resguardar sua integridade emocional, o que não consta nas entrelinhas do ordenamento jurídico.

Por se tratar de uma medida de privação de liberdade, orienta o artigo 124 do ECA (BRASIL, 1990)¹⁴ alguns direitos ao adolescente quanto ao peticionamento de forma direta a qualquer autoridade, bem como o direito de conversar com seu defensor reservadamente e o de ser entrevistado pelo Ministério Público, pessoalmente. Este artigo garante ao menor a sua individualidade, a partir do exercício do livre-arbítrio de poder se relacionar com aquele que poderá defendê-lo das infrações atribuídas a ele. Essa é uma manifestação emotiva que tem como estrutura de ação a realização de desejos que contribuirão para o desenvolvimento da sua formação psicológica autônoma e positiva

⁹BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente, Capítulo IV, Seção VII. Brasília/DF. Julho. 1990.

¹⁰Ibidem.

¹¹SOUSA, Alex Pereira de. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 25-29.

¹²Ibidem.

¹³Ibidem.

¹⁴BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente

para seus próprios afetos. Sensações de livre escolha e poder de decisão sobre si mesmo, o que o ajudará no processo da reabilitação ética e moral¹⁵.

Destaca-se o recebimento de visitas semanais (no mínimo) de pessoas próximas ao adolescente. Neste aspecto, o artigo é positivo e tem como oferta a relação de proximidade com figuras familiares que remetam equilíbrio psicológico durante a internação. Uma das formas de adequar esses laços emocionais positivos seria o redirecionamento da internação para espaços de alojamento próximos à família do interno, com mais fácil acesso ao convívio com seus pais, o que será convertido em benefícios éticos futuros. Uma forma de se organizar o bom convívio com a família e amigos são as dinâmicas de participação em atividades culturais, esportivas e de lazer, além do recebimento de assistência religiosa de acordo com a crença de cada adolescente.

Por fim, o artigo 125 do ECA (BRASIL, 1990)¹⁶, o qual contempla a obrigatoriedade do Estado em zelar pela integridade física e mental dos internos, devendo esta entidade adotar medidas que sejam adequadas e eficazes no que for pertinente à segurança e contenção deste menor.

De forma abrangente, nota-se no teor destas medidas que existe uma preocupação em zelar pelos restabelecimentos de afetos familiares do menor, ainda que a internação constitua medida privativa de liberdade, mas que está sujeita aos princípios de brevidade, excepcionalidade e respeito à condição peculiar da pessoa em desenvolvimento, no caso, o adolescente¹⁷.

Baseamo-nos em abordagens que contemplem alguns conceitos específicos, como é o caso da privação, citado acima, muito fundamentado por Donald Wood Winnicott em sua obra *“Privação e Delinquência”*. Neste livro, o autor faz boas referências e verificações quanto ao comportamento antissocial, o qual pode ser observado desde a infância e motivado por questões emocionais não bem elaboradas pelo indivíduo, que podem resultar em infrações no futuro.

Nesta situação, a delinquência é um dos muitos problemas que poderão atingi-los, numa forma de tentativas desesperadas de reivindicações de afeto, o que veremos no

¹⁵SOUSA, A. P. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 25-29.

¹⁶Ibidem.

¹⁷SOUSA, A. P. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 25-29.

desenrolar desta pesquisa e notadamente na próxima seção, que tratará do perfil afetivo e emocional do delinquente na visão de Donald Wood Winnicott. Logo após, tratamos de alguns argumentos filosóficos que percorrem essas medidas, tentando relacioná-los com os conceitos de poder e subjetivação em Michel Foucault, interpretando-os à luz do entendimento do autor em relação ao conceito de dispositivo denominado prisão.

Não obstante, a fragilização dos vínculos do jovem está patente nos próprios instrumentos normativos do Estado. O capítulo IV, Seção VII, artigo 124, inciso VII deixa claro que o menor infrator, durante a internação, tem direito de receber visitas, ao menos semanalmente, e que pode corresponder-se com seus familiares e amigos, como determina o inciso VIII. Ainda assim, o rompimento do laço com a mãe, embora não seja, em princípio, quebrado, fica pouco contemplado e, tendencialmente, é fragilizado com a pequena participação dos pais no dia a dia do menor internado na Fundação CASA.

Mas para melhor entendimento dos vínculos desse adolescente, será importante verificarmos o porquê desse rompimento com os laços sociais. Neste preâmbulo, na próxima seção, abordaremos o tema da delinquência segundo a psicanálise, conforme seguirá.

A delinquência segundo a psicanálise de Winnicott

Falar sobre a Fundação CASA e as medidas impostas aos menores infratores requer, antes de tudo, uma breve observação quanto aos fundamentos teóricos que possam dar explicações que caracterizem, de fato, o papel do indivíduo acometido por desvios sociais de conduta, e que, por vezes, acabam ingressando em instituições de recuperação.¹⁸

O conceito de delinquência está diretamente ligado ao indivíduo submetido a comportamentos emocionais caracterizados por desvios de condutas sociais e, essencialmente, constituído por crimes em pequena escala.¹⁹ Além dos aspectos éticos e morais, e até mesmo de justificativas socioeconômicas devido a uma crise contemporânea, é conveniente que se tenha em mente que para a psicanálise, sobretudo a *winnicottiana*, toda forma de desvio de conduta está amparada em justificativas que

¹⁸ SOUSA, A. P. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 30-37.

¹⁹ WINNICOTT, Donald Wood. *Da pediatria à psicanálise*. Imago Editora, Rio de Janeiro. 2000.

atentam para uma infância, de certa forma, prejudicada do ponto de vista dos afetos e das emoções²⁰.

Sujeitos que, por algum motivo, tiveram fragilizados seus vínculos afetivos durante a infância poderão mais facilmente manifestar certas ocorrências de desvios comportamentais e de conduta. Tais correspondências podem ser amparadas nos estudos do psicanalista Donald Wood Winnicott, cujas pesquisas buscam explicar o porquê de adolescentes que se mostravam com aparentes normatizações de conduta se reclinavam para alguns desvios comportamentais. Foi neste aspecto que Winnicott²¹ analisou crianças em momentos traumáticos, sobretudo no pós-guerra, fundamentando algumas teorias em seu livro *Privação e Delinquência*.

O conceito que consideramos fundamental para um entendimento sobre o assunto, que é a análise das medidas socioeducativas aplicadas pela Fundação CASA, está fundamentado na teoria da privação. Neste aspecto, Winnicott²² fundamentou a teoria da *privação* (sem o “de”) que difere de outra teoria apresentada por ele como *deprivação* (com o “de”). A *privação* representa a ausência de cuidados maternos e, por consequência, o desencadeamento de patologias graves, como as psicoses e o Autismo Infantil Precoce. A *deprivação*, no entanto, refere-se a cuidados maternos que já existiam, mas que, por algum motivo, foi perdido ao longo do tempo. É necessário destacar que, o senso de *privação* diferentemente da *deprivação* pode possuir caráter meramente psicológico, ou seja, mesmo a criança tendo recebido afetos adequados de uma mãe, segundo Winnicott²³, ao que ele chamou de ambiente suficientemente bom, a sensação de perda destes cuidados podem alterar a psiquê deste sujeito a ponto deste indivíduo sentir-se tão isolado quanto aquela criança que não recebeu esses mesmos afetos durante sua infância. Para Winnicott²⁴, a *privação* estaria condicionada a uma falta de uma figura muito importante representada na criança, em especial à figura materna, mas não necessariamente, podendo ser uma outra figura que substitua tal representação. É durante esta carência que as crianças podem vir a desenvolver problemas futuros relacionados à conduta social, ao que Winnicott chamou de condutas antissociais.

²⁰ SOUSA, A. P. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 30-37.

²¹ WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*. Martins Fontes, São Paulo. 2012.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

Ainda para Winnicott:

A tendência antissocial estaria caracterizada por um elemento de perda do ambiente suficientemente bom, levando a criança a realizar protestos através de impulsos inconscientes. Esses impulsos obrigariam o indivíduo a encontrar alguém que pudesse suprir a falta deste ambiente suficientemente bom, caracterizado pela ausência da mãe, levando-o a encontrar alguém que se encarregasse de cuidar dele.²⁵

Neste ponto encontramos um dos fundamentos de sua teoria, uma vez que está bem caracterizada a importância de se ter ao lado deste indivíduo alguém que suporte seus traumas, seus anseios e suas fobias. Na fase da adolescência, como explicado na seção anterior, os internos necessitam ter garantidos os seus vínculos familiares através de visitas, no mínimo semanais, uma vez que será neste momento que a recuperação da perda da figura materna (ou de outra figura que suporte essa demanda) que os levaram a cometer condutas antissociais, possa suprir a falta alojada no seu inconsciente e reverter suas emoções a ponto de recuperá-los moralmente, conforme apontado pelo ECA pelo artigo 124 que estabelece que “[...] são direitos do adolescente privado de liberdade, entre outros, os seguintes: VII - receber visitas, ao menos, semanalmente.”

Nesse contexto, o autor aponta como fundamental ao desenvolvimento emocional, especialmente a crianças e jovens que apresentem condutas antissociais ou delinquentiais, um bom vínculo afetivo, especialmente com as figuras materna e paterna, ou a alguém que a ele seja atribuído os mesmos referenciais. De acordo com Winnicott:

A tendência antissocial indica que o bebê pode experimentar um ambiente suficientemente bom à época da dependência absoluta, mas que foi perdido posteriormente. Assim, o ato antissocial é um sinal de esperança de que o indivíduo venha a redescobrir aquela experiência boa anterior à perda. A tendência antissocial não deve ser vista como um diagnóstico e pode ser aplicada tanto a crianças como aos adultos.²⁶

Condutas antissociais indicam um movimento de reivindicação e de cuidados maternos. “[...] esta tendência seria uma tentativa de estabelecer uma reivindicação de amor e cuidados dirigidos à mãe”, ao pai ou a outras pessoas próximas, “[...] mas que não é assumida, enquanto tal, pela criança ou pelo jovem e acaba por se expressar de forma transfigurada²⁷.

²⁵ Ibidem, p. 409.

²⁶ Ibidem.

²⁷ WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*, p. 295.

Conforme observa o autor, indivíduos com este tipo de tendência estão, na verdade, norteados por uma constante espera de algo que ainda não se lhes concretizou, ao qual ele atribui explicitamente a palavra *esperança*. Diante de tal afirmativa, Winnicott revela:

A tendência antissocial implica em esperança. A falta de esperança é a característica central da criança *de-privada* que, obviamente, não é antissocial o tempo todo. Nos momentos de esperança, a criança manifesta a tendência antissocial. Isto pode ser desconfortável para a sociedade.²⁸

A tendência à prática de rotinas que contrariem as normas sociais não é um fato típico que pode ser diagnosticado por um tipo de neurose²⁹ ou psicose³⁰, mas que, para Winnicott³¹, pode ser encontrada em qualquer tipo de situações, tanto em indivíduos normais quanto em indivíduos neuróticos. A peculiaridade do ato de delinquir está profundamente entrelaçada à ação de roubar. O roubo, segundo Winnicott³², “[...] localiza-se no centro da tendência antissocial, juntamente com seu correlato, o mentir. Crianças que praticam roubo têm como regra o hábito de esconder a verdade”, seja para disfarçar a realidade, seja para que esta realidade mais profunda, do ponto de vista psicanalítico, não seja exposta para a sociedade³³. Segue Winnicott:

A manifestação da conduta antissocial inclui roubo, mentira, incontinência e, de modo geral, uma conduta desordenada, caótica. Embora cada sintoma tenha seu significado e valor específico, o fator comum para o meu propósito de tentar descrever a tendência antissocial é o valor de incômodo dos sintomas. Esse valor de incômodo é explorado pela criança e não é um caso fortuito. Boa parte da motivação é inconsciente, mas não necessariamente toda ela.³⁴

Os primeiros sinais de *de-privação*³⁵ são tão comuns que passam por diversas vezes por uma vaga sensação de normalidade, tendo como exemplo típico, a tirania

²⁸ WINNICOTT, Donald Wood. *Da pediatria à psicanálise*. Imago Editora, Rio de Janeiro. 2000, p. 409.

²⁹Neurose – Cada um de vários tipos de distúrbio emocional cuja característica principal é a ansiedade, e em que não se observam nem grandes distorções da realidade externa, nem desorganização da personalidade.

³⁰Psicose – Psicopatia que se manifesta por acessos, que se alternam de excitação psíquica e de depressão psíquica.

³¹Ibidem.

³²Ibidem, p. 411.

³³WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*, p. 142.

³⁴ Ibidem.

³⁵*De-privação* é para Winnicott a falta da figura materna, com um diferencial da *privação*, pois, neste último caso, a criança já experiencia essa ausência desde o seu nascimento.

comportamental assumida por algumas crianças, enfrentada pelos pais, misturados num processo de reação e submissão.

Para o autor, um sintoma antissocial muito comum é a *avidez*³⁶ estreitamente relacionada à inibição de apetite. Ao estudar a *avidez*, de fato, será encontrado o complexo de privação. “A *avidez* é parte da compulsão do bebê para buscar uma cura por parte da mãe que causou a privação. Essa *avidez* é antissocial: é a precursora do furto e pode ser atendida e curada pela adaptação terapêutica da mãe”³⁷, tão facilmente confundida com excesso de mimo.

Se Winnicott retrata a *avidez* como elemento de busca contínua pela retratação da angústia causada face ao movimento de *privação* ocasionado na infância, logo, as expectativas geradas por ela também devem gerar sentimentos de agonia e ansiedade no bebê. E se isso é característico de crianças com condutas antissociais, permanecerá na adolescência e refletirá durante a internação dos jovens infratores.

Em qualquer enunciado sobre o desenvolvimento infantil, certos princípios são considerados pontos específicos. “[...] os processos de maturação são responsáveis pela formação da base do desenvolvimento da criança”, diz Winnicott³⁸. Não é possível amadurecer emocionalmente sem que isso recaia numa associação entre questões psíquicas de busca pela organização da maturidade intelectual, a qual deverá fundir-se com os elementos pulsionais pela vida ou pela morte (pulsão de vida versus pulsão de morte).

Dos muitos estágios que foram descritos por Freud e pelos psicanalistas que os seguiram, deve ser destacado um que envolve o uso da palavra fusão. Para Winnicott³⁹, “[...] trata-se da realização do desenvolvimento emocional em que o indivíduo experimenta pulsões eróticas e agressivas em relação ao mesmo objeto, ao mesmo tempo”⁴⁰. No aspecto erótico, acaba havendo uma busca por satisfação e por uma busca do objeto. Porém, em relação ao aspecto agressivo, há na maioria das vezes um complexo de raiva, empregando erotismo muscular e ódio. Para Freud⁴¹, estes dois termos, pulsão e fusão, que foram empregados em sua obra *Além do princípio do prazer*, apresentam

³⁶A *avidez* é caracterizada por uma ansiedade ou por um desejo ardente e imoderado.

³⁷ WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*, p. 143.

³⁸Ibidem, p. 112.

³⁹Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, p. 113.

⁴¹FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Coleção L&PM Pocket. Abril, 2016.

novas maneiras de se entender a dinâmica psicológica dos estudos emocionais que envolviam problemas de ansiedade e a motivação das neuroses. Uma pulsão é redefinida como uma tendência inerente a todo organismo vivo de retorno a uma situação anterior.

Esta redefinição permite que Freud avance em um raciocínio ousado, mas que tem a vantagem de poder dar conta de fenômenos psíquicos que claramente desobedeciam ao princípio do prazer. Freud interpreta que o preço da ousadia é a admissão da existência de uma pulsão de morte. Segundo Sousa, “[...] o argumento de Freud é simples: se toda situação anterior fosse o objeto de uma tendência de retorno do organismo, haveria dois tipos de pulsões”⁴². Explicando esse argumento, em primeiro lugar, um tipo que coagiria o organismo a retornar aos momentos anteriores de suas emoções. Essa relação estaria disseminada implicitamente nas expressões de amor e ódio, num jogo de reconstrução e agressividade na busca pela vida e pelo retorno ao nada (pulsão de morte), que deve ser equilibrado, à medida que se impõe ao menor infrator as medidas determinadas pelo ECA, cabendo aos mediadores e técnicos profissionais como psicólogos, assistentes sociais e os agentes de apoio a difícil tarefa terapêutica do abastecimento mental positivo a esses indivíduos durante o tempo de internação a que estão submetidos. Afinal, existe, aqui, um jogo antagônico de emoções que é afetado por sentimentos diversos que aparecem durante a adolescência e que pode resultar em constantes conflitos durante a internação do infrator, ou, se bem trabalhados e positivamente alterados, podem ser sublimados pelo adolescente. A sublimação não seria, necessariamente, um fator emotivo ou um sentimento propriamente dito, mas estaria relacionado a uma forma de compensação positiva e satisfatória para um determinado conflito psíquico não solucionado pelo indivíduo. A psicanálise entende a sublimação como um fenômeno capaz de transformar uma pulsão em algo socialmente aceito, como um mecanismo de defesa do *Eu*. Um exemplo típico para exemplificar esse conceito seria a transformação do desejo sexual, ou da libido, para uma determinada realização de um trabalho. Ou seja, algo que seria interessante para o indivíduo, deve se transformar em algo interessante para a sociedade⁴³. Se pensarmos nos internos que cumprem reprimenda nas instituições, acautelados pelo Estado, poderíamos verificar que esses sentimentos de mudança de desejos seriam

⁴² SOUSA, A. P. Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott, pp. 30-37.

⁴³Ibidem.

redirecionados pela *sublimação* para uma prática esportiva, por exemplo, a qual já está garantida e alinhada pelo ECA.

Em certa medida, é tarefa de pais, professores, educadores e todos aqueles que colaboram para uma (re)socialização do indivíduo dentro e fora da instituição, cuidar para que crianças e jovens nunca se vejam diante de uma autoridade tão fraca a ponto de ficarem livres de qualquer controle ou, por medo, assumirem elas próprias a autoridade⁴⁴. Esse é um quesito essencial na reabilitação moral do interno para que retorne à sociedade emocionalmente saudável e que os danos causados sejam reconhecidos por ele e reparados, ainda que de forma fantasiosa e inconsciente.

É, portanto, essencial que essas normas aplicadas pela Fundação CASA estejam atentas ao bom (re)convívio do adolescente ao seu seio social e familiar. Porém, se para Winnicott a figura materna, ou outra figura que desempenhe esse mesmo papel de assegurar esse fortalecimento para ele, não esteja presente no cotidiano de suas rotinas, provavelmente, este mesmo indivíduo, também não terá um bom aproveitamento dessas medidas impostas durante sua internação.

Na próxima seção expomos alguns elementos do funcionamento infraestrutural de instituições regidas pelo Estado que têm como fundamento a constante disciplina e os rigores da vigilância. Elas se caracterizam pela aplicação de exacerbadas rotinas que implicam imposições de comportamentos empoderados, no intuito de manipular indivíduos e corpos. Estes deverão estar à mercê das vontades dos seus dominantes, o que influenciará as relações de um com o outro e até mesmo entre as imposições dessas medidas com os indivíduos entre si, formando identidades que irão surgir a partir de certos modelos de subjetivação, segundo as teorias de Foucault.

Prisão - um dispositivo na visão de Foucault

Abordaremos agora o conceito de dispositivo em Foucault ao que ele o denomina como

[...] um conjunto heterogêneo movimentado por pilares institucionais, leis, medidas de cunho administrativo, decisões regulamentares, discursos de saber”, ou ainda, de outro modo, como “[...] tratativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, argumentos morais, filantrópicos.⁴⁵

⁴⁴WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*, p. 143.

⁴⁵FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir, nascimento da prisão*. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 35ª. Edição. 2008 e 39ª. Edição. 2011, p. 244.

Esta concepção relacionada ao dispositivo está vinculada ao entendimento desta pesquisa, uma vez ser um dos pilares metodológicos para a compreensão das manifestações emotivas que compreendem os aspectos da continuidade da formação da personalidade do adolescente internado na Fundação CASA.

Segundo Furtado, o dispositivo apresentado por Foucault é, de certa forma, uma união de rede que se pode tecer entre elementos que estão espalhados no meio social, mas, ao mesmo tempo, “[...] sem que notemos que esta mesma teia esteja sendo tecida”⁴⁶. Esse conceito tem surgimento por Foucault em sua obra *História da sexualidade*, a rigor em seu tópico *A vontade de saber*. As narrativas em volta deste conceito englobam a cultura, os dizeres e a manipulação do saber. Desta forma, podemos avaliar que as práticas discursivas e não discursivas podem contribuir para a aproximação do termo dispositivo analisado em questão. Sendo assim, por mais que saibamos de antemão o que Foucault queria dizer com o termo dispositivo, o que já seria um ganho para o entendimento, é interessante notar que o próprio termo acaba por fazer referência a um emaranhado de linhas de naturezas distintas. Já Deleuze⁴⁷, considera que o conceito de dispositivo está relacionado aos eixos construídos por Foucault em suas análises, sendo eles as relações de poder, as formas de subjetivação e os diversos saberes, separados por dois eixos distintos: o eixo da visibilidade e o eixo da enunciação⁴⁸.

Então, podemos designar como conceito de dispositivo alguns elementos como os dispositivos disciplinares, dispositivos de saber, dispositivos de sexualidade e até mesmo o dispositivo da prisão ou do encarceramento, o qual nos cabe, aqui, para nossa pesquisa, assim como a existência do dispositivo da loucura, ou, de outra forma, conhecido por se tratar do dispositivo da doença mental e, para quem aprofunda na compreensão de Foucault e Deleuze sobre a constituição do sujeito, até mesmo, o dispositivo da verdade. Neste caso, elencamos como o dispositivo da esquizofrenia, apontado por Deleuze e Guatarri como a compreensão dos desvios de personalidade, que teria grande responsabilidade na total alienação do indivíduo na sociedade contemporânea. Esse dispositivo, para Furtado, em tese,

⁴⁶ FURTADO, Edson Campos. *A invenção da delinquência*. Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ. Agosto. 2013, p. 11.

⁴⁷ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O Anti-Édipo*. Editora 34 Ltda. 2ª. Edição, 2011. 3ª. Reimpressão, 2020. São Paulo/SP.

⁴⁸ FURTADO, Edson Campos. *A invenção da delinquência*.

[...] seria o condicionante suficiente para a argumentação de que somos o que somos porque temos um argumento científico explicável e experimentável para aquilo. “[...] o que a ciência produziu não deve ser contestado. Aquilo que é diagnosticado também não pode ser contestado.”⁴⁹

Vimos, então, que por dispositivo podemos entender uma máquina que faz funcionar, e aqui adentramos na compreensão do sujeito como máquina, apontado por Deleuze, máquinas submetidas a regimes institucionais, com seus regimes de luz que dão visibilidade aos objetos e a seus regimes enunciados que fazem falar sobre os objetos (máquinas do desejo ou máquinas desejanças). As condutas antissociais de Winnicott, a delinquência apontada pela psicanálise na seção anterior e todos esses dispositivos, aqui inseridos, congregam as dimensões do poder e da subjetivação (FURTADO, 2013)⁵⁰. e o mais interessante nisso tudo é que fazemos parte desse jogo de enunciados e de discursos, ao qual finalizamos por dar legitimidade a esses dispositivos, atuando neste cenário como co-produtores de sentido, sentimentos, sensações e emoções.

A prisão, que demarca a territorialidade da compreensão dos saberes, motivada pelas relações de poder, servirá de sentimentos reparadores, traduzindo para a sociedade a sensação de bem-estar ocasionada pelo sentimento de punição do infrator, refletida pela sensação de justiça social. O dispositivo denominado prisão inibe o infrator, mas não consegue garantir que o Estado aplique suas normas de forma eficaz, fazendo com que o sujeito submetido a essas normas retorne para o convívio da pólis sem causar prejuízos aos que nela convivem.

Considerações finais

Com base no estudo realizado até o momento, em relação à análise feita pelas leituras dos documentos normativos sobre a internação de adolescentes na Fundação CASA, as normas socioeducativas oferecem regras que propiciam bem-estar ao menor. Porém, são ineficazes no processo de (re)socialização do indivíduo, pois deixam falhas durante a reprimenda, apesar de estarem pautadas nas diretrizes do ECA.

A instituição em tela preserva as diretrizes estabelecidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente e deve reconduzir o indivíduo ao seio social e familiar, ao que se

⁴⁹ FURTADO, Edson Campos. *A invenção da delinquência*. Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ. Agosto. 2013, p. 11.

⁵⁰Ibidem.

conhece pelo termo de (re)socialização. No entanto, as condutas antissociais estão ligadas a fatores de privação e a perda da figura materna durante a internação na Fundação CASA tende a provocar danos ao adolescente em seu equilíbrio e desenvolvimento emocional, bem como não cumpre os objetivos a que se propõe, fundamentalmente, em relação à reinserção social do infrator, prevista no próprio ordenamento do ECA.

Além disso, a internalização, as muralhas e a constante vigilância exercem papel de poder e relações de força, retomando, por vezes, processos de subjetivação, o que torna as medidas socioeducativas um instrumento de repressão e punição, o que é caracterizado principalmente nos artigos 123, 124 e 125. Isso dificulta, ainda mais, o processo de (re)socialização a que está proposta a instituição em tela, facilitando os vínculos destes adolescentes a grupos de facções criminosas que agem dentro e fora dos presídios, levando-os a se tornarem soldados do crime.

Não obstante, em referência à análise feita por Michel Foucault, o exercício do poder não pode ser feito de maneira impositiva, mas de uma forma que o indivíduo seja colocado à disposição dele sem que ele próprio se dê conta de sua submissão. A própria hierarquização da instituição e a ordenação das tarefas aos menores infratores deixam claras as relações de poder contidas no preâmbulo dessas medidas.

Dessa forma, as propostas fundamentadas na internação, que pressupõem (re)convívio social ao menor infrator, sinalizam demanda de caráter punitivo atribuídos à Fundação CASA, notadamente percebido durante a utilização controlada do tempo, baseado em um registro contínuo das rotinas, com o intuito de tornar o indivíduo útil e dócil para a vida em sociedade. Isso perfaz uma questão tanto de natureza econômica quanto política do aparelho estatal, uma vez que o poder é produtor de individualidade e o indivíduo é uma produção do poder. Se não há decodificação correta da linguagem aplicada pelas normas socioeducativas pelos menores que cumprem medida de internação, de nada adiantará retirar este indivíduo da sociedade, restando-se à instituição, tão apenas, dar uma resposta sensacionalista à sociedade, que se reflete apenas em um sentimento de justiça. Mas as grades não reabilitam a psiquê do indivíduo, sendo, portanto, ineficiente a figura do Estado no que tange aos processos de (re)socialização à que ele próprio se propõe.

Referências bibliográficas

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente, Capítulo IV, Seção VII*. Brasília/DF. Julho. 1990.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília/DF. Outubro. 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O Anti-Édipo*. Editora 34 Ltda. 2ª. Edição, 2011. 3ª. Reimpressão, 2020. São Paulo/SP.

DIAS, Elsa Oliveira. *A trajetória intelectual de Winnicott*. São Paulo/SP. Junho de 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Subject and Power*. In: Dreyfuss, H; Rabinow P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton: The Harvester Press, 1982.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. O cuidado de si*. 10ª. Edição. Rio de Janeiro/RJ. Graal. 1985.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. 3ª. Edição. São Paulo/SP. Martins Fontes. 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir, nascimento da prisão*. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 35ª. Edição. 2008 e 39ª. Edição. 2011.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Coleção L&PM Pocket. Abril, 2016.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). *Situação da infância brasileira: Crianças de até 6 anos – O Direito à sobrevivência e ao desenvolvimento*, 2005.

FURTADO, Edson Campos. *A invenção da delinquência*. Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ. Agosto. 2013.

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Fundação Casa*. (<http://www.saopaulo.sp.gov.br/orgaos-e-entidades/fundacoes/fundacao-casa/>, disponível em 18/10/2018).

SOUSA, Alex Pereira de. *Emoção e delinquência: interfaces entre a filosofia de Foucault e a psicanálise de Winnicott*. Universidade Estadual Paulista (Unesp), 2022. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/235324>>.

VERGINASSI, Michelle Tavares. *A Norma Jurídica à luz da Semiótica de Peirce: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. Marília/SP. 2013.

WINNICOTT, Donald Wood. *A natureza humana*. Imago Editora, Rio de Janeiro. 1990.

WINNICOTT, Donald Wood. *Da pediatria à psicanálise*. Imago Editora, Rio de Janeiro. 2000.

WINNICOTT, Donald Wood. *Privação e delinquência*. Martins Fontes, São Paulo. 2012.

Agostinho: A perversão do mal na ação humana

Jadilson Almeida Vilas Boas
Elton Moreira Quadros

Resumo: O artigo intenciona discutir a respeito da perversão do mal em Agostinho, tendo por fundamento a obra *Confissões*. Partindo da não fácil questão da perversão do mal, o filósofo medieval, pretende combater as ideias materialistas e dualistas da sua antiga crença no maniqueísmo. Neste sentido, se evidencia o problema fundamental deste estudo: “Agostinho: a perversão do mal na ação humana”, nos instiga a refletir de forma filosófica acerca do mal presente não nos seres ou nas coisas criadas por Deus e, sim, na interioridade humana. Ou seja, é por meio do interior do homem que o mal se irrompe. Ademais, segundo Agostinho, o homem, e somente ele, é o responsável por seus atos e escolhas.

Palavras-chave: Filosofia. Pandemia. Vontade.

Introdução

Nesse período de pandemia vivemos uma das maiores crises sanitárias dos últimos tempos, e isso tem provocado um isolamento social que afetou o mundo. Ademais, nesse período presenciamos também uma crise ética, aliada a denúncias de corrupção, com pessoas fazendo o mal uso de verbas para obter benefícios na compra de vacinas e equipamentos. Neste texto, entramos em diálogo com o pensador Agostinho para tentarmos perceber como atitudes dessa natureza, que nitidamente visam o mal da maioria das pessoas, podem ocorrer na condição humana. Segundo Agostinho isso se dá basicamente porque há no ser humano uma perversão da vontade e isso é o que ele considera a presença do mal em nós. Para refletir sobre esse ponto de vista, veremos a discussão na obra do autor especialmente tendo em vista a compreensão do mal na perversão da vontade humana e buscar jogar luz sobre como nesse período recente de pandemia tantas ações más possam ter ocorrido, numa perspectiva como compreendemos que poderia derivar da leitura de Agostinho.

Não pretendemos abordar aqui as ambiguidades da pandemia, e sim a perversão do mal na vontade humana, e talvez isso seria uma forma de compreender as ações maldosas nesse período de pandemia. Ademais, o homem escolhe livremente suas decisões e, nesse sentido, é pelo fato de ser livre que o homem se torna capaz de fazer o

mal. Ou seja, se as ações dos homens não são sempre o que deveriam ser, sua vontade, nesse caso, é a responsável pela origem do mal por meio do seu livre-arbítrio da vontade.

Isto posto, o mal praticado pelo homem não consiste em uma ação imprescindível a sua natureza, mas, ao contrário, é uma decisão da própria vontade em querer fazer algo contrário a natureza do bem. Nas *Confissões*, Agostinho relata um acontecimento ocorrido na sua infância: o furto das peras. Agostinho observou que a contravenção se deu de forma voluntária, pois “Eu quis cometer um furto, e o cometi, não forçado pela necessidade, senão pela penúria, pelo fastio de justiça e abundância de iniquidade”¹. Assim, como a vontade humana é livre, o mal consiste numa ação à qual o roubo de Agostinho não foi por necessidade, mas sim pelo prazer voluntário.

Agostinho: formação intelectual

Neste tópico, temos como objetivo desenvolver uma breve análise contextual da vida intelectual de Agostinho, tendo como foco principal a adesão do mesmo ao maniqueísmo num primeiro momento de sua formação. E, nesse sentido, buscamos discorrer sobre alguns caminhos no percurso implementado pelo Hiponense, antes mesmo da redação das *Confissões*. Esta breve incursão na trajetória intelectual agostiniana nos parece importante para a compreensão da ideia do mal na redação, tempos depois, das *Confissões*.

Agostinho, ao empreender uma investigação por uma base que lhe proporcionasse um fundamento religioso e, conseqüentemente, uma aproximação com Deus, logo encontra auxílio ao se deparar com o maniqueísmo, uma religião dualista baseada em dois princípios: “o bem e o mal que se mesclavam de maneira tão desastrosa, [e] brotara de uma invasão frontal do bem – o ‘Reino da Luz’ – pelo mal – o ‘Reino das Trevas’”². Seus seguidores, os maniqueus, eram homens e mulheres rodeados por regras próprias, e “tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita”.³ De modo que, a doutrina maniqueísta era

¹AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Petra, 2020, p. 55.

²BROWN, Peter Robert Lamont. Santo Agostinho, uma biografia. 12ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 63.

³Ibidem, p. 57.

sustentada por um grupo de “missionários que atuava entre os estudantes semicristãos e a intelectualidade de Cartago”.⁴, cujo fundador foi o persa Mani.

Considerando que Agostinho percorrerá alguns caminhos antes de redigir a obra *Confissões*, dentre eles o encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo, os quais apresentaremos de forma breve a seguir e, mesmo antes de encontrar a crença religiosa que o possibilitará a reconhecer Deus como Sumo Bem, interrogamos: quais motivos levam Agostinho a se aproximar tanto da religião dualista maniqueísta como da filosofia neoplatônica, especialmente, da doutrina plotiniana do sumo bem? Em outras palavras, no desenvolvimento de seu pensamento, o que impulsiona Agostinho a um encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo? Para tentarmos responder a essas perguntas, desenvolveremos uma breve análise do percurso feito por Agostinho antes mesmo do seu encontro com Deus. Começemos, pois, pelo maniqueísmo.

Essa forma de pensamento, a qual consiste numa “religião dualista, que já durante sua vida se espalhou na Mesopotâmia, no Irã e em partes contíguas do Império Romano”⁵, parece ter conquistado a confiança de Agostinho, pois diante de um mundo no qual a averiguação pela verdade era constante na vida do Hiponense, ele aderiu àquela religião dualista, num primeiro momento, parecendo ter encontrado a resposta para a sua inquietude.

Essa aproximação ao maniqueísmo que, de certa forma, marcou a vida de Agostinho, foi um aspecto observado por alguns estudiosos do pensamento agostiniano, entre eles Reale, que escreveu: “Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo”⁶. O maniqueísmo, o qual “Agostinho foi ‘Ouvinte’ entre os maniqueus por cerca de nove anos”⁷, parece ter sido finalmente a base fundamental cristã pela qual o Hiponense estava a procura. E mais: “enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical”⁸. E mesmo que o maniqueísmo tenha sido um divisor de águas na formação intelectual de Agostinho em sua indagação incessante para

⁴SOUZA, Adailson Nascimento. *Conhecimento de Deus como Íntimo Meu na memória no livro X das Confissões de santo Agostinho*. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, 2014, p. 23.

⁵BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 90.

⁶REALE, Giovanni. *História da filosofia: patrística e escolástica*. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003, p. 83.

⁷BROWN, P. Santo Agostinho, uma biografia, p. 57.

⁸GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 357.

encontrar o nome de Jesus, “por causa das múltiplas referências de Mani a Jesus e de seu apoio em Paulo”⁹, ou mesmo que o maniqueísmo “permitiu a Agostinho ser um rapaz muito austero e ‘espiritualizado’”¹⁰, o Hiponense se decepciona com a falta de respostas aos seus questionamentos quanto à verdade defendida pelos seguidores do maniqueísmo.

Isto posto, Agostinho não só começou a se afastar daquela religião dualista como também teceu fortes críticas contra os maniqueístas, relatando o período em que participava de suas reuniões. Assim, Agostinho escreve:

Desse modo vim a dar com uns homens que deliravam soberbamente, demasiado carnais e loquazes, em cuja boca há lações diabólicas e liga viscosa feita com as sílabas de teu nome, do de nosso Senhor, Jesus Cristo, e do de nosso Paráclito e Consolador, o Espírito Santo. Estes nomes nunca se afastavam de seus lábios, porém, só no som e ruído da boca, pois nos demais seu coração estava vazio de toda verdade. Diziam: ‘Verdade! Verdade!’, e, incessantemente, falavam-me da verdade, que nunca existiu neles.¹¹

Dessa forma, decepcionado com a falta de resposta do maniqueísmo às suas questões sobre a verdade e, mesmo tendo sustentado por um bom tempo as revelações que lhes tinham confiado dos escritos deixados pela religião dualista criada por Mani, Agostinho dela se afasta. Contudo, mesmo se afastando da religião maniqueísta e de suas ideias dualísticas, Agostinho não se dá por vencido em seu percurso para alcançar a paz em seu interior e, por consequência, o encontro com Deus, alvo da peregrinação agostiniana.

Com efeito, em seu percurso acerca da sua formação intelectual, ou entre os vários aspectos dessa formação, Agostinho também se deparou com o neoplatonismo, considerado como uma das manifestações do platonismo no mundo antigo. O neoplatonismo tinha como base um composto de regras morais amparado por elementos oriundos das escolas ou doutrinas pitagóricas e estoicas dos séculos III e IV. O encontro com a filosofia neoplatônica parece mesmo ter marcado um momento importante na peregrinação agostiniana num exame para encontrar sentido à sua existência, a sua paz interior. Ao se deparar com o neoplatonismo, Agostinho se aproxima também das ideias de Plotino, o qual, mesmo atuando em círculos neoplatônicos com fortes influências da filosofia idealista do grego Platão, advoga por uma doutrina pela qual o percurso para se

⁹BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 96.

¹⁰BROWN, P. Santo Agostinho, uma biografia, p. 61.

¹¹AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Petra, 2020, p. 74.

chegar à verdade está relacionado à busca por Deus, algo que Agostinho não encontrou quando aderiu à religião dualista maniqueísta, como vimos anteriormente.

À vista disso, o encontro com as ideias filosóficas proporcionado pela escola neoplatônica, especialmente por Plotino, pareceu realmente ser importante para a formação do pensamento de Agostinho, mesmo que tempos depois ele venha a modificá-las. Esse fato na vida de Agostinho e sua relevância, foi observado por Brachtendorf, ao escrever: “Em 386, Agostinho entra em contato em Milão com círculos neoplatônicos, o que lhe propicia acesso aos escritos de Plotino e Porfírio”¹², ao qual, e “Em contraposição à filosofia helenística, o neoplatonismo se distingue por um regresso à metafísica idealista de Platão”¹³. E acentua: “Agostinho, que durante muito tempo foi, ele próprio, maniqueu, acabou por retirar da metafísica neoplatônica os argumentos decisivos contra o maniqueísmo”¹⁴. O contato com a leitura das obras de Platão, as quais Agostinho tivera acesso através do neoplatonismo, “...me deparaste com alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim”¹⁵, parece, por conseguinte, ter provocado um impulso na formação intelectual do filósofo.

Consequentemente, Agostinho pode ter sido levado a reconhecer, num primeiro momento, que examinar a si mesmo, a sua interioridade, se inicia diante da leitura dos livros neoplatônicos, notadamente o neoplatonismo de Plotino, uma vez que a leitura desses livros pôde criar possibilidades para revelar-lhe a realidade de uma vida imaterial à qual guardava relação com a vida interior e, por conseguinte, ao encontro com Deus. Sobre essas leituras, ele escreve: “Admoestado por essas leituras a voltar a mim mesmo, entrei guiado por ti em meu interior, e o pude fazer porque te fizeste minha ajuda”¹⁶. Percebe-se que, ao tomar contato com um movimento filosófico conhecido como neoplatonismo, movimento este que se caracteriza “por um regresso à metafísica idealista de Platão”¹⁷ e, consequentemente, ao se aproximar da doutrina neoplatônica de Plotino, à qual advogava pela espiritualidade e a imortalidade da alma, Agostinho parece ter finalmente alcançado os meios conceituais pelos quais chega ao conhecimento adequado de Deus.

¹²BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 34.

¹³Ibidem.

¹⁴Ibidem, p. 45.

¹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p. 193.

¹⁶ AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p. 196.

¹⁷ BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 34.

No entanto, mesmo seguindo os ensinamentos proporcionados pela filosofia plotiniana em diversos aspectos, como por exemplo, “...a dimensão metafísica que Plotino forneceu foi de grande interesse para Agostinho”¹⁸, ou seja, mesmo Agostinho se identificando com os ensinamentos proporcionados pela corrente de pensamento da filosofia neoplatônica, ele os refaz, remodela e, a partir de então, irá fundamentá-los em um viés de cunho religioso com base na fé cristã. Ensinamentos, inclusive, que o próprio Agostinho não encontrara nos livros neoplatônicos, mesmo aqueles veiculados por Plotino. Ao lançar luz sobre esse fato, Brachtendorf, (2020, p. 46) escreve: “Sem crença religiosa o ser humano não pode atingir seu objetivo final”, isto é, a procura pela Verdade mediante a fé e a investigação de si próprio¹⁹.

Parece ficar evidente que tanto o maniqueísmo como o neoplatonismo, foram fundamentais para Agostinho no caminho percorrido em investigar a si próprio para alcançar a sua paz interior e, conseqüentemente, a procura de Deus. Em outras palavras, mesmo que Agostinho, tempos depois, precisou efetuar modificações, especialmente na filosofia neoplatônica plotiniana, essas duas escolas do pensamento contribuíram de forma profícua em sua formação intelectual, especialmente na redação de uma das suas principais obras: *Confissões*.

Está o mal na natureza?

Tanto o maniqueísmo como o neoplatonismo influenciaram por demais o percurso de Agostinho em direção a Deus, como evidenciado no tópico anterior. Todavia, no que se refere ao maniqueísmo, doutrina filosófico-religiosa que defendia a igualdade de forças entre o mal e o bem, o filósofo medieval rompeu com esta corrente do pensamento, pois não lhe trouxe respostas persuasivas com relação às suas dúvidas sobre o tema do mal, “Buscava eu a origem do mal, mas buscava-a mal, e não via o mal que havia em meu modo de buscá-la”²⁰. Nesse sentido, ele buscou estabelecer um percurso próprio de reflexão agora tendo como objetivo a sua fé cristã.

¹⁸ Ibidem, p. 45.

¹⁹ Quanto à influência da experiência neoplatônica na formação intelectual de Agostinho, ver: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*, 12ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p.107-121; BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 34-46; p. 147-151.

²⁰ AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p.185.

Durante o percurso da sua vida, após sua conversão e, partindo da questão sobre o mal, para Agostinho o mal se enraíza em um exaltar do homem, com o objetivo de ser como Deus, ou seja, o homem mau não deseja mais se orientar pelo Sumo Bem, mas ser, ele próprio, Deus. Segundo o Bispo de Hipona, isso se dá porque há no ser humano uma perversão da vontade e isso é o que ele considera a presença do mal em nós. Assim, ao negar a materialização do mal, isto é, que o mal seja “um princípio ou uma substância preexistente no mundo em contraposição a um bem”²¹, Agostinho conclui que o mal não pode ser definido como substância, uma vez que, assim sendo, deveria existir um criador deste.

No Livro VII das *Confissões*, de Agostinho, o foco central se volta para uma investigação ético-moral sobre o mal, e como ele desenvolve a sua teoria a partir desse problema numa perspectiva metafísico-ontológica. Sobre a problemática do mal, Agostinho o expõe em suas obras retirando de Deus a responsabilidade da origem de algo danoso ao ser humano, “De onde, pois, procede o mal, se Deus, que é bom, fez boas todas as coisas? Bem superior a todos os bens, o Bem soberano”²². Ademais, desde o momento em que Agostinho escreve no livro das *Confissões*, sobre a origem do mal ou por que existe o mal, ele faz uma distinção acerca do mal metafísico-ontológico, isto é, o mal que se pratica e o mal que se suporta e, nesse sentido, Agostinho argumenta que Deus não tem relação com o primeiro – mal que se pratica – mas que é a causa do segundo. O mal, para o Bispo de Hipona, não reside na perspectiva ontológica, mas teria sua fonte de origem diversa. Se o mal não existe ontologicamente, cabe-nos continuar a investigação filosófica por outro ângulo, todavia partindo da reflexão em torno de Deus enquanto Ser bondoso, Sumo Bem, por essência.

Nas *Confissões*, Agostinho relatou um acontecimento de sua infância: o furto das peras. Agostinho sai com seus amigos para saquear uma pereira que ficava próxima à vinha de seu pai: “Nas imediações de nossa vinha, havia uma pereira carregada de frutos, que nem pelo aspecto, nem pelo sabor nada tinham de tentadores”²³. Ao se apossarem dos frutos, perceberam que tais peras não eram especialmente belas nem saborosas, “E levamos grande quantidade dos mesmos, não para saboreá-los, mas para jogá-los aos

²¹FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2007, p. 26.

²²AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p.186.

²³ AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p. 55.

porcos”²⁴. A narração desse fato, “que certamente não representa mais do que uma travessura”²⁵, é tomado pelo Hiponense como ensejo para refletir sobre a natureza do mal. Neste sentido, ele observou que a contravenção se deu de forma voluntária, pois queria apenas cometer um furto, e o cometeu não forçado pela necessidade, senão pela penúria, pelo fastio de justiça e abundância de iniquidade. Esta passagem ilustra que o mal, não existindo enquanto substância imputaria ao homem, no exercício de seu livre-arbítrio, a sua origem.

É das escolhas equivocadas do ser humano, proveniente da vontade humana, que o mal tem origem. Desse modo, ele não poderia existir ontologicamente e, por não residir na perspectiva ontológica, retira-se de Deus a culpabilidade da origem de algo nocivo ao ser humano. Assim, Agostinho desenvolve uma ontologia em que Deus é a única essência e todas as coisas são substâncias boas, logo o mal não possui existência por si como matéria.

A vontade interior do homem é a fonte do mal?

Desenvolvemos até aqui a fase ontológico-metafísica em que Agostinho buscava descobrir onde estava o mal. Assim, vimos que em suas análises o filósofo medieval concluiu que o mal não existe como substância, mas ele se constitui como a privação do bem. A partir de agora, o Hiponense volta os seus esforços para a interioridade do homem, saindo, portanto, dos exames sobre a natureza do mundo. Ou seja, se o mal não existe em meio à natureza, para que surja é preciso que alguém o realize. Nesta perspectiva, seria o homem o seu autor? Ao levantarmos essa hipótese, investigaremos, a seguir, se o mal se volta para a interioridade do homem.

Imputando a origem do mal como possibilidade para o interior do homem, percebe-se que o mal apareça enquanto algo a partir do querer humano, livre e autônomo, pois “o homem não é uma criatura passiva diante dos imperativos de um bem ou de um mal existente fora de nós, mas dono de uma vontade que decide entre um e outro. A vontade é, pois, um faculdade constitutiva do espírito que nos possibilita fazer escolhas independentemente do mundo exterior”²⁶. Por este caminho, podemos perceber que os problemas concernentes à imputação de responsabilidade ao homem sobre seus atos,

²⁴ Ibidem.

²⁵ BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 77.

²⁶ FERNANDES, M. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*.

entram no escopo da reflexão de Agostinho em que o mal não pode ser considerado uma questão ontológica ou natural, mas trata-se de uma questão moral. Nessa perspectiva, o mal não pode ser entendido como algo autônomo e de existência própria e necessária. Ademais, o mal é o não-existente, pois sendo ausência de bem, ontologicamente não pode ser o que é, enquanto existente. Diante disso, “Agostinho reverbera esta condição inexistente do mal ontologicamente e se apoia na perspectiva moral para que o mal apareça enquanto algo a partir do querer humano, livre e autônomo”²⁷.

