



Editora Fundação Fênix

XXII Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS

Filosofia Contemporânea II Vol. III

Organizadores

Ataliba Telles Carpes
Emerson dos Santos Pirola
Felipe Fortes Silveira
Gabriel Reis
Mabi Oliveira de Moura

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

Volume I
Filosofia Antiga, Medieval e Moderna

Volume II
Filosofia Contemporânea I

Volume III
Filosofia Contemporânea II

Volume IV
Filosofia Contemporânea III



Editora Fundação Fênix

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Vol. 3

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA II

Série Filosofia

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Leno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Ataliba Telles Carpes
Emerson dos Santos Pirola
Felipe Fortes Silveira
Gabriel Reis
Mabi Oliveira de Moura
Organizadores

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS
Vol. 3
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA II



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Uellinton Valentim Corsi

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 110

Catálogo na Fonte

S471f Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS (22.: 2022 : Porto Alegre, RS).
 Filosofia contemporânea II [recurso eletrônico] / Organizadores Ataliba Telles Carpes ... [et al.]. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.
 v. 3 (Série Filosofia ; 110)

 Demais organizadores: Emerson dos Santos Pirola, Felipe Fortes Silveira, Gabriel Reis, Mabi Oliveira de Moura.
 Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
 ISBN 978-65-5460-010-1
 DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600101>

 1. Filosofia. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Filosofia contemporânea. I. Carpes, Ataliba Telles (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA II

Comissão Organizadora

Uellinton Valentim Corsi

Larissa Lunkes de Souza

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

Comissão Científica

Airan Milititsky Aguiar

Ataliba Telles Carpes

Alex da Rosa

Brandon Jahel da Rosa

Daniel Angelo

Eduardo Alves

Emerson dos Santos Pirola

Felipe Fortes Silveira

Gabriel Reis

Kelvin Melo

Larissa Lunkes de Souza

Luiz Antonio Pereira

Mabi Oliveira de Moura

Rafaela Mallmann

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

Taís Regina Chiodelli

Uellinton Valentim Corsi

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

UeUellinton Valentim Corsi et al. 11

SEÇÃO 1

FILOSOFIA POLÍTICA..... 15

1. DEMOCRACIA E O RISCO DA INGOVERNABILIDADE

Pedro Henrique Araújo Corsini..... 17

2. A PRECARIÉDADE COMO CONTRIBUIÇÃO BUTLERIANA À DEMOCRACIA RADICAL

Albérico Araújo Sial Neto 33

3. O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO ABSOLUTA PARA JOHN STUART MILL FRENTE AOS DISCURSOS DE ÓDIO

Rodolfo Ari Dallegrave..... 45

4. A RELIGIÃO EM “JUSTIÇA E DEMOCRACIA” DE JOHN RAWLS

Jader de Moura Fontenele 57

5. POR UMA CRÍTICA DA “PSICOPOLÍTICA”: CONTROVÉRSIAS INTERPRETATIVAS EM BYUNG-CHUL HAN

Guilherme de Brito Primo..... 71

SEÇÃO 2

ESCOLA DE FRANKFURT, TEORIA CRÍTICA E MARXISMO 91

6. O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL NO JOVEM KARL MARX

Daniel de Melo Sita..... 93

7. FINANCIAR O COMUM: UMA LEITURA OPERAÍSTA DA RENDA UNIVERSAL

Felipe Fortes 109

8. UMA LEITURA CRÍTICA DE GIANNOTTI: QUAL É A NATUREZA DA CONTRADIÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE BURGUESA?

Glauber Franco de Oliveira..... 127

9. THE HABERMASIAN MORAL DISCOURSE: THE DIALECTICAL ROLE OF NORMATIVE GROUNDING

Claiton Silva da Costa 143

10. CONHECIMENTO E INTERESSE E A QUARTA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA: QUAL A IMPORTÂNCIA DA OBRA HABERMASIANA PARA AS TEORIAS DE AMY ALLEN E ROBIN CELIKATES?

Paula Mariana Rech 153

11. EDOM OU A INCIDÊNCIA INSISTENTE: AMALEK E O FASCISMO <i>Airan Milititsky Aguiar</i>	167
SEÇÃO 3	
MICHEL FOUCAULT	189
12. VIGIAR E PUNIR: UMA PERSPECTIVA ACERCA DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA <i>Francisco Santana de Lima</i>	191
13. "EXPERIÊNCIAS DA LOUCURA": UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT <i>Leticia Lages Assunção</i>	203
14. A REVOLUÇÃO BURGUESA DE 1789: TRIBUTO À RAZÃO OU À FRAUDE? UMA ABORDAGEM CRÍTICA À LUZ DA TEORIA DOS ILEGALISMOS DE MICHEL FOUCAULT <i>Pedro Luis Fracaroli Pereira</i>	219
15. RECONHECIMENTO SOCIAL E CRÍTICA DO PODER: FOUCAULT VERSUS HONNETH <i>Matheus Fidelis Ferreira Ventura</i>	235
16. A INSUPERÁVEL OSCILAÇÃO DO CONCEITO DE BIOPOLÍTICA <i>Davi Maranhão De Conti</i>	251
17. NO RASTRO DE FOUCAULT: O CARÁTER DUAL DA BIOPOLÍTICA NO PENSAMENTO DE ANTONIO NEGRI <i>Cássia Zimmermann Fiedler</i>	259
SEÇÃO 4	
VARIA	271
18. MIMESE, INFÂNCIA E FORMAÇÃO CULTURAL <i>Carolina Dorfman Rossi</i>	273
19. LIMITAÇÕES DA TEORIA PURA DO DIREITO: CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE HANS KELSEN <i>Ednan Galvão Santos</i>	287

APRESENTAÇÃO

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à "normalidade", tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o "pós-pandemia" necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 milhões de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

As palestras, por assim dizer, do "macroevento", procuraram contemplar temas relacionados aos períodos da História da Filosofia em suas respectivas áreas: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Lógica Modal, Filosofia do Direito, Filosofia Política, Filosofia de Gênero, Filosofia Africana, Filosofia da Mente, Filosofia da Percepção, Filosofia da Ciência e Astrofilosofia. As palestras foram distribuídas ao longo dos cinco dias do evento. Os seguintes temas foram expostos pelos/as palestrantes: Profa. Dra. Alécia Cruz Bretas (UFABC), tema: "Filosofia transviada: provocações e arrepios entre o fracasso e a devoração"; Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS), tema: "O disjuntivismo ecológico e o argumento causal"; Prof. Dr. Osvaldo Pessoa Junior (USP), tema: "Fisicismo qualitativo

e a tese da identidade mente-encéfalo"; Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira (UFRGS), tema: "Modalidade e consequência: a lógica modal no século XIV"; Prof. Dr. Alfredo Culleton (UFRGS), tema: "A Escola de Salamanca e a formulação de Direitos nas Américas"; Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado (UFRRJ), tema: "Filosofias africanas desde/com vozes das mulheres: resistências e re-existências"; Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro), tema: "O que é vida?". E, no último dia, ocorreu a mesa redonda com a participação dos professores: Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) e Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS), tema: "Filosofia Política: Iluminações para tempos de crise".

Como interlúdio artístico-cultural, houve, na abertura do evento, a apresentação da Carolina Del Pino Carvalho, com voz e violão, e, no encerramento, o ilustre concerto da Orquestra Villa Lobos de Porto Alegre.

O diferencial, nesta edição, foram os minicursos disponibilizados ao longo dos dias 27, 28 e 29 de setembro. Cada minicurso contou com a moderação de um discente do PPG-Filosofia PUCRS. Foram contempladas as seguintes áreas e temas:

Filosofia Medieval: Moderador: Luiz Antonio Pereira. Ministrantes: Profa. Dra. Renata Floriano de Sousa, tema: "Escolástica colonial: como a América Medieval construiu a Europa Moderna"; Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), tema: "Propriedade, justiça corretiva e restituição em Tomás de Aquino e Duns Scotus e autores da Escolástica Latino-Americana"; Prof. Dr. William Saraiva Borges (UFPEL-IFSUL), tema: "Guilherme de Ockham e a pobreza evangélico-franciscana".

Filosofia Brasileira: Moderadora: Valentinne da Silva Serpa. Palestrantes: Prof. Dr. Ricardo Timm (PUCRS), tema: "O Brasil Filosófico"; Prof. Dr. Raimundo Helvécio Almeida Aguiar (UFRGS), tema: "Educação e Paulo Freire"; Prof. Dr. Augusto Jobim (PUCRS), tema: "Brasil: pacificador de ruínas".

Filosofia Oriental: Moderador: Felipe Fortes. Ministrante: Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi (PUCRS). Temas: "O bem-estar auto-originado. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "O caminho da mente. O 'eu' e a 'identidade'. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "Compaixão e sentido. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência".

Hermenêutica e Psicanálise: Moderador: Brandon Jahel da Rosa. Ministrante: Prof. Dr. Cristian Marques (PUCRS). Temas/texto base: "Seis definições modernas de

hermenêutica de Richard E. Palmer do livro *Hermenêutica*"; "Angústia e Medos de Gadamer em *O Caráter Oculto da Saúde*"; "O consciente e o inconsciente de Ricoeur em *O conflito das interpretações*".

Astrofilosofia: Moderadora: Rafaela Weber Mallmann. Ministrante: Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro). Temas: "Filosofia a partir da pluralidade dos mundos e seu contexto histórico"; "Contingências na busca por vida extraterrestre"; "O impacto social da exploração espacial: A relevância das Ciências Humanas e Sociais".

Por fim, a programação teve, ainda, 140 apresentações de trabalhos divididos em 33 mesas de comunicação durante os dias 27, 28 e 29 de setembro. O presente volume compõe o quadro dos quatro volumes publicados como Anais das Apresentações de Trabalhos da *XXII Semana Acadêmica*. Os volumes estão organizados do seguinte modo:

Volume 1: Filosofia Antiga, Medieval e Moderna (Orgs. Uellinton Valentim Corsi; Larissa Lunkes de Souza; Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani; Rogério Tadeu Mesquita Marques);

Volume 2: Filosofia Contemporânea I (Orgs. Brandon Jahel da Rosa; Eduardo Alves; Taís Regina Chiodelli);

Volume 3: Filosofia Contemporânea II (Orgs. Ataliba Telles Carpes; Emerson dos Santos Pirola; Felipe Fortes Silveira; Gabriel Reis; Mabi Oliveira de Moura);

Volume 4: Filosofia Contemporânea III (Orgs. Airan Milititsky Aguiar; Luiz Antonio Pereira; Kelvin Melo; Rafaela Weber Mallmann).

Os quatro volumes foram organizados de modo a contemplar a divisão histórica da Filosofia e, internamente, foram feitas seções temáticas para agrupar os artigos a partir da ordem temática em que se encontram.

A correção dos resumos em vista da aprovação para apresentação de trabalho, a correção dos artigos completos enviados para publicação, bem como a mediação das mesas de comunicação, foi realizada pela Comissão Científica composta pelos/as seguintes membros: *Airan Milititsky Aguiar, Ataliba Telles Carpes, Alex da Rosa, Brandon Jahel da Rosa, Daniel Angelo, Eduardo Alves, Emerson dos Santos Pirola, Felipe Fortes Silveira, Gabriel Reis, Kelvin Melo, Larissa Lunkes de Souza, Luiz Antonio Pereira, Mabi Oliveira de Moura, Rafaela Mallmann, Raquel Dias Wazlawosky, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Taís Regina Chiodel e Uellinton Valentim*

Corsi. Além dos membros da Comissão Científica, as mesas de comunicação contaram com a mediação dos seguintes discentes: *Felipe Posselt, João Francisco Cortes Bustamante, Matheus Fidelis Ferreira Ventura, Umbelina Maria Galvão de Moura, Valentinne da Silva Serpa e Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueirexo*. As palestras foram mediadas pelos discentes *Claiton Silva da Costa, Larissa Lunkes de Souza, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Uellinton Valentim Corsi, Valentinne da Silva Serpa* e pelo docente *Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich*.

A *XXII Semana Acadêmica* foi organizada pela Comissão de Representação Discente do PPG-Filosofia PUCRS (2022): Representante Discente: Mestrando Uellinton Valentim Corsi; Vice-representante Discente: Mestranda Larissa Lunkes de Souza; Secretário: Mestrando Rodrigo Parmeggiani; Suplente: Doutorando Rogério Tadeu Mesquita Marques.

Os agradecimentos são estendidos a todas as pessoas que colaboraram para o bom êxito do desenvolvimento do evento. Destacamos a colaboração, apoio e auxílio do *PPG-Filosofia da PUCRS* que, em nome do coordenador Prof. Dr. Agemir Bavaresco e do Prof. Dr. Jair Tauchen, sonharam conosco o evento e viabilizaram os meios para a concretização da *Semana Acadêmica*. Por meio do Secretário Felipe Verlino, agradecemos à Secretaria do *PPG-Filosofia da PUCRS* por toda a ajuda dispensada com a organização do evento. Manifestamos a nossa gratidão aos palestrantes, ministrantes, discentes da graduação e da pós-graduação e a todas as pessoas que estiveram conosco no desenvolvimento prático da *XXII Semana Acadêmica*.

Comissão de Representação Discente 2022.
Comissão Organizadora da *XXII Semana Acadêmica*.

Uellinton Valentim Corsi
Larissa Lunkes de Souza
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani
Rogério Tadeu Mesquita Marques

SEÇÃO 1
FILOSOFIA POLÍTICA

1. DEMOCRACIA E O RISCO DA INGOVERNABILIDADE

DEMOCRACY AND THE RISK OF UNGOVERNABILITY

 <https://doi.org/10.36592/9786554600101-01>

Pedro Henrique Araújo Corsini¹

RESUMO

O sistema democrático é entendido por Norberto Bobbio em dois vieses: como um conjunto de regras de procedimento para a constituição do governo e para a formação das decisões políticas, isto é, a democracia formal; e a democracia substancial, a qual pressupõe um conjunto de fins ideais — igualdade jurídica, social e econômica — independentemente dos meios adotados para os alcançar. Essas noções distintas se complementam no conceito que o autor explicita, visto que o ideal igualitário que o inspira (democracia como valor, substancial) se realiza somente na formação da vontade geral (democracia como método, formal). Esse sistema se estende por alguns objetivos, os quais buscam alcançar o resultado mais próximo de sua aspiração que, em um contexto pluralista, são: liceidade de dissenso; participação mais ampla das pessoas nos assuntos públicos por meio de associações, partidos, sindicatos, etc; e descentralização do poder em diversos polos, nos quais cada grupo encontrará sua identidade e representatividade. Contudo, em sua obra *Liberalismo e Democracia* (1994), Bobbio apresenta tais objetivos em uma perspectiva diferente, elencando as possíveis falhas em cada um desses. Um dos principais problemas afirmados por ele tange à incapacidade dos governos democráticos de dominarem convenientemente os conflitos em uma sociedade complexa e de atender às exigências dos cidadãos, resultando em um cenário de sobrecarga de demandas financeiras e sociais, falta de legitimação do poder central e conflitualidade entre este e a população. Posto isso, o presente trabalho se debruça sobre os principais pressupostos da democracia e seus possíveis efeitos negativos, isto é, os riscos de sua aplicação em demasia. Desta maneira, conduziremos nossa análise perpassando por esse problema para, ao final, elencarmos os fatores limitantes para uma melhor execução dos cânones democráticos.

Palavras-chave: Democracia; Ingovernabilidade; Liberalismo.

ABSTRACT

The democratic system is understood by Norberto Bobbio in two ways: as a set of procedural rules for the constitution of the government and for the formation of

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) pela Universidade Federal de São João Del-Rei.
E-mail: pedrocorsini31@gmail.com

political decisions, this is, formal democracy; and substantial democracy, which presupposes a set of ideal purposes – legal, social and economic equality – regardless of the means adopted to achieve them. These distinct notions complement each other in the concept that the author makes explicit, since the egalitarian ideal that inspires him (democracy as a substantial value) is realized only in the formation of the general will (democracy as a formal method). This system extends to some objectives, which seek to achieve the result closest to its aspiration, which, in a pluralist context, are: license of dissent; wider participation of people in public affairs through associations, parties, unions, etc; and decentralization of power in different poles, in which each group will find its identity and representation. However, in his work *Liberalismo e Democracia* (1994), Bobbio presents these objectives in a different perspective, listing the possible flaws in each of them. One of the main problems affirmed by him concerns the inability of democratic governments to conveniently dominate the conflicts in a complex society and to meet the demands of citizens, resulting in a scenario of overload of financial and social demands, lack of legitimation by the central power and conflict among this and the population. That said, the present work focuses on the main assumptions of democracy and its possible negative effects, that is, the risks of its over-application. In this way, we will conduct our analysis passing through this problem to, in the end, list the limiting factors for a better execution of democratic canons.

Keywords: Democracy; Ungovernability; Liberalism.

INTRODUÇÃO

O cenário político do Brasil, atualmente, está marcado por uma forte visão crítica em relação às variadas funções que o Estado se encarrega frente à sociedade: da burocracia para abertura do negócio próprio à contratação de um funcionário; do uso do FGTS ao da máscara contra a COVID-19; do Estado assistencial à privatização dos serviços básicos; etc. Aqueles que reclamam por mais liberdade nos eixos sociais e econômicos, contra a ingerência de um Estado supostamente invasivo, gastador e ineficiente, são chamados de "liberais".

Ao passo que esses primeiros investem na crítica baseada em sua ideologia de economia de mercado e de Estado mínimo, uma outra visão contrária às ações estatais advém daqueles que não buscam satisfazer as exigências de uma determinada corrente, mas apenas suas próprias necessidades. O alvo central de tais oposições tange ao tema da ingovernabilidade, isto é, a incapacidade dos governos democráticos de dominarem convenientemente os conflitos de uma sociedade e de atender às exigências dos cidadãos (BOBBIO, 1994, p. 92).

Antes de analisar as características e articulações desse fenômeno, é importante nos atermos a duas breves contextualizações elencadas pelo filósofo Norberto Bobbio (1909 - 2004) a fim de comprovar a formulação do conceito trabalhado. Em primeiro lugar, após a queda dos regimes totalitários na Europa na metade do século XX, houve um processo cada vez mais forte de emancipação do poder econômico frente ao poder político, impulsionando o Estado de livre mercado. Juntamente a isso, um processo comum a todos os sistemas políticos ocidentais foi a expansão da participação dos cidadãos e da intervenção do Estado para responder às questões que eram submetidas (BOBBIO, 1998, p. 548). Ou seja, ao mesmo tempo em que a intervenção governamental era vista cada vez mais como sinônimo de falta de liberdade e autonomia dos cidadãos, maiores eram as solicitações destes quando a ação do Estado era necessária. Assim como afirma Bobbio:

Para manter afastadas as consequências desagradáveis e aproveitando as possibilidades de participação, cidadãos e grupos fizeram constante pressão junto aos respectivos governos para que fossem mantidos nos mesmos níveis os serviços sociais de seus países. Nos sistemas competitivos, os vários governos concordaram com estas solicitações para não perderem as eleições, de tal modo que o desequilíbrio entre entradas e saídas tornou-se cada vez maior, introduzindo a espiral inflacionária, sem com isso reduzir a insatisfação dos vários grupos. (BOBBIO, 1998, p. 549).

Dessa maneira, um sistema paradoxal ganhava força: quanto mais eram suscitadas as liberdades individuais de expressão, participação e associação, maior era a necessidade dos governos se maximizarem para atenderem às exigências requeridas pelos grupos sociais que tomavam parte no debate político. De acordo com o autor turinense, essa tese apenas confirmou que o Estado, diante do progresso das convenções liberais, conservou apenas o monopólio da força e, através dele, pode "assegurar a livre circulação das ideias – portanto, o fim do Estado confessional e de toda forma de ortodoxia –, e a livre circulação dos bens – portanto, o fim da ingerência do Estado na economia" (BOBBIO, 1997, p. 115).

Em outras palavras, o pensamento liberal clama, ao mesmo tempo, por vantagens da economia de mercado contra o Estado intervencionista e, por direitos do homem contra toda forma nova de despotismo (fato este que supõe a concessão de direitos por parte do Estado).

Em segundo lugar, no decorrer da obra *O Futuro da Democracia* (1997), Bobbio explicita alguns dos objetivos que o sistema democrático deve seguir para alcançar o resultado mais próximo de sua aspiração, são eles: a noção de livre debate, na qual está incluída a ideia de dissenso, e a facilitação e ampliação dos meios para os cidadãos deliberarem. Além disso, ele busca encontrar uma maneira de aplicabilidade das formas de deliberação na atual conjuntura política que é presente em boa parte das nações (BOBBIO, 1997). Desse modo, ele encara tal sistema como altamente favorável para o desenvolvimento das relações políticas que permitem, cada vez mais, que o indivíduo se organize em grupos a fim de ocupar espaços de debates que antes eram dominados por organizações de tipo hierárquico (BOBBIO, 1997, p. 55). Com isso, além da maior possibilidade de alcançar os objetivos propostos pelo autor, a influência de poucos oligopólios e o abuso do poder por partes destes tende a diminuir significativamente.

Destarte, apresentaremos como objetivos centrais do presente trabalho a conceituação do termo democracia a partir do ponto de vista do próprio autor, isto é, formal e substancial; juntamente com suas características e objetivos e, por fim, os riscos de tais em conduzirem a um estado de ingovernabilidade. Intercalando esses tópicos centrais, iremos abordar aqueles específicos, a saber: uma breve diferenciação entre não-governabilidade, crise de governabilidade e ingovernabilidade; e as (possíveis) soluções para a situação referendada. Portanto, é notória a importância deste tema a fim de conduzir o(a) leitor(a) de uma inferência e defesa dos atributos democráticos para uma visão crítica sobre os mesmos, propondo uma justa medida entre o que é necessário e o que desejamos.

1 DEFINIÇÃO DE DEMOCRACIA SEGUNDO NORBERTO BOBBIO

Não cabe aqui nos debruçarmos sobre todos os vieses da teoria democrática ao decorrer da história e dos sistemas políticos e econômicos em que fora inserida,

para tanto Bobbio indica uma noção basilar de Democracia, a partir da qual todas as determinações e perspectivas posteriores se desenvolvem, mas seguindo princípios gerais. Segundo o autor, em sua obra *O Futuro da Democracia* (1997) e em escritos seus no *Dicionário de Política* (1998), o sistema democrático é entendido sob duas facetas de uma mesma moeda: como um conjunto de regras de procedimento para a constituição do governo e para a formação das decisões políticas, isto é, a democracia formal; e a democracia substancial, a qual pressupõe um conjunto de fins ideais – igualdade jurídica, social e econômica – independentemente dos meios adotados para os alcançar. Essas noções distintas se complementam no conceito que o autor explicita, visto que o ideal igualitário que o inspira (democracia como valor substancial) se realiza somente na formação da vontade geral (democracia como método formal). Assim, Bobbio afirma:

O termo Democracia tem dois significados nitidamente distintos. A primeira indica um certo número de meios que são precisamente as regras de comportamento acima descritas independentemente da consideração dos fins. A segunda indica um certo conjunto de fins, entre os quais sobressai o fim da igualdade jurídica, social e econômica, independentemente dos meios adotados para os alcançar. Uma vez que na longa história da teoria democrática se entrecruzam motivos de métodos e motivos ideais, que se encontram perfeitamente fundidos na teoria de Rousseau segundo a qual o ideal igualitário que a inspira (Democracia como valor) se realiza somente na formação da vontade geral (Democracia como método), ambos os significados de Democracia são legítimos historicamente. Mas a legitimidade histórica do seu uso não autoriza nenhuma ilação sobre a eventualidade de terem um elemento conotativo comum. Desta falta de um elemento conotativo comum é prova a esterilidade do debate entre fautores das Democracias liberais e fautores das Democracias populares sobre a maior ou menor democraticidade dos respectivos regimes. Os dois tipos de regime são democráticos segundo o significado de Democracia escolhido pelo defensor e não é democrático segundo o significado escolhido pelo adversário. O único ponto sobre o qual uns e outros poderiam convir é que a Democracia perfeita – que até agora não foi realizada em nenhuma parte do

mundo, sendo utópica, portanto – deveria ser simultaneamente formal e substancial. (BOBBIO, 1998, p. 329).

Em suma, enquanto a primeira noção refere-se aos comportamentos sob os quais são tomadas as decisões, a segunda se debruça sobre os ideais que inspiram esses comportamentos (BOBBIO, 1998). E, a correlação entre ambas é o que tornaria possível o processo de alargamento da democracia na sociedade contemporânea, isto é, a instituição e exercício de procedimentos que permitam a participação dos interessados nas deliberações de um corpo coletivo (BOBBIO, 2007, p. 155). Contudo, a linha de desenvolvimento da Democracia nos regimes contemporâneos vêm assumindo um significado essencialmente relativo às regras do jogo, isto é, “procedimentos para a formação de decisões coletivas em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (BOBBIO, 1997, p. 12). Entre elas, podemos destacar a regra de livre debate entre as partes a fim de se formar uma maioria deliberante; o alargamento gradual do direito do voto; e a multiplicação dos órgãos representativos, a fim de cumprir cada vez mais com o princípio da soberania popular². Bobbio acrescenta:

Para a realização destes requisitos é necessário que, aos incumbidos das ações, sejam garantidos os direitos de liberdade, de opinião, de expressão, de reunião, de associação, etc. – os direitos à base dos quais nasceu o estado liberal e foi

² Bobbio, em *Dicionário de Política* (1998), ainda esclarece que: “Na teoria política contemporânea, mais em prevalência nos países de tradição democrático-liberal, as definições de Democracia tendem a resolver-se e a esgotar-se num elenco mais ou menos amplo, segundo os autores, de regras de jogo, ou, como também se diz, de ‘procedimentos universais’. Entre estas: 1) o órgão político máximo, a quem é assinalada a função legislativa, deve ser composto de membros direta ou indiretamente eleitos pelo povo, em eleições de primeiro ou de segundo grau; 2) junto do supremo órgão legislativo deverá haver outras instituições com dirigentes eleitos, como os órgãos da administração local ou o chefe de Estado (tal como acontece nas repúblicas); 3) todos os cidadãos que tenham atingido a maioridade, sem distinção de raça, de religião, de censo e possivelmente de sexo, devem ser eleitores; 4) todos os eleitores devem ter voto igual; 5) todos os eleitores devem ser livres em votar segundo a própria opinião formada o mais livremente possível, isto é, numa disputa livre de partidos políticos que lutam pela formação de uma representação nacional; 6) devem ser livres também no sentido em que devem ser postos em condição de ter reais alternativas (o que exclui como democrática qualquer eleição de lista única ou bloqueada); 7) tanto para as eleições dos representantes como para as decisões do órgão político supremo vale o princípio da maioria numérica, se bem que podem ser estabelecidas várias formas de maioria segundo critérios de oportunidade não definidos de uma vez para sempre; 8) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, de um modo especial o direito de tornar-se maioria, em paridade de condições; 9) o órgão do Governo deve gozar de confiança do Parlamento ou do chefe do poder executivo, por sua vez, eleito pelo povo”.

construída a doutrina do estado de direito em sentido forte, isto é, do estado que exerce o poder dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos 'invioláveis' do indivíduo. [...] Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos que caracterizam um regime democrático. E, as normas constitucionais que atribuem estes direitos não são exatamente regras do jogo: são regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo. (BOBBIO, 1997, p. 20).

Vale ressaltar que essas "regras do jogo" não indicam o que decidir nos embates políticos, mas sim como decidir³. É provável que nenhum regime histórico jamais tenha observado a execução de todas elas simultaneamente e, por isso, não é possível estabelecer uma quantidade mínima para que um regime seja democrático. Pode afirmar-se somente que um regime que não observa nenhuma não é certamente um regime democrático, pelo menos até que se tenha definido o significado comportamental de Democracia (BOBBIO, 1998, p. 327).

2 A DEMOCRACIA LEVA À INGOVERNABILIDADE?

Explicitado tanto o advento de alguns ideais liberais quanto os objetivos planejados pela democracia, surge a questão: como ambos aspectos positivos podem levar a um negativo (ingovernabilidade)⁴? Para responder tal problemática,

³ Nessa medida, inferimos um paralelo com o conceito da pluralidade de acordo com o filósofo italiano. Sucintamente, para não nos alongarmos em outro tema, esse conceito traduz a realidade política em um cenário de multipolarização de ideias e noções, tendo a tolerância como intermediária entre pensamentos e ações dos indivíduos uns com os outros. Bobbio entende que a tolerância é o único valor que deveria ser partilhável em sociedades multiculturais como as nossas, porém, tal feito está longe de ser alcançado e, para tanto, deve ser reconquistado a cada dia (Bobbio, 2000, p. 673). Assim, o autor reflete sobre a democracia ser um conjunto de regras para a solução dos conflitos sem derramamento de sangue, substituindo as lutas sangrentas e o uso de técnicas violentas pelo uso de técnicas não-violentas, tais como o voto, o debate, a greve, a manifestação e outras (BOBBIO, 1999, p. 154).

⁴ Buscando mitigar com um erro semântico, supomos ser necessária uma breve diferenciação entre não-governabilidade, crise de governabilidade e ingovernabilidade. Segundo Bobbio (1998), "a distinção mais clara é daqueles que atribuem a crise de Governabilidade à incapacidade dos governantes, e daqueles ainda que atribuem a não-Governabilidade às exigências excessivas dos cidadãos. Esta segunda versão define a não-Governabilidade como um termo carregado de problemas. A fraqueza substancial destes posicionamentos consiste na falta de ajuste, a nível analítico, dos dois componentes fundamentais, capacidade e recursos, em sentido lato, dos Governos e dos governantes, e solicitações, apoio e recursos dos cidadãos e dos grupos sociais. A

citaremos cinco pontos que Bobbio esclarece ao decorrer das obras *Dicionário de Política* (1998) e *Liberalismo e Democracia* (1994).

O primeiro tange à *sobrecarga de demandas*. Diferente dos regimes autocráticos, os regimes democráticos são caracterizados por uma “desproporção crescente entre o número de demandas provenientes da sociedade civil e a capacidade de resposta do sistema político, fenômeno que na terminologia da teoria dos sistemas recebe o nome de sobrecarga” (BOBBIO, 1994, p. 93). Os fatores que motivam tal fenômeno são (i) a herança de pressupostos que promovem o funcionamento do poder popular, da liberdade de reunião e de associação, facilitando o encaminhamento de solicitações aos poderes públicos. Fato este que, por outro lado, aumenta as demandas e diminui o tempo para respostas⁵. E, (ii) juntamente a isso, todo o aparato burocrático e instâncias como o parlamento, no qual as diversas opiniões são confrontadas e as resoluções são tomadas apenas após longos debates (BOBBIO, 1994, p. 94), que deveriam dar uma resposta rápida às reivindicações propostas pela sociedade civil, acabam por desacelerar este processo. Assim, podemos exprimir um contraste entre regimes democráticos e autocráticos, pois enquanto a democracia tem a demanda fácil e a resposta difícil, a autocracia torna a demanda mais difícil e tem mais fácil a resposta (BOBBIO, 1994, p. 94).

O segundo ponto refere-se ao que chamamos, em uma perspectiva negativa, de *dissenso*⁶. Assim como descrito acima, o dissenso também pode ser visto como artifício para a distinção entre regimes democráticos e autocráticos. Numa sociedade pluralista e democrática, na qual o embate entre indivíduos e grupos é fomentado, não é possível satisfazer um dos lados sem ofender o outro (BOBBIO,

Governabilidade e a não-Governabilidade não são, portanto, fenômenos completos, mas processos em curso, relações complexas entre componentes de um sistema político”. Uma conceituação exata dessa última configura uma difícil tarefa, haja vista a presença de uma bibliografia pouco sistemática, ampla, mas frequentemente confusa. Hipóteses envolvendo crises fiscais, falta de legitimação das instituições governamentais e crise de gestão administrativa do sistema e de apoio político dos cidadãos às autoridades e aos Governos são, frequentemente, propostas. Quanto à ingovernabilidade, é um produto tanto da sobrecarga das demandas dos governados, quanto da incapacidade dos governantes em controlá-las.

⁵ De acordo com Bobbio, o mesmo problema tende a não acontecer em regimes autocráticos, haja vista que nestes “os jornais são controlados pelo governo, os sindicatos não existem ou são dependentes do poder político e não existe outro partido a não ser o que apoia o governo ou é uma emanção direta dele” (BOBBIO, 1994, p. 93).

⁶ O debate sobre o dissenso nas democracias pode ser explicitado com mais precisão na obra *As Ideologias e o Poder em Crise* (BOBBIO, 1999).

1994, p. 94). Que o interesse das partes singulares deva estar subordinado ao interesse coletivo é uma fórmula dos governos democráticos, contudo, "geralmente o único interesse comum a que obedecem os vários componentes de tais governos é o de satisfazer os interesses que produzem maiores consensos e são sempre interesses parciais" (BOBBIO, 1994, p. 94). Assim, o grande perigo no dissenso está na possibilidade dele deixar de ser uma fórmula intermediária entre lados opostos, para ser uma justificativa de um lado se sobrepor acima do outro.

Por conseguinte, citaremos o *poder difuso*. Nos regimes democráticos o poder está mais amplamente distribuído do que nos regimes autocráticos; neles se encontra, em contraste com o que ocorre nos regimes opostos, o fenômeno que hoje se denomina de poder "difuso" (BOBBIO, 1994, p. 94). Uma das características da sociedade democrática é a de ter mais centros de poder, permitindo a maior participação dos cidadãos nos assuntos públicos e, conseqüentemente, evitando uma centralização das decisões nas mãos de poucas pessoas que representam apenas os seus interesses. Todavia, os resultados negativos dessa fragmentação do poder com respeito ao problema da governabilidade são logo revelados: a difusão do poder abre o caminho para a liberdade de cada vez mais grupos em executar sua liberdade de opinião e ação, criando uma concorrência entre diferentes pólos que incita o conflito entre tais.

O quarto aspecto fomentado na análise da ingovernabilidade é a *sobrecarga financeira*. Assim como a tese da sobrecarga de demandas, essa não difere muito em sua fórmula: a abertura para participação de todos os cidadãos invoca o caráter assistencial do Estado, com o iminente risco deste não conseguir atender (ou conseguir e isso causar déficits financeiros devido ao crescimento mais rápido dos custos dos programas públicos e das solicitações salariais do que o produto nacional) as demandas da população. Os que buscam propor soluções, acabam sempre caindo nas receitas de cunho neoliberalista, como a clássica "reduzir de maneira substancial a atividade do Governo" (BOBBIO, 1998, p. 549). Entretanto, essa receita só é parcialmente adotada, tendo em vista que é uma medida de longo prazo e que se demonstra ser altamente suscetível às pressões. Nem os chamados

Governos burgueses que sucederam à social-democracia sueca quiseram ou puderam tirar a nação de seu estado de bem-estar⁷ (BOBBIO, 1998, p. 549).

Por fim, é importante ressaltar a *crise da legitimação do poder* advinda das problemáticas citadas anteriormente; o ponto central desta tese completa a noção de ingovernabilidade trabalhada nos últimos quatro tópicos. Uma das regras do jogo democrático tange à sua força: quanto maior a participação popular, mais forte uma democracia é. Entretanto, esse crescimento da participação deve ser acompanhado pela institucionalização (isto é, pela legitimação e aceitação) dos processos e das organizações políticas (BOBBIO, 1998, p. 551) para que o regime não se torne ingovernável. A situação pode ser esquematizada como um ciclo: mais cidadãos participando da vida pública sem o advento da legitimação do poder central provoca uma contração da sua autoridade, que por sua vez tende ao desequilíbrio democrático. Sequencialmente, a diminuição da confiança dos cidadãos nas instituições do governo e nos governantes causam uma diminuição de sua capacidade para enfrentar os problemas, o que pode ser definido como a espiral da não-governabilidade⁸ (BOBBIO, 1998, p. 551).

É de suma importância destacar que todos esses riscos apontados referem-se ao excesso de algumas das principais práticas consideradas como sendo as regras do jogo, e não a tais regras em si. Percebe-se que a sobrecarga de demandas, a sobrecarga financeira, a crise da legitimação do poder, e as consequências negativas do dissenso e poder difuso representam apenas a articulação descontrolada de preceitos democráticos – os quais foram referendados anteriormente. Decerto, se o extremo voltado para algo semelhante à liberdade dos antigos (CONSTANT, 1985) pode conduzir para uma situação de instabilidade política

⁷ São oferecidos vários serviços gratuitos de qualidade: educação, saúde, infraestrutura, previdência social, entre outros. Esses aspectos refletem no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) nacional. De acordo com dados da Organização das Nações Unidas (ONU), a Suécia, com média de 0,885, detém o 9º maior IDH do planeta. FRANCISCO, Wagner de Cerqueira. Suécia. In.: *Uol: mundo educação*, 2019. Disponível em: <Suécia - Mundo Educação (uol.com.br)>. Acesso em: 25 de julho de 2022.

⁸ Bobbio ainda acrescenta: "Um Governo que mantenha o consenso dos cidadãos, mas perca sua eficácia, tornar-se-á improdutivo. Quando a situação persiste por um período longo, a perda de eficácia levará a uma diminuição do consenso, até chegar à ilegitimidade perante os cidadãos, e a um possível colapso. Somente o Governo que se baseie na sua eficácia e no consenso público é, na verdade, um Governo plenamente legítimo; mas, de maneira crescente, nos sistemas políticos contemporâneos, a legitimidade é o resultado de serviços governamentais que satisfaçam todas as exigências dos vários grupos sociais" (BOBBIO, 1998, p. 549).

e econômica⁹, seu extremo oposto (um governo autocrático, despótico) não oferece uma alternativa muito distante disso. Convém, então, a indagação: qual seria o meio termo, pelo menos em linhas teóricas, entre um governo que zele pelas liberdades privadas mas, ao mesmo tempo, permita que seus cidadãos articulem suas posições sem retirar o caráter assistencial¹⁰ do Estado?¹¹

Bobbio, sucintamente propõe soluções de cunho estrutural:

Dessa maneira, o risco da ingovernabilidade dos regimes democráticos tende a sugerir soluções autoritárias, que se movem em duas direções: de um lado, em reforçar o Poder Executivo e assim dar preferência a sistemas de tipo presidencial ou semi presidencial em detrimento dos sistemas parlamentares clássicos; de outro lado, em antepor sempre novos limites à esfera das decisões. Se a dificuldade em que caem as democracias deriva da 'sobrecarga', os remédios, de fato, podem ser essencialmente dois: ou um melhor funcionamento dos órgãos decisoriais (nessa direção vai o acréscimo do poder do governo com respeito ao

⁹ Expoente na análise da liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, Benjamin Constant (1767 - 1830) é, por vezes, mal interpretado, pois muitos supõem que Constant defendia a liberdade dos modernos em detrimento com a dos antigos. Na verdade, ele faz uma crítica no cerne aos jacobinos durante a Revolução Francesa, pois estes tentaram implementar, aos custos das liberdades modernas, a liberdade dos antigos. E isso foi um excesso que causou muitos males. Porém não podemos cair no erro de repudiar a liberdade dos antigos para vangloriar, apenas, a dos modernos; ou seja, desprezar a liberdade política para se contentar com a liberdade particular/se contentar com um governo que garanta uma certa liberdade e tranquilidade e que permita que cada um se ocupe com seus próprios interesses. Porque se fizermos isso vamos perder não apenas a liberdade dos antigos, a liberdade política, como também a liberdade dos modernos, a liberdade individual; visto que o resultado disso é uma despreocupação com os assuntos públicos e, um povo despreocupado com isso, é um povo que estará sujeito ao despotismo. Portanto, Constant afirma que é preciso salvaguardar ao menos parte significativa da liberdade dos antigos por questões instrumentais, não porque a liberdade política seja o meio com qual o indivíduo se realiza, mas porque onde não há liberdade política não há liberdade individual.

¹⁰ Pelo bem ou pelo mal, um Estado de bem-estar (ou assistencial, não paternalista) deve existir para um melhor funcionamento da democracia. Uma nação com níveis nulos de marginalização e de carência financeira e social é, evidentemente, utópica. Independente das causas e soluções levantadas por diferentes correntes, o fato é que "A partir do momento em que os direitos políticos foram estendidos aos que nada têm e aos analfabetos, tornou-se igualmente natural que aos governantes, que acima de tudo se proclamavam e num certo sentido eram representantes do povo, passassem a ser solicitados empregos, medidas previdenciárias para os impossibilitados de trabalhar, escolas gratuitas e – por que não? – casas populares, tratamentos médicos, etc" (BOBBIO, 1997, p. 123).

¹¹ Certamente essa questão não será esgotada neste curto artigo, haja vista a vastidão de correntes e teorias que buscam, há mais de meio século, resolver tal impasse. Nosso objetivo aqui é apresentar os argumentos elucidados por Bobbio ao decorrer de suas principais obras sobre o assunto, a fim de uma melhor compreensão de sua visão e demais conceitos, eventualmente, transmitidos.

do parlamento) ou uma drástica limitação do poder da maioria¹². (BOBBIO, 1994, p. 95).

Destarte, é evidente a defesa do autor na democracia não apenas como método ou como conjunto de regras do jogo, mas também, paralelamente, no estabelecimento permanente dos limites em que podem ser usadas aquelas regras (BOBBIO, 1994, p. 96). Os Estados, com o passar dos séculos, tornam-se cada vez maiores e populosos, fato este que está no cerne da ingovernabilidade. Caso essa ampliação não seja acompanhada de um projeto adequado de reforma contínua do regime político, configurado por medidas tais como o "aprimoramento dos processos decisórios na cúpula dos sistemas democráticos e programas de formação de recursos gerenciais para o setor público"¹³, o estabelecimento das relações entre governos e cidadãos tende a ser um trabalho árduo.