Após refletir sobre a não possibilidade de Deus ser efetivamente o autor do mal, Agostinho passa a admitir que a sua origem reúne grandes possibilidades de ser encontrada no uso ou nas coisas que o homem faz delas. Partindo do princípio de que Deus é por excelência o criador de todas as coisas, “Eis aqui Deus, e eis aqui as coisas que Deus criou”²⁸ e, nesse sentido, tudo o que Deus criou é bom, porque “Deus é bom”²⁹ conclui-se, portanto, que não há motivo algum para se afirmar que o mal se encontra originalmente nas coisas, pois “como é bom, fez boas todas as coisas”³⁰. Por quê? Porque se assim o fosse, isto nos conduziria ao argumento circular, ou seja, partiríamos do problema da origem do mal retornando esse mesmo problema a Deus, na condição de criador das coisas do mundo. Desta forma, se o mal não é proveniente ou mesmo não se encontra nas coisas e, além disso, muito menos Deus seria o seu autor, seguimos indagando: qual a sua fonte? Ou como questiona Agostinho, “Mas, se é assim, onde está o mal, e de onde e por onde conseguiu penetrar no mundo? Qual é sua raiz e qual sua semente?”³¹. Afirma Agostinho que o mal, nessa perspectiva, é proveniente da liberdade da vontade humana procedente das escolhas feitas. Desse modo, Agostinho indaga:

Mas de novo refletia: “Quem me criou? Por acaso não foi Deus, que não é só bom, mas a própria bondade? De onde, pois, me veio essa vontade de querer o mal e de não querer o bem? Acaso para que sofra as penas merecidas? Quem depositou em mim e semeou em minha alma esta semente de amargura, sendo ela obra exclusiva de meu dulcíssimo Deus? Se foi o demônio que me criou, de onde procede ele? E se este, de anjo bom, se fez demônio, por decisão de sua vontade perversa, de onde lhe veio essa vontade perversa que o transformou em demônio?”³².

²⁷TANAJURA JÚNIOR, José Mozart. *Das coisas boas pode vir o mal? Indagações acerca do mal em Agostinho*. Revista Filoteológica, Feira de Santana, v. 02, n. 1, p. 55-66, jan.-jun. 2022, p. 64.

²⁸AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p. 185.

²⁹ *Ibidem*, p. 186.

³⁰ *Ibidem*.

³¹AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1, p. 186.

³²*Ibidem*, p. 183.

A vontade, na filosofia agostiniana, parece mesmo depender de uma decisão pessoal e não apenas do conhecimento. Por conseguinte, o mal enquanto ausência de bem, se insere na recusa à teoria maniqueísta, isto é, o mal não existe ontologicamente como sustentava a seita dos maniqueus.

É nessa perspectiva que Agostinho caracteriza sua filosofia acerca da origem do mal, isto é, sua origem está longe de se encontrar no ato da criação divina e, por esse motivo, distanciando-se de Deus, o Sumo Bem. Atesta o Bispo de Hipona que o mal se origina nas escolhas feitas pela humanidade ao longo de seu percurso e por meio do interior do ser humano.

Por um lado, a pandemia desencadeou uma das maiores crises sanitárias dos últimos tempos, e isso tem provocado um isolamento social que afetou o mundo, como também tem afligido a humanidade de forma substancial. Por outro, nesse período tivemos também uma crise ética aliada a denúncias de corrupção, com pessoas fazendo o mal uso de verbas para obter benefícios na compra de vacinas e equipamentos. Diante disso, poderíamos indagar: no nosso cenário atual de plena pandemia, é Deus o responsável, o autor desse mal? Se partirmos da afirmação agostiniana que “Deus é bom” conclui-se, portanto, que não há motivo algum para se afirmar que o mal se encontra originalmente nas coisas criadas pelo *Sumo Bem*.

Conclusão

A filosofia de Agostinho nos colaça em direção a uma enorme reflexão no que se refere a problemática envolvendo o agir humano. Além disso, essa reflexão envolve também a ação do homem em torno de questões acerca da nossa existência humana. Na busca da origem do mal, Agostinho reflete sobre o seu princípio e nos convida a indagar a respeito das nossas atitudes e seus consequentes problemas relacionados à imputação de responsabilidade ao homem sobre seus atos. Não foi por acaso que ele teve de lidar com questões éticas acerca da vontade humana, autônoma, liberdade e livre arbítrio, com significativa profundidade e, desse modo, identificar o homem como responsável por seus atos e escolhas, sem prescindir da problemática cristã do queda original.

Neste sentido, podemos afirmar que para a questão do mal, Agostinho conseguiu desenvolver uma explicação que se tornou crucial durante muito tempo, no contexto em que foi criada e sustentada, mas que ainda hoje conserva a sua validade tanto do ponto de

vista ético quanto antropológico. Segundo o Hiponense, “Se tudo provém de Deus, que é o Bem, de onde provém o mal?”. Depois de seguir o maniqueísmo e seus ensinamentos dualistas que se proliferaram por muito tempo por todo o mundo cristão romano, percebeu que esta corrente do pensamento não lhe proporcionaria respostas convincentes para as suas dúvidas. Por conseguinte, buscou construir um percurso próprio de argumentação para resolver a questão que por tanto tempo fazia parte da sua existência: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Petra, 2020.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Petra, 2020.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. 12ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020.
- FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2007.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia: patrística e escolástica*. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.
- SOUZA, Adailson Nascimento. *Conhecimento de Deus como Íntimo Meu na memória no livro X das Confissões de santo Agostinho*. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, 2014.
- TANAJURA JÚNIOR, José Mozart. *Das coisas boas pode vir o mal? Indagações acerca do mal em Agostinho*. Revista Filoteológica, Feira de Santana, v. 02, n. 1, p. 55-66, jan.-jun. 2022.

La pandemia reduce la sociedad a un estado de mera supervivencia. Un análisis desde la perspectiva de Byung-Chul Han

Diana Angélica Villarraga González

Resumen: Este escrito pretende indagar a través de los análisis de Byung Chul Han, aquellos síntomas y dolencias a las cuales se enfrentó la sociedad antes y después de la pandemia. Antes los análisis de Han apuntaban a que la sociedad actual, es, entre otras, una sociedad de rendimiento. Acompañada por un sujeto que vive constantemente cansado hasta el punto de auto explotarse. Un sujeto flexible que se sustrae de la negatividad hacia un exceso de positividad trastornándolo hasta la depresión. Después, en medio de la pandemia debido a la obligatoriedad del distanciamiento se resaltan con más fuerza los síntomas de las enfermedades que nuestra sociedad padecía desde antes. Uno de estos síntomas es el cansancio, se agudiza la depresión, que para Han es la auténtica pandemia del presente. Por otro lado, nos vamos a encontrar con una sociedad paliativa que tiene un medio exacerbado al dolor, al sufrimiento y a la muerte. La algofobia es en último término una tanatofobia. Ese miedo reduce la vida a mera supervivencia, el sujeto no se ocupa de vivir bien, puesto que está constantemente preocupado por sobrevivir. La mera supervivencia nos enfrenta a la imagen del último hombre anunciada por Nietzsche en su Zarathustra.

Palabras clave: Supervivencia. Pandemia. Algofobia. Tanatofobia.

¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!

Ernst Jünger

Introducción

Este artículo se elabora en el momento en que las tensiones sociales resultantes de la pandemia COVID-19 están desarrollándose. Así podemos observar un antes y un después. Tal vez para ninguno de nosotros es un secreto que la crisis social procedente de la pandemia generó un anacronismo respecto de cómo vivíamos la vida antes de que todo ello sucediera y también hemos aprendido a vivir un después. De ahí tomo fuerza el concepto “reinventar”, pues habríamos de buscar esa nueva forma en que habríamos de vivir, era el mismo mundo, pero una nueva realidad había permeado la vida. La pandemia representó esa gota que habría de desbordar muchos de los problemas sociales que ya se venían manifestando en nuestra sociedad, significó el estallido, la convulsión de una

sociedad que padecía en silencio varios trastornos sociales. Byung Chul Han en su libro *la sociedad del cansancio* nos va delatar un hombre que vive constantemente cansado, hasta el punto de autoexplorarse para satisfacer las lógicas de una sociedad que pone en medio al sujeto como un engranaje para reproducir y satisfacer su exacerbada ambición capitalista. Este cansancio va reflejar desordenes psíquicos como el síndrome de burnout, y la depresión que estarían causados por un exceso de positividad, de estímulos, de respuestas siempre afirmativas, porque esa capacidad de poder, del poder hacer pone en competencia y en guerra al sujeto contra sí mismo. El desorden psíquico se forma porque no existe una respuesta negativa desde el sistema para atacar, no hay una coacción del sistema inmune para responder de forma negativa ante la amenaza.

La pandemia desbordo la crisis de nuestro siglo

Una crisis que agudiza los síntomas que esta sociedad adolecía de antemano. La pandemia como afirma Han¹, debido a la obligatoriedad del distanciamiento “[...] hace que resalten aún con más fuerza los síntomas de las enfermedades que nuestra sociedad padecía ya antes de la pandemia. Uno de estos síntomas es el cansancio.” La razón de eso es que el teletrabajo que recrudece el aislamiento hace que sea más perjudicial el cansancio y la depresión a causa de la falta de relación directa y de contacto, de vínculos corporales con los otros. En época de pandemia el campo neoliberal de trabajos forzados se llama teletrabajo. Las crisis sociales parecen agravarse con la pandemia, hasta el punto que [...] sin contacto social se agudiza la depresión, que es la auténtica pandemia del presente [...] pronto tendremos vacunas suficientes contra el virus, pero no habrá vacunas contra la pandemia global de la depresión.²

La depresión va a ser la crisis colateral que sufre esta sociedad tras la pandemia, lo que aumenta también los casos de suicidio.

La pandemia agrava también el problema del suicidio. Desde que estalló la pandemia, el índice de suicidios ha aumentado en Corea vertiginosamente. Parece ser que el virus es

¹ HAN, B. “Teletrabajo, ‘zoom’ y depresión: el filósofo Byung-Chul Han dice que nos autoexplotamos más que nunca”. Trad. Alberto Ciria. *El país*. Ideas. 20 marzo 2021. § 1. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2021-03-21/teletrabajo-zoom-y-depresion-el-filosofo-byung-chul-han-dice-que-nos-autoexplotamos-mas-que-nunca.html>

² Ibidem. § 16 y 18.

un catalizador de la depresión. Sin embargo, a nivel global aún se sigue prestando demasiada poca atención a las consecuencias psíquicas de la pandemia.³

La crisis de la depresión parece haber sido un problema al que se prestó muy poca importancia, no solo en Corea, sino a nivel mundial. Por ejemplo, en Colombia se agudizaron los casos de depresión, de ansiedad, pero fue y aun ha sido muy poca la importancia que se le ha prestado al asunto. Cuando Han expresa que pronto habrá vacunas suficientes para el virus, pero no para la depresión es porque en todo caso la depresión permanece, incluso son bastantes los casos de personas que después de haber contraído el virus se quejan de cansancio, de depresión. *La depresión es un síntoma de la sociedad del cansancio.*

Esta crisis va dejar tras de sí una considerable preocupación por la vida, en la que desde los análisis de Byung Chul-Han, vamos a comprender como en este después de la pandemia, vivir parece terminar reduciéndose a una mera preocupación por la supervivencia, porque nos hemos preocupado de forma excesiva por no sentir dolor, por no sufrir, y también por no morir. “Cuanto más se reduce la vida a mera supervivencia tanto más miedo se tiene de morir. La algofobia es el último termino una tanatofobia.”⁴ El miedo al dolor nos reduce a un miedo exacerbado por no morir. Lo que nos lleva a perder el sentido de lo que es vivir con plenitud, de vivir la vida buena, de vivir sin temor, de vivir sin miedo a que un virus, una bacteria, una enfermedad, un dolor, un malestar aceche constantemente mi existencia, de vivir sin perder eso esencial que es para la vida el contacto y la fraternidad con los otros. De vivir sin temor a que el otro se torne en un peligro latente para mi existir porque puede ser un posible portador de virus, portador de algo que pueda afectar mi vida, mi integridad, mi bienestar y mi confort. Se pierde la empatía, la solidaridad con el otro. La ética del dolor apunta a que en la sociedad paliativa no solo desaparece el dolor individual, sino también el dolor por el otro, razón por la cual vivimos una época cada vez más individualizada.

Cuando la vida se reduce a mera supervivencia el sujeto se olvida de vivir bien, lo que le lleva incluso a deponer su libertad a cambio de mantenerse en su zona de confort y bienestar. En el sistema neoliberal comunicación y vigilancia se hacen pasar por libertad y se vuelven indiscernibles. Dentro del panóptico digital que nosotros mismos ayudamos

³ Ibidem.

⁴ Han, B. *Sociedad Paliativa*. Barcelona: Herder, 2021, p. 29.

a construir el sujeto no acostumbra a sentirse vigilado por nadie. Razón por la que se revela sin sospecha, o desconfianza, es un acto que hace con entera voluntad sin imaginar que detrás de esa pantalla hay algo que le vigila, le seduce a comprar, a votar, a desear, incluso amar y odiar.

Este ensayo sigue de cerca algunas de los argumentos de la obra de Byung Chul Han, pero nos vamos a ocupar de manera especial sobre su último libro titulado la sociedad paliativa, es importante porque allí Han va a aterrizar muchas de las ideas de sus otros libros, y porque logra hilarlas de una manera especial. Puede ser porque muchas de sus reflexiones al respecto de la sociedad neoliberal van a reflejarse aun con más detalle en medio de la pandemia. Hasta el punto de que va decir “El virus es el espejo de nuestra sociedad. Refleja la sociedad en que vivimos”⁵ cuando uno lee esto no imagina cómo puede el virus reflejar la sociedad en que vivimos. La pregunta sería ¿Qué es lo que refleja? Pues bien, para Han ese reflejo muestra una sociedad de la supervivencia. La conmoción de la pandemia revelo una sociedad en la que “[...] impera en todas partes una «algofobia» o fobia al dolor, un miedo generalizado al sufrimiento”⁶, y esa relación que la sociedad tiene frente al dolor revela la sociedad en que vivimos. La sociedad de rendimiento es también una sociedad paliativa.

¿Por qué una sociedad paliativa?

En sus anteriores análisis Han va a catalogar de diferentes formas a nuestra sociedad. Es una sociedad de cansancio, puesto que “El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad.”⁷ El sujeto que cree estar en libertad se explota al parecer con mayor eficacia, poniendo en juego su propio ideal de ser libre. Lo que pone en tela de juicio la idea de libertad en nuestra sociedad, pues no parece compaginar la idea de un sujeto que, al sentirse libre, incurra al mismo tiempo en un sometimiento que le autoexplota. La sociedad de cansancio se relaciona directamente con la sociedad de rendimiento, ya que si el sujeto termina por sufrir un cansancio constante es por seguir las lógicas de una sociedad que constantemente le exige un rendimiento, y una eficacia más allá de sus propios límites, por lo que el sujeto

⁵ Ibidem, p. 27.

⁶ Ibidem, p. 11.

⁷ HAN, B. *La Sociedad del Cansancio*. Barcelona: Herder, 2012, p. 21.

termina autoexplotandose. De ahí los problemas psíquicos y neuronales, debido a que el sujeto responde de manera siempre positiva ante el rendimiento, por lo que para Han la imagen típica de la sociedad de rendimiento, de la sociedad de cansancio es Prometeo autoexplotado, un sujeto que se flagela a sí mismo a favor de las lógicas del mercado. “El sujeto de la modernidad tardía al que se le exigen rendimientos no desempeña ningún trabajo obligado [...] tampoco actúa por mandato ajeno. Más bien se escucha sobre todo a sí mismo.”⁸. Es una escucha en la que impera el rendimiento, ignorando su cuerpo, su mente y su propio cansancio. Por otro lado, el cansancio del sujeto de rendimiento no deviene solo del exceso de trabajo, sino de la constante exposición a través de las redes, se expone casi como si su vida cobrase más sentido al ser visible, exponerse para el sujeto de rendimiento es sinónimo de libertad. Esa constante exposición de su vida en las redes en las que se torna un administrador de su propia vida también genera cansancio. Pierde el foco para concentrarse en una sola actividad. La constante distracción en las múltiples redes sociales, la propaganda le hace desviar su mirada una y otra vez, los juegos de ordenador y la TV. Al parecer este sujeto de rendimiento disminuye su atención sobre su propia vida, sus necesidades físicas y psíquicas.

Esta exposición constante del sujeto en las redes es la que lleva a Han a pensar que nuestra sociedad es también una sociedad a la que él va llamar sociedad de transparencia.

[...] Las cosas se tornan transparentes cuando se despojan de su singularidad y se expresan completamente en la dimensión del precio. El dinero, que todo lo hace *comparable* con todo, suprime cualquier rasgo de lo inconmensurable, cualquier singularidad de las cosas. La sociedad de la transparencia es un *infierno de lo igual*.⁹

En ese sentido la constante exposición de los sujetos en las redes los despoja de su intimidad, de su singularidad, para Han se hace también una sociedad pornográfica puesto que se expone sin más a todas las miradas y se vuelve comparable a una mercancía que se expone y se publicita para ser vendida. Las redes sociales hacen que las personas sientan esa constante necesidad de exponer los acontecimientos de su vida, sus

⁸ HAN, Byung-Chul. *La sociedad del Cansancio 2ª Edición*. Barcelona: Herder, 2017, p. 38.

⁹ HAN, Byung-Chul. *La Sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.

sentimientos, emociones y pensamientos que posteriormente sirven para que aquello Han llama panóptico capture sus deseos y les ofrezca bienes o productos.

Los análisis de Han antes de la pandemia van a apuntar a este tipo de análisis; sin embargo, después de la pandemia se va encontrar con una sociedad que se compagina con las anteriores, pues “La sociedad paliativa coincide con la sociedad de rendimiento. El dolor se interpreta como síntoma de debilidad. Es algo que hay que ocultar o eliminar optimizándolo. Es incompatible con el rendimiento.”¹⁰ Ya en *Sociedad le la Transparencia* Han había analizado que esta era además una sociedad de dopaje, gracias al constante rendimiento al que se somete el sujeto es importante mantenerle despierto, atento y laborando la mayor cantidad de tiempo posible. La depresión no es tampoco una patología actual, es solo que cada vez se medica más, de manera casi indiscriminada y poco reflexiva se prescriben medicamentos sin analizar muy bien cuál es la causa de aquello que el sujeto adolece y por lo que sufre. “Dicho sujeto ya no es capaz de trabajar en el conflicto, pues tal trabajo simplemente requiere demasiado tiempo. Más fácil resulta echar mano de los antidepresivos, que rápidamente lo vuelven a hacer a uno capaz de funcionar y de aportar rendimientos.”¹¹ En una sociedad donde el rendimiento es el imperativo, no hay tiempo para el dolor y el sufrimiento, así como tampoco para el cansancio, se exige del sujeto una eficacia, una satisfacción y una felicidad a toda costa. Por ello es preferible el uso de medicamentos que postergan el dolor a tener que soportarlos y alejar el rendimiento. En una sociedad de rendimiento no queda tiempo para otra cosa que no sea rendir y ser productivo, las personas tienen hasta dos y tres trabajos a la vez. Una causa de la que se aquejan la mayoría de las personas en esta sociedad es la falta de tiempo, no les queda tiempo para descansar, ni para dormir bien, mucho menos para trabajar en el conflicto, para meditar y escuchar lo que pudiera estar mal consigo mismo. La sociedad paliativa se compagina con la de rendimiento porque no hay tiempo para el dolor, el dolor deja de tener sentido en una sociedad en la que se exige un rendimiento y una productividad que se torna inhumana.

Por otro lado, el dolor no solo se mitiga a través de medicamentos “También los medios sociales y los juegos de ordenador actúan como anestésicos. La permanente anestesia social impide el conocimiento y la reflexión y reprime la verdad.”¹² La verdad

¹⁰ HAN, B. 2021, p. 14.

¹¹ HAN, B. 2017, p. 45.

¹² HAN, B. 2021, p. 25.

es también dolor. Vivimos en una sociedad en la que a través de los medios de información se han vuelto populares modelos de comunicación como los *fake news*, que como su palabra misma lo dice lo que pretenden es esparcir noticias falsas. Han nos va a recordar que el dolor es verdad, es vínculo, es diferencia. Es verdad porque si ocultamos el dolor también ocultamos la verdad “Solo las verdades duelen. Toda verdad es dolorosa. La sociedad paliativa es una sociedad sin verdad, un infierno de lo igual.”¹³ El dolor incluso dota al sentimiento de lo verdadero. Hemos solido pensar que el amor duele y que incluso ese dolor dota al sentimiento de verdad. Si duele es verdadero, si no duele tal vez no lo era tal. Una vida verdadera, se vive en medio del dolor. No podemos evitar lo inevitable. Vivir está enmarcado fuertemente por el dolor y el sufrir. El dolor es también vínculo, pues “Quien rechaza toda situación dolorosa es incapaz de entablar vínculos. Hoy se evitan los vínculos intensos, que podrían llegar a ser dolorosos. Todo se desarrolla en una zona paliativa de confort.”¹⁴ Y la vida para ser vivida exige todo el tiempo vínculos con los demás seres vivos, un sujeto que evita vínculos para evitar dolor al mismo tiempo no vive. La vida es un constante vínculo hacia lo otro, hacia los otros. Si se rechazan los vínculos por evitar dolor, la vida queda desprovista de sentido. El dolor incluso es un lazo de unión muy fuerte con la vida, pues en aprender a sobrellevar esa carga uno parece amar más la vida, se abre ante nuestros ojos horizontes antes desconocidos y nos dota de una fortaleza inimaginable, todo eso que no nos mata siempre nos hace más fuertes, siempre y cuando estemos dispuesto a aprender de ello. Incluso cuando el otro siente dolor hace que el vínculo se reafirme. Ese vínculo, no solo hacia el prójimo, sino también a los demás seres vivos que comparten la vida con nosotros en la tierra, el amor a la tierra misma se desvaloriza cada vez más. Han nos va a recordar la metáfora que hace Jünger del hombre en la tierra con Simbad el marino¹⁵, pues al igual que Simbad ignora estar sobre un gigante pez; así el hombre en la tierra desconoce y abusa de las fuerzas de la naturaleza, quienes en algún momento lo van a atacar con más fuerza de la que él ataca, gracias a nuestro egoísmo con la tierra nos hacemos cada vez más vulnerables a los virus y bacterias. “El dolor es [también] diferencia”. A partir del dolor que dota sentido a la vida hacemos distinciones entre los demás. Que todos nos comportemos al unisonó, solo hace que las

¹³ Ibidem, p. 49.

¹⁴ Ibidem, p. 50.

¹⁵ Ibidem, p. 44.

diferencias se allanen y terminémonos irremediabilmente pareciéndonos los unos a los otros, sin ningún principio de alteridad.

La sociedad paliativa apunta más que nada a la ausencia de dolor. Han abre este libro con una frase bastante interesante “La relación que tenemos con el dolor revela el tipo de sociedad en que vivimos.”¹⁶ Al parecer y después de la pandemia nuestra sociedad revela una completa fobia al dolor y al sufrimiento, no quiere sentir dolor en ninguna circunstancia “Hoy impera en todas partes una «algofobia» o fobia al dolor, un miedo generalizado al sufrimiento [...] La algofobia acarrea una anestesia permanente. Se trata de evitar todo estado doloroso.”¹⁷ Se deja el cuidado del dolor únicamente a la medicina, no se intenta comprender la negatividad de este, con ello parece que desconoce tanto la capacidad de escucha del cuerpo, como de la mente. Se despoja la comprensión y conocimiento de sí mismo sobre su propio ser. Intenta deshacerse por todos medios del dolor, no solo porque va en contra del rendimiento, sino porque, como Han supone, en esta sociedad el dolor ha dejado de tener sentido y utilidad. “Vivimos en una sociedad de la positividad que trata de librarse de toda forma de negatividad. El dolor es la negatividad por excelencia.”¹⁸ La sociedad del rendimiento, como Han lo había analizado en sus anteriores ensayos es una sociedad que incurría constantemente hacía la positividad; es decir que la pandemia solo vino a expresar aún más profundamente la relación que tenía el sujeto con el dolor.

Si bien Han parece apuntar a algo que en realidad sucede en esta sociedad, como es el constante rechazo al dolor, no podemos dejar de pensar que es un asunto problemático, pues a través del curso de la historia la sociedad humana ha sido testigo y víctima de un sinfín de barbaries, guerras y conflictos en las que ha sufrido bastante, quizás era apenas lógico que buscara la forma de ahuyentar el dolor. Jünger a quien Han hace bastante referencia para sostener sus argumentos con relación al dolor, escribe un ensayo titulado *Sobre el dolor (Über den Schmerz)*, en 1934. Su exposición resulta bastante clarividente para entender esta comprensión del dolor.

Sin lugar a dudas la experiencia que expone Jünger está marcada por su presencia en el campo de batalla en la Primera Guerra Mundial. Esto quiere decir que su interpretación está marcada a fuego por su experiencia con los horrores que le son consustanciales al

¹⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, p. 12.

desarrollo de la maquinaria bélica y su capacidad de destrucción de millares de seres humanos.¹⁹

Jünger analiza el dolor desde el contexto de la primera guerra mundial. Comprendiendo que el servicio de la técnica en el hombre no servía únicamente para su beneficio, ni progreso, sino también para su destrucción. Pero es también Jünger, quien va exclamar «¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!».²⁰ Pues Jünger, al igual que Nietzsche y otros autores va comprender el dolor y el sufrimiento como una necesidad ineludible de la vida, que nos abre incluso la posibilidad de avanzar, de enfrentar la vida en su máxima expresión “El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo.”²¹ Por otro lado, el dolor es ese vínculo estrecho con la vida, al comprender el dolor que hemos enfrentado nosotros mismos, nos volvemos empáticos y la vida nos otorga esa capacidad de comprender también a los otros y a lo otro. Jünger

[...] al igual que Nietzsche, interpreta esta experiencia como una de carácter fundamental que nos abre a nosotros mismos, ya que desde la relación con el dolor que establecemos de forma epocal es posible desentrañar el mundo y sus articulaciones, por eso, afirma Jünger, sería la piedra de toque de la realidad, que nos muestra el mundo en su carácter originario.²²

Sin embargo, Jünger va a analizar que

En este contexto, donde la vida humana y el planeta se encuentra amenazado por la maquinaria y técnica bélica crece la necesidad del hombre de dirigirse a una zona de confort que lo aleje del dolor y del sufrimiento, como fenómenos que deben ser desterrados de la vida. Como reconocerá Jünger más adelante la estrategia elegida para conseguir esta negación es brindar una aparente seguridad, bienestar y confort a través de la técnica.²³

Después de los horrores vividos, el ser humano intenta desterrar por completo el dolor y para ello va a servirse nuevamente de la técnica. Ocurre una desterritorialización del dolor, y este más que desaparecer, se comienza a silenciar. Lo que se logra, a través

¹⁹ VALLE, D. “Dolor y autoexplotación en la era digital”. *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXIII-Nº3 (2018), pp. 163-180. (p. 168)

²⁰ JUNGUER, E. *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-textos. 1995. (p. 13)

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*. (p. 69)

²³ VALLE, D. 2018. (p. 170)

de la misma técnica es la cosificación del cuerpo. Es dolor deja entonces de tener sentido.

De esta manera el cuerpo y la vida humana se transforman y se consideran como un dispositivo más del mundo técnico, como una herramienta que debe encajar y someterse a las exigencias de la técnica, en este caso, militar [...] La técnica nos ofrece cierta protección contra el dolor, dado que *«la técnica es nuestro uniforme*. De todos modos, aún nos encontramos demasiado hundidos en este proceso como para poder abarcarlo en toda su extensión con la mirada...eso ocurre más cuanto que el carácter de confort de nuestra técnica está fusionándose de un modo cada vez más inequívoco con un carácter instrumental del poder».²⁴

En ese momento el ser humano no es consciente del alcance de la técnica y su carácter instrumental del poder sobre el ser humano, que le somete a una nueva explotación. Donde la vida humana y el cuerpo son transformados en simples objetos, comprendidos y valorados como máquinas de rendimiento, que deben acudir a soluciones rápidas para remediarlo, en esta sociedad el dolor se toma incluso como síntoma de fracaso, resulta vergonzoso. Pues un ser doliente deja de ser productivo. “El sufrimiento se interpreta como resultado del propio fracaso. Por eso en lugar de revolución lo que hay es depresión.”²⁵

El tratamiento mismo por el cual se intentó desterrar el dolor de la vida trajo consigo malestares de otra índole, en los que desaparece un verdugo o un agente externo causante del dolor, porque ahora nos culpamos a nosotros mismos. La ética del dolor apunta a que los dolores ya no son colectivos, sino que se tornan individuales “El sufrimiento del cual sería responsable la sociedad, se privatiza y se convierte en un asunto psicológico. Lo que hay que mejorar no son las situaciones sociales, sino los estados anímicos.”²⁶ Y en esto cada uno se hace responsable de su propio dolor, cada uno lleva su cruz, la pérdida de empatía aumenta la cosificación de la existencia, el otro se torna en objeto. “La progresiva pérdida de empatía apunta al profundo acontecimiento de que el otro desaparece. La sociedad paliativa elimina al otro como dolor. El otro es cosificado y reducido a objeto. *El otro como objeto no duele.*”²⁷ Ya no hay un dolor colectivo, el dolor se privatiza y se vuelve un asunto médico. Resulta casi imposible los procesos revolucionarios contundentes, pues ello implica un dolor y un malestar en común, pero si el dolor y el sufrimiento se privatiza el sentido de la unión se disgrega en malestares

²⁴ Ibidem, p. 171,

²⁵ HAN, B. 2021, p. 26.

²⁶ Ibidem, p. 24.

²⁷ Ibidem, p. 79.

particulares que cada uno debe solucionar. “Cuando nos sentimos afligidos por la angustia y la inseguridad no responsabilizamos a la sociedad, sino a nosotros mismos. Pero el fermento de la revolución es el dolor sentido en común.”²⁸ Nos volvemos incapaces de comprender que nuestro dolor también viene de fuerzas externas a nosotros, que intentan manipularnos y explotarnos, nos hemos responsabilizado demasiado a nosotros mismos y esto aumenta la carga psíquica por la que el fracaso derriba en depresión y en el peor de los casos en suicidio.

Hemos olvidado que “[l]a verdadera felicidad solo es posible en fragmentos. Es justamente el dolor lo que preserva la felicidad de cosificarse.”²⁹ No se puede experimentar la felicidad, si a la vez no se experimenta su opuesto: el dolor, el sufrimiento, el fracaso. Solo cuando somos capaces de sentir esa insatisfacción del ser sabemos regocijarnos en la felicidad. Cuando experimentamos el dolor, la felicidad se torna profunda y no solo una calma superficial, una sensación de bienestar que la mantiene a flote de las adversidades.

Sin embargo, en la sociedad de rendimiento, en la sociedad paliativa “La nueva fórmula de dominación es ‘sé feliz’”³⁰, ya no es el dolor y la violencia el medio del poder, ahora es la felicidad, incluso la libertad.

La fórmula de la felicidad desbanca la negatividad y se convierte en una fórmula constante de positividad cuyos referentes son la motivación, la auto optimización o la autorrealización. [...] El imperativo de ser feliz genera una presión más devastadora que el imperativo de ser obediente.³¹

El poder es mucho más eficiente al dominar porque no tiene que hacer mucho para lograrlo. La felicidad se torna en un asunto personal y en sinónimo de optimización, ese imperativo de felicidad genera una carga extenuante porque en medio de la obligación de ser feliz el sujeto se obliga estar satisfecho, incluso aunque no lo está. La felicidad es una fórmula de constante positividad en la que el sujeto termina por ser flexible a todos los mandatos y demandas de la sociedad, así, aunque no quiera, se obliga a rendir, a ser productivo y estar feliz, aunque este cansado, aunque le duela, aunque sienta que no pueda más.

²⁸ Ibidem, p. 26.

²⁹ Ibidem, p. 27.

³⁰ Ibidem, p. 23.

³¹ Ibidem.

[...] a este hombre sin carácter lo llamamos «hombre flexible», que es capaz de asumir toda figura, todo papel, toda función. Esta falta de forma o esta flexibilidad produce una elevada eficacia económica [...] El sujeto que se ve obligado a aportar rendimientos se explota a sí mismo con la máxima eficacia cuando se mantiene abierto a todo, cuando es *flexible*. Así es como se convierte en el último hombre.³²

Este hombre flexible se va compaginar con la visión profética de Nietzsche a quien apodo como “el ultimo hombre”, pues en esa ausencia de carácter acepta cualquier presupuesto social, cualquier cosa, con tal de que nada perturbe aquello que ellos llaman felicidad, libertad y sobre todo su aclamado confort. Nietzsche nos señala ese último hombre como aquel que dice “Nosotros hemos inventado la felicidad — dicen los últimos hombres y parpadean.”³³ Ha inventado una felicidad a costa de su propia libertad. Y, sin embargo, este hombre no parece incomodarse, puesto que lo que quiere mantener a salvo es su propia comodidad y confort.

El último hombre no es ningún defensor de la democracia liberal. El confort representa para él un valor superior a la libertad. La psicopolítica digital, que hace fracasar la idea liberal de libertad, no perturba su bienestar. Y su histeria por la salud hace que constantemente se esté vigilando a sí mismo. Erige una *dictadura interior, un régimen de control interior*.³⁴

La sociedad paliativa, una sociedad de la supervivencia

Esa fobia, ese temor exacerbado por el dolor y el sufrimiento reduce la vida a una mera supervivencia, de ahí que Han va a decir

El virus es el espejo de nuestra sociedad. Refleja la sociedad en que vivimos [...] Todas las fuerzas vitales se emplean para prolongar la vida. La sociedad paliativa resulta ser una sociedad de la supervivencia. En vista de la pandemia, la enconada lucha por la supervivencia experimenta una radicalización viral [...] Cuanto más se reduce la vida a mera supervivencia tanto más miedo se tiene de morir. La algofobia es el último termino una tanatofobia [...] La omnipresencia de la muerte en los medios de masas pone nerviosa a la gente.³⁵

³² HAN, B. 2017, p. 40-44.

³³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza editorial. Madrid, 2013, p. 53.

³⁴ HAN, B. 2021, p. 88.

³⁵ *Ibidem*, p. 29.

Al parecer lo que reflejo la pandemia fue una sociedad en extremo preocupada por no sufrir, por no sentir dolor, y más que nada por temor a perder ese estado de confort que tanto tiempo se había ocupado en mantener. Ese temor se radicaliza en un constante miedo a morir. Por otro lado, la constante referencia en los medios al virus pone en estado de alerta a las personas, un miedo latente las invade, por lo que terminan cediendo a las restricciones más radicales. La sociedad de la supervivencia y su miedo latente al dolor también hace que pierda toda clase de empatía con el otro porque se comprende como una amenaza latente. Ante las circunstancias de la pandemia las personas perdieron toda clase de rituales que hacían de la vida algo bueno y no solo una mera lucha por la supervivencia. Esta fugacidad en que se torna la vida hace que desaparezcan esos pequeños rituales, tanto religiosos como cotidianos que alimentaban y vivificaban el espíritu.

Han va a ser bastante radical al decir que “Si hoy nos resulta especialmente difícil morir se debe a que ya no es posible hacer que el final de la vida llene a la muerte de sentido [...]”³⁶ Una vida que no se hace digna de ser vivida, que no tiene un motivo, que no se llena de vivencias tiene demasiado miedo de morir, pero al mismo tiempo carece de vida, por eso parecemos muertos vivientes. Es el constante miedo a morir lo que se absolutiza, solo se piensa en ello y de ahí que parezcamos “muertos vivientes”, porque ese constante miedo a la muerte acecha y persigue la vida. No podemos vivir si estamos constantemente perseguidos por la idea de que vamos a morir. El miedo constante nos evita la vida buena y por ello nos reduce a la mera supervivencia. No podemos vivir con miedo, nadie puede en el pleno sentido de la palabra vivir así.

Hay que oponer la preocupación por la vida buena a la lucha por la supervivencia. La sociedad dominada por la histeria de la supervivencia es una sociedad de muertos vivientes. Somos demasiado vitales para morir, y estamos demasiado muertos como para vivir. Cuando nos preocupamos exclusivamente por la supervivencia nos parecemos al virus, ese ser no muerto que no hace más que multiplicarse, es decir, que sobrevive sin vivir realmente.”³⁷

Esta parece ser una similitud bastante radical de parte de Han, pero si nos tornamos demasiado temerosos del dolor, entonces en último término estamos temiendo a la vida porque la vida implica dolor y sufrimiento, lo que se trata es de aprender a sopesar esos

³⁶ Ibidem, p. 31.

³⁷ Ibidem, p. 33.

malos momentos, de aprender de ellos y seguir, a pesar de. Para Nietzsche vivir es siempre a pesar de

Sin dolor no es posible aquel conocimiento que rompe radicalmente con lo que había hasta ahora, [...] En toda experiencia hay un momento en que se tiene que sufrir y pasar por eso. En eso se distingue de la vivencia, que no causa ningún cambio de estado. Divierte en lugar de transformar. Solo el dolor causa un cambio radical.”³⁸

En el transcurso de la vida siempre suceden a menudo momentos que rompen con el confort, o la vivencia tradicional a la que nos habíamos acostumbrado. Esos momentos de sufrimiento nos invitan a reflexionar sobre nuestra propia vida y si estamos dispuestos optamos por el cambio. Lo que sucede con la experiencia actual es que los sujetos ante el dolor están recurriendo a los paliativos, todo proceso de dolor se apacigua de forma rápida, el sujeto no vive el proceso de catarsis, que normalmente empujaría la transformación, que nos abriría la puerta a esa nueva y renovada comprensión del mundo.

En cuanto a la distinción entre vivencia y experiencia, la vivencia —según la RAE— apunta más al hecho de *vivir y estar vivo*, por el contrario, la experiencia dota de *conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas*. Y en muchos casos las experiencias están dotadas de dolor, de sufrimiento y de sacrificio para alcanzar nuestros ideales.

El dolor, el sufrimiento, el descontento son expresivos, comunicativos, silenciarlos o distraerlos no soluciona el problema, por el contrario, hace que aumente más. Los problemas sociales se aumentan cuando se silencian, el silencio de un pueblo hace posible una completa dominación, el totalitarismo y el silencio se compaginan allí donde el dolor es inexpresivo. El totalitarismo que la sociedad neoliberal deja avanzar ya no funciona a través del miedo o del dolor, se produce a partir de la felicidad, las personas no quieren sufrir y aceptan cualquier presupuesto social para mantenerse cómodas.

El capitalismo nos ha hecho creer que el acumular capital y trabajar y explotarnos para consumir es sinónimo de vivir bien, trabajar

El capitalismo carece de la narrativa de la vida buena. Absolutiza la supervivencia. Vive (o hace vivir) de la fe inconsciente en que un aumento del capital significa una

³⁸ Ibidem, p. 62.

disminución de muerte. Se acumula el capital para escapar de la muerte. Nos imaginamos el capital como la capacidad de sobrevivir.³⁹

El capitalismo ha impreso en el sujeto de esta sociedad que la forma digna de vivir consiste justamente en la acumulación de bienes y acumulación del capital, pero esto está lejos de la vida buena que planteaba Aristóteles.

El capitalismo absolutiza la mera vida. Su fin no es la vida buena. Su compulsión a la acumulación y al crecimiento se dirige precisamente contra la muerte, que se le presenta como pérdida absoluta. Para Aristóteles, la pura adquisición de capital es rechazable porque no se preocupa de la vida *buena*, sino solamente de la *mera* supervivencia.⁴⁰

La sociedad paliativa nos hipersensibiliza

El uso de la técnica hizo posible que el dolor se apartara cada vez más del umbral de la vida humana. Sin embargo, Han va a señalar que a pesar de los avances en la medicina las personas padecen ahora de una extrema sensibilidad. La sociedad actual ha creado una sociedad hipocondriaca, las personas ante cualquier dolor acuden de forma rápida e irreflexiva a los medicamentos, y se han tornado tan reacias al dolor que inclusive se aquejan de dolores inexistentes.

Precisamente en la Modernidad, cuando el entorno nos depara cada vez menos dolores, parece que nuestros nervios del dolor se vuelven cada vez más sensibles. Se desarrolla una hipersensibilidad. Precisamente la algofobia nos vuelve en extremo sensibles al dolor. Ella puede incluso inducir dolores. [...] “Estamos obsesivamente atentos a nuestro cuerpo. Esta introspección narcisista e hipocondriaca es también corresponsable de nuestra hipersensibilidad.”⁴¹

El miedo al dolor, a sufrir, a la muerte, genera una hipersensibilidad que incluso ocasiona dolores infundados. La pandemia no hizo otra cosa que aumentar esta hipersensibilidad. Han va recurrir a una analogía bastante interesante para explicar esta hipersensibilidad de la que es presa el sujeto actual. Hace evocación al cuento de

³⁹ Ibidem, p. 32.

⁴⁰ HAN, Byung-Chul. *La Agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2014, p. 19.

⁴¹ Ibidem, p. 41.

Christian Andersen titulado *la Princesa y el guisante*⁴², allí se cuenta la historia de un príncipe que llevaba mucho tiempo tratando de buscar una princesa verdadera, paso mucho tiempo y visito muchos reinos, pero no encontró o no le pareció que dentro de su búsqueda encontrara nunca a una princesa verdadera. Al final, agotado se fue para su reino. Una noche de fuerte tormenta alguien golpea la puerta, al abrir encuentran una chica joven mojada y abrumada, ella insiste en que es una princesa. La madre del príncipe le ofrece pasar allí la noche y le pone a prueba para ver si es una verdadera princesa. La vieja reina “[...] fue al dormitorio, sacó todos los colchones de la cama y puso un guisante⁴³ sobre el tablado. Luego tomó veinte colchones y los colocó sobre el guisante, y además veinte edredones encima de los colchones.”⁴⁴ Al otro día le preguntan _ ¿Qué tal paso la noche? Y ella se queja de que no pudo dormir, algo no la había dejado acomodarse bien; a pesar de los tantos colchones y edredones. La conclusión es descubrir que es una princesa verdadera, pues “Solo una verdadera princesa podía ser tan delicada.”⁴⁵

Las personas padecen hoy el «síndrome de la princesa y el guisante». La paradoja de este síndrome de dolor consiste en que cada vez se sufre más por cada vez menos. El dolor no es una magnitud que se pueda constatar de forma objetiva, sino una sensación subjetiva. [...] Si desaparece el doloroso guisante, entonces la gente empieza a sentir dolores porque los colchones son blandos. Al fin y al cabo, lo que duele es, justamente, el persistente sentido de la vida misma.⁴⁶

Referencias bibliográficas

- HAN, B. *Sociedad Paliativa*. Trad. Cast. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *La Agonía del Eros*. Trad. Cast. Raúl Gábas. Barcelona: Herder, 2014b.
- HAN, Byung-Chul. *La Sociedad de la transparencia*. Trad. Cast. Raúl Gábas. Barcelona: Herder, 2013.

⁴² CHRISTIAN, A. *La princesa y el guisante*. Cuentos [recurso electrónico] / Hans Christian Andersen. – 1ª ed. – San José: Imprenta Nacional, 2013.

⁴³ En otras culturas también conocida como alverja.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ HAN, B. 2021, p. 42.

HAN, Byung-Chul. *La sociedad del Cansancio 2ª Edición*. Trad. Cast. Arantzazu Saratxaga Arregi y Ciria Alberto. Barcelona: Herder, 2017.

HAN, Byung-Chul. *La Sociedad del Cansancio*. Trad. Cast. Arantzazu Saratxaga Arregi. Barcelona: Herder, 2012.

HAN, B. “Teletrabajo, ‘zoom’ y depresión: el filósofo Byung-Chul Han dice que nos autoexplotamos más que nunca”. Trad. Alberto Ciria. *El país*. 20 marzo 2021. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2021-03-21/teletrabajo-zoom-y-depresion-el-filosofo-byung-chul-han-dice-que-nos-autoexplotamos-mas-que-nunca.html>

JUNGUER, E. *Sobre el dolor. Seguido de la movilización total y fuego y movimiento*. Trad. Cast. Andrés Sánchez Pascual. Valencia: Pre-textos. 1995.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. Cast. Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 2013.

VALLE, D. “Dolor y autoexplotación en la era digital”. *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXIII-Nº3 (2018), pp. 163-180.

CHRISTIAN, A. *La princesa y el guisante*. Cuentos [recurso electrónico] / Hans Christian Andersen. – 1ª ed. – San José: Imprenta Nacional, 2013.

Tempos pandêmicos e a urgência do “Si-mesmo”¹ nietzscheano

Roberta Soares de Melo

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apontar o período pandêmico como um momento propício para se vivenciar o “Si-mesmo”. Tal possibilidade se ancorou na solidão forçosa, na necessidade de aceitarmos o dever e executarmos a fluidez natural que nos compõe, o que possibilitou a muitos um estado de autêntica presença no instante. No período pandêmico, impôs-se a mudança imperativa e com ela a ideia de que não há modos de vida fixos e que não somos dotados de um “eu” único. Nietzsche já nos alertava sobre a necessidade de revermos tal imagem e nesse sentido nos apontava para a possibilidade de criarmos um sentido mais vasto e profundo para a existência.

Palavras-chave: Nietzsche. Ego. Eu. Si-mesmo. Pandemia.

Uma breve introdução à noção de identidade no Ocidente

Na cultura ocidental a Filosofia sempre foi dado o privilégio de alguns modos de pensar em detrimento de outros. Dentre esses modos de pensar privilegiados está a razão clássica, que goza de uma natureza reta e tende a uma imagem moral (ou ortodoxa) do pensamento. A verdade para a razão clássica é absoluta, universal e abstrata, e por ser assim, busca se afastar sempre das forças que contradizem essa lógica. Portanto, inseridos no sentido desta razão, nós constituímos uma cultura e um estilo de pensamento que valoriza certas categorias e deixa outras de lado. Dentro das categorias valorizadas temos a noção de identidade. É através da concepção de identidade pautada no pensamento clássico que se admite o mundo como sendo algo permanente ou que, em seus processos de mudança, os mesmos ocorram de forma sutil. É fundamental que em tais mudanças não haja perda do que é considerado essencial — as coisas devem preservar algo de idêntica pelas quais elas são identificadas.

¹ Usarei o termo nietzscheano “Si-mesmo” na sua forma substantivada (*Das Selbst*). Em Zaratustra, no discurso sobre os “desprezadores do corpo”, o “Si-mesmo” aparece como um “poderoso soberano” e um “sábio desconhecido” que atua “por trás” de “pensamentos e sentimentos” (NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra, 34-36. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011). Nessa obra, o “Si-mesmo” relaciona-se diretamente com a “grande razão” (ibidem, p. 35) do corpo, com a multiplicidade e com a unidade de comando e organização, leitura que admito para este artigo.

É nesse contexto que encontramos os termos “eu” e “consciência”². Tradicionalmente, a ideia de um “eu” indica a ideia de um sujeito permanente, único e puramente racional, com o que se passou a designar a nós mesmos como objetos de investigação filosófica. É com René Descartes que o “eu” ganha a condição de consciência(espírito) através de seu “Penso, logo existo”³. Aqui, há uma relação do sujeito com ele mesmo, pela qual se autoconhece de forma imediata e, por isso, julga-se de forma “segura” e “infallível”. Portanto, o “eu pensante”, apresentado e definido por Descartes, mas também valorizado ao longo da história do pensamento ocidental, dá à consciência o privilégio de definir o que somos. Entretanto, ela se mostra completamente inapropriada para apresentar a nossa complexidade simplesmente porque ela nos serve apenas como representante. Ela é capaz apenas de representar nossos sentimentos, desejos, pensamentos, movimentos que podem ser abarcados no campo da linguagem.

Podemos afirmar que o “eu” e a “consciência” são dois dos mais importantes fundamentos lógicos e delimitantes que indicaram na modernidade “a verdade” sobre quem nos encerramos. Instituiu-se claramente, no projeto ocidental, o princípio de identidade caracterizado por um sujeito atômico, imutável e independente. Capaz de autorreconhecer-se, autodefinir-se e, portanto, autojulgar-se. Passamos a reconhecer ainda mais o sujeito como dotado de contornos bem específicos e de relações bem determinadas e delimitadas. Nesses moldes, é possível identificar processos de castração de todas as ordens. Chegamos a uma identidade e uma moral fixas capazes de modelar idealmente o indivíduo humano, o que por outro lado, o impossibilita de experimentar a si mesmo como algo que se transforma, difere-se do que foi e aceita o que é.