Por conseguinte, o embate entre liberais e democratas (em seus significados mais basilares) torna-se presente: ainda que suas respectivas ideologias completam-se mutuamente em um ciclo de estruturação política, seus anseios podem divergir. A exigência dos liberais por um Estado mínimo e a dos democratas por um Estado no qual o governo esteja o mais possível nas mãos dos cidadãos, reflete o contraste entre valores opostos: os que estão no alto preferem habitualmente a primeira, os que estão embaixo preferem habitualmente a segunda (BOBBIO, 1994, p. 97). Diante deste impasse, o jusfilósofo afirma:

A solução mais controvertida que surge deste relacionamento consiste, não tanto na imediata utilização de praxes não-democráticas quanto na diminuição paulatina do processo de democratização, na tentativa de 'descarregar' o sistema político das solicitações que lhe aumentem as funções e diminuam a autoridade (é necessário, por esta razão, substituir a menor marginalização de alguns grupos por uma maior autolimitação de todos os grupos), da reintrodução de diferenciações (cada organização social exige, numa certa medida,

¹² Tal limitação do poder da maioria refere-se à validade, aplicação e eficácia das ações propostas pela maior parte dos cidadãos. Uma decisão defendida por esta parcela não deve, necessariamente, ser aceita; caso contrário, aceitarmos todas, o risco da democracia mudaria seu eixo da ingovernabilidade para a tirania da maioria.

¹³ OROZCO, 1996, p. 47 - 66.

disparidade de poder e diferenças de função) e, finalmente, da descentralização política (a Governabilidade de uma sociedade a nível nacional depende da medida como ela é governada eficazmente a níveis subnacionais, regionais, locais, funcionais e industriais). (BOBBIO, 1998, p. 551).

Embora estas receitas possam parecer, de um lado, conservadoras e, de outro, pouco incisivas, seu valor real consiste em individualizar terrenos a fim de redirecionar demandas e impasses, concedendo certa autonomia para organizações sociais mas, ao mesmo tempo, não retirando a centralidade de um governo bem estabelecido. Evidentemente, essas medidas parecem ter mais êxito em países que, outrora, conseguiram livrar-se da crise de legitimação e, portanto, possuem um ambiente menos passível de revoltas e revoluções alavancadas por uma maior influência de instituições sociais. Da Áustria à Suécia, da Suíça à Noruega, a credibilidade dos governos é o resultado da diferenciação do poder e da presença de uma vasta rede de associações, capaz de aglutinar eficazmente os interesses e de reivindicar com sucesso, dentro de um quadro de compatibilidades (BOBBIO, 1998, p. 551).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já fora afirmado anteriormente, o foco de Bobbio está na crítica aos excessos, mesmo daqueles relativos aos ditos direitos de associação, dissenso, livre debate, multiplicação dos órgãos representativos e de descentralização do poder em diversos polos, nos quais cada grupo encontrará sua identidade e representatividade. Esses são alguns dos direitos que devem ser garantidos, o que não inviabiliza a necessidade de uma devida limitação para que o "copo" democrático não encha por demais e acabe transbordando, causando o fenômeno da ingovernabilidade.

Evidentemente, o tema da ingovernabilidade pode ser analisado por diferentes perspectivas ideológicas. Este texto deve ser encarado como uma espécie de preâmbulo fundante das bases daquilo que chamamos de "risco da ingovernabilidade em regimes democráticos", análises críticas posteriores iriam de

encontro com a noção afirmada por seus respectivos defensores¹⁴. Por fim, competenos informar que uma inferência mais profunda do tema exigiria um estudo sobre as estruturas do próprio sistema que Bobbio pondera em sua obra *O Futuro da Democracia* (1997), perpassando pelos sistemas de participação direta e representativa, influência dos poderes invisíveis, autoafirmação dos oligopólios e outras nuances que influem sobre o funcionamento de um regime democrático e, portanto, sobre seus riscos, suas falhas e perspectivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da democracia*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: Para Uma Teoria Geral da Política*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política*. Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. 14. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BOBBIO, Norberto. O que é o Socialismo?. In: *As Ideologias e o Poder em Crise*. Tradução: João Ferreira. 4. ed. Brasília: UnB, 1999.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. volume 1. 11 ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos e dos Modernos. *Revista Filosofia Política*, n. 2, Porto Alegre: UFRGS/ L&PM, 1985, p. 9 - 25.

¹⁴ Buscando uma breve exemplificação, podemos citar a ingovernabilidade democrática tanto em uma perspectiva liberal quanto socialista. Cada uma dessas doutrinas entende o processo de democratização do Estado de maneiras diferentes, enquanto nas primeiras consiste em uma transformação mais quantitativa do que qualitativa do regime representativo, nas segundas o ideal democrático representa um elemento integrante e necessário, mas não constitutivo (BOBBIO, 1998, p. 324). Assim como acrescenta o autor: "Integrante porque uma das metas que se propuseram os teóricos do socialismo foi o reforço da base popular do Estado. Necessário, porque sem este reforço não seria jamais alcançada aquela profunda transformação da sociedade que os socialistas das diversas correntes sempre tiveram como perspectiva. Por outro lado, o ideal democrático não é constitutivo do socialismo, porque a essência do socialismo sempre foi a ideia da revolução das relações econômicas e não apenas das relações políticas, da emancipação social, como disse Marx, e não apenas da emancipação política do homem" (BOBBIO, 1998, p. 324). Esta pequena afirmação introdutória é suficiente para nos fazer compreender que a ingovernabilidade que uma visão aponta, não se relaciona com a outra.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueira. Suécia. In.: *Uol: mundo educação*, 2019. Disponível em: <Suécia - Mundo Educação (uol.com.br)>. Acesso em: 25 de julho de 2022.

OROZCO, Omar. Ingovernabilidade, disfunção e quebra estrutural. In: *Revista do Serviço Público*, [S. l.], v. 120, n. 2, p. 47 - 66, mai/ago. 1996. Disponível em: <<http://repositorio.enap.gov.br/handle/1/2090>>. Acesso em: 25 de julho de 2022.

2. A PRECARIEDADE COMO CONTRIBUIÇÃO BUTLERIANA À DEMOCRACIA RADICAL

THE PRECARIETY AS A BUTLERIAN CONTRIBUTION TO RADICAL DEMOCRACY



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-02>

*Albérico Araújo Sial Neto*¹

RESUMO

A construção de relações agonísticas, relações que transpassam os limites das identidades políticas, é uma das principais propostas da Democracia Radical. Isso porque, ao conceber o espaço político como um lugar de conflito, juntamente com a anulação de uma das partes conflitantes seja a negação da política, é posta a necessidade de criação de relações que não anulem o outro, por mais que mantenha em aberto o espaço de conflito. Essas relações são as relações agonísticas. Entretanto, o fundamento que possibilita essas relações é ausente, ou seja, as relações agonísticas carece de fundamento dentro do próprio universo conceitual dessa corrente teórica. Com isso, cabe investigar qual seria o fundamento dessas relações. Nesse sentido, o conceito de precariedade da filósofa Judith Butler parece servir para esse propósito. Haja vista que tal conceito ultrapassa os limites das identidades políticas, é possível analisá-lo como uma tentativa de resposta ao problema do fundamento das relações agonísticas. Assim, se o problema do fundamento das relações agonísticas ainda não foi razoavelmente respondido, e se a precariedade é um conceito que visa responder aos mesmos problemas que são próprios às relações agonísticas, então a precariedade pode ser entendida como uma tentativa de resposta a esse problema da Democracia Radical. É verdade que o problema das relações agonísticas ainda não foi razoavelmente respondido e que a precariedade é um conceito que visa responder aos mesmos problemas que são próprios às relações agonísticas. Portanto, é verdade que a precariedade pode ser entendida como uma tentativa de resposta a esse problema da Democracia Radical.

Palavras-chave: Conflito; Democracia Radical; Identidades; Precariedade; Relações Agonísticas.

ABSTRACT

The construction of agonistic relations, relations that cross the boundaries of political identities, is one of the main proposals of Radical Democracy. This is because, by conceiving the political space as a place of conflict, along with the annulment of one of the conflicting parties is the negation of politics, the need is posed to create relations that do not annul the other, however keeping open the space of conflict. These relations are the agonistic relations. However, the foundation that makes these relations possible is absent, that is, agonistic relations lack a foundation within the very conceptual universe of this theoretical current. Thus, it is necessary

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
E-mail: alberico.sialneto@ufpe.br

to investigate what would be the foundation of these relations. In this sense, the philosopher Judith Butler's concept of precariousness seems to serve this purpose. Since this concept goes beyond the limits of political identities, it is possible to analyze it as an attempt to answer the problem of the foundation of agonistic relations. Thus, if the problem of the foundation of agonistic relations has not yet been reasonably answered, and if precarity is a concept that aims to answer the same problems that are proper to agonistic relations, then precarity can be understood as an attempt to answer this problem of Radical Democracy. It is true that the problem of agonistic relations has not yet been reasonably answered and that precarity is a concept that aims to answer the same problems that are proper to agonistic relations. Therefore, it is true that precarity can be understood as an attempt to answer this problem of Radical Democracy.

Keywords: Conflict; Radical Democracy; Identities; Precarity; Agonistics Relations.

INTRODUÇÃO

A Democracia Radical é uma corrente teórica que propõe como necessária a construção das relações agonísticas. Essas relações são um contraponto ao antagonismo. O antagonismo, por sua vez, é entendido como a característica fundamental do político. Nesse sentido, o político é caracterizado pelo conflito entre partes ("nós" e "eles")². O conflito intui as partes como inimigos. Assim, as relações agonísticas propõem uma mudança de perspectiva, ou seja, no lugar das partes serem intuídas como inimigas, elas são intuídas como adversárias.

Essa mudança de perspectiva proporciona a não aniquilação das partes conflitantes. Essa não anulação é de suma importância, haja vista que a aniquilação de uma das partes conflitantes é necessariamente a aniquilação da democracia. Isso porque, se a democracia é entendida como sendo um espaço de conflito, e se a aniquilação de uma das partes conflitantes acaba de imediato o conflito, então, a aniquilação de uma das partes em conflito é sim a aniquilação da democracia.

Ademais, as relações agonísticas, visando a percepção do outro como adversário, são relações que ultrapassam as limitações das identidades políticas. Muito embora seja verdade, o fundamento que possibilita a construção dessas relações permanece obscuro dentro do arcabouço conceitual da Democracia Radical. Desse modo, cabe investigar em teóricos que dialogam com essa corrente

² Esse entendimento do político como sendo constituído pelo conflito entre "nós" e "eles" é uma forte influência de Carl Schmitt. A esse respeito, ver *Sobre o Político* (2015).

teórica uma tentativa de resposta ao problema do fundamento.³

É possível dizer que Judith Butler é uma das teóricas que mais dialogam com a Democracia Radical. Além de ter escrito livros com Ernesto Laclau, a filósofa afirma constantemente ter um compromisso para com tal corrente teórica. Entretanto, Butler não afirma de modo categórico qual seria esse compromisso. Investigar tal compromisso é investigar o ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a Democracia Radical.

Desse modo, é possível dizer que há dois vetores que conduzem esse artigo. Por um lado, há o questionamento acerca do fundamento das relações agonísticas. Por outro, há o questionamento acerca de qual é o ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a Democracia Radical. Acredito que a resposta ao segundo problema é também a resposta ao primeiro. Com isso, é possível dizer que a precariedade é o ponto de encontro entre o pensamento de Judith Butler e a Democracia Radical.

Isso porque, a precariedade tem por característica a generalidade. Ou seja, ela não é um aspecto de uma vida individual, mas sim uma condição generalíssima do humano. Muito embora haja apropriação da precariedade visando a maior precarização de determinados grupos, assim como a menor precarização de outros, ela é entendida como universal. Ademais, o reconhecimento dessa universalidade serve de ponte para a construção de novas formas de se relacionar com a pluralidade. Isso porque, a precariedade é uma marca que possibilita a união entre as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, as minorias raciais e religiosas, entre outras inúmeras identidades políticas. Nesse sentido, a precariedade pode ser vista como fundamento das relações agonísticas.

1 PRECARIÉDADE E DEMOCRACIA RADICAL

Muitas vezes os conjuntos de circunstâncias sociais e políticas possibilitam conflitos entre agentes sociais. Algumas vezes os agentes assumem determinadas

³ É possível dizer que Jacques Rancère (2018), Slavoj Žižek (2004) e Judith Butler (2019a, 2004) são os principais intelectuais que dialogam diretamente com a Democracia Radical.

posições que implicam na anulação do outro. Isso, no entanto, não é uma condição necessária das relações político-sociais, pois, é possível que as divergências sejam mantidas nas relações políticas sem que isso implique na anulação do outro. Contextos políticos sociais dessa natureza são denominados pela Democracia Radical de relações agonísticas. Entretanto, a condição que permite a construção de relações agonísticas ainda permanece em aberto, sendo, portanto, uma questão a ser respondida. Nesse sentido, será analisada a noção de precariedade como uma resposta a esse problema.

A concatenação entre precariedade e relações agonísticas tem como plano de fundo as reiteradas afirmações de Judith Butler (2004, p. 19; 2016, p. 62; 2019a, p. 239; 2021, p. 62) sobre a existência de consonâncias intelectuais para com aquela teoria. Muito embora afirme afinidades teórica, a filósofa não explicita de forma categórica quais são os pontos de convergência entre sua teoria social e a Democracia Radical, abrindo espaço, por consequência, para conjecturas voltadas à especificação de qual seria o ponto de encontro entre tais teorias.

De antemão, no que se refere à Democracia Radical, ela pode ser tida como uma teoria da democracia que, além de reconhecer como fundamento da vida política o direito de expressão, associação e sufrágio, enfatiza sobremaneira a deliberação. Ademais, é possível dizer que tal corrente democrática direciona suas reflexões para a construção de "uma democracia mais deliberativa, em que os cidadãos abordam os problemas públicos por meio de um pensar conjunto sobre a melhor maneira de resolvê-los" (FUNG; COHEN, 2007, p. 222). Tendo em vista isso, é possível dizer que uma das questões centrais da Democracia Radical é o conflito e seus desdobramentos. Isso porque, tanto o pensar em conjunto já está baseado na discordância, quanto o próprio ato de pensar em conjunto sobre qual a melhor maneira de resolver os problemas públicos invariavelmente produz discordâncias.

O conflito, por sua vez, é tido como um fato inevitável da vida social e política. Além disso, "o reconhecimento e a institucionalização desse fato na cultura, nas práticas e nas instituições democráticas são uma proteção necessária contra a autocracia" (CUNNINGHAM, 2009, p. 217). Assim, se o conflito é um fato inevitável e se o reconhecimento desse fato nas práticas sociais e políticas é necessário, então é importante para a teoria da Democracia Radical "colocar em dúvida a possibilidade

de um consenso racional e entender a política como uma esfera que sempre encontraremos discórdia" (OLIVEIRA, 2018, p. 95).

Vale ressaltar que o conflito, apesar de ser um fato da vida política, precisa de mediação. A mediação é necessária para que um conflito-não-violento não passe a ser um conflito-violento. Tal transição entre conflitos pode ocorrer no âmbito macrossocial e microssocial. Referente ao primeiro âmbito, a mediação ocorre por meio das instituições democráticas, e "quando a democracia não consegue mediar adequadamente tal conflito, ambos os lados dessa disputa podem se transformar em populismo, extremismo ou mesmo violência" (PAXTON, 2020, p. 3).⁴

No que se refere ao âmbito microssocial – âmbito que artigo se debruçará –, a mediação do conflito se apresenta tortuosa na medida em que há uma forte relação entre identidades políticas e conflito. Isso graças aos fatos de que, para a Democracia Radical, "toda identidade é relacional e que a afirmação de uma diferença é a precondição para a existência de qualquer identidade" (MOUFFE, 2015, p. 14). Em outras palavras, as identidades contêm "traços dos atos de exclusão que regem sua constituição" (MOUFFE, 2013, p. 217). Esses atos de exclusão fazem com que as políticas identitárias tornem-se "o locus de um antagonismo" (MOUFFE, 2013, p. 217). O antagonismo, por sua vez, é causa necessária do conflito, pois parece insólito a concepção de um conflito sem a presença de antagonismos. Assim, se as identidades são o locus do antagonismo, e se o antagonismo é causa necessária para o conflito, então, é possível dizer que há sim uma relação entre identidades e conflito.

Por sua vez, o antagonismo é a incapacidade do estabelecimento de uma objetividade geral. Ou melhor, o antagonismo é aquilo que impede a constituição da objetividade como tal. Isso porque, os grupos se articulam e formam antagonismos baseados nos significantes vazios. Esses significantes, por sua vez, são nomes que não tem um sentido rigoroso pré-estabelecido, o que implica numa pluralidade de definições. Desse modo, o conflito surge a partir do momento em que grupos antagônicos lutam pelo estabelecimento, a hegemonização, da sua definição de um significante vazio.

⁴ Todas as citações em outra língua foram traduzidas pelo autor desse artigo.

Essa luta, vale mencionar, constitui a própria identidade. A identidade aqui é entendida como diferença, diferença entre projetos hegemônicos alternativos. Assim, os grupos articulados fundamentam a distinção nós-eles na medida em que estabelecem sentido aos significantes vazios e tentam hegemônizar esse sentido. Entretanto, a própria identidade dos grupos articulados é entendida como precária justamente por ser constituída de vários centros constituintes. Desse modo, as identidades se formam a partir das identificações políticas, mas nunca são completas, tanto por causa da existência do contra hegemônico, quanto por causa da própria identificação que não surge a partir da existência de fundamentos anteriores.

Tendo isso em vista, percebe-se porque a Democracia Radical concebe a democracia como um espaço de conflito. Ademais, percebe-se também que conflito, identidades e antagonismo são conceitos que se articulam na análise da natureza da democracia. A investigação da realidade democrática, da essência do democrático, não desemboca num projeto de superação do conflito, como um projeto de democracia idealizada. Muito pelo contrário, o projeto radical de democracia é aquele que insiste no aprofundamento do conflito. Assim, para a Democracia Radical a democracia deveria ser um espaço de aprofundamento do conflito, muito embora esse conflito não leve à aniquilação das partes conflitivas.

Assim, é possível dizer que a mediação do conflito no âmbito microsocial ocorre através da mediação do antagonismo. Nesse sentido, para que venha a ser aceito como legítimo, o antagonismo precisa assumir uma forma que não destrua a parte conflitante. Isso porque, se há a destruição de alguma das partes em conflito, o próprio antagonismo é eliminado.

Desse modo, se há necessidade da permanência de uma dimensão antagonística do conflito e se, ao mesmo tempo, é preciso que o conflito não aniquile aquele em posição de conflitante, então, é necessário pensar uma relação que englobe tais dimensões. É verdade que é preciso a permanência da dimensão antagônica do conflito e que o antagonismo não seja aniquilante, logo, é necessário pensar numa relação que englobe tais dimensões. Essa relação, vale dizer, é a relação agonística.

Cabe evidenciar que, enquanto o antagonismo “é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não possuem nenhum ponto em comum” (MOUFFE, 2015, p. 19), o agonismo “é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes” (MOUFFE, 2015, p. 19).

Com isso, o obstáculo que surge é “como estabelecer essa distinção nós/eles que é constitutiva da política de forma compatível com o reconhecimento do pluralismo” (MOUFFE, 2013, p. 218). Em outras palavras, se levado em conta que há um aspecto relacional no que se refere às identidades e que a principal característica desse aspecto é a afirmação de uma diferença, e que, por causa da afirmação das diferenças, as identidades apresentam um aspecto excludente, então, parece que a formação de relações agonísticas não passa de um sonho impossível. Assim, se entendermos que o espaço simbólico do conflito é constituído de forma que diversas identidades se sobrepõem, então, como estabelecer relações agonísticas?

A hipótese defendida é a de que a noção butleriana de precariedade pode ser entendida como uma resposta à questão supracitada. Isso porque, vale ressaltar, a precariedade não é apenas um aspecto desta ou daquela vida, mas uma “condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal” (BUTLER, 2018, p. 42). Muito embora afirme insistentemente essa universalidade, Butler não pretende “negar que a vulnerabilidade é diferenciada, que ela é distribuída diferentemente ao redor do mundo” (BUTLER, 2019b, p. 51). Portanto, a precariedade, tanto entendida como universal, quanto entendida como distribuída diferentemente, é definida “em termos de vida e morte, referindo-se à precariedade econômica e trabalhista apenas na medida em que estes são necessários para sustentar uma vida viável” (WATSON, 2012, p. 1).

No tocante ao aspecto universal da precariedade, ele se dá na medida em que estamos “sempre entregue[s] a outros, as normas, a organizações sociais e políticas” (BUTLER, 2018, p. 14). Ademais, é perceptível que a precariedade implica numa vida social, implica no “fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (BUTLER, 2018, p. 31). Ou seja, “implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto

é, dependemos das pessoas que conhecemos, das pessoas que conhecemos superficialmente e das pessoas que desconhecemos totalmente (BUTLER, 2018, p. 31). Isso significa dizer que “nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, que, em sua maioria, permanecem anônimos” (BUTLER, 2018, p. 31).

É possível dizer, portanto, “que não há nada sobre nosso ser que possa ser separado do outro, de modo que nossa experiência de nós mesmos como entidades quase limitadas é puramente fictícia ou, pior, arrogante e violenta” (RUTI, 2017, p. 94). De forma categórica, “essa dependência fundamental de pessoas anônimas não é algo de que eu possa, voluntariamente, me afastar” (BUTLER, 2019a, p. 10), pois essa interdependência é o que há de humano em nós. Assim, a dependência de outrem revela a precariedade na justa medida em que há uma dependência de pessoas anônimas como sustentáculo da vida, e essa vida “pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle” (BUTLER, 2018, p. 52).

Ademais, do mesmo modo que há na precariedade um ressalte à própria “insuportabilidade da exposição como o sinal, uma lembrança, de uma vulnerabilidade comum, fisicalidade e risco comuns” (RUTI, 2017, p. 94), há também um chamamento, um pedido, uma incitação, a “nos opor à violência dirigida a outros, mesmo quando esses outros estão longe de nós ou não parecem compartilhar nenhum de nossos valores” (RUTI, 2017, p. 96).

Vale ressaltar que o reconhecimento da dependência do outro serve de ponte para a construção de outras formas de lidar com a pluralidade. Em outras palavras, isso “inicia a possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um *ethos* de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência da infraestrutura e de redes sociais viáveis” (BUTLER, 2019a, p. 28). Essa possibilidade de construção de redes sociais ocorre porque ela, a precariedade, “é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas” (BUTLER, 2019a, p. 65). Em suma, a precariedade “é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre

aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros)" (BUTLER, 2019a, p. 65).

Dessa maneira, a precariedade tida como uma condição social, que ao mesmo tempo, atravessa as diversas identidades, pode ser entendida como uma resposta ao problema de como construir relações agonísticas tendo em vista as identidades políticas e sociais. Ou melhor, a noção de precariedade pode ser entendida não apenas como um dos conceitos fundamentais do pensamento filosófico de Butler, mas também como uma tentativa de contribuição à teoria da Democracia Radical, haja vista que um dos dilemas centrais dessa corrente teórica é a atenuação do antagonismo derivado das relações sociais identitárias.

Assim, muito embora a Democracia Radical reconheça que o pluralismo de identidades "implica o estabelecimento de uma diferença, diferença essa que muitas vezes se constrói com base numa hierarquia: por exemplo, entre forma e conteúdo, preto e branco, homem e mulher etc." (MOUFFE, 2015, p. 18), essa corrente afirma que, se o objetivo da política é a não visualização do outro como inimigo, se o objetivo da política é a aceitação do pluralismo, então, "é preciso existir algum tipo de vínculo comum entre as partes em conflito" (MOUFFE, 2015, p. 18). Esse vínculo em comum é basilar para as relações agonísticas. Entretanto, a questão de qual seria esse vínculo permanece carente de resposta. Desse modo, se o problema acerca de qual o vínculo fundamenta as relações agonísticas ainda não foi respondido, e, ao mesmo tempo, se a precariedade é um conceito que abarca os mesmos problemas que são próprios às relações agonísticas, então, a precariedade pode ser entendida como uma resposta a esse problema da Democracia Radical.

Com isso, a precariedade passa a ser percebida como um conceito muito mais vasto que outrora, apontando para um projeto explícito de Butler "de teorizar o trabalho de coalizão como uma alternativa possível e desejável frente às políticas identitárias" (KRAUS, 2017, p. 137). Ou seja, Butler parece postular a necessidade de construir uma política de coalizão a qual "abre-se para a constituição de alianças contingentes" (ATAYDE, 2011, p. 147).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o que se seguiu até aqui, é possível dizer que a precariedade não só é um conceito chave no pensamento de Judith Butler, mas também, é um conceito que serve de resposta ao questionamento acerca do fundamento das relações agonísticas. Haja vista que as relações agonísticas assumem um papel demasiadamente importante para a Democracia Radical, e que a ausência de fundamento dessas relações é um problema crítico, investigar qual é o fundamento de tais relações é uma atividade necessária.

Dentro do conjunto de teóricos que dialogam diretamente com a Democracia Radical, é possível encontrar no conceito de precariedade butleriano uma possível resposta ao problema. Isso porque, a precariedade possui um aspecto universal que possibilita outras formas de lidar com a pluralidade. Nesse sentido, a universalidade da precariedade é uma característica fundamental que opera como ponto em comum entre as mais variadas identidades políticas, realizando um atravessamento dessas identidades e possibilitando a coalizão.

Assim, o conceito de precariedade responde duas perguntas de suma importância, a saber, qual o fundamento das relações agonísticas?; qual o ponto de encontro entre o pensamento de Butler para com a Democracia Radical? Desse modo, fica perceptível que o conceito de precariedade é dotado de significância e reverbera em outras correntes teóricas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATAYDE, F. A. de. Performidad y Política en Judith Butler. *Eikasía Revista de Filosofía*, Oviedo, v. 39, p. 133 - 151, jul. 2011.

BUTLER, J. *A Força da Não Violência*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, J. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, J. *Quadros de Guerra*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. Reescincificación de lo Universal: Hegemonía y Límites del Formalismo. In: BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIŽEK, S. *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*:

diálogos contemporâneos em la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 2004. p. 17 - 48.

BUTLER, J. *Vida Precária*. 1º ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019b.

BUTLER, J. "We, the People": Thoughts on Freedom of Assembly. In.: BADIOU, A.; BOURDIEU, P.; BUTLER, J.; DIDI-HUBERMAN, G.; KHIARI, S.; RANCIÈRE, J. *What is a People?*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 49 - 64.

CUNNINGHAM, F. *Teorias da Democracia: uma introdução crítica*. São Paulo: Penso, 2009.

FUNG, A.; COHEN, J. Democracia Radical. *Política & Sociedade*, Florianópolis, n. 11, p. 221 - 237, out. 2007.

KRAUS, C. Como se Coalizar? Corpos aliados e democracia. *Dissonância: Teoria Crítica e Feminismo*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 130 - 144, dez. 2017.

MOUFFE, C. *Hegemony, Radical Democracy, and the Political*. Nova York: Routledge, 2013.

MOUFFE, C. *Sobre o Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, J. A. A. de. Contribuições de Chantal Mouffe à Democracia Radical. *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*, Araraquara, v. 10, n. 2, p. 93 - 99, 2018.

PAXTON, M. *Agonistic Democracy: Rethinking Political Institutions in Pluralist Times*. Abingdon: Routledge, 2020.

RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: política e filosofia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

RUTI, M. The Ethics of Precarity: Judith Butler's reluctant universalism. In.: DONKER, M. Van B., et. al. (orgs.). *Remains of the Social: desiring the post-apartheid*. Joanesburgo: Wits University Press, 2017, p. 92 - 116.

WATSON, J. Butler's Biopolitic: precarious community. *Project MUSE – Theory & Event*, Baltimore, v. 15, n. 2, p. 1 - 15, 2012.

3. O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO ABSOLUTA PARA JOHN STUART MILL FRENTE AOS DISCURSOS DE ÓDIO

MORAL'S DEVELOPMENT AND FREEDOM OF SPEECH TO JOHN STUART MILL IN FACE OF HATE SPEECH



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-03>

Rodolfo Ari Dallegrave¹

RESUMO

Este artigo tem como proposta discutir as ideias quanto o desenvolvimento da moral humana propostas por John Stuart Mill, também suas ideias sobre a liberdade de expressão quando colocadas frente à ideia moderna dos discursos de ódio. Com esse intuito foram selecionados autores como Jeremy Waldron, Clarissa Gross. John Stuart Mill defendia que a única forma de desenvolvermos nossa moralidade seria escutando todas opiniões, sejam elas quais forem, já os outros três autores selecionados defendem que a liberdade de expressão sem limites, principalmente quando falamos dos discursos de ódio, podem oprimir e impedir determinados grupos de desenvolverem sua moralidade. O método de investigação será o de pesquisa analítica, fundamentalmente bibliográfica. É possível concluir que, em um contexto moderno, a ideia de uma moralidade formada em meio a discursos de ódio se mostra de uma dificuldade gigantesca, sendo necessário um segundo olhar sobre o assunto.

Palavras-chave: Discursos de ódio; Filosofia; Tecnologia; Liberdade de expressão.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the ideas regarding the development of human morality proposed by John Stuart Mill, also his ideas on freedom of expression when confronted by the modern idea of hate speech. For this purpose, authors such as Jeremy Waldron, Clarissa Gross were selected. John Stuart Mill argued that the only way to develop our morality would be to listen to all opinions, whatever they may be, while the other three authors argue that unlimited freedom of speech, especially when we are talking about hate speech, can oppress and prevent certain groups to develop their morality. The investigation method will be analytical research, fundamentally bibliographic. It is possible to conclude that, in a modern context, the idea of a morality formed in the midst of hate speech proves to be a gigantic difficulty, requiring a second look at the subject.

Keywords: Hate speech; Philosophy; Technology; Freedom of speech.

¹ Graduado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: radallegrave@ucs.br.

INTRODUÇÃO

Na medida em que os seres humanos se desenvolvem como sociedade vemos as coisas ao nosso redor se modificando constantemente (nas questões tecnológicas e estruturalmente), mas também quanto às formas com as quais nos relacionamos e desenvolvemos nossas capacidades e entendimentos do mundo ao nosso redor, com essa frase podemos entender as relações interpessoais em razão da internet ou como máquinas vem substituindo a mão de obra humana, também conceitos que antes eram considerados normais e agora foram problematizados, ou vice-versa.

Em sua obra "Sobre a Liberdade" de 1859, Mill diz que as ideias devem ser completamente livres para serem ditas (mesmo as falsas) pois nenhuma opinião poderia vir a ser suprimida, salvo quando viesse a causar danos injustos, aqui Mill trabalha com a ideia do "No Harm"², que diz respeito a agressões físicas ou danos possíveis que venham a afetar nossa vida quanto a fisiologia de nossos corpos de forma negativa, e fora destes danos toda opinião é válida e agregaria em nosso desenvolvimento moral. Em uma passagem deste livro Mill diz: "Se toda a humanidade menos um fosse da mesma opinião, e apenas um indivíduo fosse de opinião contrária, a humanidade não teria maior direito de silenciar essa pessoa do que esta o teria, se pudesse, de silenciar a humanidade" (MILL, 2018, p. 43 - 44).

Esta ideia de liberdade absoluta é o centro político em algumas regiões ao redor do mundo (como no sistema legal americano, por exemplo, onde Mill é a referência quando o assunto é a Liberdade de Expressão Absoluta³ do país). Mas com o passar dos anos e as mudanças que a sociedade sofreu, esta ideia de liberdade sem limites gerou frutos indigestos, como podemos ver, por exemplo, nos discursos de ódio que permeiam os meios de comunicação. Como poderia uma pessoa oprimida por uma maioria, de forma injusta, desenvolver sua moral quando vive com medo? Esta resposta é a que Jeremy Waldron, Clarissa Gross e até mesmo Isaiah Berlin tentam encontrar, cada um em áreas diferentes e com abordagens

² Em tradução livre: Princípio do "Não-Dano", Princípio "Sem Dano" ou ainda, Princípio do "Dano Negativo".

³ Liberdade de Expressão Absoluta é um conceito apresentado pelo próprio Mill, ele consiste na liberdade de falarmos o que quisermos sem nenhum tipo de repressão.

diferentes, mas que se entrelaçam em um mesmo objetivo.

Isaiah Berlin se utiliza da famosa expressão "*a liberdade do tubarão é a morte para as sardinhas*" (BERLIN, 1981, p. 137) e, apesar de defender a liberdade de expressão, entendia que quando lhe faltavam limites a mesma poderia ser utilizada para justificar regimes opressores, algo que ele mesmo relata já o ter ocorrido, esta era a razão pela qual ele temia as consequências de uma liberdade sem limites.

Dentro desta mesma linha de pensamento podemos citar a autora brasileira Clarissa Gross, que define a ideia dos discursos de ódio como uma forma de discurso ou conteúdo com teor discriminatório onde se nega direitos básicos como a vida, dignidade e valores de igualdade (aqui podemos entender como racismo, homofobia e etc); um discurso que tem como alvo um grupo (uma minoria) e não um indivíduo em particular (mas nada impede que um particular sofra preconceitos, porém ele os sofre em detrimento deste grupo ao qual pertence), grupos estes definidos pelos que possuem características definidoras na religião, cor, nacionalidade, sexualidade e etc, e por fim, um discurso proferido em um debate público, e quando falamos em debate público devemos entender aquele debate normalmente feito em ambientes públicos, se diferenciando de uma conversa em particular ou um debate acadêmico, sendo o debate público entendido como a internet, fóruns ou ambientes físicos públicos com largo alcance (GROSS, 2020).

Ainda, buscando entender como os discursos de ódio podem ter um efeito contrário ao proposto por Mill, temos Jeremy Waldron que em sua obra "*The Harm in Hate Speech*" menciona os discursos de ódio e como os mesmos são prejudiciais para o desenvolvimento da moralidade humana, ele nos fala que os discursos de ódio devem sim sofrer algum tipo de represália, visto que estes também o são uma forma de agressão (e aqui fala-se novamente da ideia de Harm de Mill, para Waldron os discursos de ódio são uma forma de agressão equiparada a agressão física proposta por Mill), e ainda, rebate a ideia que muitos tem que uma censura na liberdade absoluta de expressão prejudicaria o livre exercício das leis e da argumentação entre indivíduos, alegando que um indivíduo atacado pelos discursos de ódio não teria espaço para argumentar (WALDRON, 2012, p. 19), esta ideia é facilmente demonstrada em nosso cotidiano, quando vemos grupos maiores oprimindo

minorias ao redor do mundo.

Conclui-se então, que a liberdade de expressão e o desenvolvimento da moral humana andam de mãos dadas (ainda que independentes) e quando damos liberdade para uma pessoa oprimir outra, entramos no que o próprio Mill chamava de "tirania da maioria", onde um grupo maior, mesmo que munido de ideais de ódio e falsas, conseguem impor sua moralidade e formas de viver sobre outros em razão do seu maior número, logo, se entende que os discursos de ódio são a parte ruim da liberdade de expressão e devem ser reprimidos na medida que causem danos a pessoas, grupos e etc, esta, pelo menos, é a visão que Waldron nos mostra.

1 JOHN STUART MILL E SUA INFLUÊNCIA SOCIAL

Mill ganhou reconhecimento por defender categoricamente um conceito de liberdade de expressão sem limites como principal forma de desenvolvermos nossa moralidade. Também foi um dos maiores propagadores do empirismo e do Utilitarismo. Nasceu na Escócia, filho mais velho do renomado Utilitarista James Mill e seguidor das ideias de Jeremy Bentham (MILL, 2018).

Pode-se destacar sua ideia de Utilitarismo muito mais humana e elaborada, que levava em consideração muitos fatores do cotidiano e não anulava os nossos sentimentos. Também por ser um homem feminista (muito por influência de sua esposa Harriet Taylor) escrevendo artigos na área como "Sujeição das Mulheres", sendo um dos pioneiros dentre autores homens a defender os direitos das mulheres ao voto, em "Sobre a Liberdade" Mill deixa clara sua ideia de que a sociedade em geral não deve ser submetida a regimes autoritários, nem mesmo da própria sociedade, mostrando aqui seu viés em pró da democracia representativa (MILL, 2018, p. 13 - 20). Mill foi o primeiro parlamentar britânico a defender o direito das mulheres a voto, além disso, foi forte opositor a qualquer tipo de escravidão. Ele entendia que todos deveriam opinar sobre qualquer assunto, dentro de ambientes tolerantes, para que assim ocorresse (naturalmente) um desenvolvimento cultural e intelectual nas pessoas. Ganhou destaque também por suas obras políticas como "Da Liberdade Individual e Econômica", suas obras falavam do Utilitarismo, mas também abordavam temas como a Liberdade de expressão, liberdade religiosa,

política e econômica. Suas influências vão de Jeremy Bentham até Harriet Taylor (sua esposa, a quem ele sempre fez questão de atribuir muitas de suas ideias e quem revisou a maioria das suas obras de destaque).

Sua ideia de liberdade de expressão ganhou tamanha popularidade que até hoje o sistema americano (EUA) se utiliza de suas ideias como base para seu sistema, onde todos têm direito de se expressarem da forma que quiserem sem nenhum tipo de restrição.

2 A LIBERDADE ABSOLUTA DE MILL

Quando falamos em John Stuart Mill também falamos em um dos mais importantes filósofos para os Utilitaristas, não somente por sua doutrina de vida muito mais humana do que os demais utilitaristas (como pode-se notar em seu livro *O Utilitarismo*), mas por ser um dos maiores defensores da liberdade de expressão, seja da repressão social, seja da repressão do estado, que segundo ele: "a interferência do governo é, com quase a mesma frequência, impropriamente invocada e impropriamente condenada." (MILL, 2018, p. 22).

Mill trata a liberdade como um direito absoluto que aparenta estar acima de muitos outros, um direito quase sem limitações, sendo a exceção casos onde as ações de um indivíduo causem males permanentes à vida de outrem. Ele acreditava que para sermos felizes deveríamos viver da forma que quiséssemos sem a interferência de ninguém, este "ninguém" podendo ser um particular ou o estado (MILL, 2020, p. 12).

Mas esta ideia de uma liberdade de expressão absoluta se enquadra em nossa sociedade moderna, principalmente quando falamos dos discursos de ódio? Seria este conceito de vida feliz sem restrições possível, visto que a minha liberdade pode anular a liberdade do próximo? Nesse sentido, pressupõe-se que a linha entre policiamento e opressão de ideias é muito frágil e pode ser facilmente quebrada. (HIMMELFARB, 2019, p. 100).

Mill defendia que pudéssemos buscar o que quiséssemos da forma que escolhêssemos sem nenhum tipo de restrição ou julgamento, sempre tendo em mente que nossa escolha não interfira na escolha dos demais (escolha que o

próximo teria de poder fazer o mesmo, da mesma forma ou de forma diversa). E quais as limitações? Seriam as limitações, ou melhor, a limitação que aceitaria uma intervenção estatal (e aqui em termos mais modernos entende-se como o poder de polícia do estado) quando a mesma evitaria um dano (físico ou que afetaria negativamente sua capacidade de viver bem) contra um indivíduo. Para esta exceção ele coloca o nome de "*harm principle*" ou "*no harm principle*", em tradução livre "princípio do dano" onde Mill diz ser esta a única razão pela qual a força poderia ser utilizada sobre um membro da sociedade civilizada, mesmo contra sua vontade.

Sua ideia do que seria este "dano" é desenvolvida com mais cuidado em *Sobre a Liberdade*, neste livro Mill aceita a ideia de mais de um tipo de dano, citando alguns como o "dano por omissão" onde uma pessoa causaria danos a sociedade em geral ao se negar ou esquecer de pagar seus impostos. Muitos autores debatem sobre a ideia de diferentes interpretações quanto ao "princípio do dano" e em análise com as ideias expressas por Mill tendem a concordar que ele deve ser aplicado com cuidado e em raras ocasiões, pois se extrapolado seria um risco para a liberdade individual, e esta ideia não corresponderia em nada com as de Mill. Entende-se, de forma geral, destas ideias, que não temos o direito de fazer o mal aos outros.

O seguinte trecho é o principal para que possamos chegar a esta conclusão:

A liberdade do indivíduo deve ser, assim, em grande parte, limitada – ele (o homem) não deve se tornar prejudicial aos outros. Mas, se o mesmo se abstém de molestar os outros no que lhes concerne, e meramente age segundo a própria inclinação e julgamento, em assuntos que dizem respeito a ele próprio, as mesmas razões que demonstram dever a opinião ser livre, provam também que se lhe deve permitir, sem o importunar, leve à prática as suas opiniões à própria custa. (MILL, 2018, p. 103).

Mesmo as ideias mais absurdas e radicais (e aqui Mill incluiu até mesmo as opiniões falsas) estariam protegidas pela ideia de uma liberdade de expressão absoluta, isto porque quando criamos um ambiente livre e com diversidade de ideias a verdade tende a aparecer, em uma espécie de "teste de falibilidade" ou "teste de veracidade". Mill dizia que quando escutamos uma ideia absurda (em contextos

modernos, ideias preconceituosas e etc) nós devemos rebatê-las, pois se não soubermos colocar a verdade acima de tudo, então não acreditamos nesta ideia, apenas repetimos o que outras pessoas mais capazes falam, e seria este exercício de argumentação que faria nossa moral e nosso intelecto se desenvolverem.