A união desses dois aspectos modeladores de sujeitos fixos – identidade e moral - foi capaz de produzir uma das tendências mais deletérias da condição humana – a profunda rigidez e imutabilidade na definição do que se é.

² Segundo Abbagnano, o significado do termo “consciência na modernidade e contemporaneidade é uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível.” ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 217. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

³ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p. 39. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Tempos pandêmicos e a flexibilização do “eu”

Entretanto, tal tendência foi imensamente confrontada no contexto da pandemia proveniente do vírus SARS-CoV-2, causador do Covid 19. As exigências do estabelecimento do isolamento e distanciamento social fizeram com que novas disposições de trabalho, estudo e relações humanas fossem, forçosamente, colocadas em prática. Numa extrema necessidade de encontrarmos em nós a fluidez e flexibilidade naturais que nos compõe, valores, limitações e determinações impostas sobre nós e por nós precisaram entrar em xeque para nos apropriarmos de uma nova realidade que se instaurava bruscamente.

A dinâmica da vida de muitos ganhava novos contornos e a apropriação de modos de vida que pareciam muito bem estabelecidos precisaram ser revistos. Muitos colapsaram diante de tamanha realidade, mas o fato é que se impunha uma mudança imperativa e com ela aquilo que Nietzsche já nos alertava: não há modos de vida fixos e não somos seres dotados de uma definição imutável.

Sujeito⁴ e moral em Nietzsche

As razões de Nietzsche para uma postura antípoda com relação a noção de humano e vida definidos pela história corrente se pautavam no prejuízo aniquilador que ele observava dessa lógica de pensamento: um esvaziamento do que considerava como princípio para uma vida saudável e potente - *o tornar-se quem se é*⁵.

Apoiado numa compreensão imanente da vida, o corpo vai constituir o aspecto central de seu pensamento justificando toda a sua crítica. A partir dele é possível uma descida aos recônditos mais profundos do ser humano, de modo a detectarmos os impulsos inconscientes que dão substrato a tudo o que nos constitui.

⁴ Considero aqui a tese de João Constâncio, que parte do princípio de que Nietzsche não faz uma negação simplesmente da noção de sujeito, mas que sua crítica se dá a noção de sujeito como unidade. Em contrapartida, caberia a compreensão da noção de sujeito como uma multiplicidade. Segundo Constâncio, Nietzsche radicalmente modifica a concepção moderna do sujeito introduzindo a noção de um 'sujeito descentrado', de uma “multiplicidade-sujeito” não transparente e opaca. CONSTÂNCIO, J. “Nietzsche on Decentered Subjectivity, or, the Existential Crisis of the Modern Subject”, p. 281. In: Constâncio, J.; Branco, M. J. M.; Ryan, B. (org). Nietzsche and the Problem of Subjectivity. Berlin/Boston: CPI books GmbH, Leck, 2015.

⁵ Este que é o subtítulo de *Ecce Homo* é também uma frase de Píndaro: *génoi hoios essi* — “torna-te aquilo que és”. Nietzsche fez uso dela em diversos textos e a utiliza na obra citada como forma de demonstrar sua fidelidade à máxima desde os tempos da juventude.

Na proposta nietzscheana, o corpo é sempre o “ponto de partida”, por isso devemos fazer dele “o fio condutor” para “observações mais claras”.⁶ Seu método de interpretar a partir do corpo visa desvendar as motivações corporais e os estados de saúde que deram lugar aos diversos constructos culturais e seus valores. Para isso, foi necessário conjuntamente, uma análise das condições e circunstâncias em que esses valores foram produzidos. Partindo de tais análises, fica claro avaliar quais valores promoveram a saúde e a força, portanto, são bons para o corpo e quais o levaram à doença e a fraqueza e por isso podem ser considerados como maus.⁷ Os valores, travestidos em ações, são considerados bons ou ruins quando eles intensificam ou diminuem as condições vitais, respectivamente. Em outras palavras, quando eles autorizam o burilamento da saúde e da força eles são bons, quando eles possibilitam o enfraquecimento e a doença são ruins.

Os valores associados a tipologia do forte, torna a doença uma condição para o ganho de saúde, porque este tipo é saudável em seu fundamento. Nietzsche destaca em vários momentos a condição do forte. Em uma de suas considerações ele afirma:

Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que elege, concede, confia. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram — interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe esquecer — é forte o bastante para que tudo tenha de resultar no melhor para ele.⁸

⁶ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*. 40 [15] – Agosto-Setembro de 1885. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967.

⁷ A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ele põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Considera então, que se não colocaram em questão o valor dos valores “bem” e “mal”, é porque se supôs que sempre existiram; instituídos num além, encontravam legitimidade em um mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas humanos. Isso significa que em algum lugar e tempo foram criados. Partindo dessa consideração, Nietzsche faz um exame sobre a consistência dos valores morais, como são instituídos e onde se acham fundamentados. Para responder a estas questões, partirá de um olhar sobre civilizações anteriores à própria Tragédia grega e analisando a maneira de proceder dos indivíduos constata, inclusive, as duas formas de comportamento que fundamentam as duas perspectivas de moral: a moral de senhores e a moral de escravos. Em suas análises, Nietzsche constata que os valores de bom e mau (ou ruim) não são fixos desde sempre e não são universais, mas possuem uma origem, um início. Apoiando-se nos exemplos fornecidos pela história, ele então conclui que os valores considerados bem e mal foram instituídos por duas maneiras radicalmente opostas de avaliar o mundo.

⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Porque sou tão sábio, § 2. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Considerando o enfraquecimento e a doença, a vemos no animal homem enfraquecido pela promessa de uma existência futura (seja aqui ou noutra mundo) livre das mazelas da finitude, o que o leva a culpa, ao “desprazer” das coisas mundanas, a uma impossibilidade de selecionar o que lhe chega, dizendo “sim” mesmo diante daquilo que não lhe cabe.

Segundo Nietzsche, só um homem doente teve a necessidade de inventar um mundo ideal e perfeito, chegando a acreditar numa alma eterna, para furtar-se à contingência do mundo, para esquecer de sua finitude e de todos os seus sofrimentos terrenos. A fraqueza e o temor oriundos de sua condição finita determinaram que o homem acreditasse numa alma eterna, que após a morte não mais padeceria as precariedades de um corpo frágil e mortal. Trata-se da atitude de um homem sofredor, cansado e impotente, que desejou fugir da terra para elevar-se a supostos transmundos, onde não haveria fadiga nem sofrimento.⁹

Por isso, muitos não são capazes de descobrir e vivenciar a grandeza de sua saúde corporal. Para Nietzsche, mais uma vez, a resposta para tal problemática está nos valores, nesse caso, os metafísicos. Por criarem a visão de um processo de contenção dos instintos (*instinkte*), chamado de interiorização de si em busca da alma, tornaram o corpo cada vez mais vítima dos prejuízos legados pela tradição. O corpo foi usado de maneira estratégica para denunciar uma insuficiência inexistente e que, na verdade, nada mais é do que uma falta de compreensão sobre a sua potencialidade. De outra forma, afirma Nietzsche que “o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente”.¹⁰

Para ele, toda e qualquer forma de negação do corpo e de seu devir é pautada na ilusão do permanente. Busca-se anular o movimento que é a vida na procura pela segurança daquilo que não muda, porém, o que há é o constante movimento. Na própria multiplicidade dos corpos se estabelece uma contínua mudança, onde forças, e somente as forças, transformam a realidade permanentemente. Em outras palavras, são elas que agem nos corpos e guiam a vida.

Nietzsche segue considerando que, “instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão [...], pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão”,¹¹ assinalando a razão (da consciência) como um instrumento do corpo. Portanto, subordinada à grande

⁹ BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche o corpo*, p. 32. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p. 34-35. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

¹¹ *Ibidem*.

razão do corpo). Para ele, instinto e razão são dois elementos que participam do ser humano. Falamos, respectivamente, da animalidade e da racionalidade. Barrenechea explica que o objetivo do filósofo estava em mostrar que a razão e a própria consciência fazem parte de um todo em conjunção com instintos e forças.

O sentido geral da estratégia crítica de Nietzsche é eliminar a linha divisória entre animalidade e a racionalidade, que estabelecia a primeira como gênero, e a segunda como a diferença específica do conceito de homem. Ele mostra que a racionalidade não é um atributo distintivo que colocaria o homem acima da natureza, que o diferenciaria claramente da ‘bestialidade’. Ao contrário, para Nietzsche, a razão é o fruto dos instintos mais cruéis, das tendências mais irracionais. Desta forma, animalidade e racionalidade não representariam dois graus hierárquicos, entre os quais haveria um hiato, uma diferença qualitativa, sendo o último a superação do primeiro. Animalidade e racionalidade seriam aspectos indissociáveis do bicho-homem, cujos atos aparentemente mais racionais são regidos por instintos, por manifestações puramente animais¹².

Na perspectiva nietzscheana não há privilégio ao animal racional dotado de consciência. Pelo contrário, sua posição é mais frágil e delicada do que a de outros animais, porque nele a consciência se apresenta como uma deficiência ou uma doença. A partir dela ficamos “reduzidos a pensar, a raciocinar, a calcular, a combinar causas e efeitos, limitados ao órgão mais miserável e mais falível, a sua consciência!”¹³

Diante disso, o instintivo passou por um processo de repressão, sublimação, espiritualização, refinamento em nome da vida social. O que fez, em última instância, com que “esses instintos do homem selvagem, livre e nômade, se voltassem contra o próprio homem”¹⁴. Esta é resumidamente a expressão nietzschiana do que ocorreu à humanidade no que tange a sua relação com parte daquilo que lhe compõe.

A valorização dada por Nietzsche ao instinto é um reflexo do papel que ele legitima ao corpo. O que nos leva a considerar a noção de sujeito como algo que parte das dimensões inconscientes, se expressa no corpo passando antes por forças que interagem em um movimento de eterno confronto vital. Essas forças se movem e não podem nunca ser fixadas. Logo, a clássica ideia de um “eu” definido e fechado se aproxima de uma concepção dogmática, ao mesmo tempo que “fábula, ficção, jogo de

¹² BARRENECHEA, M. *Nietzsche e o corpo*, p. 40, § 3.

¹³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 1. Trad: José, M. Justo. Lisboa: Relógio D’ Água Editores, 2000.

¹⁴ *Ibidem*, II, § 16.

palavras”¹⁵. Há, em tal concepção, a ilusão da negação daquilo que também nos compõem – nossos instintos. Essa ilusão apenas nos coloca mais uma vez diante de uma vida debilitante, adoecida e fraca.

O sujeito estritamente racional, dotado de um conjunto de valores bem determinados e uma identidade fixada não pode representar a compreensão de Nietzsche sobre o tema. O comando desconhecido dos sentidos, das paixões, das pulsões no corpo encontra voz no inconsciente. Aquilo que apresentamos ao mundo via consciência é apenas uma parte do vasto universo que nos compõe. O corpo, por sua vez, é a porta de entrada e de saída, onde a consciência percebe a resultante final dos fluxos inconscientes de forças dominantes dominadas. Aquilo que tradicionalmente chamamos de sujeito dotado de uma alma/essência ganha novos contornos com Nietzsche – saímos da noção defendida pela tradição “para novas versões e refinamentos da hipótese sobre alma [...] ‘alma como multiplicidade de sujeitos’ e ‘alma como estrutura social de pulsões e afetos’”.¹⁶

A urgência do Si-mesmo

É a partir dessa nova possibilidade da noção de sujeito que podemos depreender que tanto o “eu” atomizado como a ideia de uma moral como verdade absoluta são, para Nietzsche, focos de um empobrecimento da vontade, passando ela a debilitada e impotente. O motivo pelo qual essa vontade fraca surge é óbvio para ele - ela está alicerçada em um ideal ascético que vai contra o devir, a não fixidez de identidades e o vir-a-ser dos valores. O que Nietzsche designa como um:

o ódio contra o que é humano, mas ainda contra o que é animal, mas ainda contra o que é material, o horror perante os sentidos, perante a própria razão, o medo perante a felicidade e a beleza, o desejo de fugir a tudo o que é aparência, mudança, devir, morte, aspiração ou até mesmo a tudo que seja desejo. Tudo isso significa[...] uma aversão dirigida contra a vida.¹⁷

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, p.39. Trad.: Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*, § 12. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral*, III, § 28.

Entretanto, desde os escritos nietzscheanos até os dias de hoje o mundo passou por profundas mudanças técnico-científicas, políticas e econômicas. Ao mesmo tempo houve um rigoroso exame sociológico, filosófico e antropológico com relação as grandes narrativas. Reconhece-se hoje, por exemplo, os recortes apresentados dentro das versões universais da história e da ciência; podemos observar uma crítica contundente à centralidade de um sujeito (homem branco e europeu), onde ele passa, cada vez menos, a ser o princípio norteador das análises sobre a vida e a sociedade. Podemos também identificar a passagem à uma valorização das identidades culturais que foram deslocadas e fragmentadas de seu espaço natural ao longo da modernidade.

Como poderíamos ainda permanecer identificados com noções definitivas e tão restritivas de quem somos? O próprio Nietzsche questiona: “quando poderemos começar a naturalizar o ser humano como uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”¹⁸

Nietzsche é um precursor do sentido pós-moderno ¹⁹de Vida quando indica o caminho da reinserção do ser humano na natureza cíclica e múltipla. Ele já nos alertava sobre a necessidade de revermos a imagem que temos sobre nós e o mundo. Nos apontava para a possibilidade de sermos criadores de um sentido mais vasto e profundo para a existência. Incitava uma desconstrução e reconstrução de novos valores, destituindo-nos das pretensões de alcançar o estatuto da verdade absoluta, permitindo-nos que novas possibilidades e novas perspectivas de ser no mundo brotassem em nós. Tudo isso a fim de tornarmos-nos “espíritos livres”²⁰. Nietzsche nos convidava a irmos além de um ego ou um “eu” fixado, alcançando o “Si-mesmo” como a única coisa que pode conferir sentido

¹⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 109. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁹ Considero aqui o sentido pós-moderno usado pelo prof. João Constâncio quando afirma que “o pensamento de Nietzsche representa uma ruptura total com a modernidade e o projeto iluminista (como ele mesmo parece sugerir)”. CONSTÂNCIO, J. artigo: *Nietzsche on Decentered Subjectivity, or, the Existential Crisis of the Modern Subject*, p. 281.

²⁰ “Espíritos livres” foi uma expressão cunhada por Nietzsche e usada como subtítulo do livro *Humano demasiado humano*. Ele usa a expressão “como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade)” (NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano*. p. 8-9. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000) ou ainda como “... compensação para os amigos que faltam (Ibidem) nos momentos, de prosas e risos, estariam esses “espíritos livres”, também e sem ressentimentos, disponíveis a serem mandados para “o inferno”, quanto eventualmente “...se tornarem entediantes...” (Ibidem). Entretanto, Nietzsche considera que um dia existirão os “espíritos livres” “... em carne e osso e palpáveis...” (Ibidem) e não somente “... em forma de espectros e sombras de um eremita...” (Ibidem). Segundo ele, sua própria contribuição pode auxiliar a chegada de tais “espíritos livres”.

à vida, como uma configuração de domínio, ou seja, como a resultante hierarquizada do mundo inconsciente. Em suas palavras,

é tempo de se enojar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros! Fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto! [...]. Nós, porém, queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!²¹

Para tanto é preciso lembrar que a realidade para ele se explica a partir da lógica da *vontade de potência*²² que permeia todo vivente, passando, portanto, por toda natureza viva, o que nos inclui. É, a *vontade de potência*, a vida em nós aspirando ao máximo sentimento de potência possível, o que há de mais íntimo e profundo, o princípio da dinâmica de autodeterminação das forças que agem nos corpos. Não há nela fundamentos suprassensíveis. Tudo se resume ao próprio embate de forças que se estabelece permanentemente nos corpos. Temos assim uma unidade fisiopsicologia, produtora da diversidade de forças corporais, que implica um caráter perspectivístico e múltiplo. Podemos daí inferir que as verdades não são instituídas em nós de modo *a priori*, mas são criadas, construídas. Elas são interpretações que fazemos da realidade, são perspectivas em meio a inúmeras outras.

Em Nietzsche então, o critério de verdade deixa de ser universal e passa a ser condicionado ao poder que a interpretação possui para se estabelecer. A ação da *vontade de potência* é a via para assumirmos o nosso lugar diante da infinitude de forças que caracterizam o mundo e a nossa própria existência como “Si-mesmo” - o impulso soberano. A ele, nossa razão e nossa consciência podem se submeter, já que se trata de “nosso impulso mais forte, o tirano em nós.”²³ A maneira como essa submissão pode ocorrer está explícita nos próprios escritos de Nietzsche – através da escuta do corpo.

²¹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 335.

²² A vontade de potência pode ser definida como um fluxo de impulsos em contínuo confronto, revela, a cada instante, uma determinada relação na disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que domina e outro que é dominado. Dessa forma, todo acontecimento é produto dessa constelação de forças onde todos agem – umas “mandam”, outra “obedecem” - nenhuma renuncia ao seu poder. Todas seguem tentando se impor nesse confronto dinâmico que é a própria vida. A cada instante um impulso vence e se instaura, temos aí o “Si-mesmo” evidenciado como impulso soberano.

²³ NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*, § 158. São Paulo: Hemus editora: 1992.

Escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra.²⁴

Entretanto, envolvidos pela vida ordinária esquecemos como olhar o corpo e mantemos o olho sobre o espírito e sobre a falsa ideia de controle dele sobre nós, o que nos coloca na posição de “doentes e moribundos”²⁵ distantes do sentido da terra.

Conclusão

Podemos concluir que a experiência transformadora que foi viver em tempos pandêmicos de isolamento e distanciamento nos trouxe a oportunidade de experimentarmos a vida como fluxo de uma forma clara e intensa. Com isso, ficou evidente a possibilidade de revisitarmos estruturas fixadas sobre nós e o mundo. Ao mesmo tempo nos foi permitido reconhecer que cada indivíduo humano não é um sujeito pré-determinado e imóvel como não é isolado e desconectado do todo. Carregamos a pluralidade intra-individual baseada nas forças que nos integram e que também afetam o mundo.

De um modo geral, vivemos naquele período, um momento propício para essa compreensão mais ampla do ser, onde muitos foram levados à escuta do corpo e às demandas provenientes dele tão abafadas pelos sons do cotidiano massificado. Desse lugar, já na condição de “mais humanos”, puderam estes, fluir entre os lugares que habitam, respeitando-se e aprendendo a amar o instante em tempos em que ser múltiplo em sua unidade era a maior expressão de amor possível. De outra forma, podemos considerar tal momento, como afirma Michel Haar, “não tanto de repensar, mas sim de reaprender a experimentar essa pluralidade”.²⁶ Portanto, a urgência do “Si-mesmo” não ocorreu a partir de uma decisão consciente tomada de forma determinada pelo “eu”, mas surgiu de um reaprender espontâneo naqueles em que havia alguma força restauradora, uma espécie de “instinto curativo de resistência”. É preciso que exista, nesses casos, uma chama de autodomínio que torne o sujeito capaz de voltar a si e convalescer. É necessário

²⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 33.

²⁶ HAAR, M., “A crítica nietzscheana à subjetividade”, p. 26. In: Revista FAMECOS: Porto Alegre: Editora PUCRS, nº 13, dezembro 2000.

vigorar nele uma lógica prudencial, cuja expressão terapêutica determina a convalescença. Aqui, vale lembrar, o fatalismo russo como explicação para o momento em que a revolta em nada ajuda e nem é benéfica:

[...] aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente. [...] A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. Alguns passos adiante nesta lógica e temos o faquir que durante semanas dorme em um túmulo. [...] Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica.²⁷

Quando o pensamento se encontrar extenuado pela pressão sofrida por aquilo que causa dor, reagir, sob a forma de descargas ressentidas, significa dissipar-se. A sabedoria do fatalismo propõe o contrário, porque quando as energias estiverem se revigorando as descargas podem ser sentidas, mas devem ser proibidas como afetos supérfluos, como superados por aquele que sofre. Dessa forma, reconhecer como algo abaixo de si, o ressentimento, representa a prova do retorno da força, a transição para um novo momento de mais saúde.

O problema para Nietzsche é que muitos temem a possibilidade de ouvir o seu “Si-mesmo” “e bem gostariam de negá-lo: temem seu *Selbst* superior, porque este, quando fala, fala de modo exigente”²⁸, o que torna mais fácil que se tornem “atores de si mesmos”²⁹ dotados de fixas máscaras identitárias. Mas, parafraseando o próprio Nietzsche ainda nesse mesmo aforismo em que ele diz: “Cada pessoa tem o seu dia bom, em que descobre o seu *Selbst superior*; e a verdadeira humanidade exige que alguém seja avaliado conforme esse estado [...]”³⁰. Faço uma provocação: quem sabe estamos mais próximos de vivermos apenas dias de grande saúde onde, antes da humanidade, nós mesmos nos avaliemos somente a partir de nosso *Selbst superior*?

²⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Porque sou tão sábio, § 6.

²⁸ NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano*, § 624.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche o corpo*. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.

CONSTÂNCIO, J. “Nietzsche on Decentered Subjectivity, or, the Existential Crisis of the Modern Subject”. In: Constâncio, J.; Branco, M. J. M.; Ryan, B. (org). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: CPI books GmbH, Leck, 2015, 279-316.

CUNHA, M. H. *Rhizoma Uma estética existencial em Platão, Nietzsche e Jung*. Rio de Janeiro: Verbeta, 2009.

DELEUZE, G. *Nietzsche a Filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: 1976.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIAS, R. *Nietzsche Educador*. 2d. São Paulo: Scipione, 1993.

_____. *Nietzsche, a vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da Filosofia*. Trad. Joana Angélica d’Avilla Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GIACÓIA, O. *Nietzsche O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Nietzsche Psicólogo*. Santa Catarina: Unisinos, 2001.

HAAR, M., “A crítica nietzscheana à subjetividade”. In: *Revista FAMECOS*: Porto Alegre: Editora PUCRS, nº 13, dezembro 2000, 23-45.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad.: Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Ecce Homo*. Porque sou tão sábio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. Trad: José, M. Justo. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2000.

_____. *Jenseits von Gut und Böse*. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967.

_____. Nachlass – Agosto-Setembro de 1885. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967.

_____. *Para Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Hemus editora: 1992.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a transvaloração dos valores*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MELO, R. *Ressentir ou afirmar? Perspectivas nietzscheanas sobre a dor*. Curitiba: Appris, 2018.

Considerações sobre “Forma de entendimento” [Verständigungsform] na Teoria da ação comunicativa

Rafael Palazi

Resumo: Este artigo tem por objetivo introduzir a relevância do conceito de “forma de entendimento” para o projeto teórico da obra *Teoria da ação comunicativa* (1981) de Jürgen Habermas. Nessa obra, o autor propõe que seu conceito de ação comunicativa, tipo de ação orientada para o entendimento, esteja na base de um programa de pesquisa cujo objetivo é superar os impasses teóricos e práticos por ele diagnosticados no marxismo ocidental, sobretudo na corrente a qual o autor se filia, a saber, a Teoria Crítica. De fato, o conceito proposto por Habermas é análogo ao modelo de interpretação da sociedade presente no marxismo de Georg Lukács de *História e consciência de classe* (1923), para o qual a “forma de objetividade” [Gegenständlichkeitsform] é o conceito que melhor explicita o modo de pensamento e ação, bem como a forma da dominação engendrada pelo capitalismo. Pois haveria para Lukács a transformação da tese do fetichismo da mercadoria de Marx por intermédio de uma tese da constituição da estrutura de consciência formalmente unitária, específica ao modo de produção capitalista. Trata-se da interpretação da reificação como reificação da consciência, uma forma social de dominação que se estabelece para a totalidade da sociedade como “forma de objetividade”. Para nós, a teoria da ação comunicativa só poderá oferecer a reformulação da reificação, agora como colonização do sistema sobre o mundo da vida, por meio da categoria de “forma de entendimento”.

Palavras-chave: Forma de entendimento. Teoria crítica. Reificação.

Embora já há pouco mais de quarenta anos após a publicação da *Teoria da ação comunicativa*¹, esse livro de Habermas ainda representa um enorme projeto de pesquisa para a teoria crítica². A obra se constitui sobretudo como a tentativa de Habermas de reformulação da teoria da ação a partir de seu aspecto comunicativo, apresentando as

¹ HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, 1981. 2 Bände. Doravante, nas notas, identificamos a obra como *TkH*. Todas as traduções para o português dessa obra em alemão são de minha autoria.

² Dos profundos diálogos e críticas ao modelo crítico de Habermas, temos desde Amy Allen em seu *The end of progress* (2016) até o livro de Gerhard Preyer *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft II* (2018), bem como das posições que procuram levar adiante a virada linguística, o modelo intersubjetivo e a teoria do discurso, como o caso da teoria feminista de Seyla Benhabib, aquela teoria do reconhecimento de A. Honneth e nos textos de Rainer Forst. De todo modo, as posições de Habermas na *Teoria da ação comunicativa* são reconhecidas como divisoras de águas para a teoria social e para os diagnósticos de tempo posteriores na teoria crítica.

condições de possibilidade socialmente estabelecida do entendimento mútuo³. Trata-se, pois, de um projeto teórico grandioso que, para ser levado a cabo, contou de duas frentes amplas de trabalho teórico.

Por um lado, a primeira frente de trabalho apresenta a *reconstrução das condições formais do entendimento*, que ficaram estabelecidas por Habermas em 1981 como “pragmática formal” e antes como “pragmática universal”⁴. Essas condições formais podem ser encontradas na medida em que a teoria investiga e analisa o aspecto pragmático das interações linguísticas, levando adiante o pensamento presente na teoria do segundo Wittgenstein⁵, mas também nos avanços da filosofia analítica da linguagem de Austin e Searle⁶. Isso significa dizer que a virada linguística proposta na reconstrução de Habermas não atenta somente para os aspectos formais do entendimento do ponto de vista semântico: a teoria dos atos de fala demonstra que os próprios jogos de linguagem não dependem *apenas* de aspectos manifestamente expressos no nível da linguagem proposicional. É, pois, a partir do conceito de *ato ilocucionário*⁷ que Habermas reconstrói a validade presente na ação comunicativa, que a permite ser a fonte de processos de socialização e crítica de padrões estabelecidos nos próprios jogos de linguagem. A teoria de Habermas afirma que toda ação humana e todo ato de fala carrega pressuposições que visam ao entendimento. Ou ainda, para que a ação comunicativa possa ser compreendida como orientada ao entendimento é necessário demonstrar, via a *pragmática formal*, como as pretensões de validade ilocucionárias - quais sejam: verdade, correção normativa e sinceridade – funcionam como pressuposições para qualquer tipo de ação humana e, consequentemente, para o entendimento.

³ Consideramos aqui que a unidade para um projeto teórico-comunicativo em Habermas só acontece, de fato, com a obra de 1981. Isso porque é só com *Teoria da ação comunicativa* que Habermas apresenta de uma relação sólida entre o projeto de sua pragmática formal e universalista com as bases sociológicas para as explicações do desenvolvimento onto-(Mead) e filogenéticos (Durkheim) da espécie humana. Habermas dedica o capítulo V de sua obra inteiro para realizar essa transição. Em obra anterior, o autor já havia apresentado um programa de psicologia social, composto de fases de desenvolvimento do indivíduo – via Piaget - e da sociedade – via Kohlberg. Ver: a saber, HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

⁴ O nome propriamente de “pragmática formal” aparece em 1981, momento no qual Habermas utiliza da filosofia da linguagem em um projeto conjunto de reconstrução com a teoria social.

⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Revisão de Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2014.

⁶ SEARLE, John R. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969 e AUSTIN, J. L. *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard in 1955*. New York, NY: Oxford University Press, 1962.

⁷ A ideia de ato ilocucionário foi desenvolvida por J. L. Austin. Ver: AUSTIN, J. L. *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard in 1955*. New York, NY: Oxford University Press, 1962.

Desse modo, Habermas estabelece que a fundamentação da ação comunicativa é dependente de uma teoria da linguagem específica, segundo a qual todo uso da linguagem em uma interação carrega consigo a potencialidade ilocucionária de uma aceitação sim/não ao entrar em uma discussão sobre quaisquer temáticas no mundo objetivo, subjetivo e normativo. Portanto, a expressão de Habermas “*nós entendemos uma sentença quando nós sabemos o que a torna aceitável*” expressa muito bem o vínculo entre entendimento e o saber próprio da teoria da linguagem reconstruída pelo autor: a saber, que aspectos formais do entendimento se fundamentam em condições ilocucionárias que podem ou não ser aceitas por falantes para se entrar em uma interação, pelo menos do ponto de vista da não-coerção própria ação comunicativa, de uma situação *ideal* de fala.

Na segunda frente de trabalho aparece como um projeto que visa a *reconstrução da história da teoria social*, implicando na crítica⁸ das limitações de teorias sociológicas, psicológicas e econômicas, vigentes e reconhecidas como válidas pelas ciências mais avançadas à época. Do ponto de vista da teoria social, Habermas parte do conceito de racionalização da teoria de Max Weber, reconstruindo os fundamentos normativos do processo como a liberação do potencial comunicativo presente na linguagem e nas estruturas do mundo da vida social. Posicionando-se de modo contrário à tese da perda da liberdade e de sentido, conclusões fatalistas do processo de racionalização, Habermas recorre ao conceito de Weber de um modo não-convencional, a saber, recuperando a *validade* presente no processo, tendo angariado uma explicação histórica e social para o potencial encontrado também pela primeira frente de trabalho, pela teoria dos atos de fala⁹. Para fundamentar tal validade, Habermas recorre não apenas a Weber, mas também ao pensamento clássico da sociologia de E. Durkheim e da psicologia social G. H. Mead, tendo em vista suprir as lacunas do processo de racionalização weberiano, segundo o qual a racionalização leva necessariamente ao predomínio da racionalidade do cálculo de meios para fins determinados e diante dos quais o ator não tem qualquer poder decisório. Contra essa limitação e a partir da potência criativa sempre presente no *I* frente ao *me* - extraída da teoria do comportamento social de Mead, mas também da ideia de

⁸ Luiz Repa desenvolve em seu livro recente, interessantes considerações sobre o método reconstutivo de Habermas e a noção de emancipação do autor. REPA, L. *Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas*, São Paulo: Unesp, 2021. A ideia de reconstrução como reconstrução da história da teoria também é amplamente explorada em REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo, SP: Esfera Pública: Singular, 2008.

⁹ Como podemos ver no Capítulo III de *TkH*.

solidariedade e integração social de Durkheim, Habermas apresenta o processo de modernização como parte central do processo de racionalização.

A modernização expressa de modo inédito na história da humanidade os domínios da integração social, da personalidade e da cultura descolaram-se dos imperativos do poder e do trabalho, necessidades para a sobrevivência da espécie.¹⁰ Assim, Habermas apresenta uma proposta de pesquisa para a teoria crítica que procura *reconstruir* na *Teoria da ação comunicativa* tanto as condições formais da ação orientada ao entendimento quanto a teoria da racionalização que lhe corresponde, procurando a complementaridade entre dois aspectos de reconstrução. Esses dois aspectos ficaram conhecidos na literatura habermasiana como reconstrução vertical para descrever a reconstrução da história da teoria; e reconstrução horizontal, para descrever as condições formais do entendimento possível.¹¹

Isto posto, propomos uma chave original para compreendermos essas noções reconstrutivas, a saber, a partir do conceito de *forma de entendimento*: de tal sorte que esses aspectos propositivos dos níveis de reconstrução vertical e horizontais possam ser lidos de outro modo. Ensejamos tomar como ponto de partida para a análise da *Teoria da ação comunicativa* o conceito de “forma de entendimento” como formulado em oposição e analogia à “forma de objetividade” de Georg Lukács. Com isso, é relevante investigar quais teses e o porquê Habermas se contrapõem a elas enfaticamente, a despeito de serem vigentes na própria tradição da teoria crítica. Para isso, apresentamos o projeto habermasiano de 1981 recorrendo à interpretação do autor da história da tradição da teoria crítica e a um contraponto teórico manifestamente estabelecido, a saber, as teses defendidas pela *Dialética do esclarecimento*, escrita por Horkheimer e Adorno e publicada pela primeira vez em 1947¹². Uma primeira conclusão dessa perspectiva é que Habermas apresenta o livro de Adorno e Horkheimer não como uma *teoria* passível de

¹⁰ Habermas desenvolveu essa tese, nomeada pelo autor de *desacoplamento* entre sistema e mundo da vida no capítulo VI de *TkH*.

¹¹ Em minha dissertação de mestrado tive a oportunidade de trabalhar o conceito de racionalização do mundo da vida, apresentando a interpretação da obra de Habermas sob a hipótese da centralidade desse processo. Em meu primeiro capítulo, discuto a reconstrução horizontal demonstrando como o capítulo III da *TkH* recorre a ideia de validade presente na sociologia para dela extrair os fundamentos da própria teoria da linguagem na reconstrução do autor, conectando a teoria da linguagem ideal com aspectos do mundo da vida social. Ver: PALAZI, Rafael. *Habermas e a racionalização do mundo da vida*: um estudo sobre a teoria da ação comunicativa. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2021.

¹² HORKHEIMER & ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, 1947. Em português, *Dialética do esclarecimento*, Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Doravante, DE.

reconstrução, tal como o autor realiza para com a teoria social e da linguagem disponível. A *Dialética do esclarecimento* é compreendida antes como um adversário teórico que levou ao extremo as noções da filosofia moderna a ponto de postular a identificação entre racionalidade e dominação, esgarçando o paradigma filosófico do sujeito e evidenciando sua limitação para uma teoria preocupada com a emancipação.

Segundo Habermas, a *Dialética do esclarecimento* argumenta a favor de que o desenvolvimento histórico da racionalidade humana e seus efeitos concretos, a saber, o desenvolvimento técnico, científico e moral da espécie é sinônimo do desenvolvimento da própria racionalidade instrumental. Com o advento do capitalismo tardio após o término da Segunda Guerra, em 1945, Horkheimer e Adorno afirmam que estão postas as condições para a concretização totalizante da identidade racional. Essa totalidade só pode emergir porque a racionalidade encontrou bases sociais para sua identificação à forma mais racional de dominação social. Essa fase do capitalismo, cujo estágio mais avançado do “progresso” da racionalidade é identificado pelos autores como *mundo administrado*, lança luz sobre a aporia do processo de racionalização como processo de desencantamento do mundo¹³: o que aparece como “livramento” do mito conduz a humanidade para uma forma de dominação mitológica, ainda mais perfeita, racional. A forma de interpretação desse processo trans histórico leva à tese do primeiro estudo do livro de 1947: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se converter em mitologia.”¹⁴ A racionalidade do esclarecimento que sempre prometeu libertar o ser humano do temor das forças da natureza acaba por gerar a dominação mais perfeita, a saber, a tendência de integração total da sociedade no planejamento científico e do cálculo capitalista e da burocracia estatal. Uma consequência direta dessa tese é o bloqueio da *práxis* transformadora:

O pânico meridiano com que os homens de repente se deram conta da natureza como totalidade encontrou sua correspondência no pânico que hoje está pronto a irromper a qualquer instante: os homens aguardam que este mundo sem saída seja incendiado por uma totalidade que eles próprios constituem e sobre a qual nada podem.¹⁵

¹³ Ver: SCHLUCHTER, W. El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber. Cidade do México, 2017.

¹⁴ DE, p.15.

¹⁵ DE, p.40.

A associação entre a categoria mais geral de “razão prática” com “razão instrumental”¹⁶ carrega consigo a ideia de que aquela sociedade capitalista tardia não produz seu contrário porque realiza *falsamente* as promessas burguesas de igualdade, liberdade e fraternidade. A categoria de totalidade nela efetivada não deixa espaço para a ação: a sociedade configura-se como uma totalidade na qual os sujeitos são parte dela, ao mesmo tempo que nada podem fazer. A conclusão, portanto, não é dificilmente dedutível: o indivíduo ou organizações coletivas que tentem colocar em marcha a aspiração por transformações concretas, na medida que se valem da própria racionalidade, são incorporadas ao próprio sistema vigente pela própria racionalidade.

O capítulo IV da *Teoria da ação comunicativa* tem a pretensão de reconstruir as interpretações que levaram Horkheimer e Adorno a chegar à tese supracitada. Essa pretensão é comprovada quando Habermas afirma que a *Dialética do esclarecimento* promove a radicalização do *conceito de reificação* – pensada inicialmente por Marx –, mas mais especificamente na maneira pela qual fora interpretada por Lukács:

Horkheimer e Adorno radicalizam a teoria da reificação de Lukács em termos sócio-psicológicos; eles o fazem para explicar a estabilidade de sociedades capitalistas desenvolvidas sem ter que abandonar a abordagem da crítica do fetichismo da mercadoria. A teoria deles supõe explicar porque o capitalismo simultaneamente aumenta as forças da produção e paralisa as forças de resistência subjetivas. Lukács assumiu a validade de uma lógica de acordo com a qual o processo de reificação da consciência *teve* que levar à sua própria superação [*Sebstaufhebung*] na consciência de classe proletária.¹⁷

A citação indica que a radicalização promovida por Horkheimer e Adorno se direciona ao modo pelo qual Lukács compreende a teoria da reificação de Marx¹⁸. Ora, esse aspecto peculiar de Lukács, como afirma Habermas, é interpretar a teoria da

¹⁶ Sobre o desnudamento da racionalidade na barbárie nazista, os autores argumentam: “A tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência evidenciam sem disfarces”. ADORNO & HORKHEIMER *DE*, p.16.

¹⁷ HABERMAS, J. *TkH. I*, p.295. “Horkheimer und Adorno radikalisieren Lukacs’ Theorie der Verdinglichung sozialpsychologisch in der Absicht, die Stabilität entwickelter kapitalistischer Gesellschaften zu erklären, ohne den Ansatz bei der Kritik des Warenfetischismus preisgeben zu müssen. Die Theorie soll erklären, warum der Kapitalismus gleichzeitig die Produktivkräfte steigert und die Kräfte des subjektiven Widerstands stillstellt. Lukács hatte die Gültigkeit einer Logik unterstellt, derzufolge der Prozeß der Verdinglichung des Bewußtseins zur Selbstaufhebung im proletarischen Klassenbewußtsein führen muß.”

¹⁸ Trata-se da tese apresentada ao final do primeiro capítulo d’*O Capital*: “Por isso aos últimos, aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações sociais diretamente entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas [*sachliche Beziehungen*] entre pessoas e relações sociais entre coisas”. MARX, K. *O capital*. Para a crítica da economia política, 2. ed. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1986. p.199.

reificação como *reificação da consciência*. Dessa maneira, Lukács apresentou o fetichismo da mercadoria a partir da capacidade do capitalismo de gerar “uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, o capitalismo foi o primeiro a produzir uma estrutura de consciência *formalmente* unitária para a totalidade da sociedade¹⁹. O conceito correspondente a essa estrutura é a *forma de objetividade* [*Gegenständlichkeitsform*]. Assim, a *forma de objetividade* diz respeito à estrutura teórica pela qual Lukács compreende o fetichismo da mercadoria como reificação da consciência.

Ademais, a posição crítica de Lukács diagnostica que é da natureza do capitalismo, ao mesmo tempo, produzir a reificação da consciência e que o “processo de reificação tem de levar à sua própria superação na consciência de classe proletária”. Dessa forma, para Lukács, a *forma de objetividade* contempla essa mesma contradição: na medida que o processo de reificação da consciência se estabelece espoliando a consciência e os corpos da classe proletária por meio do trabalho concreto, é essa mesma classe a *portadora* do sujeito da história e a única capaz de efetivação da transformação do capitalismo. Disso podemos concluir que a crítica que Lukács dirige ao capitalismo em 1923 assume que o sistema vigente ainda poderia produzir seu contrário por meio da consciência de classe, consciência essa imanente ao próprio processo de reificação e que demonstra o *limite* da dominação capitalista.²⁰

A radicalização que Horkheimer e Adorno promovem, entretanto, leva a discussão a um novo patamar. Por um lado, os autores estão de acordo com a análise proposta por Lukács e Marx acerca do fetichismo da mercadoria e da reificação. Por outro, para eles, essa discussão é posta em termos sócio-psicológicos²¹: tanto as pesquisas empíricas desenvolvidas pelo *Instituto para a Pesquisa Social*, quanto o diagnóstico mais amplo acerca do estágio do capitalismo administrado, levam ao estabelecimento das bases para uma tese que afirma exatamente o contrário de Lukács. Como afirma Habermas, eles têm que explicar por que o capitalismo tardio *aumenta* as forças de produção e *paralisa* as forças de resistência subjetiva: é essa a aporia que conduz à tese do entrelaçamento entre mito e esclarecimento. Habermas interpreta que Adorno e Horkheimer “ancoram o

¹⁹ LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

²⁰ Baseio-me aqui nos argumentos expostos em NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001.

²¹ Tais termos são expressos pela centralidade que a psicanálise adquiriu na assim chamada primeira geração da teoria crítica. Por grande influência de Erich Fromm, os autores tomam-na como psicologia social tanto nas teorias elas mesmas, como pela fundamentação na formulação e na análise de resultados das importantes pesquisas empíricas realizadas pelo *Instituto*.

mecanismo que produz a reificação da consciência em fundamentos antropológicos da história da espécie, na forma da existência de uma espécie que tem de se reproduzir por meio do trabalho.”²² Pois, se Adorno e Horkheimer não só não abrem mão da crítica ao capitalismo como crítica do fetichismo da mercadoria, mas fundam a razão instrumental com a reificação no desenvolvimento da história da espécie por meio da categoria marxista de trabalho, acabam por diagnosticar também o desaparecimento das condições objetivas e subjetivas da produção do *contrário* no estágio do capitalismo administrado. Nesse sentido, uma sociedade completamente racionalizada significa também uma sociedade sem contrários, na qual se atesta a tendência de impossibilidade da emancipação.

Por conseguinte, para Habermas, assim como para Horkheimer e Adorno, é impossível o retorno a uma consciência de classe proletária, aquela que Lukács identificou como sujeito revolucionário no início do século passado. Os autores da *Dialética do esclarecimento* defendem, com sua tese do bloqueio da *práxis*, um limite sintomático da concepção filosófica que parte da consciência como ponto fundamental da relação e da ação humana para com o mundo e outros sujeitos. Interpretamos que é frente a esse panorama que Habermas empreende os projetos reconstrutivos da *Teoria da ação comunicativa*. Trata-se de um novo programa de tarefas para a filosofia que não renuncia a seu papel de diagnosticar as possibilidades e limites emancipatórios na teoria e na prática. A ideia de *sujeito* como ponto nodal da experiência dá lugar a investigação das estruturas linguísticas que compõem o pano de fundo comum da ação orientada ao entendimento. Pois, na medida em que Habermas afirma que a comunicação é um tipo de ação na qual um falante se relaciona quer seja com fatos objetivos do mundo, regras morais ou suas próprias atitudes expressivas, a tarefa da Teoria Crítica seria reconstruir as bases comuns e buscar estruturas de validade para cada um desses domínios.²³

Ao se debruçar sobre o papel constitutivo da linguagem nas interações humanas, Habermas lança para a Teoria Crítica a tarefa de investigação que consiste em reconstruir sob quais condições sociais seria possível conceber a comunicação isenta de percalços, bem como quais são os limites que distorcem a comunicação em cada momento específico da dominação capitalista. Para tanto, compreendemos que dois projetos se entrelaçam no livro de 1981 de Habermas: um projeto formalista que compreende o modo de reprodução

²² HABERMAS, J. *TkH I*, p.152.

²³ HABERMAS, J. *TkH I*, p.439.

da linguagem a partir de suas propriedades formais e a reconstrução da história da racionalização das estruturas concretas que compõem o mundo da vida.²⁴ Em analogia crítica a Lukács, é importante nesse projeto de Habermas apresentar um modelo teórico capaz de fundamentar um modo de experiência em bases distintas daquelas da clássica distinção entre sujeito e objeto. Pois Lukács apresentou a *forma de objetividade* como uma propriedade *formal* para a compreensão das estruturas da totalidade do capitalismo, porque partiu da relação básica de um *sujeito* com um domínio de objetos perceptíveis e manipuláveis. A proposta de Habermas insiste na investigação das condições formais do entendimento possível. Dessa forma, a ação orientada ao entendimento encontra sua analogia à forma de objetividade de Lukács como *forma de entendimento*.

Lukács definiu formas de objetividade como princípios os quais, por meio da totalidade social, efetuam o encontro dos indivíduos com a natureza objetiva, a realidade normativa e sua própria natureza subjetiva. Ele fala de formas de objetividade *a priori* porque, operando dentro do quadro da filosofia do sujeito, ele parte da básica relação de um sujeito cognoscente e atuante para o domínio dos objetos perceptíveis e manipuláveis. Depois da mudança de paradigma introduzida pela teoria da comunicação, as propriedades formais da intersubjetividade do entendimento possível podem tomar o lugar da objetividade da experiência possível. Uma forma de entendimento mútuo representa um acordo entre as estruturas gerais da ação comunicativa e as restrições reprodutivas indisponíveis como temas dentro de um mundo da vida. Formas de entendimento variáveis formam, por assim dizer, planos seccionais que resultam de quando coações sistêmicas intervêm discretamente nas formas de integração social e, desse modo, mediatizam o mundo da vida.²⁵

A analogia se constitui do seguinte modo: se em Lukács *forma de objetividade* significa princípios de uma totalidade social que se interpõe entre o sujeito e os três

²⁴ Sobre isso: "(...) außer kommunikativen Handlungen werden schließlich die Ressourcen des Hintergrundwissens, aus denen die Interaktionsteilnehmer ihre Interpretationen speisen, in die Analyse aufgenommen, d. h. Lebenswelten." HABERMAS, J. *TkH I*, p.442.

²⁵ "Lukács hatte Gegenständlichkeitsformen als diejenigen Prinzipien bestimmt, die über die gesellschaftliche Totalität auch die Auseinandersetzung der Individuen mit der objektiven Natur, der normativen Realität und ihrer eigenen subjektiven Natur präformieren. Lukács spricht von apriorischen 'Gegenständlichkeitsformen', weil er im Rahmen der subjektphilosophie von der Grundbeziehung zwischen einem erkennenden bzw. handelnden Subjekt und dem Bereich wahrnehmbarer bzw. manipulierbarer Gegenstände ausgehen mußte. Nach dem Paradigmenwechsel, den die Kommunikationstheorie vollzogen hat, können die formalen Eigenschaften der Intersubjektivität möglicher Verständigung den Platz der Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrung einnehmen. Verständigungsformen stellen jeweils einen Kompromiß zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren Reproduktionszwängen dar. Die geschichtlich variierenden Verständigungsformen bilden gleichsam die Schnittflächen, die dort entstehen, wo systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren." HABERMAS, J. *TkH II*, p.278-279.

elementos supracitados, a natureza objetiva, a realidade normativa e a própria natureza subjetiva; para Habermas a *forma de entendimento* mantém os três elementos, mas, como dissemos, sob um novo paradigma. A citação acima demonstra que a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a teoria da comunicação apresenta sua singularidade porque oferece uma nova interpretação para os três elementos do esquema de Lukács: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo passam a ser apresentados nos termos de *pretensões de validade* à prática comunicativa e não mais como as mediações clássicas entre sujeito de um lado e objeto de outro.

Ademais, a mudança de paradigma proposta por Habermas tem consequências mais gerais para a sua teoria da sociedade. Se o modelo da “experiência possível” é suplantado pelas “propriedades formais da intersubjetividade do entendimento possível”, também a explicação do modo de dominação das sociedades modernas deve acompanhar tal pressuposto. Isso quer dizer que Habermas terá de reformular a “objetividade da reificação” em termos linguísticos. Portanto, a hipótese de Habermas compreende a reificação em termos da comunicação sistematicamente distorcida; isso como contraponto às posições marxistas e à recepção que teve em Horkheimer e Adorno, via Lukács, identificando a reificação com reificação da consciência. Ou ainda, *colonização* via imperativos sistêmicos sobre o mundo da vida. Para explicar o diagnóstico da reificação, terei de recorrer ao modelo de sociedade em dois níveis, a saber, tratar da distinção entre sistema e mundo da vida proposta por Habermas.

Habermas compreende a sociedade moderna a partir de uma divisão interna. Por um lado, como mundo da vida e, por outro, como sistema. O mundo da vida trata-se de um conceito proposto por Habermas a fim de estabelecer um campo de ação, como estoque infinito de conhecimento disponível, sobre o qual atores agem tendo em vista a orientação para o entendimento mútuo. É característica do mundo da vida moderno o estabelecimento de condições para o exercício da ação comunicativa, ação que é crítica aos pressupostos de validade e do conteúdo da prática comunicativa. É também característica desse *modus operandi* do mundo da vida o recorte de temas relevantes de acordo com uma situação para o exercício interpretativo da vida cotidiana. Ademais, Habermas afirma haver um modo comunicativo de integração dos indivíduos, das normas e da cultura próprio ao mundo da vida: a integração social. Portanto, a integração social representa um modo de reprodução correspondente a ação comunicativa e, por isso,

carrega a possibilidade de crítica e reposicionamento constante dos pressupostos e dos conteúdos da comunicação.

Por outro lado, no sistema, a ação predominante é a ação estratégica ou instrumental. O desenvolvimento da racionalidade técnica e científica, mas também da econômica e burocrática hipertrofia as potencialidades contidas na ação comunicativa, limitando o exercício da crítica pelo risco do malogro da ação. No domínio da ação instrumental ou sistêmica o objetivo é o sucesso da ação. Paralelamente a integração social, Habermas infere que seu tipo de integração correspondente no sistema é a integração sistêmica. Com isso, interpretamos que o conceito de *forma de entendimento* apresenta uma intersecção possível entre os domínios interpretativos do mundo da vida e do ressecamento normativo da ação comunicativa no sistema. Habermas considera evidente que em sociedades racionalizadas exista um nível de mediação entre o sistema e o mundo da vida: por isso, nos posicionamos criticamente a hipótese de que Habermas proporia uma teoria *dualista* da sociedade moderna²⁶ e interpretamos que o recurso ao conceito de *forma de entendimento* demonstra a *mediação* entre esses dois domínios da vida social. É, pois, esse conceito que estabelece para a teoria uma fonte reconstrutiva para “temas” que já se encontram indisponíveis no mundo da vida e, mesmo assim, mediante a análise, estariam disponíveis para a análise teórica.

Se nosso raciocínio se mostrar correto, o objetivo crítico principal da *Teoria da ação comunicativa* torna-se dependente do conceito de *forma de entendimento*. Isso porque, se a teoria apenas possuísse, como ferramenta de análise reconstrutiva, “o recorte de um determinado mundo da vida” de um participante em uma interação comunicativa, o objetivo proposto pela teoria estaria incompleto: as potencialidades da ação comunicativa como crítica à ideologia e a domínios sistêmicos estariam perdidas para sempre. O conceito é condição necessária para que o teórico, por meio da sistematicidade da *forma de entendimento*, encontre meios para traçar o desenvolvimento concreto da racionalidade comunicativa, reconstruindo as transformações sociais na história da espécie. A *forma de entendimento* é condição de possibilidade para que o teórico consiga compreender toda a complexidade do desenvolvimento da racionalidade não apenas em uma direção instrumental, tal como aparece como tese na *Dialética do esclarecimento*.

²⁶ Como afirma Axel Honneth em sua Introdução aos ensaios reunidos em HONNETH, JOAS. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.

Por fim, sem a atenção à *forma de entendimento*, a tese do livro de Adorno e Horkheimer não seria tão estranha ao pensamento de Habermas, mesmo no contexto de 1981.²⁷

Isso porque, uma vez que tomamos a *Teoria da ação comunicativa* como um projeto de fundamentação para a pesquisa empírica na teoria crítica, é razoável compreendê-la também pela mediação de uma história sistemática das formas de entendimento, disponível ao teórico no sentido de ser necessário reconstruir quais são as estruturas, as transformações e desenvolvimentos da própria ação comunicativa na história da evolução social, uma vez que os conceitos bases do materialismo histórico seriam insuficientes para essa empreitada. Não por acaso, o peso teórico proposto pela analogia com *forma de objetividade*, conforme aqui comentamos direciona-se criticamente à tese trans histórica da racionalidade como racionalidade instrumental, defendida na posição radical da *Dialética do esclarecimento*. Portanto, o recurso à *forma de entendimento* reconfigura o estatuto conceitual do conceito de *teoria* para Habermas: na medida em que apresenta a possibilidade de resgatar elementos não mais disponíveis *no mundo da vida* por pressões do sistema que se tornaram regra, essa reconstrução fornece um modelo normativo para o teórico social. Trata-se de um recurso interpretativo que não mais se encontra presente no *mundo da vida* comum, devido ao ressecamento normativo *posto e repostado* pelo poder da burocracia estatal e pelo papel exercido pelo dinheiro na economia capitalista.

Por fim, vale notar que o diagnóstico proposto por Habermas sobre o capitalismo tardio não se resume ao aspecto da *mediatização* entre sistema e mundo da vida. Ou seja, de que fluxos de que há de haver um ancoramento de mecanismos sistêmicos no mundo da vida. A tese da *Teoria da ação comunicativa* afirma também que a reificação persiste, mas no quadro da sociedade em dois níveis como a *colonização* do sistema sobre o mundo da vida.²⁸ Isso quer dizer que a mesma questão que acompanhou a tradição da filosofia do sujeito ainda permanece após a virada comunicativa. Trata-se de elucidar a necessidade de mudança de paradigma de interpretação da sociedade moderna pelo

²⁷ É importante destacar que Habermas, crítica a Horkheimer e Adorno, aponta que o processo de racionalização do mundo da vida deve ser compreendido como liberação do potencial comunicativo até então travado pela rigidez das normas e da tradição e não como a realização na história da ação instrumental.

²⁸ “Dabei will ich in Analogie zu Lukács’ Begriff der Gegenständlichkeitform einen Begriff der Verständigungsform entwickeln, mit dessen Hilfe die Problematik der Verdinglichung kommunikationstheoretisch eingeholt werden kann. Mit diesen begrifflichen Instrumentarium werde ich in der Schlussbetrachtung Webers Zeitdiagnose wieder aufnehmen und für das Paradox der Rationalisierung eine neue Formulierung vorschlagen.” HABERMAS, *J.ThH II*, p.180-181.

esgarçamento do paradigma anterior; não do abandono da explicação das estruturas da dominação.

Quando se retrata essa tendência de desacoplamento entre sistema e mundo da vida no nível de uma **história sistemática das formas de entendimento**, revela-se a ironia imparável do processo de esclarecimento da história mundial: a racionalização do mundo da vida torna possível um aumento de complexidade do sistema, que de tão hipertrofiado, libera seus imperativos que fazem explodir a força pela busca do entendimento [*Fassungskraft*] do mundo da vida, que é pelo sistema instrumentalizado.²⁹

Desse modo, o empenho de Habermas por compreender a “história sistemática das formas de entendimento” demonstra o compartilhamento de aspectos importantes do paradigma anterior. Podemos associar essa “ironia semelhante” àquela da tese da *Dialética do Esclarecimento*, segundo a qual a razão, liberada das amarras da tradição, segue paradoxalmente seu destino inicial e “regride” até a mitologia. Entretanto, o paradoxo que reaparece na “ironia” não se vincula mais à filosofia da história, como o destino da razão que se realizou determinadamente. O desacoplamento entre sistema e mundo da vida, que Habermas apresenta um determinado estágio de desenvolvimento no qual a força da busca pelo entendimento do mundo da vida é lesada por imperativos que se valem das porosidades que surgiram em seu próprio processo de racionalização. Conforme procuramos defender, a teoria da ação comunicativa de Habermas interpretada a partir da história sistemática das formas de entendimento oferece *plasticidade* para o estabelecimento do compromisso do sistema no mundo da vida, ou melhor, no caso do capitalismo tardio, o diagnóstico sobre quais e como imperativos sistêmicos invadem um mundo da vida fragilizado por sua constante requisição argumentativa na prática cotidiana.

Por um lado, a “ironia imparável” é, sem dúvidas, um ônus quase paradoxal no próprio processo de racionalização do mundo da vida e da prática cotidiana. Por outro, o paradigma comunicativo fomenta na teoria crítica a necessidade de pesquisas empíricas justamente para a constante disputa fronteiriça, a saber, nos campos limites entre sistema

²⁹ “Wenn man diesen Trend der Entkoppelung von System und Lebenswelt auf die Ebene einer systematischen Geschichte der Verständigungsformen abbildet, verrät sich die unaufhaltsame Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses: die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.” HABERMAS, J. *TkH II*, p.232-233. [Grifo em negrito nosso]

e mundo da vida. A mudança de paradigma compreende a potência de crítica à determinada ordem social vigente que reside na ação comunicativa, desde a prática cotidiana. Nos casos em que justamente essa prática se encontrar restringida pelo sistema e por seus imperativos reificantes é o aparato da *forma de entendimento* que, como categoria mais geral, reapresenta conteúdos subtraídos do mundo da vida e indisponíveis para a prática cotidiana. Desse modo, trata-se menos de jogar luz em uma suposta neutralização e ressecamento normativos do sistema; e mais de uma teoria que aponte para abertura e discussão dos limites do dinheiro e do poder, de denúncia de determinada forma de dominação assumida por esses *media* em cada fase do capitalismo.

Como conclusão, visamos a apresentação da relevância desta questão para os estudos da teoria da ação comunicativa de Habermas. O autor reconstrói sistematicamente a história das formas de entendimento em busca de contrapontos que se configurem como fortes o suficiente para fazer frente ao modelo da filosofia da consciência, mas também para apresentar resistência às teses que afirmam as inexoráveis teses da perda da liberdade e de sentido, como prospecta Weber. Para isso, o autor se vale de uma analogia com Lukács que é muito significativa em relação a história da teoria crítica e do pensamento marxista no século XX. Será por meio da análise de “forma de entendimento” em um quadro comunicativo e linguístico que Habermas apresenta sua revisão sobre o tema da reificação³⁰. Assim, será possível avaliar se o conceito da colonização apresenta, no fim das contas, diferenças que permitam-nos considerar o projeto da *Teoria da ação comunicativa* como potente de, em algum sentido, oferecer fundamentos para uma prática orientada para a emancipação e potente de atualizações para a discussão sobre a dominação contemporânea.

Referências Bibliográficas

³⁰ Notamos sob este aspecto como a noção de *forma de entendimento* oferece para Habermas conclusões radicalmente diferentes da noção de reificação como *esquecimento* do reconhecimento, como afirma Honneth em seu livro HONNETH, *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. de Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2006.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words: William James lectures delivered at Harvard in 1955*. New York, NY: Oxford University Press, 1962.
- ALLEN, Amy. *The politics of our selves: power autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York, Columbia University Press, 2008.
- _____. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York, NY: Columbia University Press, 2016.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 1986.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2010.
- FORST, Rainer. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- HABERMAS. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2 Bänden, 1988.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, MA: MIT, 1991.
- _____; JOAS, Hans. (ed.) *Communicative Action*. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.
- _____. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. de Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- HORKHEIMER & ADORNO. *Dialética do esclarecimento*, Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. *O capital: para a crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1986.

PALAZI, Rafael. *Habermas e a racionalização do mundo da vida: um estudo sobre a teoria da ação comunicativa*. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2021.

PREYER, Gerhard. *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft II: Lebenswelt, System, Gesellschaft*. Springer Verlag, 2018.

NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo de “História e Consciência de Classe”*. São Paulo: Editora 34, 2001.

REPA, Luiz. *Reconstrução e emancipação. Método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Unesp, 2021.

SEARLE, John R. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

O conceito de tempos sombrios de Hannah Arendt e a possibilidade de pensar o nosso tempo

Lara Rocha

Resumo: O conceito de tempos sombrios percorre o empreendimento teórico formulado por Hannah Arendt como um corpo celeste a partir do qual gravitam outros conceitos e discussões. Nesse sentido, tomando a urgência de compreender o totalitarismo a fim de tornar possível tanto nos reconciliarmos com um mundo em que ele é possível quanto evitarmos que ele ressurgja, entender as discussões ínsitas aos tempos sombrios é *conditio per quam* a permanência do mundo é ainda possível. Diante disso, o objetivo deste texto é apresentar um panorama inicial do conceito de tempos sombrios, o que foi feito a partir de duas etapas: 1) a definição do conceito e de suas raízes e implicações no empreendimento teórico arendtiano; 2) a exposição de seus elementos constituintes, ao entendermos que todos eles estabelecem os fundamentos do mundo atual, não se restringindo aos séculos XIX e XX, período mais minuciosamente analisado pela autora.

Palavras-chaves: Tempos Sombrios. Política. Alienação. Totalitarismo. Pensamento.

O que são os tempos sombrios?

O conceito de tempos sombrios percorre o empreendimento teórico arendtiano como um fio condutor argumentativo que oras é evocado de modo direto – como no livro *Homens em Tempos Sombrios* –, oras indiretamente – como na análise das reverberações políticas do pensamento e do juízo propostas nos ensaios que compõem *Responsabilidade e julgamento* –, ou ainda nas investigações sobre a Era Moderna e os horrores do século XX presentes em *A condição humana* e *Origens do totalitarismo*. Sua importância remonta ao período com o qual Hannah Arendt se confronta: imersa no turbilhão dos acontecimentos do século XX, a autora identificou no período de fome, massacres e horrores silenciados descrito por Bertold Brecht como tempos sombrios no poema intitulado *À posteridade* a imagem ideal para a descrição das crises concomitantes, prolongadas e generalizadas que tecem o pano de fundo do século XIX e que ganhou contornos dramáticos no século XX.

Segundo Rocha e Castelo Branco¹, é justamente a existência de crises generalizadas e concomitantes que diferenciam os tempos sombrios de momentos de ruptura específicos, comuns durante a história. Os fios que tecem essa contextura são os mesmos que estabeleceram a moldura da Era Moderna: a substituição da ação pelo comportamento, a vitória do *animal laborans* de modo igualmente proporcional ao decaimento das atividades da ação e do pensamento, a valorização da economia (antigo governo restrito ao lar, o *oikos*) e a ascensão do social como preocupação máxima da (anti)política moderna.

Acerca da distinção entre tempos sombrios e crises específicas, Rocha e Castelo Branco asseveram que:

[...] os escombros políticos, morais, sociais e conceituais que caracterizam estes períodos de ruptura são frequentes na história. Porém, eles passaram a formar um *continuum* de desintegração somente a partir do século XIX, época em que os processos de alienação do mundo, da vitória do animal laborans (e o conseqüente processo de isolamento e solidão das massas [*loneliness*]) e da burocratização dos aparelhos governamentais romperam o fio de Ariadne, de tal modo que as ruínas deixadas por estas sucessivas crises nublaram o horizonte que permitia aos indivíduos avistar o passado e se reconhecer nele. Estes elementos, que resistiram ao fim dos regimes totalitários, compõem as bases da sociedade atual, demonstrando que o período de obscuridade denunciado pela autora ainda se faz presente [...]. É justamente porque os tempos sombrios aos quais Arendt se remete não são sinônimos dos horrores do século XX que eles se afirmam como aparato conceitual que viabiliza identificar as tendências antipolíticas enraizadas na atualidade².

Essa impossibilidade de olhar para o passado e não conseguir se reconhecer nele acena para a falência dos conceitos tradicionais em auxiliar os indivíduos a se mover nos escombros característicos dos tempos sombrios. Dito de outro modo, quando a insegurança se afirma como matriz antipolítica dos assuntos públicos, nem os hábitos e costumes (como *mores* e *ethos*), nem os aparatos legais e conceituais são suficientes para auxiliar os indivíduos a compreender o mundo, a se posicionar nele e, especialmente nesses períodos “em que as cartas estão sob a mesa”³, a evitar o mal. “Em tempos sombrios, as formas tradicionais de explicação já não explicam mais nada”⁴, o que

¹ ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, v. 3, n. 5, 2022, p. 135-151.

² *Ibidem*, p. 139.

³ Metáfora bastante utilizada por Arendt para descrever os tempos sombrios e o imperativo de se posicionar – através do pensamento e do juízo – diante dos imperativos ínsitos a esses períodos. ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 103.

⁴ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*, v. 50, n. 1, 1983, p. 215-48. p. 218.

demonstra por que “para Brecht, tempos sombrios não são apenas tempos de horror, mas tempos de confusão, em que a teoria não nos ajuda mais a agir”⁵.

Outro traço marcante desses períodos é a diluição da ideia de imortalidade enunciada por Arendt em *A condição humana* como a gênese da política: o anseio dos homens em se imortalizar, ultrapassando o seu breve e sempre limitado estar-no-mundo, era possível na *polis* grega a partir da narrativa de seus feitos e palavras, ou seja, de sua aparição na esfera pública. No entanto, tal possibilidade de imortalizar-se no tempo – a prerrogativa divina que é possível aos homens – é inviabilizada com a diluição do espaço público, predicativo dos tempos sombrios⁶.

Para defender essa hipótese, nos remetemos a outro poema de Bertold Brecht, “Rückkehr”:

Minha cidade natal, como a encontro?
Depois dos enxames de bombas, volto ao lar
Onde ela está?
Onde estão os enormes
Montes de fumaça
Aquilo ali entre as chamas
É ela
A cidade natal, então, como me acolhe?
Antes de mim vêm as bombas
Enxames mortais
Anunciam meu regresso
Labaredas rugindo
Antecipam-se ao filho⁷.

A cidade-natal, *die Vaterstadt*, é o palco das primeiras lembranças, o espaço – mesmo que inicial – de pertencimento e de relacionamento com a tradição, porquanto com frequência é o primeiro contato dos indivíduos com o legado deixado por seus antepassados. Sua destruição – metafórica no poema, mas bastante literal no contexto dos séculos XX e XXI – simboliza “o marco da destruição, do caos, o amálgama da ruptura entre o passado, o presente e o futuro”⁸. A violência glorificada nos tempos sombrios – e que faz de *die Vaterstadt* o seu paradigma – torna os cenários de destruição característicos

⁵ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*, p. 218.

⁶ Para o aprofundamento dessa hipótese arendtiana, sugerimos a leitura da seção “Eternidade versus imortalidade” presente em *A condição humana*. Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. 13ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 22-26.

⁷ BRECHT, B. *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 118.

⁸ ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, p. 144.

desses períodos espaços inviáveis de serem concebidos como lares verdadeiramente humanos, palco indispensável para imortalizar os feitos e as palavras dos homens.

Se a *polis* deveria possibilitar a formação de um espaço de aparência capaz de abrigar a ação e o discurso, tornando-os potencialmente imortais, nos tempos sombrios essa ideia de imortalidade entrou em colapso: não podemos mais acreditar que *die Vaterstadt* viverá além de nossas mortes para perpetuar nossas ações⁹.

Por fim, cabe ressaltar que com o desaparecimento da cidade natal, restará aos seus habitantes a condição de estrangeiros em um mundo em ruínas, além do não-pertencimento e, com ele, da ausência de acolhimento. Atualmente inúmeros grupos permanecem à margem de nossas sociedades e, conseqüentemente, da proteção dos seus códigos legais: apátridas e refugiados, trabalhadores sem-terra, moradores de rua, entre outros, são os Ulisses Errantes de nosso tempo, os porta-vozes do malogro que perpassa a nebulosidade dos tempos sombrios. “Não eram apenas seus infortúnios pessoais que levavam consigo [...], mas o grande infortúnio do mundo. Se a maioria tendia a esquecer sua mensagem antes de perceber que ninguém gosta do portador de más notícias – não foi esse sempre o problema com os mensageiros?”¹⁰.

Predicativos dos tempos sombrios e as bases de nosso mundo

No final de *Origens do totalitarismo*, Arendt destaca que um motivo de preocupação premente no contexto pós-totalitário é que a forma antipolítica de governo inaugurada por Hitler e por Stalin permaneça como um espectro a rondar os corpos políticos, especialmente quando a maior parte dos indivíduos seja submetida a contextos de glorificação da violência, da vitória do *animal laborans*, à solidão como sensação predominante de contingentes cada vez maiores de indivíduos, à alienação e à perda de autoridade. Sobre esses elementos, será apresentado a seguir um panorama inicial com o objetivo de compreender de que modo a concatenação desses eventos lança as bases para o que Arendt conceitualizou como tempos sombrios.

⁹ ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, p. 145.

¹⁰ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 245.

A perda de autoridade

O conceito arendtiano de autoridade¹¹ remonta à fundação dos corpos políticos. Indissociavelmente ligada à tradição, sua fonte emana do passado. Para Arendt, foi a autoridade que “deu ao mundo a permanência e a durabilidade que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais”¹². Na obra *Sobre a violência* ela define o conceito:

*A autoridade [...], um termo do qual se abusa com frequência, pode ser investido em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor – ou pode ser investida como, por exemplo, no Senado romano [...]. Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeam; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias*¹³.

Para Porcel, a função legitimadora da autoridade remonta à própria legitimação “das ações e decisões públicas dos homens que continuaram como legado”¹⁴. Nesse sentido, a experiência romana, frequentemente citada por Arendt no que tange à autoridade, ganha destaque por se basear no equilíbrio entre religião e tradição, de tal modo que a primeira, como a etimologia do termo indica, religa o passado ao presente e ao futuro, enquanto a segunda pode ser compreendida como a transmissão de um passado comum a todos, além de permitir a atualização desses fundamentos anteriores, garantindo que a ação seja sempre nova, inesperada, mesmo que de certa forma se mantenha vinculada – *re-ligada* – ao passado, ou seja, às ações anteriores. Esta discussão está presente nos *Diários filosóficos* de Arendt, quando ela argumenta que “a tradição e a autoridade se pertencem reciprocamente. Deram ambas o sistema de coordenadas para a história e a historicidade. A tradição era a resposta romana ao passado como história e, concretamente, como uma cadeia de acontecimentos”¹⁵. Ao garantir o vínculo com o

¹¹ “Especificamente, o que a autoridade significa em nosso mundo ocidental? A palavra é de origem romana, desconhecida em grego. Desde os tempos romanos a autoridade era conectada com a tradição e a religião: a autoridade era transmitida por meio da tradição, ela pertencia aos ancestrais; o passado tinha autoridade sobre o presente por causa do início, da fundação de Roma”. ARENDT, H. *Totalitarismo*. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*. Goiânia, v. 2, nº 2, ago/dez 2011. p. 230.

¹² ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectivas, 2016. p. 131.

¹³ ARENDT, H. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 62.

¹⁴ PORCEL, B. Autoridade. In: CORREIA, A.; ROCHA, A. G. V.; MÜLLER, C.; AGUIAR, O. A. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 62.

¹⁵ ARENDT, H. *Diários Filosóficos*. Barcelona: Herder Editorial, 2006. p. 289.

passado, autoridade e tradição possibilitam aos homens não apenas reconhecê-lo na atualidade, mas também lançam as bases para o irromper das ações presentes.

Analisando o conceito de autoridade, Revault d'Allones¹⁶ destaca que a ótica arendtiana conduz seus leitores a estabelecer distinções entre o termo e outros com os quais ele é frequentemente confundido, como autoritarismo, o que nubla o seu real significado e que, potencialmente, colabora para a equiparação equivocada entre política e dominação. Ademais, a sua identificação com a persuasão ou a dominação, que se originou com Platão, acaba por relacioná-la erroneamente com a violência, já que as duas acarretam obediência. Todavia, a última jamais pode ser um substituto verdadeiro para a primeira. “Dizer que violência e autoridade são idênticas equivale a sustentar que o assaltante a quem entrego minha bolsa tem autoridade sobre mim. Um sistema político que necessita de violência não tem autoridade”¹⁷.

A autoridade em nada se relaciona com a restrição da liberdade, nem tampouco com o que Schio denominou como “convencimento forçado”¹⁸. Ao contrário, ela legitima os corpos políticos e confere permanência ao contingente e deliberativo mundo humano. Assim, a sua decadência acaba pondo em xeque toda a permanência do mundo, já que rompe os laços que vinculam o passado e o futuro. “Precisamos apenas olhar em torno para ver que nos encontramos em meio a um verdadeiro monte de entulhos daqueles pilares [das verdades supostamente bem conhecidas]”¹⁹.

Se é cada vez mais difícil acreditar nessas antigas verdades, isso se deve a um duplo movimento: por um lado, é impossível enquadrá-las na política contemporânea (dito de outro modo, é como se houvesse entre elas e a *realpolitik* um abismo impossível de ser transposto), por outro, a sua fragilidade se desvela mais evidente quanto se tenta sustentar, a partir delas, o mundo moderno, que desconhece a permanência de praticamente todas as coisas. “É por isso que, desde o fracasso da Revolução Francesa, as pessoas repetidamente vêm erguendo os velhos pilares que haviam sido então derrubados para novamente vê-los de início oscilar e a seguir ruir outra vez mais”²⁰.

¹⁶ REVAULT d'ALLONES, M. *El poder de los comienzos*. Ensayos sobre la autoridad. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. p. 40.

¹⁷ ARENDT, H. Totalitarismo. *Inquietude*. p. 230-231.

¹⁸ SCHIO, S. M. “Hannah Arendt: a questão da autoridade”. In: OLIVEIRA, K. L.; SCHAPER, V. (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos, 2011. p. 94.

¹⁹ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 18.

²⁰ *Ibidem*, p. 18-19.

O que Arendt aponta é que remover a autoridade da cena pública desintegra o espaço de aparência no qual o que as pessoas são se torna audível e visível, posto que a identidade se revela no coabitar o mundo, além de retirar os pilares sob os quais os homens se movem e norteiam a política. É nesse terreno desconhecido, nesse espaço vazio constituído a partir do rompimento do elo com a tradição, que os homens modernos se locomovem²¹.

Se a crise traz em si a possibilidade de refletir sem o arrimo da tradição, instigando o posicionamento de cada indivíduo no mundo, as experiências do limiar do século XX demonstraram que essa suposta vantagem representa, na prática, um desastre.

Há muito tempo ficou evidente que os pilares das verdades também eram os pilares da ordem política, e que o mundo [...] precisa de tais pilares para garantir a continuidade e a permanência, sem as quais não pode oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessitam²².

Por isso é possível falar em uma atual perda de fundamento do mundo, o que certamente pode trazer como consequência a dificuldade em refletir claramente sobre o presente sem dispor dos conceitos filosóficos tradicionais, ou pelo menos na incapacidade deles de se adequarem aos fenômenos contemporâneos. Nesse horizonte de reflexão, Porcel propõe o inadiável questionamento: “que mundo é este em que habitamos, onde o conceito de autoridade perdeu sua validade e onde somos continuamente desafiados pelos problemas da coexistência humana, órfãos de instabilidade e durabilidade, sem herança, embora ativando a ação de preservar o mundo?”²³.

Nos tempos sombrios a incerteza da condição humana é mais radicalmente experimentada. Afastados do convívio com os outros, os homens se distanciam também do mundo, não mais se reconhecendo como parte dele, pois “o *initium*, que é o homem, somente se realiza na esfera do entre”²⁴. Todavia, a pergunta que se impõe é: diante da dissolução da política, da ausência de ligação com o passado e da impossibilidade dos padrões tradicionais de guiar os homens no espaço público, resta algo da relação

²¹ A fim de distinção conceitual, vale destacar que em Arendt passado e tradição não são a mesma coisa. Autoridade relaciona-se com o passado, não necessariamente com a tradição, já que pode referir-se também à religião, à cargos ou, de modo geral, a obediência a alguém sem o uso de coerção. Nesse sentido, o texto arendtiano *O que é autoridade?* deixa entrever o pano de fundo em que o par conceitual se aproxima e se diferencia. Cf. ARENDT, H. *Entre o Passado e o futuro*. p. 129-144;180-189.

²² ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 18.

²³ PORCEL, B. Autoridade. In: CORREIA, A.; ROCHA, A. G. V.; MÜLLER, C.; AGUIAR, O. A. *Dicionário Arendt*. p. 70-71.

²⁴ ARENDT, H. *Diários Filosóficos*. p. 154.

ontológica entre homem e mundo? É para direcionar a análise sobre os tempos sombrios e o colapso moral que eles fomentam, que é mister examinar os conceitos de alienação, isolamento e solidão.

Alienação, isolamento e solidão

A fim de determinar como o conceito de alienação se desenvolveu, Arendt delimita os três eventos que o fundamentaram: a descoberta da América e a consequente exploração da Terra, a Reforma e o início do processo de acúmulo de riquezas e a invenção do telescópio acompanhada do desenvolvimento das ciências. Sobre o primeiro e o último, a autora aponta que o conhecimento sobre o espaço trouxe para os homens a noção de velocidade, enquanto o mapeamento da sua morada mortal possibilitou a abolição das distâncias, fazendo com que os homens vivam num todo global e contínuo.

Sobre a Reforma, Arendt indica que o conceito weberiano de *ascese intramundana* indica a nova mentalidade capitalista e sinaliza para as mudanças conjecturais que inauguram a era moderna e diagnosticam o colapso do sistema feudal²⁵. A partir deste evento, a expropriação dos bens da Igreja e o advento do capitalismo transformaram o trabalho em capital e, despojando a maioria da população de um lugar no mundo, viabilizaram o acúmulo de riquezas e o afastamento dos indivíduos do mundo ou a sua despreocupação com ele, pois na medida que este espaço é concebido apenas como o fornecedor dos insumos necessários para a indústria, a relação homem-mundo passa a ser apenas de dominação e consumo, ambos vorazes.

O aumento da produtividade humana, ao forjar bens de curta duração, não resultou tanto no acréscimo de obras quanto de bens de consumo maciço, cujo uso deveria ser tão rápido quanto é a própria escala produtiva. “A nova classe trabalhadora [...] estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital”²⁶. A desigualdade econômica fundou o abismo entre aqueles que possuíam o capital e os meios de produção e aqueles que, sem mais nada possuir, faziam de sua força de trabalho mercadoria.

²⁵ “A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo”. ARENDT, H. *A condição humana*. p. 314.

²⁶ *Ibidem*, p. 315-316.

A autora distingue alguns estágios no processo de alienação do mundo que são elementos indispensáveis no cenário de dissolução da política, ou seja, sem os quais os tempos sombrios não poderiam ocorrer. No primeiro momento, a miséria e a pobreza material despojaram a maioria dos trabalhadores da proteção encontrada anteriormente na família e na propriedade. Destituídos de um lugar no mundo em que pudessem ser abrigados da visibilidade do espaço público, sequer restou-lhes participação política. O fator desumanizador da pobreza é exatamente esse: ao arrancar dos indivíduos a possibilidade de participar da esfera pública, tampouco lhes assegura a proteção tão necessária encontrada no domínio privado. Para esses sujeitos desprovidos de mundo, somente resta ter assegurada a sua sobrevivência, trabalhando, bem como adquirindo o imprescindível para subsistir, consumindo. “A pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame de seus corpos, sob o ditame absoluto da necessidade”²⁷. Inserido na lógica do trabalho e do consumo, enquanto o indivíduo é lançado para dentro si mesmo, processo denominado por Arendt de *ensimesmamento*, a sociedade de trabalhadores deixa, progressivamente, de ser realmente humana. Com a moderna alienação do mundo, onde quer que o homem vá ele encontra apenas a si mesmo.

O segundo estágio do processo de alienação firmou-se quando a sociedade ascendeu como esfera híbrida entre o público e o privado e, exatamente por sua heterogeneidade, suplantou a ambos, substituindo a proteção da família e a solidariedade natural pelas classes e pela cooperação social. Tanto as teorias da origem comum que fundamentam o Estado-nação quanto os nacionalismos teriam origem exatamente nesse momento em que não mais a família representava a gênese do corpo político, mas o sujeito coletivo que trazia o sangue e o solo grupais como elementos constituintes, predicativos que deveriam nortear as relações entre seus membros.

O último estágio do aprofundamento da alienação se dá na confluência de alguns fatores, como o declínio do Estado-nação, a diminuição das fronteiras econômicas e geográficas do planeta e a ideia de humanidade como substituto das primeiras noções de sociedade, pois “do mesmo modo como a família e a propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir

²⁷ ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 93.

as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado”²⁸. Também é característica desse período o desenvolvimento tecnológico que, na contramão da ideia de progresso, mais desfigura os homens do que os auxilia a coabitar o mundo.

O processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais [...]. Pois os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos de seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada [...]. O eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo²⁹.

Com efeito, foi com a moderna valorização do trabalho que o processo vital da necessidade invadiu a cena pública, fazendo com que os homens se distinguissem apenas como *animal laborans*, sem exercer a sua potencialidade de iniciar processos e de exprimi-los através da linguagem. Foi nesse mesmo instante que se originou o homem de massa moderno³⁰.

A intensidade da infiltração da necessidade na cena pública advém da sua própria incompatibilidade, já que ela é essencialmente pré-política. Não há povo miserável que também seja livre e não se pode exigir de quem se encontra na miséria extrema o exercício da participação política: primeiro porque a pobreza toma os homens sob o signo da invisibilidade; segundo porque a força que compele os sujeitos em situação de carência é mais coercitiva do que a violência. “O perigo é que uma civilização global [...] possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições de selvageria”³¹. Sem um lugar no mundo, estas pessoas são expulsas da humanidade e, alheias ao mundo, não se sentem responsáveis por ele. Nesse sentido, “onde os homens vivem em condições verdadeiramente miseráveis, a paixão pela liberdade é

²⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. p. 318.

²⁹ Idem.

³⁰ CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade*. Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 45-70.

³¹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 336.

desconhecida”³², fazendo com que “a vitória sobre a pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade”³³.

Por mais que sejam fenômenos diferentes, é inevitável a relação entre violência e necessidade³⁴. Para aqueles que carecem dos meios para sobreviver, a violência parece ser o meio mais eficaz para sanar essa ausência com rapidez vital. Tomando o conceito arendtiano de violência, fica fácil compreender por que ela é a saída antipolítica mais rápida para o saciar das necessidades: por seu caráter instrumental, ela multiplica o vigor individual. Contando sempre com implementos, o menos vigoroso dos indivíduos torna-se uma ameaça. Ademais, por ser muda, a violência destrói não apenas o poder, mas dissolve o espaço *entre* que funda a política e a liberdade. Enquanto cada diminuição do poder é um convite à violência, sua confluência com a necessidade desertifica o mundo comum.

Quando a sociedade se firmou como esfera que engloba tanto o público quanto o privado, os processos vitais irromperam como assuntos que também diziam respeito a *chose publique*. O reconhecimento do trabalho, atividade necessária para a manutenção da vida, como a essência do homem transformou as comunidades em sociedades de empregados e consumidores. Sem reconhecerem-se como agentes, dos *animal laborans* não se espera que empreendam o novo, mas pede-se que se adequem às normas ditas, fazendo com que a ação ceda lugar ao mero comportamento e ao conformismo social.

Na sociedade de massas o mundo perde o poder de congregar os indivíduos, fazendo com que não exista mais o comum. A perda do vínculo entre os homens reduz o *comum* ao *um*, que é naturalmente impotente³⁵. É nesse cenário que Arendt percebe a

³² ARENDT, H. *Liberdade para ser livre*. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. p. 31.

³³ *Ibidem*, p. 41.

³⁴ “A redução da violência à necessidade oferece a inegável vantagem teórica de ser muito mais elegante; ela simplifica as questões a ponto de tornar supérflua uma efetiva distinção entre violência e necessidade. Pois, de fato, é muito mais fácil entender a violência como função ou fenômeno de superfície de uma necessidade avassaladora, mas a necessidade, que inevitavelmente trazemos conosco na própria existência de nosso corpo e suas demandas, nunca pode ser simplesmente reduzida e completamente absorvida pela violência”. ARENDT, H. *Sobre a revolução*. p. 99.

³⁵ Em sua análise sobre os pressupostos teóricos do fenômeno do isolamento dos homens, dois vértices podem ser destacados na teoria arendtiana. O primeiro diz respeito a interpretação da autora sobre Marx, no que tange à sua descrição do homem como um ser que trabalha. Sendo assim, o trabalhador já se encontra em isolamento, pois está só em relação aos outros homens, mantendo contato apenas com o que ele próprio produz. Cf. ARENDT, H. *Diários filosóficos*. p. 79. Por outro lado, a autora destaca que a filosofia cartesiana em dois momentos teoriza as inseguranças inerentes ao homem moderno: no argumento do Deus enganador temos um exemplo contundente do pesadelo da desconfiança nas relações humanas. Ademais, a radicalidade e a universalidade da dúvida, advindas da desconfiança nos sentidos, torna tudo passivo de incredulidade, inclusive os antigos critérios. Repetindo filosoficamente o que os cientistas da época afirmavam, que embora não exista verdade o indivíduo é o ponto arquimediano da veracidade e da

desmundanização, estágio mais radical da alienação, e o fenômeno do isolamento e da solidão que, enquanto essência de governo, são novidades trazidas com o advento do totalitarismo³⁶.

No curso “Algumas questões de filosofia moral”, ministrado por Arendt entre os anos de 1964 e 1965 na New School of Social Research, são delineados alguns aprofundamentos sobre o conceito de isolamento, já estabelecido pela autora em *Origens do totalitarismo*. Na ótica arendtiana, nesse modo de estar sozinha os indivíduos não estão nem junto de si mesmos (exercitando o diálogo interior que origina o pensamento) nem aparecendo para os demais (tal como é inerente a política), mas ainda assim vinculados ao mundo, o que pode acontecer ao *homo faber* durante a fabricação ou, inclusive, ao homem que realiza atividades intelectuais, tal como a leitura de um livro. As atividades realizadas nessa vertente positiva do isolamento mantêm vínculo com o mundo: a obra das mãos do *homo faber* constitui o mundo artificial que condiciona a existência dos homens; a reflexão oriunda da leitura de um livro possui o potencial de apresentar reverberações diretas sobre o modo como um indivíduo atua com relação aos seus pares.

Por outro lado, há uma vertente negativa do isolamento, qual seja, aquela que acontece quando “os outros com quem compartilham o mundo me abandonam”³⁷. Esse tipo de isolamento, a qual frequentemente tiranos e déspotas recorrem a fim de evitar possíveis revoltas, certamente carrega em si o gérmen do terror, motivo pelo qual é pré-totalitário. Sua principal face antihumana é a impotência, já que o poder emana apenas a partir do momento em que os homens se reúnem para deliberar sobre o que está entre eles (*inter-esse*).

confiabilidade, direcionou o parâmetro de todas as coisas para o ser que duvida. Assim, não mais o outro e a experiência comum garantiriam a realidade, mas a razão fornecida pelo ego pensante; o individual ganha proeminência em relação ao coletivo. “O famoso *cogito ergo sum* [...] não resultava de alguma autocerteza do pensamento como tal – pois, se assim fosse, o pensamento teria adquirido uma nova dignidade e uma nova significação para o homem – mas era uma simples generalização de um *dubito ergo sum*. Em outras palavras, da mera certeza lógica de que ao duvidar em algo eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência, Descartes concluiu que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e que podem ser objeto de investigação na introspecção”. ARENDT, H. *A condição humana*. p. 347.

³⁶ “Seu esforço e compreensão da experiência totalitária resultou inicialmente no aparecimento da obra *Origens do totalitarismo* (1951), mas, está na base de todo o seu pensamento. Sua pretensão não era dar uma explicação causal, como o termo *origem* pode sugerir [...]. A experiência totalitária não tem uma história. Não foi um acontecimento previsível, como se estivesse contido potencialmente numa causa qualquer. Ele cristalizou tendências que só podem ser percebidas a partir dos próprios acontecimentos, que apontam, eles mesmos, os seus passados. Não há uma determinação causal à qual possamos recorrer”. AGUIAR, Odílio Alves. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. F. N. de A. S. (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 105.

³⁷ ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 164.

Porém, a Era Moderna apresentou um modo de estar sozinho em que os homens nem desfrutam da companhia de si mesmos e nem da presença dos demais, assim como também não apresentam nenhum vínculo com o mundo. Referindo-se à existência humana como um todo, a solidão consiste “na experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais que o homem pode ter”³⁸.

A solidão, assim como a vertente negativa do isolamento, possui nascedouro no início da Era Moderna, especialmente com a Revolução Industrial e com o Imperialismo – e de modo premente com o desarraigamento e a superfluidade que caracterizavam as massas nesses períodos –, assim como com o colapso da autoridade (e, com ela, a dissolução das instituições políticas) e da tradição. Para Arendt, os indivíduos solitários são desarraigados do mundo e, sob esse prisma, são também supérfluos. “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”³⁹.

Em *Origens do totalitarismo*, mais precisamente na seção intitulada “Ideologia e Terror”, Arendt fornece profícuos direcionamentos sobre em que consistiria a solidão: ela é diferente de estar-só, o estado existencial em que o pensamento, enquanto diálogo sem som de mim comigo mesma, é possível. Ao contrário, na solidão os indivíduos não se relacionam nem com os demais (ocupados demais em trabalhar e consumir) nem consigo mesmos, de modo que estão em situação de radical abandono. É a perda do próprio eu que torna, na ótica arendtiana, a solidão insuportável. “Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos e perde aquela confiança elementar no mundo necessária para que possam ter quaisquer experiências”⁴⁰. Sem poderem se guiar por sua capacidade de pensar e sentir, os homens massificados consideram que as únicas afirmações seguras em que podem se fiar são aquelas dadas pelas ideologias,

[...] o último apoio num mundo em que ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma [...]. A solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem. É o seu perigo que ameaça devastar o mundo que conhecemos – um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim – antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de firmar-se⁴¹.

³⁸ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 527.

³⁹ *Ibidem*, p. 528.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 529.

⁴¹ *Ibidem*, p. 530-531.

Para concluir: a possibilidade de iluminar os tempos sombrios

O recurso de Arendt à linguagem poética de Brecht, além de apontar para a sensibilidade literária da autora – que se reverbera na frequência com a qual nos cursos ministrados pela autora escritores estavam na mesma prateleira que filósofos clássicos – reforça a análise arendtiana que, ao conceber a metáfora como o “pão de cada dia de todo pensamento conceitual”⁴², acena para a importância da utilização de imagens metafóricas para a compreensão de eventos políticos, especialmente em períodos de nebulosidade política, momentos em que tecer distinções é ainda mais desafiador. Ademais, recorrer a Brecht e a sua construção poética de tempos sombrios se coaduna com a constatação de que nos momentos em que as cartas estão sobre a mesa, as teorias tradicionais muitas vezes não conseguem abranger os predicativos de nosso tempo, tendo sua aplicabilidade posta em xeque. Em um mundo em que se valoriza tanto a utilidade, a insuficiência dos marcos conceituais filosóficos em tocar nos dilemas do homem atual torna mais patente a suposta inutilidade do pensar e, conseqüentemente, da filosofia.

Porém, essa afirmação não passa de uma meia verdade: por um lado, sob a ótica de uma sociedade de empregados que se limitam a ser exclusivamente *animal laborans* que não tomam ciência da solicitação ínsita ao diálogo do dois-em-um, o pensar, por não se guiar por fins práticos e conduzir os homens a um afastamento do mundo, mesmo que momentâneo, “não serve para nada no curso comum das atividades, pois seus resultados permanecem incertos e não-verificáveis”⁴³.

Por outro lado, a insistente – mesmo que lampejante e bruxuleante – permanência do pensamento em tempos sombrios, que em Arendt aponta para o exemplo de homens e mulheres que resistiram ao advento do fenômeno totalitário, ou seja, que se recusaram a participar dos crimes cometidos pelos governos de Hitler e Stálin, aponta para a importância do exemplo dado por indivíduos que mantiveram o funcionamento de suas atividades espirituais, notadamente o pensamento, mesmo em momentos de crises concomitantes e prolongadas. Trocando em miúdos, para Arendt, se os empreendimentos teóricos construídos desde a Antiguidade falharam em se manter como marcos de confiabilidade para as ações humanas, a vida e obra destes indivíduos é capaz de iluminar os tempos sombrios. Para Rocha e Castelo Branco:

⁴² ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 75.

⁴³ *Ibidem*, p. 233.

Estes homens e mulheres que, a partir do exemplo de suas vidas, iluminam os períodos de obscuridade política, possuem em comum o fato de que, mesmo tendo o curso de suas existências perpassado – e muitas vezes alterado – pela radicalidade do período, não se deixaram ser completamente condicionados pela época. Estes indivíduos resistentes não ambicionam ser porta-vozes de sua era, mas mantiveram intacto o funcionamento de suas atividades espirituais. A resistência do pensamento e do juízo ínsita a esses indivíduos, contrastando com a esquivia em emitir julgamentos, predicativo dos tempos sombrios, os converte em exemplos a serem seguidos, na medida em que esse exemplo funciona como um motivador plural⁴⁴.

Ou seja, na ausência de conceitos e teorias capazes de falar diretamente aos dilemas dos homens atuais – falta muitas vezes preenchida com ideologias e sua pretensão de explicação total –, a manutenção do diálogo interior conduz os indivíduos a manter clara a compreensão do que não pode ser feito de tal modo que sua inação, nessas situações limítrofes, se converte em uma espécie de ação. Nesse sentido, a possibilidade de iluminar os tempos sombrios e a conversão dos homens e mulheres em exemplos “a serem seguidos, na medida em que esse exemplo funciona como motivador plural”⁴⁵ se radicam no fato de que “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão sobre a mesa”⁴⁶.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *A condição humana*. 13ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDDT, Hannah. *Diários Filosóficos*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectivas, 2016.

ARENDDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARENDDT, H. *Liberdade para ser livre*. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

⁴⁴ ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*. p. 149.

⁴⁵ PASSOS, F. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*. Implicações Políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. p. 202-203.

⁴⁶ ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 257.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ARENDDT, Hannah. Totalitarismo. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*. Goiânia, v. 2, n. 2, ago/dez 2011.

BRECHT, B. *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: Editora 34, 2012.

CORREIA, A.; ROCHA, A. G. V.; MÜLLER, M. C.; AGUIAR, O. A. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade*. Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *The New School of Social Research*. v. 50, n. 1, 1983, p. 215-48.

OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio Alves; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PASSOS, F. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*. Implicações Políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

REVAULT d'ALLONES, M. *El poder de los comienzos*. Ensayos sobre la autoridad. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, v. 3, n. 5, 2022, p. 135-151.

SCHIO, S. M. "Hannah Arendt: a questão da autoridade". In: OLIVEIRA, K. L.; SCHAPER, V. (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

Uma introdução à filosofia da pobreza a partir de seus conceitos e medidas

Samuel Maia

Resumo: Apesar de relativamente pouco conhecida, temos testemunhado nos últimos vinte anos a consolidação de uma literatura filosófica sobre a pobreza. Aqui apresento uma parte dos estudos científicos da pobreza merecedores de reflexão filosófica: sua medição, especialmente como feita por disciplinas como economia e sociologia. Há quase consenso sobre a natureza normativa dos conceitos e de pelo menos parte das etapas de construção de medidas de pobreza. Uma exceção notável nesse aspecto são as medidas e as teorias da pobreza do sociólogo britânico Peter Townsend, que também discuto. Para além dos aspectos normativos, as medidas de pobreza envolvem decisões sobre qual propósito científico devemos privilegiar. Por isso podemos dizer que medidas de pobreza são produtos científicos onde objetivos tipicamente científicos, como a explicação e a predição, andam juntos de nossas crenças morais e políticas.

Palavras-chave: Filosofia da pobreza. Conceitos e medidas de pobreza. Filosofia das Ciências Sociais. Valores nas ciências.