Como exemplo, podemos imaginar um grupo de aventureiros fazendo uma caminhada em uma montanha de neve. Em determinado momento um dos aventureiros avista uma avalanche e grita: "Corram, uma avalanche!". Se ele se omitisse estaria causando mal aos outros, visto que os demais aventureiros não teriam condições de verificar a veracidade da situação sem sofrerem danos físicos. Por outro lado, se este mesmo aventureiro gritasse esta frase sem uma avalanche verdadeira acontecendo, teria o direito de fazê-lo mesmo sendo mentira, pois os demais teriam condições iguais de verificar sua afirmação e provar sua falsidade. Logo, em uma analogia a este caso, se entende que opiniões diversas fortalecem a sociedade como um todo, uma pluralidade de ideias que competem entre si e por consequência entrando em uma constante luta argumentativa que tem por fim uma evolução das mesmas, onde a verdade sempre iria prevalecer (MILL, 2018).

3 O DESENVOLVIMENTO DA MORAL EM MILL

Mill definia alguns itens como essenciais para que uma sociedade fosse capaz de se desenvolver e ser feliz. Sua ideia de felicidade e "bem viver" se encontrava na individualidade onde cada pessoa em particular deveria ser levada em consideração e todas vozes serem ouvidas, sem nenhum tipo de distinção. Também coloca que o ambiente da discussão deveria ser livre de julgamentos e preconceitos, onde todos poderiam opinar. Ele entendia que qualquer opinião deveria ser proferida, visto que toda afirmação poderia ser posta em prática e provada verdadeira ou falsa e ao fazermos isso continuamente estaríamos nos desenvolvendo como pessoas (e como sociedade). Mill sempre deixou clara sua visão perante minorias, tendo especial preocupação quanto ao que ele mesmo chamou de "Tiranía da Maioria". Conceito este que mostrava seu lado mais cético quanto à democracia. Mill temia que da mesma forma que o estado teria oprimido as pessoas no passado, grupos de pessoas maiores poderiam se juntar para fazer o mesmo contra minorias (também

temia que a democracia forçaria todos a serem iguais, onde existiria um padrão forçadamente imposto pela maioria), e uma democracia justa só o seria possível em condições específicas onde o estado teria poder limitado, segundo ele mesmo: “O valor de um Estado, afinal de contas, é o valor dos indivíduos que o constituem” (MILL, 2018, p. 201 - 202) e “Na proporção em que se desenvolve a individualidade, cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, logo, valiosa para os outros” (MILL, 2018, p. 201).

Em sua concepção uma pessoa seria feliz quando desenvolvesse seus talentos, refinando seus gostos e cultivando seus vínculos sociais. Ele dava especial valor ao desenvolvimento (de forma excelente) do caráter, argumentava que quando nossas potencialidades florescessem, isto por si mesmo, nos traria felicidade. Para Mill a felicidade era um único bem em si mesma, visto que tudo o que fazemos é em busca dela, por esta afirmação muitas pessoas comparam sua visão de felicidade e prazer com a de Aristóteles (MILL, 2020, p. 1-12).

4 LIBERDADE EM MILL FRENTE OS DISCURSOS DE ÓDIO

Quando falamos em desenvolvimento da moral em Mill devemos, primeiramente, contextualizar sua forma de pensamento e entender alguns de seus conceitos. Mill viveu durante o século XIX, entre 1806 e 1873 onde muitos dos nossos conceitos de discursos de ódio não existiam, e se existiam, o eram ignorados por uma sociedade que ainda não se preocupava com grupos minoritários. Isto não apaga a ideia de que sua liberdade absoluta na contemporaneidade recebeu diversas críticas justas, dentre elas podemos destacar Clarissa Gross e Jeremy Waldron.

Clarissa Gross se faz importante no cenário atual pois como o visto, ela estabelece critérios coerentes para o que seriam os discursos de ódio, bem como quais são as pessoas afetadas pelos mesmos, bem como as consequências legais destes discursos, logo, suas contribuições nos ajudam a entender os efeitos negativos que os discursos de ódio tem na sociedade, pois acaba colocando como papel do estado a limitação da liberdade de expressão quando a mesma o é extrapolada, também questiona se uma pessoa afetada pelos discursos de ódio seria negativamente afetada em seu desenvolvimento intelectual.

Jeremy Waldron segue a mesma linha de pensamento, ele quem nos ajuda a compreender os danos sociais e morais que os discursos de ódio podem causar. Da mesma forma que Gross, Waldron coloca nas leis uma possível solução, ou uma das possíveis soluções, mas ele vai mais a fundo em seu livro "*The Harm on Hate Speech*", onde questiona como poderia ser possível uma pessoa oprimida por uma maioria (se utilizando das ideias de Mill) se desenvolver moralmente e intelectualmente. Podemos usar de exemplos contemporâneos, como poderiam pessoas pertencentes a uma minoria, sofrendo opressões constantes, desenvolver sua moralidade ou aprimorar suas ideias nestas condições? Não nos parece difícil imaginar um vasto campo de exemplos práticos e cotidianos.

A ideia de Mill de "*No Harm*" ou "Princípio do Dano" ganha uma conotação diferente aqui. Waldron vai nos colocar que em contextos modernos os discursos de ódio funcionam exatamente da mesma forma que no conceito de "Harm" utilizado por Mill, pois pessoas afetadas por estes discursos de ódio acabam por ter sua liberdade prejudicada (seja a liberdade física, seja a liberdade e o direito de se desenvolverem), visto que se todas vozes devem ser escutadas, estas também o deveriam ser. Usando das palavras de Mill: "Nunca podemos estar seguros de que a opinião que procuramos sufocar, seja falsa; e, se estivéssemos seguros, sufocá-la seria ainda um mal" (MILL, 2008, p. 44).

CONCLUSÃO

Parece ser um ciclo sem fim a discussão quanto a liberdade de expressão e seus possíveis limites, em um primeiro momento se entende ser uma linha muito fina a que divide uma consequência justa frente a um discurso de ódio ou ação que prejudique o outro e a censura de qualquer visão com menor popularidade.

Mas também se entende que uma opinião, quando silenciada, não é passível de ser refutada e pode eventualmente ser disseminada como verdadeira, pois ninguém teve a oportunidade de provar sua falsidade. Nenhuma informação é absolutamente verdadeira ou absolutamente falsa e eliminarmos qualquer possibilidade de provar sua falsidade acaba conseqüentemente por inibir o diálogo e o aprimoramento de ideias. Devemos ter cuidado para não aceitarmos tudo como

uma doutrina (ou como um dogma) ao mesmo tempo devemos compreender que determinados discursos têm a mesma força moral e social de inibir as pessoas que uma agressão física ou censura o teriam.

O caminho a ser construído aqui é frágil, e não existe uma única direção a se seguir nesta argumentação. Isto porque supostas lutas em defesa da verdade, bem como a censura de opiniões antes consideradas absurdas (como a teoria da evolução de Darwin, por exemplo) já causaram danos ao desenvolvimento da humanidade no passado. Assim, entende-se a discussão ser constante, visto os conceitos de certo e errado variam com o tempo, sempre se alterando ou aprimorando. Por isso, entende-se que nossa liberdade deve ser preservada, mas fazendo uma distinção entre liberdade de expressão e discursos de ódio, ou, no mínimo, parece necessária que uma punição ocorra em casos onde estes discursos de ódio causem males aos indivíduos afetados. Então, devemos verificar quais os danos sociais que estes discursos de ódio podem gerar ou estão gerando, para, finalmente, definirmos punições adequadas aos danos causados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

GROSS, Clarissa. *O que é discurso de ódio?*. Nexo Políticas Públicas Por canal: Nexo Jornal. Youtube, 02 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KeWp9wli4Sl>>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

HIMMELFARB, Gertrud. *Ao sondar o abismo: pensamentos intempestivos sobre cultura e sociedade*. São Paulo: É Realizações, 2019.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução: Maria Aparecida Sargiolato. Campinas: Editora CEDET, 2018.

MILL, John Stuart. *O Utilitarismo*. Tradução: Alexandre Braga Massella. São Paulo: Editora Iluminuras, 2020.

WALDRON, Jeremy. Mill and the value of moral distress. In.: *Political Studies*, v. 35, n. 3, p. 410 - 423, 1987. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1987.tb00197.x>>. Acesso em: 10 de novembro de 2022.

WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

4. A RELIGIÃO EM “JUSTIÇA E DEMOCRACIA” DE JOHN RAWLS

RELIGION IN “JUSTICE AND DEMOCRACY” BY JOHN RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-04>

Jader de Moura Fontenele¹

RESUMO

O trabalho pretende analisar o tratamento da religião na obra '*Justiça e Democracia*' de John Rawls, no intuito de expor pontos importantes acerca desse tema entre o hiato da publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971) até *O Liberalismo Político* (1993), apresentando algumas alterações e evoluções da filosofia de Rawls com relação à questão da religião. Na obra em comento, verifica-se que a temática da religião permanece nos questionamentos de Rawls, mas agora sendo pensada como uma das doutrinas que podem, com base em suas próprias visões, endossar um acordo político em torno de um consenso sobreposto de uma concepção política de justiça. O giro de Rawls para uma vertente mais política busca proporcionar não só uma estabilidade para uma sociedade bem-ordenada, como também uma justificação embasada em uma concepção política de justiça que considera com mais ênfase a influência do princípio da tolerância e dos valores políticos encontrados nas democracias modernas. Em '*Justiça e Democracia*' temos um início de um aporte mais dialógico com as doutrinas religiosas, embora ainda sejam predominantes as restrições normativas em face de certas posturas que firam a ordem pública, como condutas religiosas que venham ferir direitos individuais ou coletivos.

Palavras-chave: Religião; Justiça; Consenso sobreposto; Pluralismo.

ABSTRACT

The work intends to analyze the treatment of religion in the work 'Justice and Democracy' by John Rawls, in order to expose important points about this theme between the hiatus of the publication of *A Theory of Justice* (1971) until *Political Liberalism* (1993), presenting some alterations and evolutions of Rawls' philosophy in relation to the question of religion. In the work in question, it appears that the theme of religion remains in Rawls' questions, but now being thought of as one of the doctrines that can, based on their own views, endorse a political agreement around an overlapping consensus of a conception justice policy. Rawls's turn to a more political aspect seeks to provide not only stability for a well-ordered society, but also a justification based on a political conception of justice that considers with more emphasis the influence of the principle of tolerance and the political values found in modern democracies. In 'Justice and Democracy' we have the beginning of a more

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CNPq. Email: jader.fontenele@gmail.com.

dialogical contribution with religious doctrines, although normative restrictions are still predominant in the face of certain postures that harm public order, such as religious conduct that may harm individual or collective rights.

Keywords: Religion; Justice; Overlapping consensus; Pluralism.

Através da obra *Justiça e Democracia* pretende-se apresentar pontos importantes acerca do tratamento da religião contidos no hiato entre a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (TJ) de 1971 e *O Liberalismo Político* (LP) de 1993, expondo algumas alterações e evoluções da filosofia de Rawls com relação ao tema da religião.

No prefácio dessa obra *Justiça e Democracia*, Rawls explica que os artigos ali contidos foram baseados em conferências que ele apresentara e foram escritos em um período em que ele reformulava a interpretação do conceito de justiça, que era apresentado em TJ como teoria da justiça como equidade. A questão principal do livro era saber se sua teoria da justiça deveria ser compreendida como parte de uma doutrina abrangente ou se ela deveria ser entendida como uma concepção política da justiça para uma sociedade democrática, prevalecendo no texto essa última interpretação.

O primeiro ponto destacado por Rawls era seu anseio em elaborar de forma mais clara os principais termos estruturais de sua concepção da doutrina do contrato social e desenvolvê-la como uma análise sistemática da justiça enquanto uma solução melhor do que a do utilitarismo, sendo a teoria da justiça como equidade a base mais adequada para as instituições de uma sociedade democrática em consonância com convicções bem ponderadas das partes acerca da justiça, e que a questão da estabilidade dessa sociedade exposta na terceira parte de TJ não correspondia na forma em que a teoria da justiça como equidade deveria ser entendida como um todo.

Rawls estava incomodado com o caráter irrealista da noção de sociedade bem-ordenada apresentada em TJ, onde todos os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada através da teoria da justiça como equidade subscreveriam essa ideia enquanto uma doutrina filosófica abrangente. Mas, em uma sociedade democrática moderna há uma pluralidade de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e

morais, não sendo nenhuma dessas doutrinas estabelecida pelos cidadãos em sua totalidade. Esse giro é exposto na concepção rawlsiana do liberalismo político, a qual pressupõe que uma pluralidade de doutrinas abrangentes incompatíveis entre si é o resultado do exercício da razão dos cidadãos dentro de instituições livres de um regime democrático constitucional, bem como pressupõe existência de ao menos uma doutrina abrangente razoável que não recusa os elementos essenciais de um regime democrático.

Com essa mudança de entendimento, o liberalismo político de Rawls tem por problemática saber como uma sociedade democrática estável é justa, formada por cidadãos livres e iguais, mas divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais inconciliáveis pode existir ao longo do tempo, e como é possível que tais doutrinas possam coexistir e apoiarem a concepção política de uma democracia constitucional. Que estrutura e conteúdo uma concepção política precisa para conseguir o endosso das doutrinas abrangentes através de um consenso por justaposição?².

Daí, a saída rawlsiana é elaborar um procedimento de escolha equitativo, a posição original, através do qual deveriam se originar princípios igualmente equitativos. Esse procedimento é uma via para a construção de um acordo (não é uma resposta final), um artifício de representação e deliberação onde os representantes das partes, como se estas fossem as partes contratantes de um contrato formal, debatem os melhores termos de um acordo social ordenado por princípios básicos que eles podem não somente cumprir, mas também se beneficiar equitativamente.

Como a sociedade é heterogênea e seus valores são rivais, alguns desses valores possuem bases associativas e podem dialogar, apesar de haverem pontos de difíceis interlocuções. Para tanto, é necessário chegar a uma mediação que para Rawls está na concepção política de sociedade e de pessoa, as quais caracterizam uma estrutura de tratamento para os membros da sociedade, e destes entre eles próprios, e também “define a sociedade como devendo concretizar um ideal de cooperação equitativo entre cidadãos que querem ser tratados como pessoas

² Cf. RAWLS, 2000, p. viii-ix.

morais, livres e iguais"³, uma mediação política e dialogada entre os membros pertencentes de diferentes doutrinas em torno de um acordo democrático ideal e justo. Essa concepção política possui uma moral diluída na esfera do político, não disfarçada de recortes ideológicos ou de uma simples divisão proporcional de forças, mas "sob a forma de um consenso não hegemônico, sempre por ser reconstituído e reforçado pela discussão e pelo debate"⁴, um consenso sobreposto.

Segundo Coitinho (2014), são as doutrinas abrangentes que trabalham com as ideias de verdade, com o certo ou errado; o consenso sobreposto, por sua vez, utiliza a ideia do politicamente razoável que defende valores morais, políticos e normativos de acordo com o critério de reciprocidade, ou seja, trabalha com o dever de civilidade e um ideal de cidadania democrática, que expressa a proteção dos princípios de tolerância e liberdade de consciência, resguardando os direitos e oportunidades básicos das pessoas na estrutura básica de uma democracia⁵.

O consenso sobreposto é visto como um consenso de doutrinas abrangentes razoáveis de uma sociedade bem ordenada e é válido quando essas doutrinas apoiam uma concepção política liberal, com base em suas visões e razões abrangentes⁶. Para Silveira (1998), o consenso sobreposto é "entendido como um consenso em torno de uma concepção *política* de justiça, é um acordo que se constrói no espaço público"⁷.

Mesmo uma sociedade bem-ordenada tendo alcançado um consenso sobreposto, as pessoas ainda podem acreditar, embasadas em suas doutrinas filosóficas, religiosas ou morais que algumas instituições e certas políticas públicas são ruins, o que está perfeitamente dentro da liberdade de consciência e de expressão, o problema é quando os cidadãos reivindicam ou querem impor uma determinada vontade pela via da força de sua associação ou pela ação estatal usando sua doutrina de pensamento como justificção, o que seria desarrazoado, pois outros cidadãos não poderiam aceitar consensualmente uma violação das normas pactuadas em uma democracia constitucional.

³ RAWLS, 2000, p. xxxv.

⁴ RAWLS, 2000, p. xxxv.

⁵ Cf. COITINHO, 2014, p. 171.

⁶ Cf. FREEMAN, 2007, p. 476.

⁷ SILVEIRA, 1998, p. 355 - 356, *tradução nossa*.

Diante disso, as "exigências da justiça têm a prioridade e são reconhecidas como determinantes quando se trata de encarar a estrutura básica da sociedade"⁸, ou seja, nas questões de ordem pública deve-se fazer uma ponderação mais ampla à luz dos princípios e valores do texto constitucional pactuado para uma eventual limitação de certos direitos em face de grupos que possam desestabilizar a ordem pública e a democracia.

Essa ponderação e a limitação de certas ações nas instituições públicas quando embasadas exclusivamente em determinada doutrina, levantam a questão de saber qual o critério as pessoas deverão utilizar para restringir certo tipo de posicionamento. Rawls reconhece que algumas doutrinas religiosas e filosóficas podem ser verdadeiras e outras não, mas a concepção mais razoável e legítima a normatizar o núcleo do consenso sobreposto não é a que estaria firmada na verdade de um conjunto de doutrinas. O critério estaria em uma concepção de justiça que possa reconhecer a existência permanente de divergências doutrinárias e que ainda assim respeite o sentido de vida particular concebido por essas doutrinas⁹.

O reconhecimento da diversidade é o fato do pluralismo, um dos temas essenciais da concepção política de justiça como equidade, mas apesar dos aspectos positivos em se aceitar as contribuições obtidas com o pluralismo, muitas doutrinas têm dificuldade de aceitá-lo na *práxis* da vida democrática. Para a concepção política de justiça um dos critérios estabelecidos para decidirmos qual a ação política será utilizada são os princípios de justiça escolhidos na posição original, os quais "devem servir de ponto de vista comum entre os cidadãos que professam convicções opostas em questões filosóficas, religiosas, morais, que têm diferentes concepções do bem. Por consequência, ela deve permanecer relativamente imparcial diante dessas diferenças"¹⁰.

A imparcialidade da concepção política de justiça não a exime de considerar que nas questões pessoais ou das associações civis, os cidadãos podem cuidar dos seus objetivos de modo diferente por causa dos laços afetivos e fins que os unem, bem como reconhece a importância que as convicções e engajamentos filosóficos e

⁸ RAWLS, 2000, p. 88.

⁹ Cf. RAWLS, 2000, p. 89.

¹⁰ RAWLS, 2000, p. 91.

religiosos desempenham em suas vidas, porém, esses dados subjetivos não são um critério de decisão da concepção de pessoa e de sociedade da concepção pública da justiça e seu ideal de cooperação social¹¹.

Rawls lembra que devemos proteger a prioridade das liberdades básicas fundamentais e estabelecer o que deve ser restrito ou limitado, essa prioridade é garantida quando as liberdades são regulamentadas de um modo que sejam combinadas em um sistema coerente e adaptado às condições sociais. O caso do livre debate ilustra isso, pois precisamos ter procedimentos razoáveis de pesquisa e saber quais preceitos utilizaremos para organizar os debates para que a liberdade de expressão não perca seu sentido.

Nesse sentido, apesar da relevância que determinada religião ou filosofia exerça sobre uma pessoa ou grupo, a concepção política de justiça entende as pessoas enquanto cidadãos livres e iguais, que possuem duas faculdades morais que lhes auxiliam a encontrar um ponto razoável para buscar e atingir seus bens e cooperarem socialmente, tal tratamento inclui leis específicas para o caso do uso desarrazoado das liberdades quando ferirem os termos equitativos de cooperação.

Os termos equitativos de cooperação até as guerras de religião dos séculos XVI e XVII estavam estabelecidos de modo restrito, e a cooperação social com base no respeito mútuo era vista como impossível entre os membros de doutrinas diferentes. No meio desse grave dissenso, Rawls marca a origem do liberalismo enquanto doutrina filosófica, contexto em que foram desenvolvidos vários argumentos a favor da tolerância religiosa. No século XIX, por exemplo, a doutrina liberal foi formulada nos seus aspectos básicos por Benjamin Constant, Tocqueville e J. S. Mill para o contexto de um Estado democrático moderno, tendo o liberalismo como hipótese crucial o fato dos cidadãos iguais possuírem concepções diversas, incomensuráveis e irreconciliáveis acerca do bem. Essa pluralidade no liberalismo rawlsiano é reconhecida como um ganho e uma característica presente no conceito de sociedade de uma concepção política de justiça, onde as democracias modernas respeitam a existência das várias modalidades e concepções de vida e de bem¹².

¹¹ Cf. RAWLS, 2000, p. 95.

¹² Cf. RAWLS, 2000, p. 160.

Os termos equitativos de cooperação também necessitam de um cuidado na distribuição dos bens primários para que os esforços da cooperação dos cidadãos permaneçam firmes na manutenção da democracia, assim o respeito mútuo e a reciprocidade social devem ser evidentes através das políticas estatais que promovam o princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Desse modo, a distribuição dos bens é feita de acordo com a legislação já construída com base nos princípios de justiça, e não de acordo com a vontade de certos grupos e de suas doutrinas, como no caso de um eventual interesse religioso desarrazoado.