A literatura filosófica sobre pobreza

A pobreza ocupa espaço entre as principais preocupações em nosso mundo. Apesar disso, quem se debruça sobre as obras dos grandes da filosofia ocidental não encontra muito espaço dedicado à sua reflexão.¹ De fato, a pobreza só passou a ser tratada diretamente da filosofia (pelo menos aquela escrita em língua inglesa) de forma mais aprofundada neste século. Hoje, os principais esforços filosóficos em torno da pobreza se

¹ Compare a atenção dada à pobreza ao tratamento dispensado, por filósofos políticos modernos, ao problema da igualdade ou desigualdade humanas, como Hobbes, Locke e Rousseau. Embora Adam Smith e Karl Marx tenham feito algumas observações importantes sobre questões relacionadas à pobreza, não fazem um tratamento direto e dedicado ao tema. Isso apesar da temática da pobreza já ocupar parte importante da vida política e econômica da Europa industrial. Lembremos: o início do sistema de leis para alívio da pobreza na Inglaterra e Gales, as *Poor Laws*, data do século XVI. Encontramos tal padrão das coisas também em figuras mais recentes, como John Rawls ou Robert Nozick. (Amartya Sen é uma exceção, mas devemos observar que, além de filósofo, ele também é economista.) Para um tratamento clássico sobre as “Poor Laws”, ver SLACK, P. *The English Poor Law, 1531–1782*. Londres: Macmillan, 1990.

dirigem a tornar explícitos os aspectos normativos da pobreza, com especial atenção para a análise e eventual crítica de como ela é percebida e tratada social e politicamente. É típico tais esforços figurarem em duas tradições da filosofia política contemporânea: as teorias não ideais da justiça e a teoria crítica.²

Inicialmente mais restrito à questão da pobreza global e sua relação com os debates sobre justiça global, nos últimos quinze anos surgiram tratamentos eminentemente filosóficos dos problemas da pobreza em nível nacional, com especial destaque para a realidade europeia.³ Não posso deixar de notar certo pioneirismo de duas obras surgidas na América Latina. Em primeiro lugar, temos o trabalho da filósofa mexicana Paulette Dieterlen, onde se discute a pobreza com um olhar distintamente filosófico. Mais importante, Dieterlen aplicou seus pontos de vista sobre a pobreza ao estudo de uma política governamental específica e importante para combater a pobreza no México, o Progresá. Em segundo lugar, temos o trabalho do filósofo brasileiro Alessandro Pinzani, que, juntamente com a socióloga Walquiria Rego, realizou uma série de entrevistas com mulheres que receberam transferências monetárias do *Programa Bolsa Família*, e as analisou à luz da teoria crítica, hermenêutica e a abordagem das capacidades de Amartya Sen.⁴

² Uma boa revisão do tratamento da pobreza a partir das teorias não ideais é WOLFF, J., LAMB, E., ZUR-SZPIRO, E. *Poverty: A philosophical review*. York: Joseph Rowntree Foundation, 2015. Já uma apresentação do tratamento crítico está em SCHWEIGER, G. "Recognition and social exclusion. A recognition-theoretical exploration of poverty in Europe". In: *Ethical Perspectives*. Leuven: Peeters, 20, 4, 2013a, pp. 529–554 e SCHWEIGER, G. "Poverty and Critique in the Modern Working Society," In: *Critique: Journal of Socialist Theory*. Glasgow: Routledge, 41, 4, 2013b, pp. 505–519.

³ Bons tratamentos filosóficos da pobreza global são POGGE, T. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002 e WISOR, S. *Measuring Global Poverty Toward a Pro-Poor Approach*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012. Para perspectivas nacionais veja WOLFF, J., DE-SHALIT, A. *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Deve-se também reconhecer o pioneirismo de SHAW, B. "Poverty: absolute or relative?" In: *Journal of Applied Philosophy*. Nova Jersey: Wiley, 5, 1, pp. 27-36, 1988, que discute o problema do caráter absoluto ou relativo da pobreza.

⁴ DIETERLEN, P. *La pobreza: un estudio filosófico*. Cidade do México: Fondo De Cultura Economica, 2003. REGO, W. L. do; PINZANI, A. *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania, Ed. Revista*. São Paulo: Unesp, 2013. Evidentemente, não podemos ignorar aqueles cientistas sociais que, desde os primórdios das investigações científicas do mundo social, já aplicavam o que se poderia chamar de ferramentas filosóficas – entendidas aqui como sofisticação conceitual e metodológica, e consciência normativa – para informar seus estudos em torno da descrição e explicação da pobreza. Desde a sociologia do início do século XX, por exemplo, temos trabalhos como SIMMEL, G., "The Poor". Jacobson, C. (trad.). In: *Social Problems*. Oxford: Oxford

University Press, 13, 2, 1965[1908], pp. 118–140. No campo do que hoje seria chamado políticas públicas e economia, temos os trabalhos de Charles Booth e Joseph Rowntree. Há pelo menos cinquenta anos, no campo da economia do bem-estar e do desenvolvimento, houve tratamentos da pobreza com forte consciência metodológica e normativa. As obras de Paul Streeten, Anthony Atkinson, Oscar Altimir, Flavio Comin, Marcelo Medeiros e Celia Kerstenetzky testemunham isso.

Embora o foco da literatura seja eminentemente normativo e conceitual, esses filósofos frequentemente discutem o tratamento do tema pelas ciências sociais. É mais comum, no entanto, que as questões metodológicas em torno da pobreza – em especial, sua mensuração – sejam postas em segundo plano ao serem tratadas, digamos, como elementos exógenos na análise filosófica.⁵

Mas afinal, o que há de filosófico na maneira pela qual a pobreza é *medida*?

Pobreza, medidas e valores

As diferenças em como se concebe e se mede a pobreza são bastante comuns. De fato, desde os primórdios do chamado estudo científico da pobreza, as propostas para sua medição provocaram controvérsia. Os estudos seminais de Charles Booth e Joseph Rowntree sobre a pobreza em Londres e York no final do século XIX e início do século XX foram em parte motivados pelas diferenças entre a extensão da pobreza de acordo com os padrões oficiais – que, como a medida de pobreza do *Bolsa Família*, além de determinarem a extensão da pobreza também determinavam quem poderia ser alvo da assistência provida pelas *Poor Laws* – e segundo grupos políticos que criticavam a austeridade desses padrões.⁶

Em grande parte, essas controvérsias giravam em torno de uma etapa da construção de medidas de pobreza: onde traçar a linha que separa as pessoas em pobreza daquelas fora da pobreza. No entanto, ao longo do século XX foram travadas disputas sobre o próprio *conceito* de pobreza, o que por sua vez motivou o desenvolvimento de diferentes *abordagens* para medir a pobreza. Desde os estudos de Rowntree em York, cinco abordagens principais para a medição da pobreza foram desenvolvidas: monetária; necessidades básicas; exclusão social; capacidades básicas; direitos básicos.⁷ Todas as

⁵ Duas exceções importantes são a excelente coleção dedicada a questões de pesquisa da pobreza na perspectiva da filosofia da ciência e da epistemologia BECK, V., HAHN, H., LEPENIES, R. *Dimensions of Poverty: Measurement, Epistemic Injustices, Activism*. Cham: Springer, 2020, e o já mencionado trabalho interdisciplinar de REGO, W. L. do; PINZANI. *Ibidem*.

⁶ VEIT-WILSON, J. H. “Paradigms of Poverty: A rehabilitation of B.S. Rowntree”. In: *Journal of Social Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 15, 1986, pp. 69–99, e WOLFF, J. “Poverty” In: *Philosophy Compass*. Nova Jersey: Wiley, 14, 12, 2019a, pp. 1-10.

⁷ Para a abordagem monetária, RAVALLION, M. *The economics of poverty: History, measurement, and policy*. Oxford: Oxford University Press, 2016; para a abordagem das necessidades básicas, STREETEN, P. *First things first: meeting basic human needs in the developing countries*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1981; para a abordagem da exclusão social, TOWNSEND, P. *Poverty in the United Kingdom: A survey of household resources and standards of living*. Londres: Penguin Books, 1979; para a abordagem das capacidades, SEN, A. *Development as Freedom*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf; para a

abordagens partem de um elemento comum: a pobreza é a falta ou a *privação* de alguma coisa. Por isso, considero que uma abordagem para medir a pobreza tem pelo menos dois elementos:

(1) a privação que cada abordagem tem como alvo, ou seja, seu *espaço informacional*;

(2) o *indicador favorito* para capturar o espaço informacional alvo.

O *espaço informacional* é a “coisa” a partir da qual avaliamos um estado de coisas. Trata-se de elemento central (mas não o único) em um conceito de pobreza, pois determina aquilo que uma pessoa em situação de pobreza não possui, ou seja, a coisa da qual é privada. Por isso podemos dizer que um espaço informacional diferente constitui um conceito de pobreza diferente.

Encontramos pelo menos seis conceitos de pobreza favoritos na literatura, cada um correspondente a um espaço informacional diferente: privação de *renda*, *bem-estar*, *necessidades básicas*, *relações sociais*, *capacidades básicas* e *direitos básicos*. A distinção entre os elementos (1) e (2) explica por que temos cinco abordagens para medir a pobreza mas seis conceitos. É possível que uma abordagem de medição da pobreza se baseie num indicador de privação mas pretenda captar uma privação, um espaço informacional diferente. Por exemplo, o indicador favorito da abordagem monetária é a renda das pessoas em pobreza, mas é comum que seu espaço informacional seja o bem-estar ou as capacidades das pessoas.

Devemos ter em mente que três questões importantes puxaram o desenvolvimento das cinco abordagens de medir a pobreza ao longo das últimas décadas: a importância ou prioridade *moral e política de cada espaço informacional*; a relevância de cada espaço informacional para os diferentes *propósitos* que animaram teóricos, formuladores de políticas e técnicos envolvidos na pesquisa e política da pobreza; e quão apropriada cada abordagem é para capturar o espaço informacional alvo.

Em que sentido o debate em torno do espaço informacional mais adequado para medir a pobreza pode ser uma questão moral e política? O raciocínio é o seguinte. Muitos

abordagem dos direitos, ALSTON, P. *Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights on his mission to the United States of America*. Nova Iorque: Assembleia Geral da ONU, 2018. Devo também observar um sexto: a abordagem de reconhecimento. Para introduções, ver REGO, W. L. do, PINZANI. *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*, Ed. Revista, e SCHWEIGER, G. “Recognition and social exclusion. A recognition-theoretical exploration of poverty in Europe” e SCHWEIGER, G. “Poverty and Critique in the Modern Working Society”.

sociólogos, economistas e filósofos têm argumentado que *todos os* conceitos de pobreza carregam consigo a noção de que estamos falando de um tipo de privação *inaceitável*. Então, determinar que tipo de coisa (ou coisas) faltam às pessoas em pobreza refletirá nossas concepções morais e políticas sobre as exigências de uma vida aceitável ou minimamente boa. Já aludimos a um outro problema moral ou político, isto é, qual é o limiar que separa as pessoas em pobreza daquelas fora dela, pois, segundo o argumento, determiná-lo envolveria responder à pergunta sobre o que é um *mínimo aceitável*.⁸

Contudo, há uma objeção contra essa visão de que a pobreza envolve, necessariamente, uma questão moral. Vale a pena mencioná-la. Suponha que uma pesquisadora esteja construindo o perfil de pobreza de uma sociedade (*i.e.*, o número de pessoas em pobreza, suas características etc.). Suponha ainda que seus valores morais e políticos sejam diferentes daqueles da maioria dessa sociedade (por exemplo, para a pesquisadora o mínimo aceitável de renda a qual todas e todos deveriam ter direito é mais alto do que o mínimo compartilhado pela maioria dessa sociedade). Ao construir a linha de pobreza dessa sociedade, que nível ela deve assumir?

Em um artigo instigante, Amartya Sen afirma que pelo fato da pesquisadora ter a opção de adotar em sua análise o ponto de vista da sociedade, então a pobreza não é necessariamente um exercício de juízo moral ou político. Afinal, nesse caso a pesquisadora poderia muito bem descrever a pobreza segundo os juízos dessa sociedade, sem com isso se comprometer com a correção desses juízos. Ainda que descrever a pobreza envolva escolhas importantes – como estabelecer a linha de pobreza –, nem todas essas escolhas precisam ser motivadas moral ou politicamente.⁹

Em resposta, poderíamos argumentar o seguinte. Mesmo que Sen esteja correto sobre a possibilidade da pesquisadora adotar pontos de vista dos quais não compartilha, de *um ponto de vista moral ou político* ela deveria ao menos promover descrições sobre a pobreza motivadas por aquilo que é moral ou politicamente correto. Perceba, escolher

⁸ É isso o que dizem os sociólogos Paul Spicker e Ruth Lister em dois célebres textos. SPICKER, P. “Definitions of poverty: twelve clusters of meaning”. In: Spicker, P., Leguizamón, S. A., Gordon, D. (org.) *Poverty: An International Glossary, Second edition*. Londres: Zed Books, 2006, LISTER, R. *Poverty, Second Edition*. Cambridge: Policy Press, 2021. Na economia, Jonathan Reiss defende algo semelhante, com especial atenção para como estabelecemos o que é mínimo aceitável. REISS, J. “Fact-value entanglement in positive economics”. In: *Journal of Economic Methodology*. Taylor & Francis, 24, 2, 2017, pp. 134-149.

⁹ SEN, A. K. “Description as Choice”. In: *Oxford Economic Papers*. Oxford: Oxford University Press, 32, 3, 1980, pp. 353-369.

um desses caminhos possui pelo menos algum teor moral, o que já abre espaço para reflexões de natureza filosófica.

As medidas de pobreza são, antes de mais nada, instrumentos descritivos que servem a propósitos específicos. Quais propósitos esperamos que nossas medidas alcancem? Podemos começar com um quadro clássico dos objetivos da pesquisa científica. Esperamos que a ciência nos ajude, além de *descrever*, a *explicar* ou *prever* alguma coisa do mundo natural ou social. Além disso, podemos nos dedicar a tudo isso tendo um objetivo posterior, *i.e.*, *intervir* no mundo natural ou social.

Em termos de pesquisa científica da pobreza, a descrição é apenas um primeiro passo para sermos capazes de explicá-la, *i.e.*, esperamos que nossa medida de pobreza nos ajude a organizar, em termos causais, os dados disponíveis sobre o comportamento das pessoas na pobreza. Também podemos querer ser capazes de prever quanta pobreza haverá, e quem estará nela no futuro. Na verdade, é comum que todos esses propósitos sejam motivados pelo desejo de intervir na realidade social, afinal, na maior parte dos casos, ao explicarmos a pobreza se quer saber qual mudança na situação individual ou social de uma pessoa ou grupo pode ajudar na superação da pobreza.¹⁰

¹⁰ Qual é a relação entre esses três objetivos? Embora seja um tanto natural pensar que explicação, previsão e intervenção estão profundamente relacionadas (isto é, uma boa intervenção exige previsão, que por sua vez exige conhecimento causal, ou seja, explicação), precisamos ter em mente que pelo menos a explicação e a previsão podem seguir caminhos diferentes.

A previsão pode vir sem explicação. O economista Milton Friedman argumenta que a economia deveria dedicar seus esforços à construção de modelos econômicos com capacidade preditiva, sem se preocupar com sua adequação empírica e, portanto, poder explicativo. FRIEDMAN, M. (1953) “The methodology of positive economics.” In: *Essays in positive economics*. Chicago: *University of Chicago Press*, 1953, pp. 3-43. Qual o raciocínio por trás disso? Como nos diz John Elster, primeiro, temos o velho ditado de que correlação não implica causalidade, e para a previsão a primeira pode, pelo menos em alguns casos, ser suficiente. Além disso, Elster é um mecanicista, isto é, defende que explicações são apenas aquelas baseadas em mecanismos causais baseados na psicologia dos indivíduos. Isso significa que grande parte dos métodos econômicos e sociológicos – e.g., estabelecimento de regularidades estatísticas, de nível macro, ou mesmo modelos micro baseados no comportamento individual, mas com hipóteses estilizadas (como o modelo do consumidor de escolha racional – não seriam explicativos, ainda que seja razoável levá-los em consideração para nossos juízos preditivos. ELSTER, J. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences, 2nd edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Finalmente, a explicação pode vir sem previsão. Por exemplo, um estudo randomizado controlado pode nos dar conhecimento causal de que uma determinada intervenção teve um efeito específico (por exemplo, que as condicionalidades de saúde em um determinado programa de transferência de renda explicaram a melhora na educação e na saúde das crianças em um vilarejo em Burkina Faso). Contudo, como nos mostram Angus Deaton e Nancy Cartwright, isso não é suficiente para sabermos se essa mesma intervenção funcionará em outro ambiente (por exemplo, se terá o mesmo efeito em um vilarejo na Guatemala). DEATON, A., CARTWRIGHT, N. “Understanding and misunderstanding randomized controlled trials”. In: *Social Science & Medicine*. Elsevier, 210, agosto, 2018, pp. 2-21. Por essas e outras, devemos ter pouca expectativa que uma mesma medida de pobreza possa servir a todos esses propósitos de uma só vez. Devo estas observações a Mateus Leite.

Para conseguir isso, é claro, precisamos primeiro de pelo menos algum tipo de descrição, ou seja, precisamos de uma medida que nos dê informações sobre quanta pobreza existe, onde está localizada, como evoluiu ao longo do tempo e quais são suas principais características. Assim, poderíamos pensar que uma boa descrição da pobreza é aquela que nos permite realizar todos esses diferentes propósitos.

Há mais coisas em políticas e pesquisas sobre pobreza, no entanto, do que pressupõe essa expectativa. Além da explicação, previsão e intervenção, temos também dois outros objetivos: um objetivo *administrativo* e um objetivo *eminentemente normativo*. Em certo sentido, os dois propósitos são tipos específicos de descrição. A primeira, como já vimos, visa estabelecer um critério para a concessão de benefícios sociais. Medidas com esse propósito são chamadas de *administrativas*. Um exemplo de medida administrativa é aquela do Auxílio Brasil – antigo Bolsa Família –, que define quais famílias estão, segundo o Governo Federal, em situação de pobreza e, por isso, possuem direito ao benefício.¹¹

As medidas de pobreza que chamei de eminentemente normativas buscam produzir uma imagem da pobreza que reflita, acima de tudo, as características da pobreza que consideramos mais compatíveis com nossos pontos de vista sobre moralidade, justiça e boa vida. Isso significa que uma medida desse tipo busca capturar aqueles aspectos da privação e suas consequências para a vida das pessoas em situação de pobreza que consideramos os mais dramáticos, inaceitáveis, e que nos chamam a agir para sua superação. Alguém pode perguntar, por exemplo, o que uma sociedade decente deve fornecer a todos os seus habitantes e espera que uma medida de pobreza capture a resposta.

Se aceitarmos a perspectiva segundo a qual todos os conceitos de pobreza carregam consigo a noção de privação *inaceitável*, então não importa se administrativas, se desenvolvidas para fins explicativos ou preditivos; todas serão normativas. Ainda assim, isso não tornaria esse tipo de medida redundante na medida em seu objetivo *principal* seria refletir aqueles aspectos moral ou politicamente relevantes. Alguns pesquisadores da pobreza costumam dizer que certas medidas são mais adequadas a

¹¹ Até janeiro de 2023, o Governo Federal considerava em situação de pobreza famílias cuja renda familiar mensal per capita era igual ou inferior a R\$ 210,00 e maior que R\$ 105,01 e pessoas em situação de extrema pobreza aquelas cuja renda familiar mensal per capita é menor que R\$ 105,00. BRASIL. “Auxílio Brasil”. Disponível em: <<https://www.gov.br/cidadania/pt-br/auxilio-brasil/auxilio-brasil#oque>>. Acessado em 25 de janeiro de 2023. Brasília: Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2023.

determinados propósitos, e menos a outros.¹² Por isso, mesmo se considerarmos que medidas construídas com fins explicativos também refletem aspectos normativos, é possível que para cumprirem adequadamente seus fins explicativos elas tenham de deixar de fora elementos normativamente relevantes, mas que dificultariam uma análise causal adequada. Assim, com o advérbio “eminente” quero enfatizar medidas que buscam antes de tudo refletir esses aspectos normativos, mesmo que às custas de adequação para figurarem em modelos explicativos.

Resumindo, uma medida de pobreza pode ter como fim a:

- descrição, que pode ser guiada por:
 - uma finalidade administrativa;
 - uma finalidade eminentemente normativa;
 - uma finalidade eminentemente explicativa;¹³
- explicação;
- predição;
- intervenção.

É razoável esperar que uma única medida ou conceito possa nos ajudar a atingir todos esses objetivos? Provavelmente não, e uma crítica comum a medidas específicas de pobreza, especialmente as administrativas (como o *Bolsa Família*), é que a mesma medida é utilizada para fins diferentes, ainda que seja adequada para um fim específico.

Pode-se afirmar que essa classificação cria distinções artificiais ou equivocadas. Em primeiro lugar, pode-se afirmar que toda descrição pressupõe algum tipo de explicação, ou seja, uma pesquisadora que, à imagem de Sen, pensa que a explicação da pobreza está nas capacidades dos pobres buscará conceitos e medidas que a ajudem a captar essas capacidades; outra que pensa que a explicação está nas estruturas sociais que recompensam e punem os indivíduos de acordo com essas habilidades buscará conceitos e medidas que a ajudem a encontrar essas estruturas e, conseqüentemente, as pessoas que estão na pobreza por causa delas. Aceito que a descrição requer muito mais teoria do que supõem alguns.

¹² ATKINSON, A. B. *Measuring Poverty Around the World*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2019 e COWELL, F. “Inequality and Poverty Measures”. In: Adler, M. D.; Fleurbaey, M. (org.) *The Oxford Handbook of Well-Being and Public Policy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.

¹³ Se como Elster, Friedman e Cartwright (ver n.10), tomarmos explicação e predição como não necessariamente relacionadas, então teríamos também uma descrição com propósito eminentemente preditivo.

Em segundo lugar, existe a possibilidade de sobreposição, ou seja, pode ser que a mesma medida que melhor reflete nossas preocupações normativas também nos forneça a melhor ferramenta para explicar a pobreza e, mais que isso, possa nos ajudar a implementar as políticas mais capazes de retirar as pessoas dessa condição. Esse é o melhor resultado possível. No entanto, como já aludi, há o risco de conceitos e medidas eminentemente orientados normativamente não nos fornecerem as melhores ferramentas para análises causais e, mais importante, de intervenção. Essa possibilidade teórica é ameaçadora, pois sugere que somos menos capazes do que pensávamos para combater aqueles aspectos da pobreza mais importantes para nós.

É nessas linhas que podemos dizer o seguinte. Para um mesmo fenômeno (ou conjunto de fenômenos) podemos ter diferentes medidas de pobreza legítimas na medida em que há diferentes propósitos legítimos. “Ok”, alguém poderia dizer, “diferentes medidas de pobreza podem ser legítimas. Mas e conceitos diferentes? Não estamos no fim das contas falando da mesma coisa, ainda que medida de formas diferentes, e, assim, apenas um espaço informacional é capaz de captá-la adequadamente?”

Assim, segundo essa perspectiva aceitaríamos diferentes medidas, mas consideraríamos apenas um conceito correspondente. Acredito que isso não é correto. Para mostrar por que, apresentarei primeiro uma das críticas mais sofisticadas à ideia de medidas de pobreza eminentemente normativas. Segundo essa crítica, uma pesquisadora deve ao máximo evitar que sua medida reflita os valores morais e políticos – sejam seus próprios ou os da sociedade em questão –, pois somente assim ela será capaz de escapar de visões parciais, preconceituosas e, pior, deletérias às próprias pessoas pobres.

A teoria e medida de pobreza “científica” de Peter Townsend

Fugir desses preconceitos foi uma das principais motivações por trás do conceito e medidas de pobreza “científicas” desenvolvidas pelo sociólogo britânico Peter Townsend.¹⁴ Townsend concebe a pobreza como, devido à falta de recursos, ser privado de participar no padrão de vida de uma sociedade. Podemos chamar essa privação de exclusão social, e ela seria medida a partir da privação de certos indicadores (por exemplo, não possuir uma máquina de lavar, não ser capaz de realizar uma viagem por

¹⁴ TOWNSEND, P. *Poverty in the United Kingdom: A survey of household resources and standards of living*. Londres: Penguin Books, 1979, TOWNSEND, P. *The International Analysis of Poverty*. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1993.

ano etc.). A hipótese de Townsend era que abaixo de um determinado nível de recursos o grau de exclusão social aumentaria de maneira desproporcional. Nesse ponto, afirmava ele, deveríamos traçar nossa linha de pobreza.

A medida de Townsend atende a um propósito específico: identificar aquelas pessoas que seriam desproporcionalmente privadas no espaço informacional que Townsend considera o cerne do conceito de pobreza. Ao mesmo tempo, a medida se baseia em uma teoria sobre o comportamento das pessoas em pobreza e sua causa imediata, *i.e.*, a falta de recursos. Era, pelo menos em teoria, falsificável. Mas em que sentido Townsend tentou escapar das percepções sociais enganosas sobre a pobreza?

Townsend levantou uma hipótese adicional, segundo a qual o nível de renda socialmente percebido como suficiente para escapar da pobreza seria diferente (provavelmente menor) do que o ponto em que a exclusão social aumenta desproporcionalmente. Ao guiar sua medida e teoria por um propósito eminentemente explicativo ele teria mais chance de escapar da influência deletéria dos valores e percepções sociais e individuais sobre a pobreza. De maneira diferente, se uma medida é construída principalmente para refletir um conjunto de valores, o risco de sermos vítima dessas percepções equivocadas é ainda maior. Afinal, de quem são os valores? Do pesquisador, de sua comunidade científica ou da sociedade? De qual parte da sociedade?

A proposta de Townsend é heroica e muito influente em países europeus.¹⁵ Mesmo assim, ela foi e ainda é fortemente criticada. Primeiro, alguns alegaram que sua lista de indicadores construídos para capturar o padrão de vida era arbitrária ou, pior ainda, um reflexo de seus próprios preconceitos e valores. Em segundo lugar, podemos levantar aquela objeção, segundo a qual mesmo conceitos e medidas de pobreza com propósitos *principalmente* explicativos são, em última análise, determinados por valores morais e políticos. Especificamente, determinados por aqueles valores embutidos no conceito que animam sua medida. No caso de Townsend, sua ênfase estaria nas relações sociais, concebidas por ele como necessidades básicas para qualquer ser humano.

Aqui, surge mais uma vez a seguinte questão: por que certo conceito de pobreza e não outro? Por que relações sociais, e não apenas aquelas necessidades mais básicas de comida e abrigo? Por que considerar um ponto crítico de aumento desproporcional,

¹⁵ GUIO, A.-C., GORDON, D., MARLIER, E. *Measuring material deprivation in the EU indicators for the whole population and child-specific indicators*. Luxemburgo: Publications Office of the European Union, 2012.

baseado no comportamento das pessoas, como nosso limiar da pobreza? Por fim, há a questão de porque escolher um conceito e uma medida que nos permita ao máximo explicar o comportamento das pessoas, sua relação com o padrão de vida e seus recursos disponíveis. Tudo isso é interessante e politicamente relevante por óbvio. Mas nada no próprio mundo social nos diz que é isso que devemos buscar ao falarmos e estudarmos a pobreza. Por que não buscar a capacidade das pessoas não de seguir o padrão de vida de sua sociedade, mas o de escolher aquele caminho de vida que considera mais valioso?

Nesse sentido mais profundo, para determinar o que entendemos por pobreza e como medi-la, devemos recorrer a outros critérios, ou seja, nesse caso, nossos valores morais e políticos.¹⁶

As questões práticas

Antes de terminar, quero levantar um outro aspecto relevante nas medidas de pobreza. Elas, assim como outras medidas, são *produtos* científicos, ou seja, realizam certas coisas em determinados contextos. Esse contexto pode ser um prazo, um limite de orçamento, disponibilidade de dados e muito mais. Essas várias coisas podem ser chamadas de *questões práticas*¹⁷ e, juntamente com valores e propósitos determinam o tipo de medida a ser construída. Manuais ou guias sobre questões como construir medidas de pobreza geralmente as discutem, afinal são questões diante das quais cientistas que buscam medir a pobreza inevitavelmente enfrentarão.¹⁸

Quais aspectos práticos podem ser justificadamente levados em conta num processo de medição? Afinal, certos limites práticos podem ser desculpas para a manutenção de determinado *status quo* governamental. Por exemplo, ao negar a revisão de uma medida de pobreza, um governo pode levantar falsos limites orçamentários. Por

¹⁶ A não ser que aceitemos o argumento de SEN, A. Ibidem.

¹⁷ Traduza como questões práticas o termo “practicalities”, usado por Anna Alexandrova em sua monografia sobre o estudo do bem-estar em diferentes disciplinas. ALEXANDROVA, A. *A Philosophy for the Science of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

¹⁸ Por exemplo, uma lista não exaustiva é a seguinte. ROCHA, S. *Pobreza no Brasil: Afinal, de que se trata?* FGV Editora, 2006, várias seções, HAUGHTON, J., KHANDKER, S. R. *Handbook on Poverty and Inequality*. Washington: World Bank, 2007, várias seções, ALKIRE, S., FOSTER, J. E., SETH, S., SANTOS, M. E., ROCHE, J. M., BALLON, P. *Multidimensional poverty measurement and analysis: A counting approach*. Oxford: Oxford University Press, 2015, várias seções, DEATON, A. *The Analysis of Household Surveys: A Microeconomic Approach to Development Policy, Reissue Edition with a New Preface*. Washington: World Bank, 2015, várias seções, RAVALLION, M. *The economics of poverty: History, measurement, and policy*, várias seções, JANNUZZI, P. *Indicadores Sociais no Brasil: Conceitos, Fontes de Dados e Aplicações*. Campinas: Alínea Editora, 2017, esp. cap. 2 e ATKINSON, A. B. *Measuring Poverty Around the World*, cap. 4.

outro lado, é razoável supor que medidas utilizadas como critérios para programas de transferência de renda levem em conta os limites gerenciais dos governos respectivos. O tempo disponível para o desenvolvimento de uma medida empregada para tal fim também será bastante reduzido em comparação com medidas para fins estritamente analíticos. Porém, mesmo entre medidas produzidas para estes fins, pode ser possível atribuir diferentes pesos às limitações dos dados disponíveis. Uma medida pode ser desenhada tendo em mente um cenário de disponibilidade de dados ideal – por exemplo, acesso à renda familiar total da população em questão –, enquanto outra pode ser produzida a partir de um banco de dados existente, onde apenas um aspecto da renda familiar está disponível – por exemplo, apenas a renda do trabalho.

Com o perdão da redundância, na prática tais questões são incontornáveis, e por isso vale refletirmos sobre elas. Mesmo Townsend, um crítico ardente dos conceitos e medidas de pobreza então correntes, enfrentou – e explorou – tais questões práticas em seus estudos. Segundo o historiador britânico Chris Renwick, durante a primeira metade de sua carreira, Townsend se valeu e adaptou medidas britânicas oficiais de pobreza aos seus propósitos teóricos e políticos, assim como em suas análises empregou dados estatísticos produzidos tendo em mente conceitos de pobreza diferentes do que tinha por ideal.¹⁹ Renwick observa que há no trabalho de Townsend uma tensão entre a defesa de seu conceito e medida de pobreza favoritos (pobreza como privação de participação social e medida correspondente) e um objetivo político: o de mostrar como havia, mesmo segundo as ferramentas disponíveis, mais pobreza no Reino-Unido do que supunham as elites políticas e econômicas da época.

Conclusão

Dizer que descrever a pobreza de uma dada população é uma função de valores, propósitos e aspectos práticos pode ser considerado altamente insatisfatório. Afinal, motivado por questões sobre o significado e a magnitude da pobreza, termino dizendo que as respostas são determinadas pelo que se poderia chamar de fatores subjetivos. Estes dizem respeito aos interesses (que compreendem seus valores e propósitos) e aos limites (os aspectos práticos) do pesquisador ou da sociedade em questão. Os críticos podem dizer que, embora na *prática* os estudos sobre a pobreza sejam influenciados dessa forma,

¹⁹ Agradeço a Reinwick por essas observações. No momento, ele trabalha numa biografia de Townsend encomendada pela London School of Economics.

idealmente não é isso que deveria acontecer. Medir a pobreza não deveria ser influenciada por esses fatores, considerados *externos* ao próprio fenômeno, mas sim apenas pelo que a pobreza realmente é a pobreza, o que independeria deles. O trabalho da pesquisadora, então, seria reconhecer o conceito adequado – ou seja, aquele que guarda a relação correta com o fenômeno da pobreza – e durante a construção de sua medida seguir apenas aqueles procedimentos metodológicos mais adequados ao conceito. Segundo essa perspectiva, são duas as mais importantes questões na descrição da pobreza, cada uma com uma única resposta certa: O que é a pobreza? E o que essa pergunta quer dizer?

Já a perspectiva oposta afirma que sem esses elementos supostamente externos não somos capazes de determinar quem e quantas pessoas estão em pobreza. Fatores relacionados aos propósitos e valores da pesquisadora ou de determinada sociedade são, na verdade, *internos* aos diferentes conceitos de pobreza. Então é natural que eles determinem parte do trabalho de medição. Eu digo *parte* pois essa determinação não é total, afinal há uma realidade social que existe e se comporta de maneira certo independente da pesquisadora.²⁰

Assim, a pobreza e a identificação dos que a ela estão sujeitos são, juntamente com a realidade social, funções desses fatores. Em comparação com a perspectiva acima, o foco metodológico muda: do mundo social (embora nunca deixemos de levá-lo em conta) para os interesses da pesquisadora ou de sua sociedade: quais fatores – ou seja, valores e propósitos – são corretos ou mais apropriados em uma determinada análise da pobreza? Como esses fatores afetam concretamente um determinado trabalho de medição da pobreza? Quem deve determinar esses valores e propósitos? A pesquisadora, sua comunidade, a sociedade relevante ou uma parte dela? Essas são algumas das questões importantes que nos aparecem a partir do momento em que reconhecemos ser a ciência sobre pobreza em nada diferente de outros empreendimentos científicos, *i.e.*, se dá necessariamente a partir de uma perspectiva, ou de várias.

No entanto, daí não decorre que qualquer conceito ou medida seja igualmente adequado. Além da resposta da realidade social, podemos muito bem buscar as melhores respostas para as questões acima. Naturalmente, ao fazê-lo teremos de recorrer ao que

²⁰ Eu disse certo independente pois temos, nas ciências sociais, problemas de interação entre um conceito ou medida e a realidade social que pretende capturar. No nosso caso, indivíduos classificados como pessoas em pobreza podem modificar seu comportamento, de maneira consciente ou inconsciente, uma vez tendo tido contato com essa classificação. Isso não é um problema insanável, mas é bom tê-lo em vista. Sobre isso, ver HACKING, I. *The social construction of what?* Cambridge-MA: Harvard University Press, 2000.

nos diz a literatura e as ferramentas da filosofia política e das próprias ciências sociais que se dedicam a discutir questões valorativas. Alguém pode se perguntar se, a partir desse momento, teremos abandonado o terreno da ciência. Qualquer que seja a resposta, são tópicos inevitáveis se queremos investigar e, principalmente, reduzir ou até mesmo eliminar a pobreza.

Referências bibliográficas

ALEXANDROVA, A. *A Philosophy for the Science of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ALKIRE, S., FOSTER, J. E., SETH, S., SANTOS, M. E., ROCHE, J. M., BALLON, P. *Multidimensional poverty measurement and analysis: A counting approach*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALSTON, P. *Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights on his mission to the United States of America*. Nova Iorque: Assembleia Geral da ONU, 2018.

ATKINSON, A. B. *Measuring Poverty Around the World*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2019.

BECK, V., HAHN, H., LEPENIES, R. *Dimensions of Poverty: Measurement, Epistemic Injustices, Activism*. Cham: Springer, 2020.

BRASIL. “Auxílio Brasil”. Disponível em: <<https://www.gov.br/cidadania/pt-br/auxilio-brasil/auxilio-brasil#oque>>. Acessado em 25 de janeiro de 2023. Brasília: Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2023.

COWELL, F. “Inequality and Poverty Measures”. In: Adler, M. D.; Fleurbaey, M. (org.) *The Oxford Handbook of Well-Being and Public Policy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.

DEATON, A., CARTWRIGHT, N. “Understanding and misunderstanding randomized controlled trials”. In: *Social Science & Medicine*. Elsevier, 210, agosto, 2018, pp. 2-21.

DEATON, A. *The Analysis of Household Surveys: A Microeconometric Approach to Development Policy, Reissue Edition with a New Preface*. Washington: World Bank, 2015.

DIETERLEN, P. *La pobreza: un estudio filosófico*. Cidade do México: Fondo De Cultura Economica, 2003.

ELSTER, J. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences, 2nd edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

FRIEDMAN, M. (1953) “The methodology of positive economics.” In: *Essays in positive economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1953, pp. 3-43.

GUIO, A.-C., GORDON, D., & MARLIER, E. *Measuring material deprivation in the EU indicators for the whole population and child-specific indicators*. Luxemburgo: Publications Office of the European Union, 2012.

HAUGHTON, J., KHANDKER, S. R. *Handbook on Poverty and Inequality*. Washington: World Bank, 2007.

JANNUZZI, P. *Indicadores Sociais no Brasil: Conceitos, Fontes de Dados e Aplicações*. Campinas: Alínea Editora, 2017.

LISTER, R. *Poverty, Second Edition*. Cambridge: Policy Press, 2021.

POGGE, T. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.

RAVALLION, M. *The economics of poverty: History, measurement, and policy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

REGO, W. L. do; PINZANI, A. *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania, Ed. Revista*. São Paulo: Unesp, 2013.

REISS, J. *Error in Economics: Towards a more evidence-based methodology*. Londres: Routledge, 2008.

REISS, J. “Fact-value entanglement in positive economics”. In: *Journal of Economic Methodology*. Taylor & Francis, 24, 2, 2017, pp. 134-149.

ROCHA, S. *Pobreza no Brasil: Afinal, de que se trata?* FGV Editora, 2006.

SCHWEIGER, G. “Recognition and social exclusion. A recognition-theoretical exploration of poverty in Europe”. In: *Ethical Perspectives*. Leuven: Peeters, 20, 4, 2013a, pp. 529–554.

SCHWEIGER, G. “Poverty and Critique in the Modern Working Society,” In: *Critique: Journal of Socialist Theory*. Glasgow: Routledge, 41, 4, 2013b, pp. 505–519.

SEN, A. K. “Description as Choice”. In: *Oxford Economic Papers*. Oxford: Oxford University Press, 32, 3, 1980, pp. 353-369.

SHAW, B. “Poverty: absolute or relative?” In: *Journal of Applied Philosophy*. Nova Jersey: Wiley, 5, 1, pp. 27-36, 1988.

SIMMEL, G., “The Poor”. Jacobson, C. (trad.). In: *Social Problems*. Oxford: Oxford University Press, 13, 2, 1965[1908], pp. 118–140.

SLACK, P. *The English Poor Law, 1531–1782*. Londres: Macmillan, 1990.

SPICKER, P. “Definitions of poverty: twelve clusters of meaning”. In: Spicker, P., Leguizamón, S. A., Gordon, D. (org.) *Poverty: An International Glossary, Second edition*. Londres: Zed Books, 2006.

STREETEN, P. *First things first: meeting basic human needs in the developing countries*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1981.

TOWNSEND, P. *Poverty in the United Kingdom: A survey of household resources and standards of living*. Londres: Penguin Books, 1979.

TOWNSEND, P. *The International Analysis of Poverty*. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1993.

VEIT-WILSON, J. H. “Paradigms of Poverty: A rehabilitation of B.S. Rowntree”. In: *Journal of Social Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 15, 1986, pp. 69–99.

WISOR, S. *Measuring Global Poverty Toward a Pro-Poor Approach*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012.

WOLFF, J. “Poverty” In: *Philosophy Compass*. Nova Jersey: Wiley, 14, 12, 2019a, pp. 1-10.

WOLFF, J., DE-SHALIT, A. *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WOLFF, J., LAMB, E., ZUR-SZPIRO, E. *Poverty: A philosophical review*. York: Joseph Rowntree Foundation, 2015.

Ataque, defesa e resistência: Como se comportar em uma guerra?

Felipe Araújo Fernandes

Resumo: Este trabalho tem como objetivo central apresentar os termos “defesa, ataque, força e resistência”, no sentido de inspirar um interesse pelo tema da guerra e, com isso, potencializar não só um estudo filosófico do tema, como uma ação consciente e estratégica em possíveis cenários de conflitos que vivemos em sociedade.

Palavras-chave: Ataque. Defesa. Força. Resistência. Guerra.

Introdução

Para muitos pensadores o exercício do filosofar se fundaria numa disputa, de ideias, teorias e conceitos. Nos ensinam na escola, inclusive, que a Filosofia teria surgido na Grécia Antiga e que teria como fundamento um embate de concepções de mundo, materializada, por exemplo, nos Pré-socráticos, e suas distintas concepções acerca do surgimento do mundo, ou mesmo nos Sofistas, aqueles profissionais da “arte da retórica e oratória”, que ensinavam como vencer debates, utilizando as palavras como armas de combate para derrotar os adversários e suas teorias.

Esses embates ocorriam, sobretudo, na *àgora*, ou seja, numa espécie de praça pública grega. A *àgora*, seria o coração da *polis*, no sentido de que ela servia de palco para a agonística presente tanto nos debates políticos quanto nos jogos ginásticos, e pelos quais se davam as expressões da vida cultural grega e toda sua riqueza, com destaque para o caso de Atenas. Esse cenário seria a base do surgimento da ideia de política e de seus agentes, os *politikos*, aqueles que agiam em meio à *polis* e que atuavam discutindo e decidindo sobre a coisa pública. Obviamente que esses debates não estavam privados de conflitos e até mesmo de violência. A sociedade grega se funda nos duelos, nas guerras e nas disputas.

A própria Atenas, deusa que dava nome à cidade-estado, não era vista apenas como deusa da sabedoria e da inteligência, mas, ela própria seria uma divindade da guerra, mas, não da guerra violenta e caótica (e “masculina”), como seu irmão Ares – que na cultura romana era associado a Marte. Atenas era, justamente, a deusa da guerra

estratégica e tática¹. Não é à toa que foi tomada muitas vezes como emblema das disputas políticas e guerras associadas à liberdade e à justiça. Por exemplo, junto aos franceses revolucionários em 1797 foi adotada como divindade tutelar da “*Classe des Sciences morales et poliiques*”².

Vemos que a relação entre política e guerra está muito amalgamada, desde a antiguidade ocidental. Não é em vão que o grande estrategista prussiano Clausewitz afirma que “A guerra é uma simples continuação da política por outros meios”³.

Nos interessa nesse trabalho pensar a relação entre os conceitos da guerra e os conceitos da política. Sobretudo porque a linguagem que usamos, especialmente em uma discussão, é uma linguagem “belicosa”, no sentido de que tomamos as disputas conceituais como embates marciais. Assim, acreditamos ser possível contribuir para aprendermos a como nos comportar em um cenário de guerra.

Assim, podemos falar em “Vou **vencer** esse debate”, “Ele **destruiu** seus argumentos”. No caso da política eles são ainda mais recorrentes: “O governo tal está **atacando** nossos direitos”, “Temos que **defender** os oprimidos”, “Vamos **resistir** a essa política”, “O congresso fez uma **manobra**”, “A **tática** do partido tal para **derrotar** seus **adversários** nas urnas é **militar** nas ruas”. E tantos outros exemplos possíveis.

A questão da linguagem da discussão como um embate não se limita ao uso de palavras da gramática da guerra. De fato, quando em uma discussão, tomamos essa atividade como se estivéssemos envolvidos em uma disputa bélica, vendo o interlocutor como um adversário a se competir e vencer. Assim, Lakoff e Johnson, em sua obra *Metaforas de la vida cotidiana*, apontam como a metáfora da guerra permeia nossa forma de nos comunicar, quando poderíamos ver o debate como, em vez de uma luta; como uma dança, por exemplo. Assim, em vez de adversários, teríamos bailarinos, “o fim seria executá-la de maneira equilibrada e esteticamente agradável”⁴.

Nesse cenário de uma cultura hipotética, a discussão seria tomada de outra forma, que não a do combate, da competição. Mas, o fato de a metáfora conceitual da discussão ser a da guerra e não a da dança ou a de um trabalho manual coletivo, como tecer um

¹ BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad.: M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

² DEACEY, Susan. “Athena and Ares: war, violence and warlike deities”. In: VAN WEES, Hans (Ed.). *War and Violence in Ancient Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009, p. 141.

³ CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 27.

⁴ LAKOFF, George e JOHNSON, Mark. *Metaforas de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra: Madrid, 1991, p. 41, tradução nossa.

tapete ou construir uma canoa, faz toda a diferença. Sobretudo quando esse tipo de linguagem teria se desenvolvido a um cenário de disputas políticas. Vemos que a gramática da guerra se mistura com a gramática da própria política, e atua de uma forma metafórica, de modo que “entendemos e experimentamos um tipo de coisa em termos de outra”⁵.

Este trabalho tem como objetivo central discutir os termos “defesa, ataque e resistência”, mas, seremos obrigados a tratar de outros que são correlatos a estes como, por exemplo, “poder, coerção, obediência”. Buscaremos apresentar esses conceitos em diferentes autores, deixando evidente com quais nos alinhamos mais e com quais menos, mas, tendo como fim apresentar a importância de estudar os conceitos de guerra para pensar a política de hoje, no sentido de contribuir com a reflexão sobre o tema da guerra.

Vale destacar que partimos do princípio de que política e guerra possuem uma relação muito íntima, como já apontado, mas, aqui utilizaremos o sentido de guerra de uma forma mais ampla. De modo que quando falamos sobre “Como se comportar em uma guerra? ”, entende-se um cenário que pode incluir uma guerra no sentido mais evidente de combate corporal em grande escala, mas, que nos interessa pensar a guerra como um conflito de interesses entre partes opositoras que se colocam em embate, em diversas formas, escalas e naturezas, e com consequências violentas.

Sobre força e resistência

Clausewitz (1780-1831) é uma das principais referências ocidentais sobre o tema da guerra. O general e estrategista prussiano escreveu um dos manuais mais completos sobre os diversos conceitos relacionados ao tema; *Da Guerra*. Tomaremos este autor para definir os conceitos centrais deste artigo.

Começamos pela primeira parte de sua obra, o chamado Livro I, que se chama “*A natureza da Guerra*”, cujo primeiro capítulo se chama “*O que é a guerra?*”. Já de início o autor afirma que a “guerra nada mais é do que um duelo em escala mais vasta”⁶. E o autor apresenta a imagem da guerra como a de dois lutadores que se enfrentam, e cada um busca impor através de sua força física a sua vontade sobre o outro lutador, de modo que é preciso abater o adversário para que ele seja incapaz de toda e qualquer resistência.

⁵ Ibidem.

⁶ CLAUSEWITZ, C., Op. Cit., p. 7.

Assim, podemos notar uma relação dialética nessa concepção de guerra, que, em verdade aparece em outros conceitos e “pares dialógicos” trabalhados pelo autor.

Obviamente que esta é apenas uma imagem emblemática pois, afinal, a guerra se dá em uma escala mais vasta, como dito. Mas, podendo esta ser resumida em: “um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade”⁷.

Assim, um dos critérios inerentes à guerra é a violência. Vale destacar que esse conceito também poderia ser discutido e tomar muitos sentidos. Mas, para sintetizar o debate, definiremos aqui, provisoriamente, que a violência seria um conflito solucionado através do “derramamento de sangue”. Assim, ela se distingue de outros tipos de conflitos, nos quais interesses antagônicos se chocam, mas, que podem ser solucionados sem precisar o uso de uma “força de violência” a ponto de haver derramamento de sangue.

Nesse sentido, ele afirma que a guerra apesar de possuir um aspecto científico e também um aspecto artístico, seria mais preciso compará-la com uma terceira coisa ainda, haja vista a sua relação com a existência social humana:

Seria melhor compará-la, mais que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanas; assemelha-se *mais ainda* à política, a qual, por sua vez, pode ser considerada, pelo menos em parte, como uma espécie de comércio em grande escala. Além disso, a política é a matriz na qual a guerra se desenvolve; os seus contornos, já formados de modo rudimentar, escondem-se nela assim como as propriedades dos seres vivos nos seus embriões.⁸

Este trecho é, para nós, um rico material para entender tanto a guerra quanto a política. Primeiro, o autor destaca o caráter de conflito de interesses presentes tanto no comércio, quanto na guerra e na política. Em seguida, afirma que a política é uma espécie de relação comercial, o que nos parece bem pertinente se pensarmos o mundo capitalista imperialista de hoje, no qual os interesses antagônicos de fato parecem estar sujeitos a um interesse comercial, mercadológico, o tal do “Mercado”. Mas, vale dizer que esta obra foi escrita entre 1816 e 1830, mas, só foi publicada após a morte do general, por sua esposa Marie von Brühl em 1832-35.

Outro elemento a ser destacado é quando ele afirma que a política é “o útero” (a matriz) na qual a guerra se desenvolve. A guerra é um embrião que vai se gestando dentro dos contornos da política e que irrompe quando os conflitos de interesses não são

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, p. 127.

possíveis de serem sanados por vias não sangrentas. Assim, o autor dá uma atenção à política jamais dada antes a guerra. A guerra não se limita, nesta perspectiva, a apenas um conjunto de guerreiros bem armados ou mesmo a uma estratégia bem traçada. Obviamente que tudo isto é fundamental, mas, a guerra é antes um desdobramento da política, por outras vias. Daí se eternizou a célebre frase “a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios”⁹.

Há sempre uma intenção política, e ela é o fim, enquanto a guerra é um dos meios para a concretização deste fim, quando os outros “meios” não são suficientes. Assim, se for preciso usar violência para neutralizar o inimigo e impor sua vontade, assim será feito. Aqui já destacamos o termo força utilizado para expressar a materialização de uma intenção de um dos lados de impor sua vontade, uma vez que o lado opositor não cedeu e que os meios “diplomáticos” não foram suficientes. O outro lado, por sua vez, também responderia com uma força, proporcional, que chamaremos de “contra-força” ou resistência.

Esta forma de pensar a força está presente em outro autor prussiano, bem conhecido da Filosofia: Friedrich Nietzsche. Nietzsche também esteve na guerra e tem uma visão bem interessante sobre a questão da força e da resistência, em sua obra autobiográfica *Ecce homo*. Vejamos:

Outra coisa é a guerra. Por índole, sou guerreiro. Atacar faz parte dos meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo pressupõe talvez uma natureza forte; de qualquer modo, é condicionado em toda a natureza forte. Esta precisa de resistências, portanto busca a resistência: o pathos agressivo pertence tão necessariamente à força como o sentimento de vingança e a simpatia à fraqueza. [...] A força do agressor tem na oposição, de que ele precisa, uma espécie de medida; toda a expansão se revela na busca de um adversário – ou problema – poderoso: de facto, um filósofo belicoso provoca também problemas para o duelo. A tarefa não consiste em dominar as resistências, mas em superar aquelas a que se deve aplicar toda a sua força, versatilidade e mestria nas armas – consiste em dominar adversários iguais... Igualdade perante o inimigo – eis o primeiro pressuposto para um duelo leal. Onde há desprezo, não pode travar-se uma guerra; onde se decreta, onde algo se divisa abaixo de si, não deve travar-se uma guerra.¹⁰

Nietzsche leva a “metáfora da guerra” até as últimas consequências, defendendo a si próprio como um guerreiro, colocando o exercício filosófico com ligado ao combate

⁹ Ibidem, p. 27.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 26-27.

em si. A resistência, também nele, assume claramente um papel de força contrária. Quanto mais força; mais resistência e quanto mais resistência; mais força, até que um dos lados sucumba ao adversário. Se o filósofo é aquele que cria conceitos, como sugere Deleuze e Guattari¹¹, podemos dizer que esses conceitos são as suas armas de combate, criadas pelo próprio filósofo, de modo que ela desenvolva a versatilidade e maestria com elas.

Assim, um duelo entre filósofos-belicoso, sempre está pressupondo que a resistência não pode ser nula, ou seja, que o outro lado se recuse a revidar o ataque. O filósofo convoca os adversários-problemas para o duelo, e ele cria conceitos-armas para lidar com eles. Uma vez que ele cria, podemos tomar o filósofo também como artista, como um artista marcial¹².

Tal como problema e conceito não podem ser tomados de forma isolada, o mesmo ocorre com força e resistência. Só é possível haver guerra se houver reação do outro lado, se um dos lados aceita os termos impostos sem reação, então, há paz. Ou, quando a força do impostor é tamanha que seria “impossível” se contrapor, então, neste caso, teríamos não uma guerra, mas um massacre ou genocídio. É nesse sentido que Clausewitz afirma que a guerra não começa no ataque, como costumeiramente é afirmado, mas, na defesa. Vejamos o que ele afirma no livro VI (*A defesa*), no capítulo VII (*A ação recíproca do ataque e da defesa*):

Se se refletir filosoficamente sobre a forma como surge a guerra, o conceito de guerra não aparece propriamente com o *ataque*, porque este não tem tanto por *objetivo absoluto o combate como a tomada de posse de qualquer coisa*. Este conceito aparece em primeiro lugar com a *defesa*, porque esta tem por objetivo direto o combate, não sendo aparar e combater evidentemente mais que uma só e mesma coisa.¹³

Sobre defesa e ataque

Já vimos que a guerra se inicia com a defesa. Uma força beligerante buscar impor sua vontade, de um lado. De outro, outra força decide não sucumbir a esta força sem resistir, assim, temos um cenário de guerra. Os dois lados desejam impor suas vontades com o uso da força violenta e ambos entendem que os efeitos colaterais desse conflito será menos que a vontade que o outro deseja impor. Se não fosse assim, seria menos

¹¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 11.

¹² FERNANDES, Felipe. “Desafiando os problemas: um diálogo entre filosofia, educação e artes marciais”. In: *Revista Ítaca*, n. 34, 2019, p. 145-170.

¹³ CLAUSEWITZ, C., Op. Cit., p. 501.

prejudicial aceitar os termos do outro, que se envolver em um conflito armado com derramamento de sangue. Ambos os lados presumem valer a pena entrar nessa empreitada com alguma chance de saírem vitoriosos.

Como há uma relação dialética ente esses conceitos (força-resistência, ataque-defesa) é preciso dizer que os dois lados aplicam força e, concomitantemente e reciprocamente, aplicam resistência. Da mesma forma, os dois lados atacam e defendem, concomitantemente e reciprocamente. Mas, para fins de uma exposição conceitual didática, esses elementos conceituais são separados temporariamente por nós, para entendermos como funciona essa dinâmica.

Assim, podemos definir a defesa, nos termos de Clausewitz, como aquela ação que tem por objetivo conter um golpe, e que tem por característica a expectativa desse golpe¹⁴. A defesa busca, em resumo, conservar, enquanto o ataque busca, através do golpe, conquistar¹⁵. Mas, não existe uma “defesa absoluta”, ou seja, um estado infinito e permanente de defesa. Toda defesa é relativa, portanto, em algum momento é preciso abandonar essa configuração e assumir uma postura “positiva”. No Livro VI, capítulo V, intitulado *Caráter da defesa estratégica* o autor apresenta uma consideração fundamental sobre o caráter transitório da defesa. Apesar de longo, é um trecho muito pertinente para o debate:

Mesmo se a guerra só se propõe a manutenção do *status quo*, a simples suspensão de um golpe é algo contrário à ideia da guerra, pois é indiscutível que está não consiste em aguentar passivamente. Se o defensor conquistou uma vantagem importante, a defesa desempenhou o seu papel; ele deve então devolver o golpe sob a proteção dessa vantagem, se não quiser expor-se à derrota. O bom senso convida a malhar no ferro quando ele está quente e a utilizar a vantagem adquirida para prevenir um segundo ataque. [...] limitamos aqui a dizer que essa passagem ao contragolpe tem de ser considerada como uma tendência natural da defensiva e, por conseguinte, como um de seus elementos essenciais. E que em todos os casos em que uma vitória adquirida pela forma defensiva não foi utilizada de qualquer modo na economia da guerra, mas que passou, por assim dizer, sem servir, foi cometido um grande erro.¹⁶

A defesa apenas se perpetua enquanto uma “configuração estratégica provisória”, até que uma vantagem seja colhida e haja a possibilidade de tirar proveito dela para, então, o defensor assumir a posição positiva do ataque. Enquanto o defensor não assume a

¹⁴ Ibidem, p. 465.

¹⁵ Ibidem, p. 467.

¹⁶ Ibidem, p. 487.

função de atacante ele vivencia uma situação de expectativa, na qual ele tem condições de organizar a forma como irá lidar com o ataque vindouro. Assim, enquanto o atacante tem a vantagem de ter a liberdade de escolher como e quando irá fazer o ataque, o defensor se beneficia da vantagem da espera e, muito provavelmente, das *bénéfices* de poder se melhor estruturar no terreno, que muitas vezes é um terreno do qual está familiarizado.

Assim, a noção de defesa de Clausewitz, e a qual convidamos a expandir para diferentes contextos e esferas, nos apontam que se defender não pode ser nunca permanecer numa condição de mero recebimento de golpes. Por vezes, é bem isso que irá ocorrer. Mas, uma vez que há uma guerra, ou seja, uma ação recíproca de aplicação de forças e de intenções de sobreviver e prosperar, logo, é uma *conditio sine qua non*¹⁷ que ambos os lados busquem atacar e se sobrepor.

Essa concepção afasta qualquer ideia do senso comum que afirme que, por exemplo, no cenário político, que uma determinada classe ou categoria da sociedade está recebendo ataques e que sua condição de “defesa” ou de “resistência” se resume a apenas receber os golpes sem revidar. Quando é o caso, então, não se trataria de uma situação de guerra, mas, de uma imposição colossal da vontade do outro lado, como que em regime de obediência ou apatia.

Em uma guerra, devemos nos comportar de forma a buscar uma condição de benefício estratégico e, com isso e a partir disso, e prosperar, o que implica uma concepção de defesa e de resistência como algo ativo e dialético.

Pensar a resistência como conceito dialético

A resistência é mais um destes termos polissêmicos, o qual exige que seja definido para que possamos saber como trabalhar com ele, mediante cada “malha conceitual”. Segundo o dicionário Priberam Online, algumas das definições possíveis são: “Ato ou efeito de resistir”, “Capacidade que uma força tem de se opor a outra”, “Capacidade que o ser humano tem de suportar a fome e a fadiga”, “Defesa contra uma investida.”, “Recusa do que é considerado contrário ao interesse próprio.”, “Não aceitação da opressão.”, “Qualidade de quem é persistente.” “Movimento de luta nacional contra o invasor.”¹⁸

¹⁷ condição sem a qual não.

¹⁸ Priberam Dicionário Online. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/resist%C3%Aancia>. Acesso em: 12 de janeiro de 2023.

Vemos que o termo pode ter muitos sentidos. Um deles está ligado à “capacidade de suportar a fadiga”, “de uma manutenção por longo tempo de uma atividade ou esforço”, ou seja, algo como: estamina. Nesse sentido, poderíamos falar de resistência como algo que está no próprio indivíduo, sem necessidade de uma relação com outro. Ou, que certo indivíduo é mais resistente que outro. Mas, ainda assim, seria possível vários indivíduos resistindo isoladamente, por exemplo durante um percurso de uma maratona. Não é esse o sentido que nos interessa.

A nós, interessa a resistência em uma “lógica dialética”, ou seja, em dialogotensão com outra força. Nessa perspectiva, toda resistência enfrenta outra resistência, assim como toda força enfrenta outra força, como em um *ágon*. Se pensarmos o contexto da política, quando falarmos algo como “os professores estão resistindo aos ataques do governo”, isso não significaria, para Clausewitz, apenas que eles estão “valorosamente” aceitando os ataques, sem qualquer reação. Mas, justamente, implicaria que há uma contra-resposta, uma contra-força. Independente da forma de resistir, estaria excluída qualquer possibilidade de uma mera passividade, inércia.

Assim, resistência é, de fato, uma ação reativa. Mas não no sentido de ser passiva. A resistência é uma resposta ativa, que se dá de forma concomitante e proporcional à força beligerante opositora. Isso porque, como apontado, é possível haver força sem resistência, mas, em um contexto não guerreiro, posto que guerrear implica querer prosperar, cristalizar sua vontade, neutralizar e submeter o adversário. Assim, há uma dialética, afinal, a contraposição não atua no sentido de uma força ignorar outra força ou mesmo de tomar *a priori* uma delas como inferior ou menos potente que a outra.

Há poder dos dois lados. Ambos os lados têm potência de preponderar. Nesse sentido, poder não seria o “contrário” de resistência, ou mesmo formaria par dialógico com esta. Assim, a malha conceitual de Clausewitz se distancia da de Foucault.

Em sua *História da Sexualidade*, no Livro 1, *A vontade de saber*, o autor francês aponta uma definição bem conhecida de sua concepção sobre o tema: “lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. E afirma ainda: “Esses pontos de

resistência estão presentes em toda a rede de poder.”¹⁹. De modo que Foucault contrapõe (ou justapõe, se preferirmos) resistência não à força, mas ao poder.

A noção de poder em Foucault, aponta o poder não como algo que se possui e muito menos como algo que se possa identificar um centro de gravidade (para usar a nomenclatura de Clausewitz). O poder em Foucault percorre de forma molecular, fluida, e se dá nas mais diversas relações. Assume assim um caráter inescapável, como aponta o próprio autor.

Ele afirma “que o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”.²⁰ Ao enxergar dessa maneira, o que parece é que sempre haverá poder e resistência. De modo que o caráter beligerante aparece como algo essencial em sua teoria política. Adotada esta premissa poderíamos, talvez, assumir uma postura possivelmente pessimista, no sentido de que haveria uma “guerra sem fim”.

Não é à toa que Foucault, nesta mesma obra, discorda da concepção emblemática de Clausewitz, sobre a guerra ser um desdobramento da política. Vejamos:

Sem dúvida, devemos ser nominalista: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.

Seria, então, preciso inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prolongada por outros meios? Talvez, se ainda quisermos manter alguma distinção entre guerra e política, devemos afirmar, antes, que essa multiplicidade de correlações de força pode ser codificada — em parte, jamais totalmente — seja na forma de "guerra", seja na forma de "política"; seriam duas estratégias diferentes (mas prontas a se transformarem uma na outra) para integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas.²¹

Nesse trecho fica evidente que o autor busca escapar de uma definição de poder, ao seu ver, limitada, a qual afirmaria que o poder é algo que está na mão de uma pessoa, grupo ou instituição e que, em posse desse poder, o detentor poderia se “impor” ao outro.

Para isso, contudo, ele parece sugerir que o poder é uma “situação estratégica”, afirmação da qual não compartilhamos, pois, é totalmente possível haver correlações de poder sem que haja estratégias de ação do poder. E dizer que esta situação é complexa e

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 91.

²⁰ *Ibidem*, p. 89.

²¹ *Ibidem*.

que está em uma situação determinada nos parece genérico e abstrato, seria preciso justamente destrinchar os elementos da complexidade e determinar a situação, localizar no “tempo e espaço”, na “situacionalidade”, para entendermos melhor o que quer dizer essa afirmação.

Seguindo para a proposta de inversão, caso entendamos guerra apenas como uma disputa genérica, até concordaríamos com a inversão de Foucault, porque seria como dizer que “as disputas podem se prolongar como política”, entendendo política também de forma dilatada e pulverizada nas relações sociais, como tende a fazer os adeptos das teorias Foucaultianas. Nesse caso, de fato a política é uma disputa com tantas outras.

Mas se, por outro lado, entendermos a guerra como uma forma específica de solucionar os conflitos de interesse, atrelada à aplicação da força sobre o adversário, com uso crescente da potência de força, até submeter o outro, então, não compartilhamos dessa inversão. E muito menos da sugestão que Foucault faz, de forma dissimulada, de mesclar guerra e política.

Para nós, baseados em Clausewitz, mas também em outros autores como Marx, Engels, Lênin e Trotsky, guerra e política precisam ser distinguidas. Uma é meio, a guerra, e outra é fim, a política. A guerra, como meio, tem uma ação muito específica e unidirecional, que é a intenção de permanecer vivo e vencer o inimigo. Já a política possui um caráter multidirecional, tem várias formas de se plasmar e atuar, possui inúmeros mecanismos de imposição de suas vontades, inclusive, preferindo os meios não violentos, preferindo atuar mais através do “prazer” do que da “dor”, mais através do “convencimento” do que da “coerção”, mais “impelindo” do que “mandando”. E mesmo quando atua de forma violenta e ditatorial, ela o pode fazer de maneiras em que evitem ao máximo o “derramamento de sangue”. É só quando não é possível aplicar sua vontade por outros meios que “uma política” recorre aos meios da guerra. Isto se faz muito evidente no capitalismo e seus mecanismos de poder, como o próprio Foucault bem observou e analisou, mas, também em sociedades não ocidentais e até sem Estado, como as indígenas, em que o poder existe de forma não coercitiva, e em que a resistência e a guerra se realizavam de formas outras.

Ao aceitar a ideia de que antes viria a guerra e que a política seria seu desdobramento, nos parece que, fatalmente, a conclusão extraída é a de que a guerra é algo essencial à vida em sociedade e a política um produto ou desdobramento da guerra.

Isso impele a pensar que sempre haverá guerras, a guerra é algo incessante. E já a política um resíduo eventual dessa guerra.

Isso nos parece apontar uma posição pessimista sobre a vida em sociedade, e que parece comum aos adeptos dessa afirmação que sempre haverá relações de poder e de obediência, e que sempre seremos impelidos a resistir; o que não nos parece verdade. É possível uma sociedade em que o poder seja tamanho e o medo tão intenso que as pessoas sequer resistam (tomando resistência como em Clausewitz). É possível também, uma sociedade em que não haja classes e Estado e, assim, não haja a necessidade da luta entre as classes, ou mesmo de um “poder violento”, seja em sociedades primitivas do passado ou, em uma perspectiva marxista, em sociedades comunistas futuras.

Veja que isso não implicaria o fim do poder, afinal, poder, segundo Clausewitz, é tomado como uma potência, um potencial de agir. Certamente que nessa sociedade as pessoas, grupos e agremiações quaisquer que sejam teriam poder, no sentido de que teriam “potência para”. Mas, a noção de poder aqui se diferencia da de Foucault.

Assim, as “relações de poder” são as relações em que diferentes partes buscam apresentar sua potência de vida, de agir. Essas relações de poder podem, eventualmente, não apenas expor suas vontades, mas, indo além, convencer o outro, ou ainda, coagir o outro. Podem, seguindo na escalada, até impor sua vontade através do uso da força física, por exemplo. Neste caso, o que gerou o “ataque” (e a “defesa”) foi a política e não a guerra que estaria ulterior a política.

No contexto da sociedade de classes, a história da humanidade é a luta entre essas classes, afirma Marx e Engels²². Mas, em um contexto de sociedade sem classes e sem Estado, não haveria mais a luta entre estas extintas classes. E como para Marx as classes (em escala macro), através da ideologia²³, atuam como um emblema das outras relações sociais (micro), como as de trabalho, família, sexuais, culturais, etc., então, ocorre que a lógica da guerra permeia muitas dessas relações. De modo que as correlações de poder, das esferas e escalas mais variadas, são perpassadas por uma ideia de poder como imposição pela força, de esmagamento do divergente, de destruição do contrário.

Assim, ver “a guerra” nas relações políticas, trata-se antes de uma descrição do mundo que temos e não uma prescrição de algo inerente e imante a existência humana

²² MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

²³ Foucault se afasta do conceito de ideologia, como aponta, por exemplo, em sua *Microfísica do poder*.

em sociedade, como sugeria em relação às guerras, por exemplo, o antropólogo e arqueólogo André Leroi-Gourhan, em seu livro *O gesto e a palavra 1: Técnica e linguagem*²⁴. Essa concepção da guerra como algo inerente à natureza humana, tende a uma visão fatalista de que sempre haverá imposição violentas de poder e que isso se resolve com guerras.

Buscamos escapar dessa perspectiva, bem, como de seu antagonismo: uma visão idealista e ingênua de que haverá um paraíso em que nunca haverá conflitos.

A natureza se configura através de conflitos, tensões, disputas, derramamento de sangue e até assassinatos. Mas, não é possível falar, nessa perceptiva, de uma guerra entre lobos e bisões. Ali não temos uma guerra porque não se trata de uma intenção política do lobo, mas de uma necessidade vital de sua espécie. Daqui, da parte dos humanos, não estamos sujeitos aos meros instintos e pulsões violentas, logo, podemos decidir os meios para plasmar nossa vontade e mecanismos para lidar com as diferenças, divergências e conflitos. Se escolhemos a guerra, o fazemos por consciência e não por força natural. Por isso seria incompatível falar que há uma relação de poder, no sentido político, entre os próprios os lobos ou entre lobos e bisões. Ainda que possa haver uma “hierarquia” intra-espécie ou fora dela, porque na caça não é o elemento violência/agressividade, que há na guerra.

Nesse sentido, concordamos com Pierre Clastres quando este aponta, em sua obra *A sociedade contra o Estado, 1974*, que há uma tendência europeia, que é etnocêntrica, de pensar poder e política apenas dessa maneira, como se não fosse possível uma relação de poder que se fundasse na não-coerção, ou de outra forma de colocar as diferenças que não seja através da coerção ou violência, da dominação²⁵. A população chamada primitiva, em especial do América do Sul, vivia em uma sociedade sem Estado e sem classes, e que, dessa forma, a poder não se realizava a partir da coerção.

Em sua obra, *Arqueologia da violência, de 1980*, o etnólogo e filósofo francês aponta “que o líder primitivo nunca toma decisões em seu nome, para depois impô-las à comunidade”²⁶. O “chefe” primitivo era desprovido de qualquer “poder de mandar”, de modo que, afirma Clastres, ele: “não teria de maneira alguma meios de impor seus

²⁴ LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra vol 1: Técnica e linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1985.

²⁵ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

²⁶ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 103

objetivos à sociedade, pois sabemos que é desprovido de qualquer poder.”, ele “dispõe apenas de um direito ou, melhor, de um dever de porta-voz: dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade.”²⁷

Mais uma vez, vemos a relação íntima entre o uso da palavra e a política. O líder é aquele que sabe usar em público o “dom” da comunicação. Ele fala em nome da sociedade quando certas circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com os outros, sejam amigos ou inimigos, os com os quais se busca travar alianças ou guerras. Assim, o uso a palavra atua como que em uma ferramenta das “relações internacionais”, ou seja, com os que são de fora da comunidade, mas com os quais se troca, seja em caráter diplomático ou beligerante. O líder, expressa a vontade da comunidade, sem o poder de decidir por vontade ou caprichos próprios.

A função do líder é como a de “ministro das relações exteriores e de defesa”, mas, isso ocorre não porque ele “detém o poder” e o impõe à sociedade. A verdade é “que ele possui um mínimo de confiança garantida pelas qualidades que manifesta precisamente a serviço de sua sociedade. É o que chamam de prestígio, muito comumente confundido, e sem razão, com poder”²⁸. Em vez de coerção, no caso, há confiança e prestígio. O líder é como que eleito um porta-voz do poder que está em toda a sociedade, no conjunto da comunidade. Não há voz de comando exclusiva de uma autoridade, assim como não há um órgão separado de poder, caso esta possibilidade apareça a comunidade a enfrenta ferozmente, “a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo.”²⁹

A guerra tem um papel central nessas sociedades, com aponta Clastres e tantos outros. Mas, quando pensamos em poder, ela não se trata de um fenômeno anterior a política. Em verdade, é a política que define se as relações com os outros seja de aliança ou de guerra, amizade ou inimizade. Implicados, por exemplo, na proximidade ou distância com as outras comunidades.

Trouxemos este caso para apontar uma possibilidade de sociedade em que o poder é visto de uma forma, distinta da forma como os europeus descrevem as sociedades “avançadas” e como apontam as sociedades primitivas como “pré-sociais” ou pré-políticas. O exemplo nos ajuda a vislumbrar uma forma de ver o poder diferente da

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, p. 105

maioria das referências europeias a tomam, a saber, como imante à coerção e estruturas de poder separadas da sociedade.

Assim, retomamos nossa concepção de que resistência não implica uma oposição (complementar ou não) com o poder. É possível atuação do poder, sem que haja resistência. E mesmo sem a necessidade de obediência, porque não há chefes que mandam, em verdade, o chefe obedece. Quem manda é a “lei da comunidade”³⁰, que é, por base, a “Lei ancestral”, e não um lei imposta por uma instituição ou autoridade. Só há legitimidade no discurso do chefe porque ele expressa a tradição de toda comunidade, a lei dos antepassados, e não de uma persona, que manda sobre a maioria. Estas “não são as normas de um grupo especial da sociedade, que as impõe ao resto da sociedade; são as normas da própria sociedade. Essa não é uma questão de poder. Aliás, poder de quem, sobre quem?”³¹. E o autor prossegue, em uma entrevista dada em 1974 para a revista francesa *L’Anti-Mythes*:

É o poder da sociedade tomada como um todo unitário, já que ela não é dividida, é o poder da sociedade como um todo sobre os indivíduos que a compõem. E essas normas, como são aprendidas, adquiridas, interiorizadas? Pela vida, pela educação dos filhos etc. Não estamos no campo do poder. Assim o “poder” de um pai sobre seus filhos, na sociedade primitiva, ou de um marido sobre sua mulher ou suas mulheres, se ele tiver várias, nada tem a ver com aquela relação de poder que digo ser a essência do Estado, da máquina estatal. O poder de um pai sobre seus filhos nada tem a ver com o poder de um chefe sobre as pessoas que lhe obedecem, não é a mesma coisa. Não devemos confundir os domínios.³²

O autor trata de como esse poder atua de forma não vetorizada. Mas, mais que isso, como o poder é incorporado sem a lógica do comando/obediência/dominação, num sentido de poder político. O que nos remonta a definição de Clausewitz de guerra como um desdobramento da política. E quando a política precisa se desdobrar em guerra a violência atua. Como muitas vezes ocorre em várias sociedades, mas que no caso das sociedades ocidentais modernas, o “poder político” - enquanto uma ação autoritária de um pequeno grupo, de forma coercitiva, sobre outro (em geral, maior) – precisa desenvolver suas formas de guerra, em seus aspectos de arte e de ciência, para impor a violência.

³⁰ Ibidem, p. 142.

³¹ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p. 202.

³² Ibidem, p. 202-203.

Sobre a violência e o pacifismo

Por isso que a violência, como apontado, é um conceito em disputa, afinal, para aquele que quer impor sua vontade, quase nunca as ações violentas são definidas dessa maneira. Muitos “pacifistas” criticaram a posição de Clausewitz, como se ele desse atenção demais para o fator “força e violência”, mas, o fato é que o autor está descrevendo mais que prescrevendo. Afinal, diante de uma situação real de violência aplicada seria tolice buscar ver uma realidade diferente da que se apresenta. Vejamos o que o autor diz a esse respeito:

As almas filantrópicas poderiam então facilmente julgar que existe uma maneira artificial de desarmar e derrotar o adversário sem verter demasiado sangue, e que é para isto que tende a verdadeira arte da guerra. Por mais desejável que isso pareça, é um erro que é preciso eliminar. Num assunto tão perigoso como é a guerra, os erros devido à bondade da alma são precisamente a pior das coisas.

O que o estrategista faz é combater as ilusões, que em nada contribuem para compreender tanto a guerra e seus efeitos, como as relações humanas. Novamente, trazendo para o tempo presente, nos parece pertinente pensar a guerra em sua esfera mais cruel, tal como ela se apresenta, sem idealismos e fantasias. Se por um lado é verdade que possa ser possível impor sua vontade sem derramar sangue, por outro, uma vez iniciada uma guerra, o que se dá é uma crescente escala de violência aplicada, até que uma das partes sucumba e outra predomine. O que mais vimos e vemos em cenários de guerra é justamente todas as normas e leis de “direitos humanos” indo por “água abaixo”.

Assim, o lado perdedor deve pensar o que lhe causará mais dano; aceitar a vontade imposta ou aceitar as consequências da continuidade. E o mesmo se dá com o lado vencedor; vale a pena os danos recebidos em troca do interesse político a ser aplicado?

O próprio pai da psicanálise, Sigmund Freud, dedicou esforços em teorizar sobre a guerra e como enfrentar suas consequências. No cenário da Primeira Guerra mundial, Freud, e tantos outros de sua época, viam a guerra com entusiasmo, fruto de seu nacionalismo. Mas, a verdade da guerra logo bateu à sua porta. Três de seus filhos se alistaram, além de sobrinhos e amigos médicos. Tantos outros pacientes abandonaram a clínica, seja porque foram para guerra ou por questões financeiras. A guerra mostrou um lado perverso, que não só derrubou o moral, fruto do idealismo nacionalista, como gerou

efeitos “clínicos” naqueles que não estavam no teatro de guerra, mas que tinham pessoas queridas lá. Assim, em 1915 o pai da Psicanálise escreve a obra *Escritos sobre a guerra e sobre a morte*³³, na qual expõe essa angústia:

Importaria aqui estabelecer uma divisão em dois grupos, separar os que dão a sua vida no combate daqueles que permaneceram em casa e apenas têm de esperar vir a perder algum ente querido por lesão, doença ou infecção. Seria, decerto, muito interessante estudar as transformações que ocorrem na psicologia dos combatentes, mas sei muito pouco a tal respeito. Limitar-nos-emos ao segundo grupo, a que nós próprios pertencemos.³⁴

Esses elementos geraram uma forte reverberação em Freud, de modo que dedicou grande esforços a teorizar não apenas sobre a guerra, mas, sobre a morte e seus efeitos psíquicos, incluindo aí as teorias sobre as “pulsões de agressão e de destruição” ou “pulsão de morte”. Em 1919, ao final da Grande Guerra, escreveu ainda a *Introdução a psicanálise das neuroses de guerra*, distinguindo-as das neuroses de tempos de paz. Ele afirma:

Na medida em que se diferenciam das neuroses comuns do tempo de paz por certas peculiaridades, as neuroses de guerra devem ser compreendidas como neuroses traumáticas que foram possibilitadas ou favorecidas por um conflito do Eu. [...] Ele se dá entre o velho Eu pacífico e o novo Eu guerreiro dos soldados, e torna-se agudo assim que o Eu-de-paz enxerga o enorme perigo de vida que lhe trazem as audácias de seu parasítico sócia recém-formado.³⁵

Além disso, também fez duras críticas à hipocrisia do Estado burguês em sua gana pela guerra e seus frutos, a despeito das terríveis consequências desta. Assim, apresentando uma afiada crítica política da relação entre a política (no caso burguesa), a guerra e as mortes. Vejamos:

O cidadão individual pode comprovar com espanto nesta guerra o que já lhe ocorrera em tempos de paz, a saber que o Estado proibiu ao indivíduo o uso da injustiça, não porque pretenda aboli-la, mas porque quer monopolizá-la, como o tabaco e o sal. O Estado combatente permite a si toda a injustiça e toda a violência que desonraria o indivíduo.³⁶

³³ Obra disponível em:

https://lotuspsicanalise.com.br/biblioteca/Freud_sigmund_da_guerra_e_da_morte.pdf

³⁴ FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a guerra e sobre a morte*. LusoSofia: Covilhã, 2009, p. 22.

³⁵ FREUD, Sigmund. “Introdução a psicanálise das neuroses de guerra”. In: *Obras completas Volume 14*. Companhia das Letras: São Paulo, 2010, p. 291.

³⁶ FREUD, S. 2009, p. 8-9.

Freud desmascara a hipocrisia do Estado, que busca o monopólio da violência, como exclusividade sua, da mesma forma que controla as mercadorias no mundo Imperialista. A mesma violência que é tomada como pecaminosa e desumana quando realizada pelo cidadão comum, é permitida e estimulada pelos líderes dos países em guerra. E o autor prossegue:

Desliga-se das garantias e dos convênios que o vinculavam aos outros Estados, confessa abertamente a sua avareza e a sua ânsia de poder que, em seguida, o indivíduo deve sancionar por patriotismo.

Não se objecte que o Estado não pode renunciar ao uso da injustiça, porque se colocaria assim em situação desvantajosa. Também para o indivíduo a adesão às normas morais, a renúncia ao emprego brutal do poder é, em geral, muito desvantajosa, e o Estado só raramente se mostra capaz de compensar o indivíduo pelo sacrifício que dele exigiu.³⁷

Vemos que o patriotismo é sempre um recurso ideológico do Estado burguês para impelir os patriotas a matarem e morrerem, em nome da avareza e da ânsia de poder dos “donos do Estado”, que obviamente não é o povo. O indivíduo se sacrifica e em troca não recebe os benefícios da guerra, mas, justamente seu ônus. O mesmo mesmo Estado que prende e até aplica pena capital por um delito, em um cenário de guerra (ou crise) tem permissão para desrespeitar todas as leis que cobra de seus cidadãos. A violência, podemos dizer, é recompensada de acordo com quem a aplica e em nome de quem é aplicada. Para os que “obedecem” e para os que “mandam” ela tem “pesos e medidas” bem distintos.

Freud adotava, podemos dizer, uma posição pessimista diante da guerra, assim como muitos outros teóricos que a viveram muito de perto. Assim, mesmo com essas críticas contundentes ao Estado, não tira como conclusão o fim do Estado, como sugeria os comunistas por exemplo. Em verdade, tinha o comunismo como algo ilusório.

Vale dizer que havia entre os comunistas, em especial Lênin e Trotsky, uma posição firme de ser contra a participação da guerra, justamente por entenderem que esta seria um grande prejuízo para a classe trabalhadora, e que serviria apenas aos interesses políticos das castas dominantes. Mas, diferente dos comunistas, Freud adotou uma postura mais alinhada ao pacifismo, assim como Albert Einstein. Ambos faziam parte do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, que antecederia a UNESCO, criado em

³⁷ Ibidem, p. 9.

agosto de 1925. Este, por sua vez, compunha a Liga das Nações³⁸, criada em 1920, após a Primeira Guerra Mundial como produto do Tratado de Versalhes.

O Instituto convidou o físico para uma troca interdisciplinar de ideias sobre política e paz com um pensador de sua escolha. Einstein escolheu Freud e enviou uma carta em julho de 1932, com a seguinte pergunta:

Este é o problema: Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra? É do conhecimento geral que, com o progresso da ciência de nossos dias, esse tema adquiriu significação de assunto de vida ou morte para a civilização, tal como a conhecemos; não obstante, apesar de todo o empenho demonstrado, todas as tentativas de solucioná-lo terminaram em lamentável fracasso.³⁹

Apresentamos agora um trecho da resposta do pai da psicanálise, no qual ele aponta os motivos de sua posição contra as guerras:

A resposta à minha pergunta será a de que reagimos à guerra dessa maneira porque toda pessoa tem o direito à sua própria vida, porque a guerra põe um término a vidas plenas de esperanças, porque conduz os homens individualmente a situações humilhantes, porque os compele, contra a sua vontade, a matar outros homens e porque destrói objetos materiais preciosos, produzidos pelo trabalho da humanidade. Outras razões mais poderiam ser apresentadas, como a de que, na sua forma atual, a guerra já não é mais uma oportunidade de atingir os velhos ideais de heroísmo, e a de que, devido ao aperfeiçoamento dos instrumentos de destruição, uma guerra futura poderia envolver o extermínio de um dos antagonistas ou, quem sabe, de ambos.⁴⁰

A Primeira Guerra Mundial apresentou uma escala de guerra jamais vista em um conflito antes. Assim, Freud aponta algo que estava no horizonte, que era o fim da própria humanidade, produto de uma guerra em escala tão ampla. E isso fora dito antes da existência da Segunda Guerra Mundial e suas bombas atômicas.

Assim, apontamos que a guerra não é apenas derramamento de sangue, no sentido mais literal da expressão, como uma morte física das pessoas envolvidas, mas, pode se tratar da “morte” da riqueza que a própria humanidade produziu, como produções culturais e materiais. Além do efeito de adoecimento psicológico (seja com as “neuroses”, apontadas por Freud) nas vítimas diretas da guerra como em seus familiares

³⁸ Para saber mais, acesse: <https://operamundi.uol.com.br/hoje-na-historia/25475/hoje-na-historia-1945-unesco-e-fundada-por-37-paises>

³⁹ EINSTEIN, Albert. In: *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*. Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 21.

⁴⁰ FREUD, Sigmund EINSTEIN, Albert. In: *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*. Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 44.

e amigos. Além, obviamente, do efeito colateral econômico das guerras, que geram desemprego, fome e mazelas, visto que a economia se volta para a produção bélica e não dos itens de subsistência básicas da humanidade.

Trazemos esse diálogo para apontar como o tema da guerra se tornou presente para inúmeros pensadores, que não apenas os filósofos e políticos. Destacamos também que podemos falar de uma concordância sobre a relação entre guerra e política, nos termos de Clausewitz, ou seja, a política como o fim, e a guerra como um meio, no caso, para as classes dominantes imporem suas intenções e vontades.

Algumas considerações finais

Buscamos aqui apresentar alguns conceitos muito comuns na gramática da guerra que são utilizados na política. Nosso objetivo foi estimular algumas reflexões sobre como podemos nos valer desses conceitos, diante de um cenário de guerra.

Para nos comportarmos em uma guerra, se faz necessário conhecer o inimigo, a nós mesmo e o terreno. Mas, também, conceitos básicos, que vão definir como iremos nos comparar nesse cenário de belicosidade. A guerra perpassa inúmeras sociedades e mesmo hoje, na sociedade “desenvolvida” ainda existem guerras. De modo que achamos importante não ignorar o fato de que precisamos saber como nos comportar em uma situação de guerra.

Assim, trouxemos alguns autores que podem servir como norte para estudos futuros e primeiras reflexões, uma vez que entre os civis, sobretudo os intelectuais de humanas, estes conceitos são quase que totalmente ignorados hoje em dia.

Nossa proposta é a de que o filósofo, enquanto aquele que possui uma dupla natureza: artística e marcial, tem um papel fundamental em refletir, elaborar e teorizar sobre a guerra. E mais que isso: o filósofo, tomado como artista marcial, tem *expertise* não apenas para falar sobre a guerra, mas, sobretudo, para atuar nela com maestria, elegendo quais conceitos-armas se utilizar e quais problemas-adversários enfrentar.

O filósofo não precisa se limitar a interpretar a realidade de guerra em que vive, mas, cabe a ele intervir nessa realidade. Para isso, há que se preparar, com a teoria e com a prática, a sua mente e o seu corpo, para os embates que a vida real nos apresenta.

Referências bibliográficas

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DEACEY, Susan. "Athena and Ares: war, violence and warlike deities". In: *War and Violence in Ancient Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, VAN WEES, Hans (Ed.). 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

FERNANDES, Felipe. "Desafiando os problemas: um diálogo entre filosofia, educação e artes marciais". In: *Revista Ítaca*, n. 34, 2019, p. 145-170. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/28182>. Acesso em: 05 de jan. de 2023.

FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a guerra e sobre a morte*, LusoSofia: Covilhã, 2009.

FREUD, Sigmund. *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?*. Santa Maria: FADISMA, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PRIBERAM DICIONÁRIO ONLINE. Disponível em:

<https://dicionario.priberam.org/resist%C3%Aancia>. Acesso em: 12 de jan. de 2023.

A palavra trabalho e o trabalho da palavra: possíveis correspondências a partir de Rancière

Ana Carolina Calenzo Chaves

Resumo: O presente texto visa promover uma reflexão sobre a dimensão estética e política do trabalho na teoria de Jacques Rancière. Num primeiro momento, buscou-se o acercamento em relação ao significado e à dimensão do trabalho na teoria do filósofo, partindo do rompimento com a teoria de Althusser – com ênfase na relação entre ação e conhecimento, identidade e desidentificação. Com isso, o objetivo era demonstrar a crítica de Rancière à fixidez das identidades, resultando na concepção do trabalho como uma cena dissensual, que manifesta determinado tipo de relação com as palavras. No segundo momento do texto, refletiu-se sobre a dimensão estética da questão. Por isso, a ação foi problematizada, na passagem do representativo ao estético, a partir de Madame Bovary, para sublinhar a dimensão da literatura moderna que não conhece distinções – como entre as almas de ouro e as de ferro, as materialidades e imaterialidades, a ação e a passividade.

Palavras-chave: Trabalho. Ação. Regime estético. Literatura. Rancière.

Introdução

O elo mais nítido entre as duas seções do presente texto concerne à investigação do estatuto da ação – em sua feição política e estética – na teoria de Rancière, especialmente na sua relação com a dimensão da linguagem. Por isso, é útil analisar o deslocamento conceitual que os movimentos estudantis de maio de 68 engendram em Rancière, no que concerne a uma descontinuidade quanto ao pensamento de seu primeiro mestre, Louis Althusser. Assim, dentro do escopo desta investigação, deve-se ter em vista a dimensão dessa ruptura no que se refere à linguagem e às palavras em Rancière, no que diz respeito ao uso feito pelos próprios indivíduos trabalhadores, atrelado à desidentificação no que tange ao registro de percepção que atrela harmonicamente os modos de ser, fazer e dizer.

No âmbito estético, por sua vez, é necessário compreender as implicações da passagem do regime *representativo* ao *estético*¹, que tem a ação como seu cerne, e que se desdobra em uma série de problemáticas que colocam, desde o ponto de vista da literatura,

¹ RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique-éditions, 2000.

questões que também concernem à ação política. Desse modo, os elos tecidos ao redor do problema do trabalho – especialmente em suas relações com a ação política e as palavras – e a democracia que emerge na literatura da época estética tornar-se-ão mais nítidos.

O trabalho como cena dissensual

O próprio Rancière afirma que o que toma lugar em seus estudos, tendo em vista o desenvolvimento de suas obras, poderia ser denominado como uma mistura de intervenções em elementos aparentemente desordenados². No entanto, ainda assim, Rancière afirma, em seu texto “Work, Identity, Subject” a necessidade da busca, por parte de seus leitores, de encontrar um fio condutor que poderia guiar o encontro com sua obra, mostrando as continuidades, os tensionamentos e as bifurcações nela presentes³. Não que se deva considerar como uma afirmação inquestionável o testemunho retrospectivo de um filósofo sobre suas obras. Mas, atentos à sua autoelaboração, devemos, para além do trajeto delimitado pelo autor, encontrar maneiras de ver como o que é dito expressamente (ou não) pode estar conectado de maneiras diversas.

Rancière afirmou, nesse sentido, que nunca tentou fazer uma filosofia do trabalho tampouco teria dado algum privilégio a este último⁴ – o que, por si só, é sintomático da relação de sua teoria com a tradição dos seguidores de Marx. Ajudando-nos a delimitar essa relação com certa tradição do pensamento sobre o trabalho, Rancière também parece não se colocar completamente contra o fato de que o trabalho poderia ser lido como um conceito articulador de suas obras, na medida em que afirma que ele está “no centro de uma constelação de noções cuja coerência é problemática”⁵.

É preciso ter em vista que o contexto no qual Rancière está inserido, como afirmado por Sánchez⁶, na década de 60, avistava-se numa relação com a crise do marxismo – tendo em vista, especialmente, os eventos ocorridos no 20º Congresso do

² RANCIÈRE, Jacques. “Work, Identity, Subject”. In: DERANDY, Jean-Philippe; ROSS, Alison (ed.) *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. Londres/Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2012, p. 205-216, p. 205.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 206. “it is at the centre of a constellation of notions whose coherence is problematic”. Tradução minha.

⁶ ESTOP, Juan Domingo Sánchez. “Um corte sempre adiado (rupturas e continuidades entre Jacques Rancière e Louis Althusser)”. *A Trabe de ouro: publicación galega de pensamento crítico*. Santiago de Compostela, nº. 97, 2014, págs. 23-38

Partido Comunista da União Soviética. Segundo o autor, a obra de Rancière poderia ser vista como um capítulo dessa crise, sem que, no entanto, ele possa ter concluído definitivamente os termos de sua ruptura com seu mestre Louis Althusser – uma vez que a filosofia althusseriana seria a expressão maior da crise do marxismo, pois o “marxismo althusseriano é assim um marxismo em crise e um marxismo da crise”⁷.

Nesse contexto, Rancière teria se posicionado de forma polêmica na contenda sobre as relações entre sujeito e identidade, uma vez que sua preocupação acerca de tais relações mostrou-se modelada pelo seu encontro com os arquivos e correspondências da primeira metade do século XIX (1830-1850) de indivíduos operários. A partir disso, Rancière teria desenvolvido um “método singular para dissociar as palavras desses operários dos rótulos que as identificavam como enunciados de ‘trabalhadores autênticos’, aqueles que expressam sua classe, seu ser e seu *ethos*”⁸. Por isso, Rancière afirma que, se a questão do trabalho ocupa um lugar central na sua obra, é como um “centro de tensões entre lógicas contrárias, como um objeto adequado para pôr em cena essas tensões”⁹.

No entanto, compreender os passos que ligam a ação política e o conhecimento parecem essenciais para entender a teoria de Rancière no que diz respeito às suas implicações políticas e estéticas, ligadas à desidentificação. Para tanto, é preciso olhar minimamente para os traços que marcam a ruptura do filósofo com o marxismo althusseriano e isso está intimamente ligado ao processo de ocupação estudantil que se deu na França na década de 60. Nesse contexto, é importante ter em vista que antes de maio de 68 uma greve estudantil já havia sido instaurada em 63, tendo sido caracterizada por Althusser como uma luta “ideológica”¹⁰, uma vez que os estudantes demonstrariam não ter domínio completo da ciência marxista, o que, no entanto, seria imprescindível para dar contorno à ação política justa, segundo a visão do autor¹¹. A base desse pensamento estaria calcada no fato de que é a partir da ciência que se pode conhecer a realidade e, só assim, formular ferramentas para dissolver as problemáticas do campo da

⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁸ MARQUES; Ângela Cristina Salgueiro; PRADO, Marco Aurélio Máximo Prado. *Diálogos e Dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2008, p. 29).

⁹ DERANDY; ROSS, 2012, p. 206. “centre of tensions between contradictory logics, as an object well suited to the staging of these tensions”. Tradução minha.

¹⁰ Araújo, Taís. Os efeitos de maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque. *SciELO Preprints*, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.4079>, p. 4.

¹¹ *Ibidem*.

experiência vivenciada ordinariamente¹², marcando uma hierarquia, de acordo com a perspectiva rancieriana, entre os que detêm o saber (nomeadamente, os intelectuais marxistas) e aqueles que não o possuem¹³. A partir do estabelecimento dessa divisão, os pensadores comunistas iriam ao encontro de sua função social numa sociedade de classes, na medida em que poderiam engendrar instrumentos de transformação da realidade por meio do conhecimento científico. Fora da relação com o conhecimento científico não seria, portanto, possível se dirigir rumo a uma ação justa e, desse modo, o modo científico de pensar torna-se imprescindível para a diferenciação entre o justo e o injusto no campo da luta política¹⁴. Os erros e acertos seriam matizados, no âmbito da interpretação althusseriana, com colorações que variavam de acordo com o nível de conhecimento atribuído aos agentes, conforme os conceitos de ciência e ideologia.

No caso dos estudantes, eles estariam presos, naquele momento de suas vidas, a um “aparelho ideológico” específico, a universidade, e confinados, portanto, à reprodução da ideologia, que se manifestaria na relação dos seres com o mundo que os cerca, criando representações não reais da sociedade numa realidade capitalista, visto que baseadas no princípio da alienação do trabalho. No entanto, como pontua Araújo, “Considerar que os indivíduos se encontrariam imersos nas formas de ideologia capitalistas propagadas pelas instituições sociais significaria afirmar que a ação dos sujeitos seria determinada por tais instâncias”¹⁵. O que a teoria de Althusser postulava, ao fim, era que os indivíduos, imersos na vida cotidiana em sua deformação e falsificação ideológica, não teriam possibilidade de intervir no cenário no qual se encontravam. Por isso, a ação política deveria ser precedida por uma conscientização feita através da científica marxista. Portanto, a teoria usufruía de primazia com relação à prática política numa sociedade de classes, visto que um velamento mediava a relação entre os sujeitos e o mundo ao seu redor. O antídoto para a alienação promovida pela ideologia só poderia ser a ciência, uma esfera apartada, portanto, da realidade sensível dos agentes. Desse modo, “a oposição entre ciência e ideologia estabelecia uma divisão hierárquica entre as percepções sensíveis dos sujeitos e o conhecimento científico”¹⁶.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 6.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

Sobre as greves estudantis ocorridas na França na década de 1960, a crítica de Althusser acaba por postular que os estudantes deveriam adequar-se à sua posição de seres ainda em processo de superação da alienação condicionada pelos ditames ideológicos, ou seja, deveriam agir de modo condizente com seu estatuto e condição de pessoas que ainda desconhecem a ciência marxista em sua totalidade. Eles deveriam, então, munir-se da “teoria marxista formulada por suas organizações representativas, em convergência com o PCF”¹⁷, este último ligado, por sua vez, ao grupo de filósofos que ocupam a universidade. Em suma, os estudantes deveriam ser guiados, em última instância, pelos intelectuais marxistas, com a mediação do partido. Quanto a esse aspecto, é importante ter em vista o que Pallotta afirma sobre a teoria de Althusser, pois, de acordo com o último, o marxismo seria “a ‘fusão’ entre a teoria e o movimento operário e, por isso, o verdadeiro intelectual devia fazer parte do Partido Comunista, o lugar apropriado da teoria”¹⁸. Desse modo, o movimento dos trabalhadores e o partido da classe trabalhadora, assim como a ciência marxista e a herança doutrinal do partido dos trabalhadores, foram igualados¹⁹.