Rawls comenta que podem existir pessoas que adotem nas suas obrigações religiosas a rito de saírem em peregrinação a lugares distantes ou de construir templos luxuosos, podendo reivindicar com base no princípio da igual liberdade religiosa que essas pessoas e religiões se beneficiassem do erário público para arcarem com a promoção de sua crença. Mas nesse pensamento, as necessidades religiosas de alguns contam mais, do ponto de vista da justiça, que daqueles cujas doutrinas religiosas os direcionam a fazerem demandas mais modestas e que não se beneficiariam de eventuais recursos públicos, tal subvenção estatal é igualmente perigosa para a distribuição equitativa dos bens primários e do laicismo adotado por uma constituição justa, e que “esse tipo de garantia é nitidamente uma fonte de divisão social, de controvérsia religiosa, quando não de guerra civil”¹³.

Novamente, a decisão deve primar pela estabilidade social norteada prioridade das liberdades básicas, da igualdade equitativa e da promoção da justiça social através da concretização dos princípios de justiça que são a base para pacificação e justificação pública diante de demandas rivais, rejeitando posicionamentos estatais reféns da força econômica de certos setores, o que levaria a um dissenso perigoso para a democracia e suas instituições.

Nessa linha de pensamento, a concepção rawlsiana de pessoa compreende o cidadão como sendo razoável e racional, livre e igual, essa concepção parte de uma concepção de justiça social e política que possui um entendimento diferente de determinadas doutrinas religiosas ou filosóficas que só valorizam o indivíduo enquanto ele for um membro de tal doutrina. Ela é uma concepção política de pessoa

¹³ RAWLS, 2000, p. 183.

de uma concepção da justiça política, caracterizada pelo modo como os cidadãos compreendem a si mesmos e os demais dentro de suas relações políticas e sociais. Tal concepção de pessoa é pensada para uma sociedade democrática que entende que os fundamentos da tolerância e da cooperação social sobre uma base de respeito mútuo são ameaçados quando ocorrem discriminações ideológicas, essa forma de discriminação se tivesse uma forma política fixaria termos não equitativos de cooperação, tornando impossível a coexistência das diversas concepções do bem cooperarem livre e voluntariamente na sociedade, desestabilizando-a¹⁴.

A teoria da justiça como equidade passa a ser idealizada como uma concepção política da justiça válida para uma democracia, buscando apoiar-se somente nas ideias intuitivas que estão na essência das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que guiam a sua interpretação. É uma concepção política em parte porque se origina de uma tradição política liberal, com foco na tolerância e na cooperação política que objetiva construir e desenvolver um consenso por justaposição que respalde os valores da concepção política de justiça¹⁵. Sob tal pensamento, Rawls reformula a doutrina da justiça como equidade presente em TJ para uma concepção política de justiça como equidade.

Através desse giro em sua filosofia, Rawls quer apresentar a teoria da justiça como equidade em uma concepção da justiça apta para servir como base sistemática e razoável para uma democracia constitucional, viabilizando uma justificação mais segura e aceitável para os princípios constitucionais e para os direitos e liberdades básicos que outras doutrinas tentaram proporcionar, como é o caso do utilitarismo.

Rawls também notou que na evolução do pensamento democrático de mais de dois séculos não havia acordo algum acerca da maneira de organizar as instituições básicas em uma democracia constitucional que especificasse e garantisse os direitos e as liberdades básicas dos cidadãos e respondesse às reivindicações da igualdade democrática. A ausência dessa organização revelava uma antiga discordância sobre o modo de efetivar os valores da liberdade e da

¹⁴ Cf. RAWLS, 2000, p. 195 - 196.

¹⁵ Cf. RAWLS, 2000, p. 205.

igualdade na estrutura básica da sociedade¹⁶.

É entre esse dissenso das tradições democráticas que a teoria da justiça como equidade propõe arbitrar uma resposta, iniciando com a proposição dos dois princípios de justiça como os nortes da efetivação institucional dos valores da liberdade e da igualdade e, por conseguinte, define um paradigma político-público através do qual esses princípios se apresentem como os mais apropriados. A concepção política de justiça pretende então buscar um modo de organização da estrutura básica através de formas institucionais que melhor efetivem os valores da liberdade e da igualdade e que promova uma participação cidadã ativa em uma sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação, visando a vantagem mútua dos seus membros e a estabilidade social pelas razões certas.

Agora, não se trata mais de definir a melhor doutrina perante o utilitarismo ou o perfeccionismo, nem de se preocupar com as normatizações para as doutrinas religiosas ou filosóficas, mas de construir e justificar uma concepção política de justiça aceitável e em consonância com nossos juízos bem ponderados, onde após uma ampla reflexão chamada de "equilíbrio ponderado" (ou equilíbrio reflexivo), consigamos "um acordo livre, uma reconciliação graças à razão pública"¹⁷. Nessa metodologia, a esperança é diminuir as diferenças que existem entre ideias políticas em conflito para conseguir preservar uma cooperação social fundada no respeito mútuo, um acordo consensual e prático, sem o jogo disfarçado das doutrinas mais fortes e sem coação, uma compreensão pública fruto da reflexão com base em nosso contexto e nos exemplos dos valores democráticos.

A concepção política da justiça como equidade tem início numa intuição implícita na cultura pública de uma sociedade democrática, nesse contexto a discussão pública dos cidadãos é majoritariamente em torno de questões políticas, não considerando essa ordem social democrática como uma ordem natural e fixa, nem como uma hierarquia institucional legitimada por valores aristocráticos ou religiosos, se a compreensão do social ainda permanecesse assim teríamos uma visão muito diferente da encontrada nas democracias constitucionais, como se ainda entendêssemos a sociedade como do ângulo "da moral pessoal, por exemplo, ou o

¹⁶ Cf. RAWLS, 2000, p. 206.

¹⁷ RAWLS, 2000, p. 212.

dos membros de uma associação, ou o das nossas doutrinas filosóficas e religiosas. Mas esses diferentes pontos de vista não têm lugar na discussão política"¹⁸. Essa última postura, onde certas visões não teriam lugar na discussão política ainda apresenta, por exemplo, uma certa consideração mais restritiva acerca do discurso religioso no debate político, tal postura será relativizada para uma interpretação mais inclusiva na obra tardia de Rawls, notadamente no capítulo *A ideia da razão pública revisitada* da obra *O liberalismo político*.

Apesar da aparente restrição ao discurso religioso, não há aqui um cerceamento na liberdade de consciência ou na liberdade religiosa da vida privada dos cidadãos ou em suas associações (como igrejas, universidades e etc), afinal, o conceito de pessoa ainda possui as faculdades de ter uma concepção do bem e um senso de justiça típico de pessoas livres e iguais, onde a reflexão sobre a nossa relação com o mundo, seja ela religiosa, moral ou filosófica, propicia aos seus adeptos uma compreensão do valor e da relevância dos nossos fins e laços sociais com os demais cidadãos, em uma relação de cooperação e respeito mútuo. A questão é que, dado o dissenso existente entre as diferentes doutrinas professadas pelos cidadãos, certos temas permanecerão em espera até poderem ser debatidos na esfera política para não enfraquecerem a ordem e estabilidade públicas.

Isso não quer dizer que são eliminados do debate público todos os problemas que não estejam na pauta política sob o pretexto de que eles são uma fonte de conflito, antes há uma preferência em invocar uma concepção política de justiça com o fim de distinguir, dentre essas questões, os que podem razoavelmente ser retirados e os que não podem. A preocupação é de buscar um consenso por justaposição, sabendo que alguns pontos levados em conta continuarão sem uma resposta até certo ponto, mas isso é válido não só para as questões religiosas, mas também para as certas questões morais e filosóficas, não havendo assim uma discriminação direta com os argumentos religiosos na esfera política.

Em uma sociedade plural é normal que existam questões sem solução, como os questionamentos sobre como se deve traçar as fronteiras entre as liberdades fundamentais quando estas entram em colisão, ou onde erigir "o muro entre a Igreja

¹⁸ RAWLS, 2000, p. 214.

e o Estado"? O que acontecerá com os conflitos bélicos entre nações que possuem armas nucleares? Tais questões não podem ser excluídas da pauta política. Em vez disso, ao evitar certos temas das doutrinas abrangentes na discussão política, propõe-se um contorno diante das controvérsias mais sensíveis da religião e da filosofia para mantermos alguma esperança de encontrar uma base para um consenso por justaposição que seja estável e prático¹⁹.

Ainda que uma concepção política da justiça possa ser defendida por cidadãos de diversas doutrinas abrangentes, permanece o risco dessa aceitação ter de embasar-se em alguns pontos da própria doutrina religiosa ou filosófica abrangente que se faça parte. Nessa linha, há que se recordar que um Estado laico pode ser uma das bases consensuais para uma convivência pública entre cidadãos religiosos ou não religiosos já que o Estado não possui uma religião oficial, o qual não discutirá qual religião é a detentora final na questão da salvação, nem que somente os adeptos de determinada religião possam chegar aos cargos mais elevados do Estado, ponto já pacificado pela escolha do segundo princípio de justiça (princípio da igualdade equitativa de oportunidades).

A salvação religiosa dos que aderem a uma religião em particular ou mesmo a salvação de todo um povo são por vezes consideradas como dependentes desse tipo de questões. Aqui, corremos o risco de não ter outra escolha senão negar essa afirmação e de tomar posição, o que esperamos evitar. Entretanto, os aspectos da opinião que defendemos não devem ir além do que é necessário para o objetivo político do consenso²⁰.

Assim, por exemplo, em um Estado laico, democrático e plural, pode-se sustentar até certo ponto o direito da liberdade religiosa para os intolerantes com o respaldo na liberdade de consciência igual para todos, mas essa abertura permanece enquanto a ordem pública e suas instituições não estão em jogo.

¹⁹ Cf. RAWLS, 2000, p. 270.

²⁰ RAWLS, 2000, p. 270.

Enquanto opiniões como as que defendiam os católicos e os protestantes do século XVI permanecem minoritárias e parecem continuar assim, elas não afetam de modo significativo a qualidade moral da vida pública e a base da concórdia social. Isso porque a grande maioria da sociedade permanece na certeza de que o poder vai continuar a ser partilhado entre doutrinas, num consenso para defender uma concepção política da justiça. Tendo em conta a existência de um regime constitucional justo, negamos que a salvação eterna exija o que quer que seja de incompatível com essa liberdade. Mas não pretendemos dizer mais a propósito da nossa própria opinião abrangente do que aquilo que julgamos útil para a busca de um consenso²¹.

Como visto, a temática da religião permanece no centro dos questionamentos de Rawls, mas agora sendo pensada como uma das doutrinas abrangentes que podem, com base em suas próprias razões, endossar um acordo político em torno de um consenso sobreposto de uma concepção política de justiça. O giro de Rawls para uma vertente mais política visa não somente buscar proporcionar estabilidade para uma sociedade bem-ordenada, mas também de uma metodologia de justificação de uma concepção política de justiça. Diferente das doutrinas abrangentes, a concepção política considera com mais ênfase a influência do princípio da tolerância, dos valores políticos encontrados nas democracias enquanto um acervo de onde retiramos princípios e experiências políticas que podem nos auxiliar no dissenso entre as diversas doutrinas, mas sem privilegiar nenhuma dessas doutrinas.

Na obra *Justiça e Democracia* temos o início da formulação de uma concepção política de justiça, onde os valores políticos acordados em um consenso sobreposto serão as bases de reflexão quando deliberarmos questões políticas complexas. As doutrinas religiosas possuem seu espaço de argumentação no mundo público, mas não está ainda claro se elas podem usar suas razões religiosas na esfera política, porém são igualmente consideradas como componentes de uma democracia plural e parte constitutiva da formação do cidadão livre e igual.

Uma vez que o pluralismo é considerado uma característica perene das sociedades democráticas, é necessário repensar a compreensão de sociedade e de

²¹ RAWLS, 2000, p. 270 - 271.

peessoa que reconheça direitos e liberdades iguais para todos e consiga dialogar com as doutrinas rivais em questões políticas na razão pública. Assim, '*Justiça e Democracia*' apresenta um aporte mais dialógico com as doutrinas religiosas, embora ainda sejam predominantes as restrições normativas em face de certas posturas que firam a ordem pública, como condutas religiosas que venham ferir direitos individuais ou coletivos, mas essas restrições incidem equitativamente sobre as demais doutrinas, não sendo uma postura de discriminação, mas de certa contenção à luz da constituição e dos valores democráticos plurais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COITINHO, D. *Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREEMAN, S. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.

RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SILVEIRA, P. La teoría rawlsiana de la estabilidad: Overlapping consensus, razón pública y discontinuidad. In.: FELIPE, S. (org.). *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998, p. 355 - 356.

5. POR UMA CRÍTICA DA “PSICOPOLÍTICA”: CONTROVÉRSIAS INTERPRETATIVAS EM BYUNG-CHUL HAN



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-05>

Guilherme de Brito Primo¹

RESUMO

Este trabalho tem por escopo colocar em questão alguns dos conceitos desenvolvidos por Byung-Chul Han, como “sujeito de desempenho”, “violência da positividade” e “psicopolítica”, cada vez mais influentes nos círculos acadêmicos que buscam perquirir as relações entre as psicopatologias contemporâneas, o neoliberalismo e a subjetividade. Ainda que o debate filosófico acerca de tais objetos seja fundamental, especialmente, diante dos crescentes casos de depressão e ansiedade, da tendente desigualdade material e do aporte de novas formas de sociabilidade, a fundamentação que subjaz a perspectiva pós-biopolítica de Han parece conter, conforme procuraremos apontar, uma série de equívocos interpretativos que dizem respeito à analítica do poder em Michel Foucault, bem como, se apoiam numa pretensão de originalidade sobre questões que, há muito tempo, já vinham sendo elaboradas pelo filósofo francês. Nesse sentido, retomaremos, de maneira breve, o pensamento de Foucault, de modo a encontrar, já em seus escritos, uma problematização acerca do sujeito neoliberal, da dinâmica concorrencial e da disseminação da forma “empresa” no corpo social, ou, de maneira geral, das formas de intervenção política da economia de mercado no campo da realidade, numa exigência positiva por produção e rendimento.

Palavras-chave: Byung-Chul Han; Psicopolítica; Violência da positividade; Sujeito de desempenho; Biopolítica.

INTRODUÇÃO

Seguindo os rastros deixados por Michel Foucault, muitos autores lançaram mão de alguns dos conceitos desenvolvidos pelo filósofo francês, buscando até mesmo ultrapassá-los, de modo a apreender o atual momento histórico e social através de uma abordagem contemporânea da microfísica das relações que dele emergem. Na linha desses estudos foucaultianos, gostaríamos de destacar, neste artigo, as obras de Byung-Chul Han, filósofo sul-coreano radicado na Alemanha, que,

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsa fomentada pela CAPES.
E-mail: guilherme.primo@edu.pucrs.br

nos últimos anos, ganha cada vez mais destaque nos círculos acadêmicos.

Ainda que o pensamento de Byung-Chul Han esteja profundamente marcado pela fenomenologia de Martin Heidegger, como atestam suas primeiras obras – inclusive sua tese de doutorado (1994), intitulada *O coração de Heidegger: o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger* –, seu reconhecimento mundial deu-se, sobretudo, nos trabalhos em que desenvolve temas ligados às patologias contemporâneas, como a depressão, o *burnout* e a hiperatividade, numa perspectiva que parte dos aportes derivados diretamente da biopolítica foucaultiana.

Entretanto, conforme procuraremos demonstrar a seguir, a fundamentação que subjaz os principais conceitos desenvolvidos por Han carrega uma série de equívocos interpretativos acerca das noções elaboradas por Foucault. Especificamente, buscaremos apontar, já nas obras de Foucault, uma problematização acerca do sujeito neoliberal e da concorrencialidade, sobretudo, naquilo em que tal concorrência revela-se na relação do sujeito consigo mesmo. Na medida em que os modos de subjetivação operam no interior de uma individualidade, por meio de uma série de procedimentos, que buscam conformá-la segundo uma tendência geral de comportamentos, não estaríamos diante de uma forma de “violência”, ainda que, nesse contexto, não fosse designada, por Foucault, como uma “violência da positividade”? Afinal, não seria esse o motivo mesmo da inversão do projeto de uma história da sexualidade, em direção a uma história da ética, visto que, conforme Foucault, o escopo de suas análises sempre foi o sujeito, sobretudo, no que diz respeito à maneira pela qual governa a si mesmo, em seus pensamentos e comportamentos?

Por essa razão, e diante da influência que suas teses vêm ganhando nos círculos acadêmicos, não poderíamos nos furtar a examinar as obras de Byung-Chul Han desde uma perspectiva crítica, desafiando seus conceitos com o objetivo de destacar, para além das importantes questões trazidas pelo autor, também aquilo que, conforme veremos, constitui as insuficiências de seus pressupostos teóricos.

1 SOCIEDADE DO CANSAÇO

Em 2010, Byung-Chul Han publica um de seus estudos basilares, intitulado *Sociedade do cansaço*, cujas teses serviram de estofos para seus trabalhos posteriores, situando-o numa espécie de descrição do horizonte patológico que se desvela no começo do século XXI. Em *Sociedade do cansaço*, Han procura atribuir às transformações sociais um verniz patológico, de modo a compreender a passagem de uma época a outra sob a perspectiva das enfermidades que, de maneira geral, demarcaram determinado período histórico.

É nesse sentido que, conforme Han, já não estamos diante de uma época bacteriológica, que chegara ao fim com a descoberta dos antibióticos, tampouco diante de uma época viral, em virtude das técnicas imunológicas amplamente desenvolvidas no século XX. "Visto a partir da perspectiva patológica, o século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas *neuronal*" (HAN, 2017a, p. 7). Sua tese central gira em torno do argumento de que doenças neuronais como, por exemplo, a depressão, o transtorno de personalidade limítrofe (TPL), a síndrome de hiperatividade (TDAH), ou a síndrome de Burnout (SB), determinam o horizonte patológico do século XXI, não como as *infecções* (bacteriológicas ou virais) de outrora, mas como *infartos* neuronais, que, diferentemente daquelas, não são provocados pela negatividade de um corpo "estranho" (*vom Fremdem*) e imunologicamente diverso, mas, do contrário, pela saturação da *positividade* (HAN, 2017, p. 15).

O paradigma imunológico, desenvolvido nos séculos passados, e que ultrapassava o campo biológico, adentrando em todas as esferas sociais, não encontra correspondência, conforme Han, na época atual, pois estava fundamentado sobre uma delimitação entre "dentro" e "fora", "amigo" e "inimigo", etc. De modo geral, conforme o autor, o século passado foi demarcado pelo paradigma do corpo estranho, daquilo que não é próprio, ou seja, de uma *alteridade* fundamental, que inscrevia a sociedade numa lógica imunitária. Segundo Han, "Mesmo a Guerra Fria seguia esse esquema imunológico. O próprio paradigma imunológico do século passado foi integralmente dominado pelo vocabulário dessa guerra, por um dispositivo francamente militar. A ação imunológica é definida como ataque e

defesa".(HAN, 2017, p. 8) E o fim da Guerra Fria teria ocorrido, conforme Han, no curso daquilo que aponta enquanto uma "mudança de paradigma" (HAN, 2017a, p. 9) entre o modelo imunitário e neuronal.

A articulação dessa mudança de paradigma está na contraposição, desenvolvida por Byung-Chul Han, entre os conceitos de *alteridade* e *diferença*. Assim, enquanto a concepção da alteridade requereria, necessariamente, a presença de um corpo *estranho*, que pudesse ser demarcado e eliminado, à diferença, pelo contrário, não diz respeito qualquer tipo de *estranheza*. No âmbito do paradigma imunológico, a alteridade exercia papel fundamental, visto que toda e qualquer reação imunológica estava diretamente relacionada ao *outro*, enquanto a "diferença pós-imunológica" (HAN, 2017a, p. 10), por sua vez, não provoca nenhuma reação. Ao nível imunológico, a *diferença* é o *mesmo*, faltando-lhe o "agulhão da estranheza, que provocaria uma violenta reação imunológica" (HAN, 2017a, p. 11).

Com efeito, os processos de globalização retratariam a configuração de uma nova *topologia* social, destarte construída sob a suspensão das barreiras que, outrora, fundamentavam a *ratio* imunológica, e impediam os movimentos acentuados de troca e intercâmbio, que floresceram desde os impulsos neoliberais das duas últimas décadas do século passado. Para elucidar essa transformação, Han opera um segundo nível de distinção, derivada da contraposição elaborada entre as categorias da alteridade e da diferença – mas agora, mais especificamente, sob uma perspectiva "fenomenológica", quando pretende realizar uma análise no âmbito da *rejeição* (*Abstössung*) (HAN, 2017a, p. 16 - 17) estabelecida entre a subjetividade e a presença da negatividade da alteridade, tendo por escopo apontar uma diferenciação entre as formas de rejeição *imunológica* e *não-imunológica*.

A rejeição (*Abstössung*) desdobra-se em dois processos: tanto em seus efeitos imunológicos, que pressupõem, conforme dito anteriormente, um movimento de demarcação de espaços e exclusão da negatividade da alteridade, quanto em seus efeitos não-imunológicos, nos quais não há a participação da negatividade, mas, antes, uma "ab-reação neuronal-digestiva", produto de uma intoxicação pelo *mesmo*.