Em decorrência disso, a teoria revolucionária transformava-se em instrumento de consolidação de uma hierarquia que, consoante com a estrutura de classes, colocava cada um em seu devido lugar. Não havia condição, nesse âmbito, para a compreensão das relações em questão nos movimentos de luta que irrompiam empírica e organicamente do tecido social, mantendo esquecidas as questões ligadas à visão dos agentes de produção sobre sua própria atividade. E, mais ainda, pressupunha-se que era possível sanar as dificuldades oriundas da prática política por meio de uma elaboração intelectual das condições de produção tal como ensejada por Marx. Como pontuado por Araújo, a relação determinada entre teoria e ação política, baseada na diferenciação entre os que possuem ou não o saber, “implica a necessidade de um condutor ou um especialista, aquele que teria o conhecimento exigido para desencadear um movimento político considerado correto”²⁰. Somente com o auxílio dos especialistas os incautos poderiam desmascarar as ilusões da ideologia. Essa diferenciação, no entanto, era o cerne das críticas

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ PALLOTTA, Julien. A trajetória teórico-política de Jacques Rancière. *Aisthe*, Rio de Janeiro, v. 8. nº. 12, 2017, p. 52-68, p. 54.

¹⁹ DERANDY; ROSS, 2012, p. 208.

²⁰ ARAÚJO, 2022, p. 9.

promovidas pelos estudantes em sua luta, o que encontra expressão significativa na sua autonomia perante o Partido Comunista e, assim, diante dos acadêmicos marxistas.

Nesse sentido, em termos althusserianos havia uma valoração positiva quanto ao teórico, enquanto produtor de conceitos, em detrimento da figura do trabalhador. Nesse sentido, Rancière rompe inicialmente com o pensamento acerca da alienação para pensar o sujeito como aquele que conduz as relações de um sistema capitalista de produção²¹. Segundo Rancière, a alienação pressupunha uma subjetividade bem arranjada da qual o trabalhador havia sido expropriado com vistas à produção da objetividade moldada pelo capital. Nesse sentido, havia uma nítida primazia – de acordo com a leitura rancieriana do marxismo althusseriano – da estrutura sobre o sujeito, assim como “das relações de produção sobre o trabalhador”²².

É no rastro das ligações de Rancière com os arquivos operários que a questão emerge mais decisivamente, pois havia algo que se demonstrava presente ali e que não poderia ser facilmente acomodado a uma problemática que postula a primazia da ideologia e da alienação. O que estava em jogo, para Rancière, seria o uso das horas pelos operários, em noites que deveriam ser destinadas ao descanso, para escrever cartas sobre o desejo de ser poeta ou elocubrações estéticas e a necessidade concreta de trabalhar arduamente com seu corpo durante o dia²³. O problema de Rancière seria, então, com a noção althusseriana de ideologia, pois ela impossibilitaria o rastreamento e a contagem dessas maneiras através das quais as identidades transbordam e não se deixam circunscrever em limites bem delimitados.

A essa problemática estaria atrelada a questão, pontuada por Pallotta²⁴, de que havia um problema, também, na ciência social que estava sendo produzida pelos intelectuais no que diz respeito à relação entre a visão da classe trabalhadora e a realidade que a circundava. Nisso está envolvida a mediação entre a classe trabalhadora e a ciência pelo partido. Rancière vê uma problemática que diz respeito à esfera da sensibilidade já que, como apontado por Araújo, havia uma distinção entre aqueles capazes de perceber e desvendar as artimanhas do capital aos sentidos através da ciência – os “capazes de

²¹ DERANDY; ROSS, 2012, p. 207.

²² *Ibidem*. “of the relations of production over the worker”. Tradução minha.

²³ RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

²⁴ PALLOTTA, 2017.

compreender o real”²⁵ – e os que não poderiam discernir a representação falsa da própria realidade e, por isso, não poderiam compreendê-la nem agir politicamente de modo incisivo. Aos últimos, “restaria a obediência aos padrões ou aos filósofos esclarecidos, mestres sábios. Sustentar um poder esclarecedor da teoria seria colocar-se ao lado daqueles que oprimem”. Desse modo, encontramos-nos com a afirmação de Pallotta de que Althusser encontraria uma forma de pensar a ideologia como uma maneira de assegurar a perpetuação dos indivíduos à estrutura da sociedade em seu lugar determinado, visto que ela é pensada como um “sistema de ilusões”²⁶ ligado aos interesses da classe dominante. O problema seria, em decorrência disso, a impossibilidade de escapar da ideologia dominante fora das delimitações científicas. Portanto, segundo o pensamento rancieriano, “a teoria althusseriana descreve um mundo social em que os indivíduos são necessariamente assujeitados à ideologia dominante (eles são dominados porque desconhecem as razões do seu assujeitamento)”²⁷.

Rancière concebe esse nó – que atava justamente a classe, o partido e a ciência, mas também a ação, o conhecimento e a sensibilidade – deve ser desfeito através de uma

concepção performativa na qual a classe é definida através dos manifestos e formas de ação em que a última afirma sua oposição à ordem existente. Nesse caso, o trabalho não é mais a atividade substancial que constitui a classe e nutre seu pensamento; é somente um dos nomes da cena dissensual em que se afirma. Dessa maneira, o trabalhador, como uma figura subjetiva, define o trabalho como uma relação polêmica, em vez da materialidade positiva do trabalho definindo a cultura formativa da classe de trabalhadores. Isso também implica que esse sujeito existe apenas na construção dessa relação polêmica.²⁸

Rancière, contra o paradigma anterior ao qual estava no campo de uma proximidade de pensamento, verifica precisamente as maneiras como as delimitações entre os que sabem e os que não sabem são implodidas pela prática política. O trabalho se faz enquanto ato performativo do trabalhador que reivindica para si a sua parte: o

²⁵ ARAÚJO, 2022, p. 12.

²⁶ PALOTTA, 2017, p. 55.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ DERANDY; ROSS, 2012, p. 209. “Performative conception where class is defined through the manifestos and forms of action in which the latter asserts its opposition to the existing order. In that case, work is no longer the substantial activity that constitutes the class and nourishes its thinking; it is but one of the names of the dissensual stage upon which it asserts itself. In this case, the worker as subjective figure defines work as polemical relation, rather than the positive materiality of work defining the formative culture of the class of workers. This also implies that this subject exists only in the construction of this polemical relation”. Tradução minha.

trabalho existe porque o trabalhador o enuncia, enquanto enuncia a si como aquele que trabalha, mas que também escreve cartas e faz inquirições filosóficas nos dias de folga, enquanto inscreve no tempo e no espaço sua ação política²⁹. Além disso, Rancière reivindica que a afirmação do reconhecimento da dignidade da condição como seres humanos sempre esteve no cerne das lutas dos trabalhadores³⁰. Essas cenas dissensuais, como o fragmento sugere, contam com a centralidade da ação – que pode estar ligada à imobilidade – e também com a presença das palavras nos manifestos e outros registros. Sendo assim, de acordo com Pallotta,

O jogo literário com o discurso dominante é excessivamente claro num texto de 1848 do *Banquet des travailleurs socialistes* (Banquete dos trabalhadores socialistas) que celebra palavras do discurso dominante como ordem, propriedade ou família, mas alterando o sentido das palavras: ordem significa fim da exploração; propriedade, o gozo pelos trabalhadores do fruto do seu labor; e família, o fim da herança e do egoísmo da célula burguesa. Esse jogo literário com o discurso dominante é uma resposta à teoria althusseriana da ideologia: o contrário da ideologia dominante não é a Ciência, mas uma apropriação subversiva do discurso dominante.³¹

Uma das marcas da ruptura com Althusser estaria, justamente, no campo da linguagem, pois, de acordo com Rancière, o althusserianismo “naturaliza palavras atribuindo-as a um vocabulário de classe que denuncia, como resultado, qualquer empréstimo do vocabulário das outras classes como um produto da captura ideológica”³². A enunciação de uma palavra que vai expor as relações desigualitárias está atrelada a um jogo na dimensão da linguagem, pois há uma apropriação que se transpassa aí, para que os trabalhadores possam expressar-se a enquanto coletivo e nomearem a si próprios³³. Trata-se de um agenciamento das formas de falar, sentir e ser que não se encaixa nos modos de estabelecimento de divisões sensíveis entre aqueles que possuem as qualidades necessárias ao mais elevado modo de sentir, dizer e fazer e aqueles que não as possuem. Uma oposição importante, desse modo, seria a existência do que Rancière enxerga como mundos que parecem distintos, como, por exemplo, entre aqueles que usufruem do ócio

²⁹ RANCIÈRE, 1988.

³⁰ DERANDY; ROSS, 2012

³¹ PALLOTTA, 2017, p. 57.

³² DERANDY; ROSS, 2012, p. 209. “a model that naturalizes words by attributing them to the vocabulary of a class and which denounces, as a result, as the product of ideological capture any borrowing from the vocabulary of the other classes”. Tradução minha.

³³ *Ibidem*, p. 209.

e aqueles que não tem tamanha sorte, pois devem se preocupar com as preocupações atreladas à reprodução da vida cotidiana.

Podemos dizer, pelo que até aqui foi exposto, que o “trabalho” desloca-se desde o ponto da representação de uma substancialidade que diz respeito à identidade para se constituir como uma forma de dissenso, ou seja, uma partilha do sensível que demonstra como a constituição de um comum e a divisão entre partes e parcelas encontram-se imbrincados. Isso se dá na medida em que há uma relação paradoxal que concerne à construção do sujeito trabalhador, relacionada à enunciação a ela atrelada. Nesse processo, Rancière teria identificado um intervalo entre a identidade como trabalhador e a capacidade discursiva e o modo de ser³⁴. Por isso, a lida com as palavras, previamente supostas como um universo cuja apreciação seria destinada apenas àqueles que podem usufruir do ócio, estaria implicada. Ou seja, a enunciação política dos trabalhadores estaria perpassada de um distanciamento da linguagem atrelada à sua condição enquanto “trabalhadores autênticos”. Por isso, o sequestro do tempo destinado ao descanso seria parte constitutiva da reconfiguração da partilha do sensível, de modo que os indivíduos que constituem o coletivo podem assegurar-se de sua sensibilidade com vistas a habitar o mundo como algo além da substancialidade da condição de uma identidade baseada no processo de produção da vida material.

Rancière considera que a desidentificação, ligada à autoafirmação do povo enquanto sujeito de enunciação numa *scène de parole*³⁵, cuja constituição é polêmica, transforma-se num definidor positivo a partir da intervenção, no âmbito da comunidade, de um povo-sujeito (*peuple-sujet*³⁶) marcado pela não-identidade – tensionamento usado para demonstrar como o povo era visto como desprovido ou apartado do espaço público em que os discursos são articulados. Para Rancière, o sistema que relaciona identificação policial (que direciona cada um ao seu lugar social), subjetivação política e “metapolítica”, atrelada à cena de palavra e à reincorporação no tecido social a ela ligada – cujas implicações foram em parte discutidas aqui, no que tange às relações entre ação, linguagem e conhecimento em jogo na identificação e subjetivação –, seria também estético³⁷.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 212.

³⁶ *Ibidem*, p. 213.

³⁷ *Ibidem*.

O trabalho da palavra no regime estético

O presente desdobramento nasce de uma intuição que afirma que à palavra cabe uma modalidade específica de trabalho. Poder-se-ia, talvez, dizer que o trabalho da palavra é desfazer, num trabalho incessante, as hierarquias que tentam colocar-se à sua frente, pois, como demonstrado por Rancière, a literatura é feita a partir de uma guerra de escritas³⁸ na medida em que há uma linha que vai tecendo a história, enquanto outra, paralelamente, vai tentando desfazê-la. Para pavimentar o terreno de tal discussão é preciso que nos debruçemos sobre o significado da ação no que diz respeito à passagem do regime *representativo* ao *estético*, na medida em que uma diferenciação em sua concepção é o pano de fundo a partir do qual a revolução estética se desenrola.

Sobre o regime representativo, cujo alicerce é a *Poética* de Aristóteles, percebe-se que havia uma centralidade da ação e implicações que decorrem a partir disso. Como podemos observar no apontamento feito por Rancière no livro *O inconsciente estético*:

No cerne desse regime, havia certa ideia do poema como disposição ordenada de ações, tendendo para sua resolução através do confronto de personagens que perseguiram fins conflitantes e que manifestavam em sua fala suas vontades e sentimentos segundo todo um sistema de conveniências.³⁹

Esse “sistema de conveniências” teria como base os pressupostos hierárquicos constitutivos do ordenamento social⁴⁰, dividido entre o mundo daqueles que podem usufruir da palavra em seu tempo livre e aqueles não autorizadas para tal empreitada devido à sobrecarga de trabalho e em função de sua incapacidade sensível. A partir disso se daria a constituição de dois mundos dentro de um mesmo, visto que a partilha do sensível diz respeito a um dispositivo que configura as evidências sensíveis que delimitam, ao mesmo tempo, a divisão das partes e um comum⁴¹. A divisão entre as partes de uma peça de teatro – dos personagens representados reverberando até a constituição da linguagem e divisão entre partes formais, como o próprio início, meio e fim – deveria, então, corresponder aos atributos cuja proveniência é social. É nesse sentido que se deve ler a primazia da ação, que seria um elemento que permitiria não só distinguir o que é

³⁸ RANCIÈRE, Jacques. *Mute speech: literature, critical theory, and politics*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.

³⁹ RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009^a, p. 49.

⁴⁰ RANCIÈRE, Jacques. *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

⁴¹ RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique-éditions, 2000.

ficção do que é história⁴², mas também delimitar um lugar próprio à arte (como aquele onde se produz algo específico, a saber, imitações). Sendo assim, para Rancière, “A boa relação estrutural entre as partes e o todo se baseia em uma divisão entre as almas de elite e as figuras do povo”⁴³.

Portanto, o regime estético estaria alicerçado numa ênfase na ação enquanto algo que não se encaixa simplesmente na justaposição caótica dos acontecimentos da história e, muito menos, da vida cotidiana. A ação, nesse sentido, seria privilégio daqueles que dispõem de tempo livre para planejá-la, e não estão simplesmente imersos na dimensão cotidiana da existência⁴⁴. Nessa disposição, Rancière concebe um laço que conecta a “hierarquia poética e a hierarquia social e política”⁴⁵. Há, portanto, uma divisão, no regime representativo, entre tipos de almas e que se refere ao fato de que existem pessoas que planejam grandes atos com vistas a fins determinados e relevantes (podendo arcar, contudo, com os custos ligados a tais empreendimentos), enquanto haveria outro tipo de ser humano – na sua maioria mulheres – representado como satisfeito com a cotidianidade e com a vida reprodutiva.

Haveria três princípios, segundo Rancière, que estruturariam o contorno da feição ficcional representativa: *inventio* (invenção), *dispositio* (disposição) e *elocutio* (elocução)⁴⁶. Escolhe-se o tema e a partir dele as partes são dispostas, com o discurso se adequando aos dois. O problema que seria central, nesse sentido, seria o direcionamento da ficção através de uma racionalidade, em detrimento da causalidade imponderável e caótica da história, conforme Aristóteles⁴⁷. A linguagem, ao fim, deveria ser apropriada ao tema e aos sujeitos representados, de modo que a divisão entre gêneros, à maneira aristotélica – como entre a tragédia e a comédia –, estaria relacionada à gradação da dignidade dos seres representados e seu modo de agir.

Para perceber a transformação ocorrida na passagem do representativo ao estético – que afeta consideravelmente o estatuto da ação –, podemos tomar como objeto um romance extensamente analisado por Rancière, *Madame Bovary* de Gustave Flaubert. Interessa ao filósofo pensar como a crítica da época do romancista reagia ao que Rancière

⁴² RANCIÈRE, 2017.

⁴³ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁴ RANCIÈRE, 2008.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 237. “tied poetical hierarchy to social and political hierarchy”. Tradução minha.

⁴⁶ RANCIÈRE, 2011, p. 43.

⁴⁷ RANCIÈRE, 2017.

considera como uma “revolução sensível” que se concretizava no campo artístico, e sua reação pode ser vislumbrada como uma preocupação quanto ao seu conteúdo perigosamente democrático. Nesse sentido, Rancière argumenta que segundo o crítico de Flaubert, Armand de Pontmartin, tratava-se de uma “democracia na literatura”, que envolveria

a igualdade de todos os seres, de todas as coisas e de todas as situações oferecidas à visão. Mas se esses detalhes da descrição são igualmente insignificantes é porque estão ligados às pessoas cuja própria vida é insignificante. A democracia literária quer dizer gente demais, excesso de personagens semelhantes a todos os outros, indignos, portanto, de serem distinguidos pela ficção. Essa população atravanca o relato. Ela não deixa espaço para a seleção de caracteres significativos e para o desenvolvimento harmonioso de uma intriga.⁴⁸

O excesso, nesse sentido, é percebido como um obstáculo à boa execução da intriga causal que relaciona as ações. Em decorrência disso, Rancière afirma que a literatura implode uma divisão sensível que se concretizava no âmbito das artes da escrita, pois ela própria, em seu sentido moderno, está atrelada à “supressão das fronteiras que delimitam o espaço da pureza ficcional”⁴⁹. As posições sociais são, assim, subvertidas na textura do tecido ficcional – o que produz, no entanto, uma série de outros tensionamentos.

Para Rancière, haveria uma semelhança entre os movimentos de emancipação operária ou de revolução do povo e as formas literárias, pois, tanto na democracia literária quanto nos movimentos de libertação existe uma base comum: a descoberta ligada ao fato de que qualquer possa experimentar qualquer tipo de sentimento ou vivência, o que se encontra atrelado à falha do esquema ficcional ancorado na ação estratégica que adapta os meios às finalidades. Segundo Rancière, essa “tensão se encontra no âmago das ações mais resolutas de transformação social”⁵⁰.

Em *O fio perdido*⁵¹, ao analisar o conto *Um coração simples*, de Flaubert e, mais especificamente, a presença de um barômetro inútil, Rancière vê sua presença como um indicativo de uma ruptura com a divisão entre dois mundos distintos – o daqueles que têm os predicados necessários à ação e aquele próprio aos que não os detêm, o que está numa

⁴⁸ *Ibidem*, p. 22-23

⁴⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁵¹ *Ibidem*.

relação com seus trabalhos, os lugares e espaços em que este se desdobra. O elemento cenográfico, cuja presença demarca a inutilidade diante das intenções e finalidades humanas, demarcaria, portanto, “o elo dessas existências obscuras com o poder dos elementos atmosféricos, as intensidades do sol e do vento, a multiplicidade dos acontecimentos sensíveis cujos círculos se ampliam ao infinito”⁵². Desse modo, pode-se perceber o deslocamento sensível diante da racionalidade representativa baseada na ação, que faz com que a ficção seja apenas a força dos acontecimentos e simples sucessão desordenada de coisas que ela visava ordenar para conseguir superar a história, tornando-se, assim, segundo Aristóteles, mais filosófica. As sucessões ordinárias e repetidas seriam revestidas, na literatura, com uma forma política democrática. Essa dimensão política é estética, pois envolve a

coexistência de formas sensíveis outrora invisibilizadas em função da primazia das causalidades e do decoro. Nesse sentido, as histórias seriam abertas para a invenção de uma cadeia de acontecimentos cuja temporalidade e intensidade sensíveis excepcionais provém de lugares outrora invisibilizados como constituídos por afetos dignos de ser representados.⁵³

A isso está ligado o fato da democratização das palavras e imagens na sociedade moderna⁵⁴ – que tem o indivíduo como um mediador entre elas (tal como entre mercadorias) – que são vislumbradas de modo excessivo. Por conseguinte, “Qualquer um, a partir de então, pode sentir qualquer sentimento, qualquer emoção ou paixão”⁵⁵, tanto no âmbito ficcional quanto no societário. O modo como a visibilidade da arte é estruturado desloca-se a partir da recontagem entre as partes dotadas de capacidade sensível. Nesse sentido, até uma mulher do campo, sem qualquer traço social distinto, como *Madame Bovary*, pode figurar de modo proeminente dentro do tecido ficcional e “alçar às grandes intensidades do mundo”⁵⁶, pois o romancista tem transformado a rotina cotidiana de uma pessoa qualquer em um “abismo da paixão”⁵⁷. Qualquer objeto ou fragmento da vida pode ser vislumbrado como algo que engendra um afeto intenso por

⁵² *Ibidem*, p. 25.

⁵³ CALENZO, Ana Carolina. “Sobre Rancière e Ibsen”. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020. Disponível em: <https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/6000#preview-link0>. Acesso em 29/01/2023.

⁵⁴ RANCIÈRE, Jacques. “Why Emma Bovary had to be killed”. *Critical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, v. 34, n. 2, 2008, p. 233-248.

⁵⁵ RANCIÈRE, 2017, p. 26.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

parte daquele que entra em contato com esse tecido sensível – e isso entra numa relação com a disponibilidade de palavras, imagens e mercadorias no âmbito social. É relevante não perder de vista que esse desvio na dimensão do afeto, na literatura, ganha contornos altamente conflituosos e pode levar, como no romance flaubertiano citado, à morte da personagem, pois

por atacar diretamente o centro político da concepção aristotélica que estruturava a ficção o excesso é vislumbrado como um princípio de desordem visto que as almas do “andar de baixo” devem ser afetadas somente na medida necessária à reprodução de suas atividades essenciais para que o todo da comunidade funcione devidamente.⁵⁸

O que Emma Bovary teria em seu cerne seria o impulso de verificar o significado das palavras e das ideias vislumbrados, como embriaguez, paixão e felicidade⁵⁹, nos livros que lia, a princípio não destinados a ela. Sua história, segundo Rancière, entraria em analogia com as reivindicações de emancipação dos trabalhadores que “reconstroem sua experiência cotidiana a partir das palavras desses heróis românticos que sofrem por não ter ‘nada para fazer na sociedade’”⁶⁰. Haveria uma coincidência, portanto, entre as experiências no que diz respeito ao desvio de um destino tido previamente como inescapável. A forma de constituição do que é “real” no âmbito literário se desloca da primazia dos heróis aristocráticos, com sua delimitação contornada pelo desenvolvimento estratégico de ações que expressam vontades e pensamentos, para o “entrelaçamento de uma multiplicidade de experiências individuais”⁶¹ que implode a distinção que existia entre mundos divididos na lógica ficcional representativa. Desse modo, o real é transformado numa “cadeia de percepções e dos afetos que tecem esses pensamentos e essas vontades”⁶².

Na medida em que o regime estético dava visibilidade às “filhas de camponeses que são capazes de tudo para saciar suas paixões mais sensuais ou suas aspirações mais ideias”⁶³. Rancière analisa – ao debruçar-se sobre *Madame Bovary* – que o problema que estava em questão nas décadas de 1850 e 1860 dizia respeito à excitação (*excitement*)⁶⁴, uma vez que se considerava que a sociedade sofria dessa espécie de doença, gerando um

⁵⁸ CALENZO, 2020, p. 26.

⁵⁹ RANCIÈRE, 2017.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 27-28.

⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

⁶² *Ibidem*, p. 28-29.

⁶³ *Ibidem*, p. 27.

⁶⁴ RANCIÈRE, 2008.

movimento incessante no campo dos desejos e, conseqüentemente, na sociedade em geral. Isso é importante porque um excesso no âmbito da sensação pode ser visto como um obstáculo à boa atuação no campo do trabalho, colocando-se como um fator desviante. O ordenamento bem ajustado teria sido substituído, nesse sentido, por um arranjo desordenado de indivíduos livres e iguais em busca de uma excitação lida como o efeito individualizado da agitação do corpo social⁶⁵.

Para Rancière, essa excitação, no campo literário, seria sinônimo de democracia, compreendida como uma multidão de desejos e aspirações que irrompiam de todos os cantos. Segundo Rancière (2008), aqueles que se colocavam contra essa democracia literária em tempos modernos viam-na como a existência de um aglomerado de partículas sociais desagregadas que buscavam tudo que poderia ser agradável e aproveitado, tanto materialmente quanto imaterialmente – como através de ideais manifestos em palavras tais como paixão, valores e até mesmo arte e literatura. O problema residiria no fato de que, segundo essa visão antidemocrática, as pessoas pobres deveriam ter uma mente orientada para as questões práticas, mas, ainda de acordo com o autor, essa noção acerca do que é prático parecia estar sendo reorientada por essas próprias pessoas no âmbito literário. Com o movimento em direção à satisfação, promovia-se uma eclosão das barreiras que distinguiam, no campo do prazer, as coisas práticas e as idealidades, pois os ideais deveriam poder ser colocados em prática enquanto tais⁶⁶.

Seria esse o pano de fundo por trás das críticas feitas a Flaubert e à personagem Emma Bovary, que deseja, simultaneamente, o amor físico e o amor ideal e está frequentemente a negociar entre fontes de satisfação materiais e ideais. Sendo assim, Rancière postula que as características encontradas para caracterizar a democracia literária estendem-se ao regime estético de forma geral, pois a “Literatura é a nova arte de escrever que obscurece a distinção entre o domínio da poesia e o domínio da vida prosaica”⁶⁷. Essa premissa está identificada com a ruptura com um modelo que fazia coincidir várias determinações no campo da escrita, como a necessidade de que um personagem fale de um modo correspondente a seu lugar na sociedade, assim como a divisão entre temas nobres e temas vulgares, de acordo com a hierarquização explicitada no modelo representativo. No regime estético, ao contrário, qualquer tema se mostra

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 237. “Literature is the new art of writing that blurs the distinction between the realm of poetry and the realm of prosaic life”. Tradução minha.

como digno de ocupar um lugar no enredamento ficcional – e uma aparente “irrelevância” pode trazer consigo muitos significados.

O ponto que é extremamente caro a Rancière é que essa dimensão hierárquica colapsa com a emergência da literatura, tomando sua acepção moderna – e isso estaria expresso na forma de escrita de Flaubert, apesar de sua antipatia para com a democracia e despreocupação quanto às questões levantadas por Rancière. No entanto, por outro lado, ao expressar uma indistinção entre os temas, a literatura postularia um espaço em que “não há fronteira entre o que pertence à Arte e que pertence à vida não artística”⁶⁸

Essa é a razão por que os defensores das boas e velhas belas letras denunciam a cumplicidade entre o escritor e sua personagem. Por encarnar a equivalência “democrática” de qualquer fonte de excitação e qualquer forma de prazer, ele corporifica a igualdade “democrática” de qualquer tema com qualquer outro.⁶⁹

Na medida em que o Flaubert postula uma indiferença em relação aos temas aptos à esfera artística e aqueles prosaicos – a permeabilidade, portanto, entre objetos não artísticos e aqueles que o são –, ele acaba, também, por postular essa capacidade de atravessamento à sua personagem. O que estaria em questão é justamente a reconfiguração da partilha do sensível, que, em seu modo de aparecer, desfaz a divisão entre duas naturezas humanas distintas, definindo modos de vida que foram disponibilizados para os indivíduos – sendo que um desses modos se apresenta justamente na fusão entre arte e vida. De acordo com as palavras de Rancière, “Flaubert pode fazer arte da vida da filha de um fazendeiro na medida em que a filha do fazendeiro pode fazer arte de sua vida e vida de sua arte”⁷⁰. Emma Bovary teria que morrer, portanto, com vistas a expor a maneira equivocada (não artística) de lidar com o elo entre arte e não arte, encarnando o caminho errado no manejo dessas esferas da existência humana. A maneira artística, por sua vez, de lidar com essa equivalência seria transpô-la ao livro somente (e

⁶⁸ *Ibidem*. “there is no border between what belongs to Art and what belongs to nonartistic life”. Tradução minha.

⁶⁹ *Ibidem*. “This is why the champions of the good old belles lettres denounce the complicity between the writer and his character. Just as she embodies the “democratic” equivalence of any source of excitement and any form of pleasure, he embodies the “democratic” equality of any subject with any other subject”. Tradução minha

⁷⁰ *Ibidem*, p. 237. “Flaubert can make art out of the life of a farmer’s daughter to the extent that the farmer’s daughter can make art of her life and life out of his art”. Tradução minha.

tomá-la apenas como “ficção”), enquanto a forma incorreta, corporificada por Emma, estaria ligada ao ato de transpor a literatura para a vida⁷¹.

O outro perigo que preocupava os críticos do tempo de Flaubert seria a vontade (*will*)⁷². Em decorrência de seus efeitos, indivíduos sofreriam em função do querer e do desejo de apropriar-se vantajosamente da disponibilidade de palavras e imagens a fim de alimentar a dinâmica que é própria ao querer. Enquanto uma configuração que rompe com a primazia da ação, a literatura estaria, de saída, comprometida com a interpretação do que é a vida, além de buscar demonstrar a cura para as doenças emergentes das interpretações equivocadas do que ela representa. No caso de Flaubert, essa interpretação equivocada – por parte de Emma – estaria atrelada à interpretação e manejo equivocado das sensações, na medida em que os microacontecimentos impessoais são reconduzidos a objetos de desejo e, por isso, causam dor. A cura proposta pela literatura seria atrelada à verdadeira vida⁷³ e, para alcançá-la, seria preciso desfazer as qualidades substanciais com vistas a alcançar novamente a dispersão ocasionada pelo movimento do impessoal.

Portanto, há uma tensão no cerne da relação entre estética e política – e ela diz respeito à ação. É preciso ter em vista que Rancière considera que a experiência estética lida diretamente com a dissolução de hierarquias, tais como aquelas supostas entre a atividade e a passividade, a atividade e o ócio, o saber e o não saber. O ordenamento com o qual a emergência da estética teria rompido encontrava-se justamente baseado na divisão entre aqueles que estão presos ao constrangimento do trabalho e aqueles que não o estão⁷⁴. Os últimos, na medida em que são livres, são os que, além de experimentar o ócio, conhecem a ação que visa à perfeição – que carrega um fim nela mesma e não busca uma finalidade que lhe seja exterior⁷⁵.

A questão é que a abolição da divisão entre dois grupos humanos com capacidades sensíveis desiguais, longe de ser somente uma questão pertinente à teoria ou à filosofia, também se conecta com as formas de emancipação na medida em que encontra elementos análogos àqueles presentes nas reivindicações dos trabalhadores de que eles pertencem

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ DERANDY; ROSS, 2012.

⁷⁵ *Ibidem*.

ao mesmo universo sensível que os poetas⁷⁶. Para Rancière, isso significa que a “emancipação implica, em seu cerne, a aquisição do mais precioso dos bens que os homens de ação tinham até então guardado para si; isso é, o poder de não fazer nada e de não querer nada”⁷⁷.

Conclusão

Pode-se concluir que a esfera política e a estética colocam-se em relação, na teoria de Rancière, no que se refere à ação e aos modos de sensibilidade engendrados pelas palavras e colocados em cena por seu uso – questão conectada à problemática do trabalho visto que há uma partilha do sensível, em ambas as esferas, que oculta ou enuncia a existência da divisão entre as partes. No âmbito político, Rancière movimenta-se contra um pensamento que postula uma primazia da teoria diante da prática – como estava postulado na distinção althusseriana entre ciência e ideologia –, mostrando-se indisposto a reproduzir uma filosofia que, ao seu ver, acabava por reafirmar o lugar de cada um no ordenamento social, na medida em que mantinha os trabalhadores aprisionados na percepção ilusória da realidade, sem que eles dispusessem dos instrumentos necessários para ultrapassá-la.

O cerne da experiência estética, por sua vez, desloca justamente o conjunto de evidências que permitia a existência do ordenamento social fixamente disposto, disponibilizando a qualquer um palavras, imagens e sensações, desatando o nó que atava o valor da arte à dignidade de seu tema e a uma divisão preordenada. Ambas as esferas – a política e a estética – teriam que lidar, em última instância, com uma atração de suspensão da ação, na medida em que os revolucionários marxistas têm que esperar pelo momento que lhe é apropriado para agir e os personagens vivem a padecer em função de sua relação com a ação, visto que as palavras e pensamentos não estão mais sob domínio dela.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 216. “Emancipation at its heart entails the acquisition of the most precious of goods that the men of action had so far kept to themselves; that is, the power to do nothing and to want to do nothing”. Tradução minha.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Taís. Os efeitos de maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque. *SciELO Preprints*, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.4079>. Acesso em 29/01/2023.

CALENZO, Ana Carolina. “Sobre Rancière e Ibsen”. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020. Disponível em: <https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/6000#preview-link0>. Acesso em 29/01/2023.

ESTOP, Juan Domingo Sánchez. “Um corte sempre adiado (rupturas e continuidades entre Jacques Rancière e Louis Althusser)”. *A Trabe de ouro: publicación galega de pensamento crítico*. Santiago de Compostela, n. 97, 2014, págs. 23-38

MARQUES; Ângela Cristina Salgueiro; PRADO, Marco Aurélio Máximo Prado. *Diálogos e Dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2008.

PALLOTTA, Julien. “A trajetória teórico-política de Jacques Rancière”. *Aisthe*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 12, 2014, p. 52-68.

RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique-éditions, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. “Why Emma Bovary had to be killed”. *Critical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, v. 34, n. 2, 2008, p. 233-248.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. *Mute speech: literature, critical theory, and politics*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. “Work, Identity, Subject”. In: DERANDY, Jean-Philippe; ROSS, Alison (ed.) *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. Londres/Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2012, p. 205-216.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009a.

O Teletrabalho e a Sociedade do Cansaço na Contemporaneidade Pandêmica, a partir de Byung-Chul Han

Ingrid Nogueira do Nascimento Magalhães

Resumo: Este artigo investigou, com base no pensamento filosófico de Byung-Chul Han, a problemática da difusão do home office, sua maximização devido à crise pandêmica de COVID-19, bem como suas implicações no aumento de psicopatologias sociais no cenário contemporâneo. A sociedade atual, que Han já caracterizava pelo cansaço generalizado e patológico, tende a majorar esta situação ao tornar ainda mais difícil a diferenciação dos limites entre trabalho, transparência, ócio e descanso. Assim, por meio do estudo realizado observou-se que dentro da perspectiva filosófica haniana existem alternativas à dinâmica exaustiva da Sociedade do Cansaço, tais como: o Tédio Profundo, o Ócio, a recuperação de um tempo para contemplação e reflexão e o resgate da alteridade, buscando uma outra vivência das pressões do cenário no qual estamos inseridos.

Palavras chaves: : Home office. Teletrabalho. Sociedade do Cansaço. Byung-Chul Han. Pandemia.

Introdução

Em pouco mais de seis meses desde o início do isolamento social pandêmico, o trabalho remoto¹ se tornou uma prática padrão no Brasil e na maior parte do mundo. Essa disposição se baseia em vários fatores, incluindo o medo de um ressurgimento mutado do vírus, a necessidade de se usar máscara em locais públicos e as recomendações oficiais ligadas às autoridades sanitárias locais. No entanto, as decisões da maioria das empresas que favorecem a viabilidade de longo prazo do trabalho remoto, parecem ser mais um caso de falta de escolha do que de adesão zelosa. O trabalho remoto surgiu, a princípio, como uma solução para diversas questões: não só permitiu que algumas atividades econômicas continuassem durante a crise sanitária, mas aparentemente, também resolveu outros problemas reconhecidos antes da pandemia e vinculados às práticas de trabalho em escritórios dos últimos anos.

Observa-se que o trabalho remoto oferece, de fato, uma série de *vantagens*, principalmente, no que diz respeito às medidas sanitárias. É compreensível que trabalhar em casa e, assim, evitar o contato próximo com outros passageiros no transporte ou

¹ Possíveis sinônimos para trabalho remoto que poderão ser vistos ao longo do artigo, com suas devidas ressalvas, serão: *telework*, trabalho à distância, trabalho remoto, teletrabalho e *home office*.

colegas, é um passo de distanciamento social altamente eficaz no combate à propagação do vírus. Nesse contexto, quer estejam condenados a um deslocamento diário em transportes públicos superlotados, presos no trânsito por horas a fio, ou fartos de espaços de trabalho abertos, da falta de privacidade, ou mesmo sentindo-se ameaçados por novos perigos no local de trabalho, muitos trabalhadores já estavam à beira do colapso antes que o regime remoto se materializasse de forma tão abrangente².

Contudo, o sistema remoto de trabalho se deu de forma ainda mais acelerada do que se considerou até então, devido a necessidade do distanciamento social para o auxílio na diminuição da curva de contágio da doença. Dessa forma, dificultou-se um maior debate e reflexão em relação especificamente à tal demanda, o que vem a ser um dos principais questionamentos deste artigo. O *teletrabalho* ou *home office* é caracterizado por ser um trabalho realizado em casa ou em outro local remoto usando a internet, por meio de um computador ou celular vinculado ao local de trabalho, empregador ou empresa, pelo uso de comunicações digitais, como e-mail, aplicativos ou sistemas operacionais próprios³.

Não é exagero afirmar que, para Byung-Chul Han, o teletrabalho tem o potencial de majorar algumas das principais psicopatologias de nosso tempo. Segundo o filósofo: “o campo de trabalho neoliberal em tempos de pandemia se chama ‘*home office*’. Apenas a ideologia da saúde e a liberdade paradoxal da autoexploração o distinguem do campo de trabalho do regime despótico”⁴. De forma geral, o filósofo sul-coreano aponta que na *Sociedade do Cansaço*⁵ nada é encerrado, também o trabalho feito em regime remoto tende a nunca terminar. Assim, as fronteiras entre espaço para o descanso (o lar) e o para o trabalho (a empresa)⁶ se perdem. Parte-se então, do dilema da difusão do teletrabalho

² “Os vínculos entre o trabalho e o adoecimento psíquico vêm ganhando visibilidade crescente. [...] Também é crescente o número de trabalhadores acometidos por agravos mentais. Segundo estimativas da World Health Organization, os chamados transtornos mentais menores acometem cerca de 30% dos trabalhadores ocupados e os transtornos mentais graves, cerca de 5 a 10%. No Brasil, segundo estatísticas do INSS, os transtornos mentais ocupam a 3ª posição entre as causas de concessão de benefícios previdenciários”. JACQUES, Maria da Graça. *O nexo causal em saúde/doença mental no trabalho: uma demanda para a psicologia*. Psicologia & Sociedade [online]. 2007, v. 19, p. 115.

³ Cf. DICTIONARY. *Telework*. [S. l.], 2022.

Disponível em: <<https://www.dictionary.com/browse/telework/>>. Acesso em: 11 mar. 2022.

⁴ HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Petrópolis: Vozes, 2021 [2020], p. 35.

⁵ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2010].

⁶ Jonathan Crary observa, “por causa da permeabilidade, ou mesmo da indistinção, entre os tempos de trabalho e de lazer, as habilidades e gestos que seriam restritos ao local de trabalho são agora parte universal da tessitura 24/7 de nossa vida [...]”. CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. SP: Ubu Editora LTDA-ME, 2016, p. 66.

nesta sociedade caracterizada pelo autor, que se articula à problemática da falta de lugar para o descanso necessário à manutenção da saúde física e psíquica.

Diante de um cenário alarmante de proliferação de psicopatologias relacionadas ao momento em que vivemos – a contemporaneidade pandêmica⁷ –, faz-se interessante elencar algumas dessas doenças que são apresentadas por Han: a Síndrome de *Burnout*⁸, a ansiedade, o TDAH (Transtorno de Déficit de Atenção com Síndrome de Hiperatividade) e a depressão. Destaca-se que, esta última, apresenta-se como *o mal do século*, segundo a OMS (Organização Mundial da Saúde), que elenca a saúde mental como prioridade absoluta para os próximos anos e já considera a depressão como a doença mais incapacitante do planeta⁹.

Portanto, diante do exposto, buscaram-se elementos na obra de Byung-Chul Han com o propósito de responder ao seguinte problema filosófico: como compreender a problemática do esgotamento físico-psíquico do sujeito contemporâneo, amplificado pela proliferação do *home office*, e quais são as alternativas oferecidas pelo pensamento filosófico haniano para tal cenário?

Sociedade do Desempenho: a saúde mental, o *panóptico digital* e a autoexploração

Na análise haniana, é característico da contemporaneidade a flexibilidade e a abertura de possibilidades próprias ao neoliberalismo. Com o avanço da ciência e da tecnologia surge a impressão de que com o devido esforço a humanidade será *capaz de*

⁷ Han procura explorar as mudanças na dinâmica social e profissional que vem se desenvolvendo nas últimas décadas, algumas aceleradas e radicalizadas no contexto pandêmico. Nesse sentido, cabe destacar que a intensificação de um conjunto de psicopatologias contemporâneas não exclui, de modo algum, a existência de patologias neuronais que tenham origens estritamente biológicas.

⁸ Uma das mais influentes definições de *burnout* parte de Maslach e Jackson, e está atrelada a ideia de eficácia profissional como característica definidora da relação de uma pessoa com a carreira e é considerado um problema emocional relacionado ao trabalho. Além disso, também se vincula à exaustão emocional, à despersonalização e à redução da realização pessoal. Ao contrário da depressão, um transtorno psicológico com influência generalizada em uma ampla gama de atividades da vida, o *burnout* foi conceituado como influenciando principalmente por pensamentos e sentimentos dos trabalhadores sobre o desempenho profissional. MASLACH; JACKSON, 1986 *apud* LEITER, M. P. *Burn-out as a crisis in self-efficacy: Conceptual and practical implications*. Work & Stress. 1992, p. 110, tradução minha.

⁹ Viviane Mosé ressalta que “o Brasil, que já foi tão cantado por sua alegria de viver, também padece [do mal da depressão]; segundo a OMS, o suicídio é hoje a terceira causa de morte de jovens de 15 a 19 anos no Brasil, ficando atrás apenas de acidentes de trânsito e homicídio, especialmente nas periferias das grandes cidades. Destas mortes, mais de 80% é de negros, e 90% dos que morrem são homens; um verdadeiro genocídio da juventude negra brasileira. Se consideramos de 1980 até 2014, o índice de suicídios subiu quase 30% nesta faixa etária no Brasil. Ainda mais grave é saber que este índice aumenta quanto mais a idade diminui; segundo o mapa da violência de 2017, organizado pelo Ministério da Saúde, de 2002 a 2012 o índice de suicídios entre 10 e 14 anos subiu 40% no Brasil”. MOSÉ, Viviane. *Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea*. Editora Vozes Limitada, 2018, p. 31.

tudo e de todos os feitos. A percepção estimulada é quase como se *com a dedicação adequada* o indivíduo pudesse alcançar *tudo aquilo que quisesse*. Observa-se, assim, que na atualidade não só a sociedade influencia na repressão dos indivíduos, mas as próprias pessoas promovem essa forma de violência interna consigo mesmas. O que assinalaria um deslocamento topológico da violência, que nas *sociedades disciplinares* era exercida nos corpos por meio da força e do medo, e agora, nessa *sociedade do desempenho*, é praticada internamente na psique dos sujeitos. Isso porque, em uma sociedade que mostra a todo tempo que tudo é possível, os sujeitos se entregam a lógica da produção até que encontrem empecilhos como, a estafa, a depressão, a síndrome de *Burnout*, dentre outras mazelas que o esgotamento físico-psíquico traz. E quando o corpo e/ ou a mente desses indivíduos se esgota, ou no momento em que eles simplesmente não conseguem mais dar conta de produzir tudo aquilo que desejam e se cobram, então, vem o sentimento de culpa e de fracasso, que também traz consequências psicológicas e seus reflexos físicos.

A saúde e, de forma mais específica, a saúde mental, tem sido intrinsecamente afetada pelo trabalho na *Sociedade do Cansaço*. É claro que, hoje, o trabalho se estende as várias esferas da vida. Porém, é só no *telework* que a casa é institucionalmente invadida e perdem-se as fronteiras temporais do descanso e da atividade. No trabalho à distância, ainda se acentua a influência psicológica¹⁰ que já é característica dessa ocupação, uma vez que está inserida no *panóptico digital* em toda a sua transparência desarmônica.

Em síntese, entende-se por *panóptico digital* o espaço vigiado pela onipresença virtual, em que todos observam a todos, onde público e privado misturam-se até que suas fronteiras se percam. O *panóptico* haniano tende a ser mais eficaz que qualquer outro, pois nele apaga-se a distinção entre o ponto central, suas margens e toda ótica perspectivista¹¹. Assim, tudo é iluminado, gerando hipervisibilidade e total transparência

¹⁰ A esse respeito, pontos importantes são pontados na matéria, *Os possíveis prejuízos do trabalho remoto à saúde*, da BBC NEWS: “No relatório *New Future of Work* [...], publicado pela Microsoft em 2022, os pesquisadores indicaram que, embora o trabalho remoto possa aumentar a satisfação profissional, ele pode também fazer com que os funcionários se sintam ‘socialmente isolados, culpados e tentem fazer compensações’. [...] [Além disso,] pesquisas indicam que os trabalhadores remotos trabalham por mais tempo e que até 80% dos profissionais britânicos sentem que trabalhar de casa prejudicou sua saúde mental. [...] Uma sondagem demonstrou que 81% das pessoas com menos de 35 anos de idade se sentiram solitárias trabalhando em casa por longos períodos e estudos mostraram maiores níveis de estresse e ansiedade entre profissionais jovens desde a mudança para o trabalho remoto” BISHOP, Katie. *Os possíveis prejuízos do trabalho remoto à saúde*. BBC NEWS. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-cap-62205856>. Acesso em: 20 de agosto de 2022.

¹¹ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. BH: Ed. Âyiné, 2018 [2014], p. 78.

dos indivíduos expostos como vitrines virtuais. “Na sociedade da exposição cada sujeito é seu próprio objeto propaganda”¹². No meio virtual, o iluminar é estendido a todos os cantos e espaços, produzindo efeitos diretos na confiabilidade que é própria às relações humanas e laços afetivos. “A transparência destrói a confiança [...] [e] em virtude do desaparecimento da confiança, agarra-se ao controle”¹³. Neste momento em que a necessidade de *se colocar visível* alcança a maior parte dos indivíduos, a total transparência deste *panóptico* se estende ao meio social e do trabalho¹⁴. Cria-se, assim, uma *Sociedade da Transparência*¹⁵, na qual tudo é desvelado e se perde a fronteira entre público e o privado. Esta transparência também restringe a cenografia, a interioridade, o mistério, o decoro e a distância. Nos termos determinados por Han, “serve ao *mero viver exposto*”¹⁶, prevalecendo o desnudamento total.

Por outro lado, Han postula que, sob a aparência de um espaço que promete liberdade, a internet esconde uma plataforma que permite o total controle sobre o usuário. Cada vez mais há uma maior facilidade de se manter conectado e, assim, de comunicar-se constantemente independente de tempo e de distância. Nesse contexto, dentro do *panóptico digital* há uma falta de lugar para a elaboração do pensamento e o conhecimento se dissolve em mera informação. Essa, por sua vez, se absolutiza em opiniões desprovidas de questionamentos e reflexões e que, entretanto, não podem prescindir de fronteiras espaço-temporais que não existem ali no *panóptico*. A falta de distanciamento também atua como amplificador para a inviabilidade de uma construção mais abrangente de diálogo e de respeito entre os indivíduos. As emoções se anulam em um mero aglomerado de afetos que logo também desaparece¹⁷.