Num sistema onde domina o igual só se pode falar de força de defesa em sentido figurado. A defesa imunológica volta-se sempre contra o outro ou o estranho em

sentido enfático. O igual não leva à formação de anticorpos. Num sistema dominado pelo igual não faz sentido fortalecer os mecanismos de defesa. Temos de distinguir entre rejeição (*Abstössung*) imunológica e não-imunológica. Essa se aplica a um *excesso de igual*, um exagero de positividade. Ali não há participação de nenhuma negatividade. Ela tampouco é uma exclusão (*Ausschliessung*), que pressupõe um espaço interno imunológico. A rejeição imunológica se dá, ao contrário, independentemente do *quantum*, pois é uma reação à negatividade do outro. O sujeito imunológico rejeita o outro com sua interioridade, o *exclui*, mesmo que exista em quantidade mínima. A violência da positividade que resulta da superprodução, superdesempenho ou supercomunicação já não é mais 'viral'. A imunologia não assegura mais nenhum acesso a ela. A rejeição frente ao excesso de positividade não apresenta nenhuma *defesa imunológica*, mas uma *ab-reação neuronal-digestiva*, uma rejeição. Tampouco o esgotamento, a exaustão e o sufocamento frente a *demasia* são reações imunológicas. Todas essas são manifestações de uma violência *neuronal*, que não é viral, uma vez que não podem ser reduzidas à negatividade imunológica. (HAN, 2017a, p. 16 - 17).

A rejeição não-imunológica manifesta os efeitos de um processo interno de descarga emocional, descolada de qualquer infecção que pudesse estar relacionada à presença de uma alteridade, e que ensejaria a mobilização do sistema imunológico. A ab-reação designa, em seus processos neuronais-digestivos, uma rejeição frente ao *excesso*, à *demasia* e à *saturação* pelo *igual*, pelo *mesmo*, associadas aos imperativos de superprodução, superdesempenho e supercomunicação, que orientam as práticas sociais contemporâneas. É nesse sentido que Byung-Chul Han procura descrever a configuração de uma nova topologia social, destarte fundada sobre os efeitos dessa rejeição pós-imunológica. Pois, ao passo em que a vida tornou-se capital, em suas dimensões mais profundas, dissolveram-se os limites entre o *self* e a alteridade, ora não mais delimitados por sua exclusão recíproca, mas, do contrário, cada vez mais implicados um pelo outro.

2 INVERSÃO TOPOLÓGICA DA VIOLÊNCIA

Assim, à mudança topológica no âmbito do espaço global corresponde, conseqüentemente, uma inversão topológica nos efeitos da violência (HAN, 2017b). Visto que, se o paradigma imunológico deu lugar ao paradigma neuronal, fazendo esmaecer a figura da alteridade e os espaços de exclusão, os efeitos da violência sofrerão um deslocamento em seu núcleo, uma vez que não operam mais através da relação de inimizade. “Nas enfermidades psíquicas de hoje – como depressão, burnout e déficit de atenção/síndrome de hiperatividade –, ao contrário, não há participação de nenhum processo de repressão nem de negação. Antes, elas remetem a um excesso de positividade” (HAN, 2017b, p. 67). Estaríamos, conforme Han, diante de uma nova forma de violência: a *violência da positividade* (HAN, 2017b, p. 9) que não é excludente, tampouco privativa, mas saturante, exaustiva, e inacessível à percepção direta.

É a partir desta perspectiva que, em *Sociedade do cansaço*, numa de suas passagens mais polêmicas, Byung-Chul Han sustenta que a sociedade disciplinar, descrita por Michel Foucault, ficou para trás, abrindo espaço a uma nova configuração social, fundamentada sob o imperativo do *desempenho* (HAN, 2017a, p. 23) Isso porque, segundo Han, a sociedade disciplinar não poderia descrever as modificações psíquicas da sociedade de desempenho, posto que a violência da positividade faz coincidir as esferas da coação e da liberdade, intervindo radicalmente na estrutura e economia da atenção. A hiperatividade, síndrome que compõe o horizonte das patologias psíquicas contemporâneas, poderia ser compreendida, nesse sentido, enquanto uma forma passiva de *fazer, não admitindo nenhuma forma de liberdade* em suas ações, na medida em que responde apenas ao verbo modal do “eu-posso”, e da suposta capacidade permanente de autorrealização do eu ideal.

Trata-se, portanto, de uma reestruturação operada no interior da psique por essa violência da positividade, cujos efeitos serão sentidos numa espécie de “crise de gratificação em relação ao outro”, ou, dito de outro modo, uma “crise narcísica”.

O sujeito de desempenho da modernidade tardia não se submete a nenhum trabalho compulsório. Suas máximas não são obediência, lei e cumprimento do dever, mas liberdade e boa vontade. Do trabalho, espera acima de tudo alcançar prazer. Tampouco se trata de seguir o chamado de um outro. Ao contrário, ele ouve a si mesmo. Deve ser um empreendedor de si mesmo. Assim, ele se desvincula da negatividade das ordens do outro. Mas essa liberdade do outro não só lhe proporciona emancipação e libertação. A dialética misteriosa da liberdade transforma essa liberdade em novas coações. A falta de relação com o outro provoca acima de tudo uma crise de gratificação. A gratificação como reconhecimento pressupõe a instância do outro ou do terceiro. [...] Enquanto distúrbio de caráter, o narcisismo é exatamente o oposto do amor-próprio característico. Mergulhar-se no si mesmo não cria nenhuma gratificação, ele traz dor e sofrimento ao si mesmo. A dissolução das fronteiras que separam o si-mesmo e o outro significa que o si-mesmo jamais poderia encontrar nada de 'novo', de 'diferente'. Ele será engolido e remodelado até que o si-mesmo volte a se reconhecer ali – mas com isso o diferente ou o outro acaba tornando-se insignificante (HAN, 2017a, p. 84).

No caso da *alteridade*, na razão imunológica, a *experiência* era o encontro transformador diante da relação com o outro, numa dinâmica dialética de constituição da subjetividade, enquanto a *diferença* pós-imunológica dissolve essa relação numa *vivência* equiparadora, prolongando o si-mesmo no outro, no mundo. Desse modo, o sujeito de desempenho submerge num caldo de carência e culpa que o fazem *concorrer consigo mesmo*, superar-se até sucumbir. "Sofre um colapso psíquico, que se chama de *burnout* (esgotamento). O sujeito de desempenho se realiza na *morte*. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem" (HAN, 2017a, p. 86, *grifo nosso*). Nesse sentido, a depressão, assim como a hiperatividade e o *burnout*, está igualmente situada na esteira das consequências patológicas da autoexploração. Conforme Byung-Chul Han, ela está inserida numa relação de desgaste do sujeito de desempenho consigo mesmo, num movimento de autorrelação sobre-exaltada, sobremodulada, ou "narcisista" (no sentido emprestado ao termo por Han), através do qual configura-se um processo de *autoerosão* da identidade, guiada pelos imperativos da expansão, da transformação e do reinventar-

se, expressos com clareza diante da oferta crescente de produtos e serviços ligados, justamente (ou ironicamente), à identidade.

Esse processo de autoerosão encontrou uma capacidade de amplificação sem precedentes, diante da acentuada imersão das relações humanas no domínio das redes sociais, inevitavelmente movidas através da coleta de nossos dados pessoais. De modo a articular, conforme Han, a *Sociedade do cansaço* à *Sociedade da transparência*, na medida em que a necessidade autogerada de concorrência consigo mesmo encontra, no âmbito das redes sociais, o contexto ideal para a expressão dos imperativos do desempenho e do empreendedorismo de si. Na *Sociedade da transparência*, as performances da identidade vinculam o exibicionismo pornográfico (no sentido de um contato imediato entre a imagem e o olhar) e o *voyeurismo* ao controle panóptico digital, articulando uma coação por transparência de modo a nivelar as singularidades a elementos funcionais de um mesmo sistema (HAN, 2017b, p. 210 - 211).

A coação por exposição despoja as imagens de qualquer dramaturgia ou profundidade hermenêutica, ao passo em que elimina as formas da alteridade, emprestando à transparência o sentido mesmo de uma uniformização (HAN, 2017c, p. 10 - 11). Não por outro motivo, na era do *Facebook* e do *Photoshop*, segundo Han, “o semblante humano se transformou em *face*, que se esgota totalmente em seu valor expositivo” (HAN, 2017c, p. 29). A coação por exposição retira a face de sua dimensão corpórea, produzindo um entreposto entre o rosto e a sua própria imagem: uma face que, quanto mais se olha, menos se vê, esmaecendo na mesma medida em que se exhibe.

O problema identificado por Han não está a apontar para um mero aumento das imagens em si, senão para o fato de que existe uma coação “icônica” para tornar-se imagem. “Tudo deve tornar-se visível. O imperativo da transparência coloca em suspeita tudo o que não se submete à visibilidade. E é nisso que está seu poder e sua violência” (HAN, 2017c, p. 35). Diante dessa conjuntura, o autor procura afastar a análise das patologias contemporâneas do vocabulário da “aceleração”, remetendo-as, precipuamente, à dispersão e dissociação temporal, nos quais o tempo gira sem rumo ou definição, tornando-se “aditivo e esvaziado de toda e qualquer narratividade” (HAN, 2017c, p. 77). Configura-se, deste modo, uma estrutura

panóptica bastante “específica”, em tudo diferente daquela que outrora fora identificada por J. Bentham e, posteriormente, retomada por Michel Foucault, em *Vigiar e punir*: a transparência já não é assegurada através de uma disposição individual e isolada dos corpos, observados desde um ponto central, mas a partir da hipercomunicação entre as individualidades, entre os egos singularizados que compõem os nódulos de um grande *exame* comunicacional.

3 A CRÍTICA DE HAN AO CONCEITO DE BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

Neste conjunto de enunciados, Han procura desenhar sua crítica ao conceito foucaultiano de “biopolítica”, compreendendo-o enquanto ferramenta de análise cujos objetos referem-se apenas a fatores externos, como taxas de natalidade e mortalidade, ou às condições de saúde de determinada população. Mesmo o panóptico benthaminiano, estandarte das estruturas disciplinares que indicavam a *ratio* do pensamento moderno, teria uma capacidade de observação reduzida, na medida em que alcançava, conforme Han, apenas o comportamento exterior dos reclusos.

Hoje assistimos a uma nova mudança de paradigma. O panóptico digital não é uma sociedade biopolítica disciplinar, mas uma sociedade psicopolítica da transparência. E o biopoder é substituído pelo psicopoder. A psicopolítica, graças à vigilância digital, está em condições de ler os pensamentos e de os controlar. Extrair esquemas de comportamento das massas a partir dos *big data* assinala o início de uma psicopolítica digital. (HAN, 2016, p. 90).

Nesse sentido, Han tributa à biopolítica uma precariedade instrumental, interpretando-a enquanto “forma de governo da sociedade disciplinar” (HAN, 2015, p. 37) que, em sua leitura, torna-se inadequada diante de um regime neoliberal que explora, fundamentalmente, a psique humana. Em outras palavras, a biopolítica, enquanto ferramenta de análise, não dispõe de meios diagnósticos que possibilitem designar um psicograma populacional, fazendo-se necessário, portanto, atualizarmos o repertório foucaultiano que, segundo Han, não realizou o “giro à

psicopolítica" (HAN, 2015, p. 40) indispensável à compreensão dos novos modos de governo: "a partir dos *big data*, é possível construir não apenas o psicograma individual, mas também o coletivo, mesmo também o psicograma do inconsciente" (HAN, 2015, p. 38). O neoliberalismo não se ocuparia, portanto, daquilo que corresponde ao biológico, ao somático ou ao corporal, senão àquilo que se refere à psique, descobrindo-a enquanto força produtiva, visto que está determinado por formas de produção imateriais e incorpóreas. "O corpo como força produtiva já não é central como na sociedade disciplinar biopolítica. Para incrementar a produtividade, não se superam resistências corporais, mas se otimizam processos psíquicos e mentais. O disciplinamento corporal cede perante a otimização mental" (HAN, 2015, p. 42).

Entretanto, conforme procuraremos demonstrar, uma pretensa superação da analítica foucaultiana das relações de poder, desde a perspectiva *psicopolítica*, parece equivocada em seus pressupostos. Para elucidar nossa hipótese, retomemos, inicialmente, as obras *Sociedade do cansaço* e *Topologia da violência*, textos que fundam a perspectiva pós-biopolítica de Byung-Chul Han, ditando os rumos e assentando os pilares de suas obras posteriores. Optamos por denominá-la enquanto pós-biopolítica, na medida em que afirma, claramente, a superação de um paradigma pelo outro, especificamente quando sustenta que a sociedade disciplinar de Foucault deu lugar, atualmente, à sociedade do desempenho, ou mesmo quando sugere que a biopolítica não dispõe de capacidade analítica para dar conta dos novos modos de circulação do poder. Assim, vejamos:

A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, *não é mais* a sociedade de hoje. *Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade*, a saber, uma sociedade de academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, *shopping centers* e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI *não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho*. Também seus habitantes *não se chamam mais "sujeitos de obediência"*, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal, *se tornaram*

arcaicos. A analítica do poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho. Também aquele conceito da 'sociedade de controle' não dá mais conta de explicar aquela mudança. Ele contém sempre ainda muita negatividade. (HAN, 2017a, p. 23 - 24, grifo nosso).

De imediato, Byung-Chul Han anuncia a substituição do paradigma disciplinar pelo paradigma do desempenho, tendo em vista os imperativos de produção e empreendedorismo de si que ora subjazem às relações sociais. Conforme vimos anteriormente, essa afirmação toma por base aquilo que o autor entende como uma justaposição entre as esferas da coação e da liberdade, ou seja, através de uma inversão topológica da violência, cujos efeitos são a autorreferencialidade da concorrência, bem como a autoerosão da identidade, expressas nas patologias neuronais como a depressão, o *burnout*, etc.

Deste modo, mais adiante, no texto de *Topologia da violência*, no capítulo destinado a tratar a microfísica da violência, Han busca amparar sua argumentação, a partir do seguinte questionamento:

O sujeito do poder de morte está claramente definido; trata-se do soberano semelhante a um deus. Mas quem é o sujeito do poder disciplinar e do biopoder? Quem é o seu agente? Será que o poder de vida ou o biopoder é, como tal, um poder em sentido autêntico? A industrialização galopante torna necessário, seguramente, disciplinar tanto o corpo quanto a alma, adaptando-os às condições da produção mecânica e industrial. Mas essa técnica disciplinar que abarca todo o âmbito de vida não coincide com a técnica de poder e de dominação. Na verdade, Foucault não descreve qualquer nova forma de poder, mas uma nova forma de sociedade; a saber: a sociedade disciplinar, que, enquanto tal, não representa forma alguma de poder e de dominação. Assim, o poder soberano e a técnica disciplinar não admitem qualquer comparação direta com a economia do poder. A técnica disciplinar não é uma expressão imediata do poder e da dominação, mas uma práxis social geral. [...] Também a biopolítica, enquanto tal, não é uma política de poder. (HAN, 2017b, p. 173 - 174).

Com isso, Han procura atribuir a Foucault uma “incompreensão” das dimensões da violência, visto que, conforme aquele, seria contraditório conceber as relações de poder enquanto intencionais e não-subjetivas: é impossível, conforme Han, “pensar o poder fora de toda e qualquer relação de dominação, de toda e qualquer ordem hierárquica e social. Ademais, ele pressupõe necessariamente uma subjetividade, uma intencionalidade subjetiva. É nisso que ele se distingue da força ou das relações de força” (HAN, 2017b, p. 175).

4 RETORNANDO A FOUCAULT: O SUJEITO NEOLIBERAL E A FORMA EMPRESA

Contudo, diante de tais premissas, devemos dedicar algumas observações. Em primeiro lugar, a inserção de um novo paradigma (a sociedade de desempenho) numa linearidade histórica, indicando a substituição pelos “precedentes” paradigmas disciplinar e biopolítico – quebrando, assim, a descontinuidade da análise foucaultiana acerca das relações de poder-saber –, somada à invocação de uma “teoria do poder” (HAN, 2017b, p. 171) em Foucault, sugere um equívoco interpretativo referente à abordagem genealógica levada a cabo pelo filósofo francês. As pretensões de Foucault estão muito distantes de uma teorização geral do poder, que, ao modo de uma “receita de bolo”, pudesse ser aplicada em qualquer dimensão ou domínio da realidade. Muito pelo contrário, a metodologia genealógica desenvolvida pelo autor procura descartar essa possibilidade, porquanto não está ocupada de uma busca ou investigação da *origem*, conforme esclarece Foucault em seu texto de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*.

De acordo com Foucault, Nietzsche não intentava, em *Genealogia da moral* (1887), buscar uma *origem* (*Ursprung*) da moral, dos valores ou mesmo do conhecimento, que omitisse da história uma série de episódios históricos considerados, então, inacessíveis. Era justamente no demorar-se nos pormenores, nos acasos dos começos e na discórdia das coisas que a genealogia nietzschiana poderia designar-se a partir de dois termos, empregados pelo autor, e que, frequentemente, são traduzidos como “origem”: trata-se, primeiramente, de uma busca pela *proveniência* (*Herkunft*), não no sentido de encontrar no indivíduo uma essência ou uma característica geral que lhe demarcam uma similitude em relação à

coletividade, mas de desvelar as sutilezas sub-individuais que nele se entrecruzam, formando uma rede difícil de desemaranhar. "A análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos" (FOUCAULT, 2015, p. 62).

Nietzsche utiliza-se, também, do termo *emergência* (*Entstehung*), no sentido de *ponto de surgimento*, momento de afirmação ou triunfo, designando um terreno de afrontamento, que não é propriamente um lugar, mas um não-lugar, um interstício, no qual os adversários em confronto não pertencem ao mesmo espaço. De modo que a emergência da moral ou dos valores testemunham um momento de inversão, a partir do qual dobram-se um sistema de regras ou obrigações numa ou outra direção. É nesse sentido que Michel Foucault procura descrever o *emergir* dos dispositivos disciplinares ou biopolíticos: para além de qualquer interpretação linear entre tais paradigmas, trata-se, antes, de uma exumação das tecnologias de poder que, diferentes em sua proveniência, ou mesmo em sua dinâmica, fazem circular, entre si, relações de poder que não estão adstritas a uma única configuração (soberania, disciplina ou biopolítica).

Conforme Foucault, em seu curso *Segurança, território, população* (1977 - 1978), não se está a teorizar o poder de maneira exauriente, mas de saber por onde o poder passa, como passa, entre quem e quem, segundo quais procedimentos e com quais efeitos (FOUCAULT, 2008a, p. 3 - 4). O poder, portanto, não é visto como uma substância, algo que pode ser capturado ou deslocado, senão como um conjunto de mecanismos e procedimentos, que tem como objetivo manter a si mesmos. A análise desses mecanismos tem como objetivo, então, demonstrar quais são os efeitos de saber que são produzidos na sociedade pelas lutas, pelos confrontos, retomando, deste modo, o ponto de emergência (*Entstehung*) anteriormente elaborado por Nietzsche, bem como quais são as táticas de poder, que configuram o elemento dessas lutas e embates. Foucault deixa claro, sobretudo, que entre as tecnologias de poder (soberania, disciplina e a gestão governamental) existe uma *relação*,

De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de

governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

O que nos leva ao segundo problema. Em sua afirmação de que os paradigmas sucedem-se uns aos outros, Han dá a entender que a sociedade do desempenho, guiada pelo imperativo do empreendedorismo de si, representaria uma novidade, tanto do ponto de vista teórico quanto em seus aspectos práticos. E até mesmo afirma, conforme observamos anteriormente, que a noção de biopolítica, reapropriada (ESPOSITO, 2017, p. 22) e desenvolvida por Foucault, seria inadequada diante de um regime neoliberal que explora a psique humana, reduzindo aquela a ferramenta de análise exclusiva das sociedades disciplinares: porquanto, conforme Han, não atenderia a uma observação das dimensões internas, senão somente a fatores externos, como taxas de natalidade e mortalidade, etc. A novidade do aporte teórico de Byung-Chul Han residiria, portanto, na apreensão conceitual de um movimento estrutural que faz coincidir as esferas da coação e da liberdade, de modo a indicar uma inversão topológica nos efeitos da violência, bem como a substituição do paradigma da sociedade disciplinar pelo da sociedade de desempenho.