¹² HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012], p. 31.

¹³ *Ibidem*, p. 111.

¹⁴ Com relação ao trabalho inserido no panorama digital, indica-se a matéria da BBC NEWS, *Como empregados são cada vez mais vigiados por patrões com trabalho remoto*. Lê-se o trecho destacado: “o monitoramento dos funcionários existe há algum tempo sob vários disfarces, desde o registro do tempo no chão de fábrica até a coleta de dados dos trabalhadores em setores fortemente regulamentados, como o financeiro. Mas o software de vigilância, muitas vezes com natureza clandestina, começou a se infiltrar nos trabalhos administrativos em meio à pandemia, espalhando-se entre os setores que tradicionalmente não exigiam o rastreamento escrupuloso dos funcionários. Agora, com os padrões de trabalho remoto e híbrido tornando-se cada vez mais comuns, os empregadores buscam gerenciar os resultados e as equipes com software de monitoramento. Embora isso possa ajudar a permitir a colaboração fora do escritório, em alguns casos, essas ferramentas de vigilância podem também ser implementadas em meio ao receio de que os funcionários não farão seu trabalho longe dos olhares dos patrões”. BBC NEWS. *Como empregados são cada vez mais vigiados por patrões com trabalho remoto*. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-62017600>. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

¹⁵ HAN, B-C. *Sociedade da Transparência*. p. 110-111.

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ HAN, Byung-Chul. *Filosofia do zen-budismo*. Petrópolis: Vozes, 2019 [2012], p. 27-31.

Dessa forma, antes de adentrar a temática da saúde mental, faz-se imprescindível entender a noção institucionalizada do que se é *ter saúde*. De acordo com a definição da OMS (Organização Mundial da Saúde), de 1946, saúde é: “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não somente a mera ausência de patologias”¹⁸. A ideia de *qualidade de vida* possui características em comum com a definição de saúde. Contudo, em Han, esta *qualidade* refere-se mais amplamente a *boa vida* e ao *bem viver*. Por outro lado, em muito se difere do *mero viver*, que se presentifica na sociedade atual. O *mero viver* nada mais é que o viver somente para a sobrevivência que fetichiza a saúde e a coloca acima de tudo.

O escravo moderno [...] se assemelha àquele último homem de Nietzsche, para o qual a saúde representa como tal um valor absoluto. Ela é elevada ao patamar de “grande deusa”: “Venera-se a saúde. ‘Descobrimos a felicidade’ – dizem os últimos homens e piscam os olhos”. Onde se santifica o mero viver, a teologia dá lugar à terapia. Ou então a terapia torna-se teológica. A morte já não tem mais lugar no catálogo de desempenho do mero viver¹⁹.

Constata-se um panorama de vácuo teleológico atual, consequência do fim dos grandes projetos metafísicos e ideológicos presentes na modernidade.

O tempo descontínuo descrito por Han e marcado pela hegemonia do curto prazo teria causado “um deslocamento da práxis vinculante a longo prazo”²⁰, produto de um distanciamento, por imediatismo, da continuidade temporal estabilizadora. Atualmente, a única coisa contemplada é o benefício de curto prazo, cuja permanência supõe uma *atomização do tempo* equivalente, em última instância, à *atemporalidade*. Assim, os grandes projetos falham logo após serem concebidos porque a conexão entre as ações do presente e as consequências que o futuro trará são rompidas. Não há pensamento de longo prazo porque o presente não vai mais para lugar nenhum, exceto para um futuro que é percebido como fechado.

Por outro viés, segundo a concepção filosófica haniana, a contemporaneidade traz consigo um ideal de *perfeição* a ser alcançado, seja na auto-otimização estética²¹, seja em

¹⁸ WHO. *Officials Records of the World Health Organization*. United Nations, World Health Organization. Geneve, Interim Commission. 1948, p. 5.

¹⁹ HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012], p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 21, tradução minha.

²¹ Hoje, a busca por perfeição estética se mostra de forma tão latente que, no meio digital, seu catalizador tornou-se as redes sociais, principalmente o *Instagram*, com seu apelo imagético. Entretanto, esse ideal de beleza é inalcançável, o que pode gerar certos distúrbios e uma busca mais agressiva por aperfeiçoamento estético. Como se pode concluir com a matéria: MORAES, Fabiana. *Filtros de selfie que afinam nariz e*

seu ideal de saúde, ou mesmo, na performance no trabalho. Uma das características necessárias para se atingir este patamar seria *uma saúde perfeita* ou aquilo que vem sendo chamado de *fitness*²². Mas o que seria essa *saúde perfeita* na *Sociedade do Cansaço* que Han propõe? É difícil dizer ao certo, no entanto, o filósofo nos deixa pistas: muito se assemelha a *conseguir produzir mais e mais*, sem que se tenha fadiga, contornando o estresse²³ e o adoecimento. Percebe-se, todavia, que este ideal é de impossível alcance e leva, justamente, ao padecer físico-psíquico. Tamanha a dificuldade de sua obtenção, a *sociedade da positividade*²⁴ criou alguns métodos para se aproximar deste: seja o *doping*²⁵, a *hiper-medicalização*, o *coaching*²⁶, ou mesmo, a terapia²⁷. Se no passado só íamos à igreja para curar as dores da alma, hoje, a terapia também se tornou viral.

rosto incentivam racismo e cirurgias plásticas entre jovens. Após a proibição do Instagram a filtros que simulem intervenções estéticas, usuários vêm ensinando o uso de softwares que conseguem burlar a regra. The Intercept Brasil. Disponível em: <https://theintercept.com/2022/04/19/filtros-selfie-cirurgias-plasticas-jovens/>. Acesso em: 19 de junho de 2022.

²² É “a condição de ser fisicamente forte e saudável”. DICTIONARY CAMBRIDGE. *Fitness*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fitness/>>. Acesso em: 14 mar. 2022.

²³ Segundo o Ministério da Saúde, o estresse é caracterizado como um grave problema de saúde pública, porque estima-se que milhares de indivíduos ao redor do globo sofram com a *Síndrome de Burnout*, também conhecida como *Síndrome do Esgotamento Profissional*. BRASIL. Ministério da Saúde. *Doenças relacionadas ao trabalho: manual de procedimentos para os serviços de saúde*. Brasília: Ministério da Saúde; OPAS/OMS, 2001. Raras são as pesquisas feitas no país a respeito dessa questão, contudo os dados são alarmantes, em um estudo elaborado pela *International Stress Management Association* (2006). Entretanto, nota-se que 70% dos brasileiros padecem com os efeitos do estresse, 30% desses também são vítimas do *Burnout*. Em 2007, cerca de 4,2 milhões de pessoas foram ausentadas do trabalho, desses, 3.852 também foram diagnosticadas com *Síndrome de Burnout*. GONÇALVES, E. *Síndrome de Burnout: desconhecida, mas perigosa*. Folha de Londrina, mar .17. Caderno 2, p. 7. 2008.

²⁴ Os sentidos de *positividade* e *negatividade* em Han aparecem bastante diferentes dos usuais. Para o filósofo, aquilo que é *positivo*, pressupõe uma supressão do outro, da alteridade, do mistério, além de uma elevação dos ideais produtivistas, disruptivos e totalmente alisados, de tal modo que, não suportaria qualquer quebra ou espaço vazio, é o local daquelas metas impossíveis que objetivam a perfeição e por isso, que leva ao esgotamento total. A positividade é o espaço do *hiper*: da *hipervisibilidade*, do *hipertrabalho*, e da *hiperatenção*. Enquanto a *negatividade* seria seu contrário, e abarcaria a outridade atópica, o velado, o escuro, o espaço, a lacuna, a quebra, a demora, a atenção contemplativa, e também, ofereceria alternativa a lógica da produção e da performance. Isso porque, a negatividade permite um dizer não, um término, o descanso despropositado. A negatividade rechaça aquilo que pertence a positividade e vice-versa.

²⁵ Segundo o Cambridge Dictionary, é “o ato de drogar ou medicalizar uma pessoa ou animal para torná-lo melhor ou pior em uma competição”. CAMBRIDGE. *Doping*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fitness/>>. Acesso em: 14 mar. 2022.

²⁶ De acordo com o dicionário Michaelis: “Consultoria que aborda aspectos profissionais e pessoais da vida de um indivíduo e propõe estratégias e mudanças, partindo de um diagnóstico para entender os pontos fracos e ressaltar os fortes do profissional que busca novos rumos em sua carreira. Esse consultor tem como objetivos primordiais supervisionar, motivar e incentivar seu cliente a cumprir tarefas, vencer limitações e se conhecer melhor, a fim de atingir uma preparação adequada para o mercado de trabalho em sua área”. DICIONÁRIO MICHAELIS. *Coaching*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?id=4Kz2/>>. Acesso em: 10 mar. 2022.

²⁷ Segundo a FIOCRUZ (Fundação Oswaldo Cruz): “mais da metade da população brasileira (61,7%) recorreu a meditação, fitoterapia, reiki, aromaterapia, homeopatia e outras Práticas Integrativas e

Em vista da pandemia, a sociedade da sobrevivência proíbe mesmo a missa de Páscoa. Também sacerdotes praticam o “social distancing” e usam máscaras de proteção. Eles sacrificam a fé inteiramente à sobrevivência. De modo paradoxal, o amor ao próximo se expressa como o manter distância. O próximo é um portador do vírus em potencial. A virologia desapossa a teologia. Todos escutam os virologistas, que adquirem uma dignidade de interpretação absoluta. A narrativa da ressurreição dá lugar inteiramente à ideologia da saúde e da sobrevivência. Em vista do vírus, a fé degrada-se em uma farsa. Ela é substituída por estações intensivas e aparelhos de respiração. Diariamente se contam os mortos. A morte domina inteiramente a vida. **A morte esvazia a vida em sobrevivência**²⁸.

Encontram-se “vivos demais para morrer, mortos demais para viver”²⁹, essa é a condição dos *sujeitos do desempenho* contemporâneos. Tal como Nietzsche alertava, estamos próximos aos *últimos homens*³⁰. A pandemia trouxe consigo uma realidade estabelecida em meio ao grande dilema do distanciamento social que coloca *sub judice* a liberdade de ir e vir. Nesse sentido, faz-se importante ressaltar, que não há uma defesa por parte do filósofo sul-coreano da quebra da quarentena ou do não distanciamento

Complementares em Saúde (PICs) em 2020, o primeiro ano da pandemia de Covid-19. [...] De acordo com a pesquisa, as práticas integrativas e complementares em saúde mais utilizadas em 2020 foram plantas medicinais e fitoterapia (28%), meditação (28%), reiki (21,6%); aromaterapia (16,4%); homeopatia (14,5%); terapia de florais (14%); yoga (13%), apiterapia (11%), imposição de mãos (10%) e medicina tradicional chinesa/acupuntura (7,8%)”. AFN NOTÍCIAS. *Fiocruz mapeia hábitos do brasileiro durante a pandemia*. 19 de jul. 2021. Disponível em: <<https://agencia.fiocruz.br/fiocruz-mapeia-habitos-do-brasileiro-durante-pandemia/>>. Acesso em: 10 de jan. de 2022.

²⁸ HAN, B-C. *Sociedade Paliativa*, p. 33, grifo meu.

²⁹ *Ibidem*, p. 38.

³⁰ Para Nietzsche, o *último homem* não ama a terra nem a vida, é indiferente a tudo e já não acredita em nenhum valor; ele é escravo de sua própria apatia e de seu medo de tudo o que exige esforço e sacrifício; e até o trabalho o levou a uma rotina tediosa e indiferente que também o escraviza. Ele vive a vida inteira entorpecido, anestesiado entre todos os confortos superficiais de que se cercou, ele nega a tragédia e assim, qualquer pequeno revés o destrói; portanto, o *último homem* nunca se torna verdadeiramente feliz ou plenamente satisfeito, permanece na confortável indiferença da vida fácil e artificial, crédulo em um ideal de felicidade arrogante e de saúde que beiraria a imortalidade, desprezando assim a vida em sua finitude. Diz o filósofo alemão em *Assim Falou Zaratustra* ao tentar alertar sobre a miséria do último homem: “quero, pois, falar-lhes da coisa mais desprezível que há: esta, porém, é o último homem.” / E assim falou Zaratustra ao povo: / É chegado o tempo para que o homem se dê a sua meta. É chegado o tempo para que o homem plante o germe de sua mais alta esperança. / Seu solo ainda é suficientemente rico para tanto. Mas esse solo será um dia pobre e manso, e nenhuma grande árvore poderá mais crescer dele. / Ai! Vem o tempo em que o homem não mais arremessará a flecha de seu anseio por sobre o homem, em que a corda de seu arco terá desaprendido a vibrar! / Eu vos digo: é preciso ter ainda caos em si para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: vós tendes ainda caos em vós. Ai! Vem o tempo em que o homem não mais parará estrela alguma. / Ai! Está para vir o tempo do mais desprezível dos homens, que se tornou incapaz de desprezar a si próprio. / Vede! Eu vos mostro o último homem. / “Que é o amor? Que é a criação? Que é o anseio? Que é a estrela?” – assim pergunta o último homem, pestanejante. / A terra, então, tornou-se pequena, e sobre ela saltita o último homem, que a tudo torna pequeno. Sua estirpe é inextinguível, como o piolho de terra; o último homem tem a vida mais longa. / “Nós inventamos a fortuna” – dizem os últimos homens, pestanejando. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Porto Alegre: L&M Pocket, 2019, p. 33-34.

social, mas sim, um questionamento reflexivo-filosófico: *sobrepôr a saúde à vida é a única alternativa possível? Não poderíamos propor outras maneiras de reagir à crise?* E é justamente isso que, ao longo de toda sua obra, o Han nos propõe a pensar.

A defesa da *negatividade atópica*³¹ caminha nessa direção. Não devemos nos direcionar a um saudosismo ao passado – como Han deixa claro já na abertura de *O desaparecimento dos Rituais*³² – ou a uma ode a dor, mas entendermos a relação de importância que ambos têm com a *boa vida* e com o *bem viver*. O passado, para Han, é um contraponto ao presentismo contemporâneo, que pode promover uma reflexão por meio desse choque – ou mesmo, até um *espanto filosófico* – em relação a outras maneiras de se viver mais adequadas à superação do narcisismo da sociedade atual³³.

Sociedade Paliativa: o medo da dor, o isolamento da alteridade e o vírus do cansaço

Já no primeiro capítulo do livro *Sociedade Paliativa*, nomeado *Algofobia*, o filósofo sul-coreano trata da problemática da dor em uma *sociedade positiva*³⁴. Nesse ínterim, segundo Han, esta fobia é caracterizada por um profundo medo da dor, um pânico social e generalizado em relação à dor. A *algofobia* “tem por consequência uma anestesia permanente, onde toda condição dolorosa é evitada”³⁵. Deve-se lembrar que a *sociedade positiva* e a *sociedade da transparência* coincidem. Nessa sociedade também *paliativa*, tudo tem de ser “agradável ao ponto da banalidade”³⁶, até mesmo a arte, a cultura e os próprios indivíduos. Conforme Han, “a vida que recusa toda dor é uma vida coisificada”³⁷.

Sabe-se, é claro, que essa tendência mercantilizante e homogeneizadora não se aplica exclusivamente ao material, mas se estende também as áreas como a estética³⁸, a

³¹ *Que não possui lugar*, ou apenas, *sem lugar*.

³² HAN, Byung-Chul. *O Desaparecimento dos Rituais*. Petrópolis: Vozes, 2021 [2019], p. 7.

³³ *Ibidem*.

³⁴ “De um lado, a negatividade se caracteriza, no instante inicial, como algo que provoca limite, tensão, dor, conflito. De outro, atos que envolvem um chamamento ao pensar, de ruminar sobre algo, se demorar sobre o outro e os significantes, refletir, contemplar e poetizar a vida”. CHEVITARESE, Leandro Pinheiro; BRAGA, Camila. *Considerações sobre a Sociedade do Desempenho e o problema da alteridade em Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. Nº 14, p. 78-100, julho/ dezembro de 2021, p. 90.

³⁵ HAN, B-C. *Sociedade Paliativa*, p. 10.

³⁶ *Ibidem*, p. 15.

³⁷ *Ibidem*, p. 19.

³⁸ Pontua Crary que, “Fredric Jameson afirmou que, com o colapso de toda distinção relevante entre o que costumávamos chamar de esferas do trabalho e do lazer, a obrigação de olhar para imagens é hoje central para o funcionamento da maioria das instituições hegemônicas”. CRARY, J. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*, p. 56. Assim a estética se finda em uma imagem homogenia e transparente. Já que, de acordo

política, a antropologia e a temporalidade. Em todos esses campos, opera a mesma lógica e o mesmo objetivo: *o desaparecimento da alteridade atópica*. Assim, a arte, que poderia oferecer a possibilidade de uma experiência transformadora, torna-se meramente técnica, transforma-se em uma reprodução integral, pastiche, *kitsch* que *absolutiza a imitação*. Han encontra nas linhas puras da Bauhaus e nas obras suaves de Jeff Koons³⁹ um sintoma da oposição capitalista à negatividade: tudo o que supõe a resistência como *áspero* ou *intrincado*; tudo o que evoca o velado, o escuro, o incognoscível deve desaparecer para dar lugar a uma transparência pura, a publicidade da forma, senão, a mera função. A arte, *per si*, deve abandonar seu valor reflexivo, provocativo e eventualmente incômodo.

A sociedade paliativa é, ademais, uma sociedade do curtir. Ela degenera em uma mania de curtição. Tudo é cultura. Nada deve provocar dor. Não apenas a arte, mas também a própria vida tem de ser instagramável, ou seja, livre de ângulos e cantos, de conflitos e contradições que poderiam provocar dor. Esquece-se que a dor purifica. **Falta, à cultura da curtição, a possibilidade da catarse**. Assim, sufocamo-la com os resíduos da positividade, que se acumulam sob a superfície da cultura de curtição⁴⁰.

Tal como a arte, Han sinaliza que para gerar maior produtividade, o capitalismo se apropria da emoção do jogo – que deveria ser uma outra coisa totalmente diferente do trabalho –, como forma de dramatizar o labor por meio de recompensas motivadoras. Desta forma, o capital captura o lazer que tornaria possível uma atividade sem finalidade ou ação. Isso supõe uma invasão da *vita activa* – em que tudo é entendido como indústria – à *vita contemplativa*, do repouso e das coisas feitas por e para si. Um exemplo de contemplação a serviço da produção seria a crescente inserção, no ambiente organizacional, de programas de *mindfulness*, uma versão secularizada e mercantilizada da meditação que promove a suposta entrega total ao momento presente. A meditação autêntica se perverte com esse movimento que a coloca a serviço da utilidade. *Mindfulness* entende a concentração plena, a vivência do presente e a prática proprioceptiva como medidas paliativas contra o estresse a que está submetida a jornada de trabalho e, além disso, para que o trabalhador possa se entregar inteiramente à tarefa.

com a perspectiva haniana, a arte necessita da quebra, da rachadura da lacuna que a livraria da condição de mera “coerção tátil”. HAN, Byung-Chul. *A Salvação do Belo*. Petrópolis: Vozes, 2019 [2015], p. 9.

³⁹ HAN, B-C. *A Salvação do Belo*, p. 9-10.

⁴⁰ HAN, B-C. *Sociedade Paliativa*, p. 14, grifo meu.

Hoje, nos entregamos ao trabalho como nos entregaríamos a um jogo: “o trabalho se torna um jogo”⁴¹.

O trabalho como jogo é identificado nos sistemas de premiação e mérito que pontuam as metodologias modernas de avaliação, ele também está atrelado a uma temporalidade especial pela qual o indivíduo sempre é motivado em função da sensação de êxito e rápida recompensa⁴². Os bônus prendem o trabalhador como prendem o jogador. Por outro lado, o imperativo sutil do “*você pode*” lança o sujeito na competição consigo mesmo, e na auto-otimização⁴³. É um jogo cruel na medida em que não conhece limites. Alçar uma tarefa através do *dever* pressupõe um começo e um fim, o que permite que haja uma duração e uma conclusão. O *você pode*, por autorreferência, leva a um movimento circular perverso de aperfeiçoamento: *aperfeiçoando-me irei competir com o meu próprio aperfeiçoamento*. Assim, não há realização nunca. A dimensão temporal deste fenômeno revela que este não está governando o tempo a partir do futuro, porque não há futuro a alcançar, não há meta definitiva. Leva a uma obsessão com o presente, com o *agora eu tenho que fazer isso, porque eu posso*: não cabe o *antes* ou o *depois*.

Por outro lado, se o trabalho como jogo na *sociedade da performance* já apresenta uma aguda problemática, o *telework* vai além, ao estar inserido no narcísico *panóptico digital*. Erige-se, assim, um cansaço de si. Conforme salientado por Han: “o *home office* também cansa, ainda mais do que trabalhar no escritório. Causa tanto cansaço principalmente porque carece de rituais e estruturas temporárias fixas”⁴⁴. Destaca-se ainda que o trabalho remoto dissipa os limites espaciais das esferas da casa e do trabalho. Conseqüentemente, torna-se muito difícil distinguir as fronteiras entre o tempo para descanso e o tempo para produtividade. Eleva-se, então, o *cansaço* à condição de

⁴¹ HAN, B-C. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 69.

⁴² *Ibidem*, p. 69.

⁴³ Comentam Leandro Chevitarese e Camila Braga: “em tempos de abundância de coisas, do consumo desenfreado, de informação, de comunicação, e de maximização da produtividade, a Sociedade do Igual não parece se dispor a mediações, nem estabelecer diálogos com abertura para alteridade e a diferença, tampouco se lançar para a atividade crítica e construtiva da experiência do pensamento. Na concepção de Han, tais atitudes ameaçam à capacidade humana de desenvolver defesa imunológica, de evitar estados patológicos como os da depressão e do *burnout* e, sobretudo, limitam as possibilidades do refazimento do si mesmo”. CHEVITARESE; BRAGA. *Considerações sobre a Sociedade do Desempenho e o problema da alteridade em Byung-Chul Han*, p. 91.

⁴⁴ HAN, Byung-Chul. *Teletrabalho, Zoom e depressão: o filósofo Byung-Chul Han diz que exploramos a nós mesmos mais do que nunca*. El País, 22 de março 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/cultura/2021-03-23/teletrabalho-zoom-e-depressao-o-filosofo-byung-chul-han-diz-que-nos-exploramos-mais-que-nunca.html>>. Acesso em: 31 de outubro de 2021.

normalidade em um cenário em que produção e lazer tendem a se confundir. Por esse sentido, em um ensaio concedido ao jornal *El País*⁴⁵, Han ressalta:

[...] o vírus atua como um amplificador das crises de nossa sociedade. Todas as crises sociais que eu já havia detectado agora se agravaram. [...] A distância social destrói o social. O outro se tornou um potencial portador do vírus, do qual devo manter distância. O vírus radicaliza essa expulsão do diferente [...].

Pode-se observar que, no decorrer da pandemia, tornamo-nos mais esgotados do que o comum e até mesmo, a ociosidade a que o confinamento nos obriga em alguns casos, causa-nos cansaço. Han situa que “o vírus não esgota apenas os infectados, mas também os saudáveis”⁴⁶. É possível considerar que a síndrome do esgotamento pelo trabalho, o *Burnout*⁴⁷, teve um crescimento relevante durante a pandemia⁴⁸. Dessa forma, não é a inatividade, mas a fadiga, que impera durante os tempos pandêmicos⁴⁹. Em março

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ HAN, Byung-Chul. *O valor dos arrepios. A dor nos torna humanos. Entrevista com Byung-Chul Han*. Instituto Humanitas Unisinos. 22 fev. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606930-o-valor-dos-arrepios-a-dor-nos-torna-humanos-entrevista-com-byung-chul-han>. Acesso em: 24 mar. 2022.

⁴⁷ “Segundo pesquisa feita pela LHH do Grupo Adecco, empresa suíça de recursos humanos que atua em 60 países, 38% das pessoas ouvidas dizem ter sofrido da Síndrome de Burnout, ao longo do ano passado. O levantamento mostrou também que 32% dos entrevistados informaram que **a saúde mental piorou significativamente por conta do trabalho à distância**. Os pesquisadores entrevistaram 15 mil pessoas em meados de 2021, em diversos países do mundo. A Síndrome de Burnout tem afetado especialmente as gerações mais jovens, principalmente as novas lideranças. Para 45% desses líderes, que fazem parte da geração da Geração Z (nascidos entre 1995 e 2010), o trabalho remoto e/ou híbrido desencadeou aumento da Síndrome de Burnout e o deterioramento da saúde mental”. CORSINI, Iuri. *Home office e trabalho híbrido desencadearam casos de burnout entre jovens, aponta estudo: Síndrome tem afetado principalmente a saúde mental dos trabalhadores da Geração Z, que têm papéis de liderança em suas empresas*. Rio de Janeiro: CNN, 2 fev. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/home-office-e-trabalho-hibrido-desencadearam-casos-de-burnout-entre-jovens-aponta-estudo/>. Acesso em: 20 dez. 2022, grifo meu.

⁴⁸ O portal Metrôpoles aponta que “as buscas pelo termo ‘*burnout*’ no Google cresceram em 2021, atingindo popularidade máxima de 100%. A procura por testes para essa síndrome aumentou em mais de 400% no ano e o interesse por saber mais os sintomas da síndrome de burnout aumentou repentinamente ficando no topo das pesquisas sobre o assunto no Google Trends”. METRÓPOLES. *Pesquisas sobre Burnout no Google aumentaram em mais de 400%*. 20 de jan. de 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/educacao-df/pesquisas-sobre-burnout-no-google-aumentaram-em-mais-de-400/>. Acesso em: 22 de fev. 2022.

⁴⁹ Roberto Aylmer, médico e especialista em gestão estratégica de pessoas, em entrevista diz: “com o aumento da pressão a partir do contexto da Covid, a capacidade de resistência que já estava bastante prejudicada se mostra insuficiente para fazer frente às demandas que aumentaram. Demandas de home office, que parecem simples, mas mudam o ambiente de trabalho, demandas de gerenciar famílias e relacionamentos, dentre outras. (...) A expectativa é de que, com o fim da pandemia, o nível de preocupação diminua, mas os efeitos do impacto desse período de dois anos continuem aparecendo. O estresse pós-traumático, o transtorno obsessivo compulsivo, depressão, ansiedade e sintomas fóbicos tendem a aparecer. E todos eles fazem parte de um contexto que vai desembocar em burnout, se não for tratado ou gerenciado adequadamente”. CORSINI. *Home office e trabalho híbrido desencadearam casos de burnout entre jovens, aponta estudo*.

de 2020, a Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) já indicava, em artigo⁵⁰ internacional, que a pandemia acarretaria uma quarta onda referente às doenças mentais⁵¹.

Em um relatório de 2017, o órgão [OMS] revelou que a doença [depressão] afeta 322 milhões de pessoas no mundo, quase a população inteira dos Estados Unidos. No Brasil, são 11,5 milhões. Aqui, aliás, a prevalência é mais alta do que no resto do mundo: 5,8% da população brasileira é acometida, ante 4,4% de média global. Em 2030, ainda de acordo com a OMS, a depressão deverá ser a doença mais comum de todo o planeta⁵².

Ainda que o sofrimento psíquico já seja um elemento disseminado em nossa sociedade atual, o coronavírus acelerou a dispersão desse mal de nossa época. Assim, o filósofo ressalta que, “a existência humana hoje está totalmente absorvida pela atividade. Com isso, faz-se completamente explorável”⁵³. Com a pandemia, aumentou-se indiscriminadamente a comunicação e o trabalho que só é possível por meios digitais. Todavia, nota-se que as videochamadas não trazem a felicidade da convivência. Pelo contrário, com o distanciamento e com o voltar-se para o mundo digital, desaparecem os rituais e os espaços comuns de contato. Fala-se hoje em *Síndrome da Fadiga do Zoom*⁵⁴,

⁵⁰ GRANDRA, Alana: *Janeiro Branco alerta para importância de cuidados com a saúde mental*. Agência Brasil, 10 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-01/janeiro-branco-alerta-para-importancia-de-cuidados-com-saude-mental>. Acesso em: 16 de nov. de 2021.

⁵¹ Mais especificamente em relação a saúde mental dos brasileiros, lê-se: *Brasil vive '2ª pandemia' na saúde mental, com multidão de deprimidos e ansiosos*. ASCOM – COFEN. Brasil vive uma segunda pandemia, agora na Saúde Mental: Quadros de ansiedade e depressão aumentaram após a pandemia de covid-19. Cofen – Conselho Federal de Enfermagem, 13 out. 2022. Disponível em: http://www.cofen.gov.br/brasil-enfrenta-uma-segunda-pandemia-agora-na-saude-mental_103538.html#:~:text=O%20Brasil%20enfrenta%20uma%20segunda,e%20sofrimento%20ps%C3%ADquico%20dos%20brasileiros. Acesso em: 20 dez. 2022.

⁵² TESSUTO, L: *Doença do século*. Sextante (UFRGS). 12 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/sextante/doenca-do-seculo/>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

⁵³ HAN, B-C. *Teletrabalho, Zoom e depressão: o filósofo Byung-Chul Han diz que exploramos a nós mesmos mais do que nunca*.

⁵⁴ *Zoom Meetings* é um aplicativo que permite realizar reuniões virtuais pelo celular e pelo computador. Outra psicopatologia associada ao uso do Zoom e relatada durante a pandemia, tem sido a *Disformia do Zoom*. Segundo Vázquez, “[...] meses de uso indiscriminado de câmeras frontais distorceram a imagem que temos de nós mesmos, um efeito colateral que, em sua opinião, durará mais do que a pandemia. [...] A dismorfia do Zoom é, de acordo com esses especialistas [apontados por Vázquez no artigo], mais perturbadora por causa da falta de consciência da maioria das pessoas de que existe um elemento de distorção na equação que afeta a autoimagem”. VÁZQUEZ, Karelia: *Ver muito o rosto pelo Zoom causa dismorfia*. El País, 30 de out. de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/eps/2021-10-30/ver-muito-o-rostro-pelo-zoom-causa-dismorfia.html#:~:text=Kouros%20e%20sua%20equipe%20depois,mais%20do%20que%20a%20pandemia./>>. Acesso em: 22 de jan. 2022.

um cansaço indiscriminado e patológico por conta do uso excessivo do aplicativo. Seus sintomas vão de cefaleia, cansaço físico e mental, a estresse e crises de ansiedade⁵⁵.

A pandemia faz com que se estabeleça como padrão esse tipo de comunicação [digital], que em si mesma é tão desumana. A comunicação digital nos esgota muito. É uma comunicação sem ressonância, uma comunicação que não nos traz felicidade. Em uma videoconferência, por razões puramente técnicas, não podemos nos olhar nos olhos. Cravamos o olhar na tela. É exaustivo para nós a falta do olhar do outro⁵⁶.

Em 2020, a pandemia de Covid-19 forçou um aumento drástico no número de reuniões por videoconferência, e o Zoom se tornou o *software* desse seguimento líder em usos⁵⁷, com muitas funções e de fácil usabilidade. Embora o programa tenha sido uma ferramenta essencial para produtividade, aprendizado e interação social, algo sobre estar em tele-reuniões o dia todo parece particularmente exaustivo. Impulsionado pelo recente *boom* das videoconferências, o professor de comunicação Jeremy Bailenson, diretor fundador do *Stanford Virtual Human Interaction Lab* (VHIL), examinou as consequências psicológicas de passar horas por dia nessas plataformas. Segundo Bailenson, não é apenas o Zoom, mas também outras plataformas populares de bate-papo por vídeo têm falhas de design que esgotam a mente e o corpo humano⁵⁸.

O vírus SARS-CoV-2 sobrecarrega nossa sociedade do cansaço, radicalizando suas distorções patológicas. Ele nos mergulha em um esgotamento coletivo e, por isso, também poderia ser chamado de **vírus do cansaço**. Mas o vírus é também uma crise no sentido etimológico de *krisis*, que significa “ponto de inflexão”: ao fazer-nos um chamado urgente à mudança do nosso modo de vida, poderia também provocar a reversão desta precariedade⁵⁹.

Pode parecer bastante óbvio que uma possível solução ou alternativa para a *sociedade do cansaço* seja o *descanso profundo*. Para Han, “só conseguiremos isso, claro, se sujeitarmos nossa sociedade a uma revisão radical, se pudermos encontrar uma nova

⁵⁵ FAUVILLE, G. et al. Nonverbal Mechanisms Predict Zoom Fatigue and Explain Why Women Experience Higher Levels than Men. SSRN, 2021.

⁵⁶ HAN, Byung-Chul. *O valor dos arrepios. A dor nos torna humanos. Entrevista com Byung-Chul Han.*

⁵⁷ REUTERS. *Zoom ultrapassa Microsoft Teams como programa mais usado para teleconferências.* CNN Brasil. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/zoom-ultrapassa-microsoft-teams-como-programa-mais-usado-para-teleconferencia/>. Acesso em: 26 de agosto de 2022.

⁵⁸ BAIENSON, Jeremy: *Stanford researchers identify four causes for 'Zoom fatigue' and their simple fixes.* Stanford News, 23 de fev. 2021. Disponível em: <https://news.stanford.edu/2021/02/23/four-causes-zoom-fatigue-solutions/>. Acesso em: 8 fev. 2022.

⁵⁹ HAN, B-C. *Teletrabalho, Zoom e depressão: o filósofo Byung-Chul Han diz que exploramos a nós mesmos mais do que nunca*, grifo meu.

forma de vida que nos torne imunes ao **vírus do cansaço**⁶⁰. Porém, na prática, a total absorção pelo imperativo da performance hiperativa exerce uma influência tão grande e autocoercitiva que, na psique dos *sujeitos do desempenho*, essa opção se torna descartável e prejudicial. Não é tão simples dizer “*Pare e reflita!*” em um mundo tão disruptivo como o ocidente de hoje.

Considerações finais

Atualmente a economia neoliberal com o exercício do psicopoder alcançou condições de vida incompatíveis com a dignidade humana. Esses efeitos de positividade se perpetuam como valores de uso e consumo promovidos pela lógica do mercado, para a qual tudo se torna produto de fruição e de prazeres contingentes. Nesse sentido, a sujeição voluntária dos indivíduos a essas condições torna tal cenário ainda mais alarmante. Talvez, como pista para uma forma de escape a esse paradigma social tão desolador que se instaurou de forma mais abrangente durante a pandemia, o filósofo sul-coreano apresente o alerta de que “precisamos de uma política da inatividade. Isso poderia servir para liberar o tempo das obrigações da produção e tornar possível um tempo de ócio verdadeiro”⁶¹. Entretanto, é importante ressaltar que o produzir e o agir, não necessariamente tem de estar ligados ao *mero trabalho*.

Outro ponto relevante é que em uma sociedade tão flexível e disforme como o ocidente contemporâneo, o trabalho também perde sua forma. Nisso, a pandemia traz consigo o cúmplice mais versátil dessa flexibilidade no trabalho: o *home office*. Realizado literalmente em qualquer ambiente que tenha um aparelho celular, *tablet*, ou computador à vista, o trabalho remoto possui em sua hipotética liberdade uma emboscada: na possibilidade de se trabalhar *quando e onde* se quer, em uma sociedade da *performance*, deteriora-se o *quando e onde*. O trabalho à distância, assim, é inacabável e permanente.

Vivemos uma situação, portanto, que exige uma completa mudança de paradigma. Assim, a *pedagogia do ver* – uma estratégia que visa enxergar o mundo com a calma-reflexiva presente na *vita contemplativa* – aparece como um convite do filósofo para um desacelerar existencial, uma aprendizagem que visa dar ao olhar momentos de inflexão criativa e renovadora, que não se aplicam apenas ao indivíduo, mas tornam possível também olhar para o outro enquanto *alteridade atópica*. É preciso retornar àquela

⁶⁰ Ibidem, grifo meu.

⁶¹ Ibidem.

distância original que impede a reificação do outro como objeto. O outro como tal, é um *si-mesmo* que deve ser reivindicado e valorizado, diante de sua alteridade, pois construindo a comunidade constrói-se a intersubjetividade, ajudando-o a sair daquele inferno narcísico, depressivo, tão próprio ao tempo em que vivemos.

Finalmente, parece clara a importância de reconhecer as contribuições de Byung-Chul Han diante dos desafios e urgências do mundo contemporâneo, para que seja possível abrir novas possibilidades reflexivas de enfrentamento dos problemas aqui apresentados. Talvez estejamos diante da necessidade de repensar a ética e a responsabilidade diante da alteridade, o que certamente não pode prescindir de uma desconstrução de nós mesmos na busca por uma escuta ativa e acolhedora que permita novas formas de relação e convívio. Trata-se do desafio de favorecer a edificação de uma sociedade vindoura formada por *amigos, ouvintes e vizinhos* que escutam, dão atenção e restituem a fala ao outro atópico. Dessa forma, permite-se a abertura para o *tempo-do-outro* e para uma renúncia à totalização do *tempo-do-eu* – característica dominante em nossa sociedade do desempenho e da transparência, articulada por sujeitos narcísicos e cansados. É assim que nasce um processo de hospitalidade e gentileza para aceitar pacientemente a voz e o olhar do outro e, portanto, revitalizar a capacidade de comunicar, sem traduzir o outro para as regras do eu. “O escutar é um presentear, um dar, um dom. Só ele traz o outro primeiramente à fala”⁶². E afinal, deve-se se ter muita força e coragem para se mostrar receptivo diante do outro.

Por outro lado, se existe um ponto fundamental em que Karl Marx está correto é que: o *tempo* para nós humanos é, necessariamente, *tempo de vida*. Se o produtivismo neoliberal da sociedade do cansaço e da performance tira de nós uma interação saudável com o tempo, também nos roubará a *boa vida* e o *bem viver*. Se o capital furta o tempo, então, que a apreciação do tempo roube do capital o poder sobre a vida. A noção capitalista de que *tempo é dinheiro*, talvez tenha de ser invertida: *dinheiro é tempo*. E é este último que mais deve nos importar. É dessa forma que, recuperar a capacidade contemplativa, de pausa, calma e término, diante da temporalidade *atomizada* e *disruptiva*, atua também como uma revitalização da possibilidade da reflexão sobre a *boa vida* e o *bem viver*.

⁶² HAN, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Petrópolis: Vozes, 2022 [2016], p. 123.

Diante da análise aqui desenvolvida acerca das contribuições de Byung-Chul Han no ponto em que se ilumina aquele processo urgente de acesso ao outro, a partir da supressão do narcisismo radicalizado da contemporaneidade, é possível afirmar a importância do resgate da experiência contemplativa e daquilo que o autor chama de *ócio* ou *tédio profundo* – sua leitura da *scholé* dos gregos – que atuam na instância negativa fundamental do *não-fazer*. O desafio de melhor compreender e, ao mesmo tempo, restaurar o prazer de *não se fazer nada*, na perspectiva filosófica haniana, também tem se mostrado como um caminho notável que nos distanciaria da lógica da produtividade infinita e do esgotamento.

Para Han o vírus oferece um espelho que reflete mais claramente a sociedade em que vivemos. Neste ponto, faz-se interessante pensar como alternativa a estes tempos a promoção de uma ética ancorada em uma perspectiva de existência relacional responsável. Realizada a partir da internalização do *não-fazer* que desaloja o sujeito, tal orientação ética permitiria uma abertura ao outro em sua alteridade *atópica*. Sem dúvida, a vida de muitas pessoas é organizada pelos horários de trabalho ou estudo. Pensar sempre em ser o melhor, o mais bonito, o mais original, leva a alterações de humor que deprimem. Assim, a proposta de praticar o *não-fazer*, mesmo que por curtos períodos, pode ser uma alternativa interessante ao esgotamento. Segundo Han, é preciso desenvolver uma nova ética e uma nova política de escuta, para que se possa dar voz aos outros em suas linguagens, às suas vidas, seus amores e medos. Talvez possamos simplesmente chamar isso de *compaixão*⁶³. Do mesmo modo, faz-se conveniente uma convergência para uma subjetividade singular, contrária aos valores dominantes do capitalismo sedutor que perde a capacidade de experimentar o outro, diante de sua alteridade, pois a falta do diferente e a negatividade torna o sujeito preso a insegurança, a ansiedade, a doença, a compulsão e ao medo.

A partir de tais considerações, por fim, propõe-se ampliar a reflexão sobre alternativas para uma melhor atuação no cenário em que estamos inseridos, enfrentando seus dilemas e desafios. É preciso buscar pistas que tornem possível um escape à dinâmica

⁶³ Em *Filosofia do zen-budismo*, a noção de *Compaixão* é descrita não como parte do regime do *eu*, ela não reconhece o *eu* no *outro*, porque ela é o vazio que esvazia a distinção entre o *eu* e o *outro*, é nesse sentido, *afável*. HAN, B-C. *Filosofia do zen-budismo*, p. 176. “A compaixão não é um ‘sentimento’ subjetivo, não é uma ‘inclinação’. Ela não é o *meu* sentimento. *Ninguém* sente. A compaixão *acontece* com alguém”. *Ibidem*, p. 175. Por isso, essa perspectiva de *compaixão* escapa à dinâmica da supressão da negatividade presente, já que o outro enquanto tal, é um *si-mesmo* valorizado perante sua alteridade.

exaustiva do cenário pandêmico, e mais precisamente, do teletrabalho. Ademais, tendo em vista a amplitude da questão abordada, este artigo convida a investigações futuras e a um aprofundamento na discussão sobre as implicações psicossociais e filosóficas advindas desse momento tão crítico que enfrentamos com a pandemia do coronavírus.

Referências Bibliográficas

AFN NOTÍCIAS. *Fiocruz mapeia hábitos do brasileiro durante a pandemia*. 19 de jul. 2021. Disponível em: <<https://agencia.fiocruz.br/fiocruz-mapeia-habitos-do-brasileiro-durante-pandemia/>>. Acesso em: 10 de jan. de 2022.

ASCOM – COFEN. *Brasil vive uma segunda pandemia, agora na Saúde Mental: Quadros de ansiedade e depressão aumentaram após a pandemia de covid-19*. COFEN – Conselho Federal de Enfermagem, 13 out. 2022. Disponível em: http://www.cofen.gov.br/brasil-enfrenta-uma-segunda-pandemia-agora-na-saude-mental_103538.html#:~:text=O%20Brasil%20enfrenta%20uma%20segunda,e%20sofri%20ps%C3%ADquico%20dos%20brasileiros. Acesso em: 20 dez. 2022.

BAILENSON, Jeremy. *Stanford researchers identify four causes for 'Zoom fatigue' and their simple fixes*. Stanford News, 23 de fev. 2021. Disponível em: <<https://news.stanford.edu/2021/02/23/four-causes-zoom-fatigue-solutions/>>. Acesso em: 8 fev. 2022.

BBC NEWS. *Como empregados são cada vez mais vigiados por patrões com trabalho remoto*. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-62017600>. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

BISHOP, Katie. *Os possíveis prejuízos do trabalho remoto à saúde*. BBC NEWS. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-cap-62205856>. Acesso em: 20 de agosto de 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Doenças relacionadas ao trabalho: manual de procedimentos para o serviços de saúde*. Brasília: Ministério da Saúde; OPAS/OMS, 2001.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro; BRAGA, Camila. *Considerações sobre a Sociedade do Desempenho e o problema da alteridade em Byung-Chul Han*. Revista Sísifo. N° 14, p. 78-100, julho/ dezembro de 2021.

CORSINI, Iuri. *Home office e trabalho híbrido desencadearam casos de burnout entre jovens, aponta estudo*: Síndrome tem afetado principalmente a saúde mental dos trabalhadores da Geração Z, que têm papéis de liderança em suas empresas. Rio de Janeiro: CNN, 2 fev. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/home-office-e-trabalho-hibrido-desencadearam-casos-de-burnout-entre-jovens-aponta-estudo/>. Acesso em: 20 dez. 2022. Grifo meu.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. SP: Ubu Editora LTDA-ME, 2016.

DICIONÁRIO MICHAELIS. *Coaching*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?id=4Kz2/>>. Acesso em: 10 mar. 2022.

DICTIONARY CAMBRIDGE. *Fitness*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fitness/>>. Acesso em: 14 mar. 2022.

DICTIONARY. *Telework*. [S. l.], 2022. Disponível em: <<https://www.dictionary.com/browse/telework/>>. Acesso em: 11 mar. 2022.

FAUVILLE, G. *et al. Nonverbal Mechanisms Predict Zoom Fatigue and Explain Why Women Experience Higher Levels than Men*. SSRN, 2021. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3820035>.

GONÇALVES, E. *Síndrome de Burnout: desconhecida, mas perigosa*. Folha de Londrina, mar .17. Caderno 2, p. 7. 2008.

GRANDRA, Alana. *Janeiro Branco alerta para importância de cuidados com a saúde mental*. Agência Brasil, 10 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-01/janeiro-branco-alerta-para-importancia-de-cuidados-com-saude-mental>. Acesso em: 16 de nov. de 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2010].

_____. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012].

_____. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012].

_____. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. BH: Ed. Âyiné, 2018 [2014].

_____. *Filosofia do zen-budismo*. Petrópolis: Vozes, 2019 [2012].

_____. *A Salvação do Belo*. Petrópolis: Vozes, 2019 [2015].

_____. *Teletrabalho, Zoom e depressão: o filósofo Byung-Chul Han diz que exploramos a nós mesmos mais do que nunca*. El País, 22 de março 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/cultura/2021-03-23/teletrabalho-zoom-e-depressao-o-filosofo-byung-chul-han-diz-que-nos-exploramos-mais-que-nunca.html>>. Acesso em: 31 de outubro de 2021.

_____. *O Desaparecimento dos Rituais*. Petrópolis: Vozes, 2021 [2019].

_____. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Petrópolis: Vozes, 2021 [2020].

_____. *O valor dos arrepios. A dor nos torna humanos. Entrevista com Byung-Chul Han*. Instituto Humanitas Unisinos. 22 fev. 2021. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606930-o-valor-dos-arrepios-a-dor-nos-torna-humanos-entrevista-com-byung-chul-han>. Acesso em: 24 mar. 2022.

_____. *A Expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Petrópolis: Vozes, 2022 [2016].

JACQUES, Maria da Graça. *O nexo causal em saúde/doença mental no trabalho: uma demanda para a psicologia*. *Psicologia & Sociedade* [online]. 2007, v. 19, p. 112-119. ISSN 1807-0310. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000400015>.

LEITER, M. P. *Burn-out as a crisis in self-efficacy: Conceptual and practical implications*. *Work & Stress*, 6(2), 107–115. 1992. doi:10.1080/02678379208260345 ok_page&at_custom4=89091E64-30D6-11EC-8B2E-%E2%80%A61/9/>. Acesso em: 10 fev. 2022.

METRÓPOLES. *Pesquisas sobre Burnout no Google aumentaram em mais de 400%*. 20 de jan. de 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/distrito-federal/educacao-df/pesquisas-sobre-burnout-no-google-aumentaram-em-mais-de-400/>>. Acesso em: 22 de fev. 2022.

MORAES, Fabiana. *Filtros de selfie que afinam nariz e rosto incentivam racismo e cirurgias plásticas entre jovens. Após a proibição do Instagram a filtros que simulam intervenções estéticas, usuários vêm ensinando o uso de softwares que conseguem burlar a regra*. *The Intercept Brasil*. Disponível em: <https://theintercept.com/2022/04/19/filtros-selfie-cirurgias-plasticas-jovens/>. Acesso em: 19 de junho de 2022.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea*. Editora Vozes Limitada, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Porto Alegre: L&M Pocket, 2019.

REUTERS. *Zoom ultrapassa Microsoft Teams como programa mais usado para teleconferências*. CNN Brasil. 2020.

TESSUTO, L. *Doença do século*. Sextante (UFRGS). 12 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/sextante/doenca-do-seculo/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

VÁZQUEZ, Karelia. *Ver muito o rosto pelo Zoom causa dismorfia*. *El País*, 30 de out. de 2021.

WHO: *Officials Records of the World Health Organization*, nº 2, p. 100. United Nations, World Health Organization. Geneve, Interim Comission, 1948.