Entretanto, a analítica do poder desenvolvida por Foucault busca examinar a história dos procedimentos de individualização humana, para encontrar nas práticas de si – esboçadas numa linha que vai desde a Antiguidade pagã (FOUCAULT, 2017; FOUCAULT, 2014) aos primeiros desenvolvimentos do pastorado cristão (FOUCAULT, 2015) –, o momento no qual o sujeito produz a si mesmo, através da extração de uma verdade que lhe é imposta: seja a verdade do homem de fé, que encontra nos escritos sagrados a maneira correta pela qual conduzir a si mesmo, seja a fé do sujeito neoliberal, que, assim como nas práticas monásticas (FOUCAULT, 2019), produz a verdade de si através de um exame de consciência, na medida em que submerso numa lógica estabelecida na dicotomia entre “vencedores” e “perdedores”, de uma sociedade guiada pelos imperativos de uma ética meritocrática. Por este motivo, Foucault não utiliza do termo *violência*, como gostaria Han, tendo em vista que suas diversas genealogias buscam dar conta de apreender, justamente, os efeitos de

poder que produzem subjetividades e, sobretudo, conduzem os desejos numa determinada direção.

O aspecto fundamental da analítica foucaultiana, principalmente nos quatro volumes de *História da Sexualidade*, reside em identificar os procedimentos através dos quais busca-se intervir no campo da realidade sem, contudo, reduzir o espaço de liberdade no qual essas subjetividades produzem a si mesmas. Nesse sentido, a liberdade é de fundamental importância no funcionamento daquilo que Foucault denominou enquanto *dispositivos de segurança* (FOUCAULT, 2008a, p. 9), que tratam-se de um conjunto de táticas que têm por objetivo intervir no suporte no qual as ações circulam, de modo a impedir ou programar determinados eventos antes que estes inscrevam-se na realidade. Na medida em que a aleatoriedade dos acontecimentos é levada em consideração no exercício das relações de poder, a dinâmica da governamentalidade opera sobre três elementos: a ação de governar, o exercício da liberdade e a produção da verdade, que produzirão, deste modo, uma característica reflexa, e designarão uma dimensão ética inafastável, de modo que o governo dos outros estará intimamente vinculado com as formas do governo de si mesmo (FOUCAULT, 2006).

Em outras palavras, Foucault está a lidar diretamente com essa forma de "violência", designada por Han sob o termo "psicopolítica", ainda que, naquele momento, não estivesse no escopo de um debate sobre as patologias psíquicas contemporâneas. Afirmar, como assim o faz Han, que Foucault não entendeu a violência em seus aspectos subjetivos, ou psíquicos, é não compreender o sentido da obra do filósofo francês, especialmente seus últimos cursos, dedicados inteiramente ao exame da genealogia dos modos de subjetivação.

Mesmo a ideia incipiente de um sujeito neoliberal já está presente na obra foucaultiana, especificamente nos cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* (1978 - 1979), de modo que a tentativa de Han em descrever o surgimento do paradigma do desempenho está, desde o princípio, fundada tanto sobre uma compreensão errônea da noção de "poder" em Foucault, quanto numa pretensa originalidade em relação à apreensão do *self* neoliberal, guiado pelo imperativo do empreendedorismo e da concorrência consigo mesmo.

Na gênese das análises foucaultianas sobre a biopolítica, já encontrávamos a organização de uma sociedade onde o exercício do poder político está fundado nos princípios de uma economia de mercado, que tem a noção de empresa dentre seus paradigmas. Em *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, Foucault busca descrever a introdução da economia no seio do exercício político, de modo a apontar nas relações entre população, território e riqueza, a constituição da economia política enquanto ciência, bem como, num mesmo movimento, atentar para a multiplicação da forma “empresa” no interior do corpo social, que constitui o horizonte da política neoliberal.

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os *mecanismos da concorrência*. São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade. Vale dizer que o que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à *dinâmica concorrencial*. Não uma sociedade de supermercado – uma sociedade empresarial. O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o *homem da empresa e da produção*. (FOUCAULT, 2008b, p. 201).

Como bem destacado por Oswaldo Giacóia Jr., em face de tal texto, já não poderíamos perceber que a tentativa assumida pelo neoliberalismo de intervir politicamente no campo da realidade, tendo por base a economia de mercado, não se refere ao poder em termos de proibição, interdição ou *negatividade*, como afirma Han, senão numa exigência *positiva* por mais produção, performance e rendimento? “Trata-se antes de uma concepção global de governo e ação governamental que tem de organizar a sociedade como campo de aplicação de intervenções de governança, de uma ‘política de sociedade’, de uma formalização baseada no modelo empresarial, com as exigências próprias que lhe são próprias” (GIACOIA JR., 2020, p. 21). Ou, nas palavras de Foucault, “Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da

sociedade." (FOUCAULT, 2008b, p. 203).

Deste modo, a noção de violência da positividade, conforme designada por Han, se entrevê já nas obras de Foucault que dizem respeito à genealogia da governamentalidade e do liberalismo, ainda que sob outros termos. A forma empresa e o modelo concorrencial estavam presentes, portanto, desde muito antes da própria concepção do neoliberalismo em seus desdobramentos atuais, atravessando todas as esferas da vida sob o modelo normativo empresarial. Por esta razão, quando Han sustenta já não estarmos diante de uma sociedade disciplinar, ou mesmo biopolítica, mas numa sociedade de desempenho, sobretudo afirmando que Foucault não lograra identificar a transição entre tais paradigmas, parece-nos importante salientar que este último não apenas descreveu o emergir da lógica econômica no interior do desenvolvimento do Estado moderno, mas também identificou os modos de subjetivação que, desde o pastorado, serviram de prelúdio as práticas de si e às formas contemporâneas de gerenciamento das condutas, sendo retomadas no exercício da governamentalidade e na dinâmica dos dispositivos de segurança.

Ainda que Foucault não estivesse debruçado sobre os efeitos psicopatológicos do sujeito neoliberal, como a depressão, o *burnout*, etc., não podemos nos furtar ao fato de que seus trabalhos não apenas faziam menção ao sujeito empresarial, como o tinham por objeto fundamental de análise. Ao fim e ao cabo, suas pretensões não eram outras senão identificar essa concorrencialidade das relações em geral, e da relação do sujeito consigo mesmo, de modo que a noção de governamentalidade torna-se chave de leitura fundamental para compreendermos o funcionamento das práticas de subjetivação, que levaram Foucault a desenvolver um estudo aprofundado da genealogia do poder pastoral e do dispositivo de confissão, convertendo o projeto da história da sexualidade em uma história da ética (FOUCAULT, 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da importância que suas obras vêm adquirindo no debate acadêmico e filosófico, como um todo, faz-se necessário um exame crítico da obra de Byung-Chul Han, visto que suas teses, ainda que muito perspicazes, ensejaram um amplo debate

acadêmico que, na maioria das vezes, passa despercebido por tais questões fundamentais. Atualmente, Han destaca-se como um dos principais autores a colocar em evidência as estruturas que compõem o sujeito do desempenho e da transparência, imerso no ambiente das relações virtuais e da cultura de si, e assim o faz nos rastros de Foucault, de maneira a integrar mais uma das linhas de trabalho que desdobram-se desde sua singular maneira de pensar o homem em suas relações com o mundo ao seu redor.

Entretanto, conforme procuramos apontar até aqui, o assentamento teórico de suas teses refugia-se numa interpretação frágil, e pouco cuidadosa, da analítica do poder em Foucault. Como bem destaca Fabio Caprio Leite de Castro, "Embora a obra de Han seja bastante ilustrativa e abundante em exemplos, tendo alcançado uma notável popularização, é inevitável reconhecer em seus escritos uma espécie de ecletismo metodológico, que muitas vezes o leva a atacar, de maneira improfícua, os próprios autores dos quais na verdade ele se serve" (2021, p. 48). Não apenas atacá-los: Han, muitas vezes, parece invalidar alguns desses empreendimentos filosóficos, desenvolvendo sua argumentação, em grande medida, sobre uma série de reinterpretações equivocadas e pretensas tentativas de superação teórica daqueles conceitos. Ainda que sua intuição filosófica, no sentido de jogar luz, há alguns anos, sobre as relações entre as patologias contemporâneas, o neoliberalismo e as novas formas de sociabilidade, seja oportuna, e sirva-se de elementos e questões fundamentais, o modo através do qual as elabora, entretanto, parece-nos insuficiente e, também, de certa maneira, precário em sua composição argumentativa.

Conforme vimos neste trabalho, ainda que brevemente, os aspectos de concorrencialidade da sociedade neoliberal, e de uma espécie de concorrência "consigo mesmo", que funda a sociedade de desempenho, descrita por Han, já haviam sido examinados, ainda que noutro contexto, por Foucault, especialmente naquilo em que diziam respeito aos modos de subjetivação. Nesse sentido, desempenho, violência da positividade e psicopolítica são conceitos que, de maneira geral, não realizam nenhum aporte verdadeiramente inovador diante das novas maneiras de fazer, ensejadas por uma reestruturação das formas de sociabilidade na sociedade contemporânea, senão apenas reciclam, sob uma outra nomenclatura,

uma certa *violência* que, desde sempre, perpassou a ortopedia da alma, nas técnicas disciplinares, bem como as técnicas de si, no âmbito da razão governamental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da depressão: aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Lisboa: Nau Editora, 2021.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete, 42ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de J. A. Guilhon de Albuquerque, 2ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, 1ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne*. Traducción de Horacio Pons. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2019.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Introdução, organização e revisão técnica de Roberto Machado. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015, p. 55 - 86.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Avatares da psicopatologia na era da biopolítica. In.: CASTRO, Fabio Caprio Leite de.; ROSA, Brandon Jahel da.; MARQUES, Cristian (Orgs.). *Filosofia e psicanálise: psicopolítica e as patologias contemporâneas*, v.1. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini, 2ª edição ampliada. Petrópolis: Editora Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017b.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017c.

HAN, Byung-Chul. *No exame*. Reflexões sobre o digital. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2016.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Traducción de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder Editorial, 2015.

SEÇÃO 2

ESCOLA DE FRANKFURT, TEORIA CRÍTICA E MARXISMO

6. O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL NO JOVEM KARL MARX

THE CONCEPT OF CIVIL SOCIETY IN THE YOUNG KARL MARX



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-06>

Daniel de Melo Sita¹

RESUMO

Neste artigo, pretendo expor como o conceito de sociedade civil chega até o jovem Karl Marx e como ele é absorvido por sua produção. Começarei expondo resumidamente o contexto onde Marx estava inserido e como, a partir do seu meio filosófico e político o conceito se mostra em toda a sua importância para o autor. O objetivo dessa primeira parte será mostrar que a importância desse conceito não é puramente teórica, mas prática, em consonância com o ambiente político e cultural em que Marx estava inserido. A segunda parte deste artigo se ocupará em expor o conceito de sociedade civil num momento chave da produção do jovem Marx: a exposição dos fundamentos da sua ciência social, o materialismo histórico, nos manuscritos que formam *A ideologia alemã* (1845-1846).

Palavras-chave: Alienação; Marx; Sociedade civil.

ABSTRACT

In this article, I intend to expose how the concept of civil society reached the young Karl Marx and how it was absorbed by his production. I will begin by briefly exposing the context in which Marx was inserted and how, from his philosophical and political environment, the concept shows itself in all its importance for the author. The objective of this first part will be to show that the importance of this concept is not purely theoretical, but practical, in line with the political and cultural environment in which Marx was inserted. The second part of this article will focus on exposing the concept of civil society at a key moment in the production of the young Marx: the exposition of the foundations of his social science, historical materialism, in the manuscripts that form *The German Ideology* (1845-1846).

Keywords: Alienation; Marx; Civil Society.

INTRODUÇÃO

O modo como o conceito de sociedade civil aparece no pensamento de Karl Marx é influenciado pela filosofia hegeliana e seus críticos. Nesse sentido, o ano de

¹ Doutorando em filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: danielsita@ymail.com.

1841 foi muito importante para o desenvolvimento da obra do ainda jovem Karl Marx. Foi nesse ano que o autor escreveu a sua tese de doutorado, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841), onde faz uma leitura do atomismo epicurista, apontando a contradição entre existência e essência e um princípio de autoconsciência nessa filosofia². A grande preocupação de Marx por trás dessa obra é a liberdade humana e os limites da filosofia hegeliana para efetivá-la. Além de sua tese, ainda em 1841 seriam publicadas duas obras que influenciariam definitivamente os próximos passos do pensamento de Marx: *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, e *A triarquia europeia*, de Moses Hess. Na primeira, Feuerbach se propõe a explicar antropologicamente a religião³ como uma alienação humana de suas qualidades essenciais, na segunda, o autor propõe a revolução de cunho social como culminação das revoluções religiosa (reforma protestante) e política (revolução francesa de 1789). Enquanto o primeiro tratava a alienação humana na figura religiosa a partir de suas determinações materiais, o segundo saía das esferas teológicas e do direito e convidava para a transformação social.

Essas duas obras foram muito importantes para o desenvolvimento teórico do jovem Marx por deslocarem do sistema filosófico hegeliano o debate acerca da liberdade humana. Feuerbach já havia criticado a filosofia de Hegel em *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839), onde acusa Hegel de ter se abstraído do caráter dialógico da filosofia⁴ num sistema que consistiria somente na consciência entrando em contradição consigo mesma. Para superar a filosofia hegeliana, Feuerbach retorna à dualidade sujeito e objeto onde o conteúdo do pensamento seria somente representação da natureza material sensível. Na sua análise da alienação religiosa, cuja base é o materialismo sensualista, Feuerbach apontará uma dinâmica onde sujeito vira predicado e o determinado o determinante. A alienação religiosa, abstrata, seria determinada pelo mundano, não o contrário. Essa dinâmica será apropriada por Marx na sua crítica a Hegel no manuscrito *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843):

² Cf. MARX, 2018, p. 101; p. 124.

³ FEUERBACH, 2007, p. 267.

⁴ HEINRICH, 2018, p. 327.

Ele [Hegel] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da ideia): uma clara mistificação. [...] A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O "Conceito" é o filho na "Ideia", em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. (MARX, 2013, p. 42)

Essa crítica a Hegel, de submissão do conteúdo do real ao lógico, ao abstrato, demonstra já o definitivo rompimento com a filosofia hegeliana quanto ao problema da liberdade. A concepção de Hegel do Estado - tal como aparece em sua *Filosofia do direito* (1920) - como a efetivação da liberdade da sociedade civil e da família, a universalidade dessas esferas como uma necessidade externa⁵, seria, apontará Marx⁶, uma mera aplicação de um movimento lógico para explicar o real, como uma fórmula que já teria aparecido na relação entre essência e conceito e entre natureza inorgânica e vida, de necessidade para a liberdade. Hegel, assim, não teria compreendido a relação objetiva das categorias sociedade civil, família e Estado nela mesma, mas a mistificado. Marx vai argumentar que não é o Estado o universal determinante da liberdade da sociedade civil, mas a sociedade civil o universal que determina o conteúdo do Estado e que este "não é outra coisa senão a afirmação de sua [sociedade civil] própria alienação"⁷.

Para compreender essa crítica que Marx faz a Hegel, é necessário não se ater somente ao conceitual, às críticas internas à filosofia hegeliana, mas se ater também em como a realidade alemã compreendia o Estado naquela conjuntura. Em 1841, a Confederação Germânica abrangia diversos Estados. Entre eles, a Prússia era um dos principais: um Estado monárquico antidemocrático que, desde o final das guerras napoleônicas (1813 - 1815), prometia uma Constituição. Com a coroação de Frederico Guilherme IV em 1840, houve esperança por parte dos setores mais

⁵ HEGEL, 2010, p. 239.

⁶ MARX, 2013, p. 38.

⁷ MARX, 2013, p. 57.

progressistas da população - o partido liberal, já mencionado - de que essa Constituição se concretizaria e o Estado prussiano se transformaria num regime liberal com um monarca esclarecido, mas isso não ocorreu⁸. A repressão governamental se intensificou e as expectativas a respeito não só do Estado prussiano, mas à ideia do Estado moderno em geral, começou a entrar em crise nas figuras mais radicais do partido liberal, como Marx.

Já em 1842, quando, em Colônia, exerceu a atividade de jornalista na Gazeta Renana, Marx publicou artigos sobre a liberdade de imprensa e, sempre guiado pelas preocupações acerca da emancipação humana, percebeu que o Estado servia menos ao propósito de efetivar a liberdade do que defender os interesses dos proprietários⁹. É certo que, nesse momento, o autor ainda carregava uma concepção idealista do Estado prussiano - de que com seus privilégios e sistema burocrático ele corromperia o conceito essencial do Estado moderno - porém não demoraria muito para que a crítica ao Estado prussiano se estendesse à crítica ao Estado moderno em geral. A liberdade humana não poderia ser obra do Estado moderno, pois, da mesma forma que a religião significaria uma alienação humana de sua essência, o Estado moderno também seria uma alienação e deveria ser analisada em vista de sua determinação, a sociedade civil.

A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo. [...] A tarefa imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (MARX, 2013, p.152, *grifos do autor*).

⁸ Para um panorama acerca dessa conjuntura alemã e das condições que levariam ao processo revolucionário alemão de 1848, ver o conjunto de artigos de Engels intitulado *Revolução e contra-revolução na Alemanha* (1852).

⁹ FEDOSSEIEV, 1983, p. 41.

No trecho acima de um artigo de 1844, Marx deixa mais explícita a relação entre a alienação religiosa e a alienação política como formas da autoalienação humana. Como aponta Michael Heinrich¹⁰, não era uma questão puramente teológica discutir religião naquela conjuntura: o Estado prussiano carregava, em sua própria constituição, uma relação bem íntima com a religião. O cristianismo protestante era um alicerce fundamental do Estado prussiano, que por seu turno protegia e controlava a religião. Cargos públicos eram ocupados por pastores e professores de teologia, submetidos a supervisores estatais. A religião, não apenas como fé individual, mas como instituição, estava embrenhada na burocracia estatal. Dessa forma, "quando os intelectuais críticos se dedicavam a questões teológicas, não se tratava, de modo nenhum, de uma fuga do debate político"¹¹. Pelo contrário: numa conjuntura de repressão governamental, falar de religião, mesmo que sob conceito teológicos, às vezes acabava sendo a única forma de falar criticamente de política.

O duplo movimento de Marx, de 1843 a 1844, foi procurar não tratar mais os problemas políticos de maneira teológica e não tratar mais os problemas sociais de maneira apenas política. Vemos assim a crítica da religião virar crítica política para então virar a crítica da sociedade civil. A crítica religiosa de Feuerbach foi certa¹² tanto para apontar a dinâmica da alienação de inversão entre determinado e determinante quanto para apontar o seu fundamento na mundanidade. Marx aplica a mesma inversão na sua análise do Estado para concluir que seu conteúdo se origina da sociedade civil, é ela a esfera mundana que determina o conteúdo tanto da política quanto da religião. A problemática da autoalienação humana não poderia ser solucionada em nenhuma das esferas humanas que não seja a sua raiz, onde a vida humana se produz e se forma. A sociedade civil virava, assim, o objeto de estudo do autor.

"Marx só alcança a passagem à definitiva concepção científica do socialismo proletário no decorrer de 1844". Para essa passagem, concorrem,

¹⁰ HEINRICH, 2018, p. 291.

¹¹ HEINRICH, 2018, p. 291.

¹² É a Feuerbach que Marx se refere quando afirma que "na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica" (MARX, 2013, p.151, *grifos do autor*).

fundamentalmente, dois elementos. Em primeiro lugar, o estudo da economia política, que já se impunha a Marx desde que, contra Hegel, insistira em que é o conhecimento da estrutura da sociedade civil que assegura o conhecimento da estrutura do Estado; precisamente desse estudo, que então inicia, resultará a sua ruptura com todo o quadro teórico-ideológico do seu tempo, possibilitando-lhe a fundação da moderna teoria social. Em segundo lugar, o seu contato direto com a classe operária revolucionária: Marx frequentou círculos operários e, por volta de abril-maio de 1844, travou relações com a *Liga dos Justos*; ao mesmo tempo, ele se interessa pela análise da tradição revolucionária francesa. (NETTO, 2009, p. 23)

Como vemos pelo comentário acima, Marx necessitou de outros elementos para analisar a sociedade civil. Ele não poderia mais ficar limitado pelos conceitos hegelianos ou feuerbachianos, chegar à raiz da produção da autoalienação humana justamente com os conceitos que serviram para tratar de sua aparência invertida. Marx precisava justamente inverter o que estava invertido. O autor então inverterá a dialética hegeliana, preservando sua ideia de processo histórico e o movimento de negação da negação, mas sob uma base materialista, a mesma base de Feuerbach, mas resgatando um monismo onde a produção material agora seria o centro da relação entre ser humano e natureza. E para compreender como se dava essa produção material, Marx precisou recorrer aos conceitos de uma outra disciplina: a economia política, e identificar os agentes da emancipação humana dentro da divisão do trabalho na sociedade civil: a classe do proletariado que vivia então um momento de crescimento da tensão revolucionária. O estudo da economia política foi fundamental para os avanços teóricos de Marx, como aponta István Mészáros:

O estudo da economia política proporcionou a Marx uma análise bastante detalhada da natureza e do funcionamento da forma capitalista de atividade produtiva. Sua negação da alienação nos escritos anteriores estava centrada, como vimos, na crítica das instituições existentes e das relações jurídico-políticas, e o "trabalho" só surgia *negativamente*, como uma determinação ausente da posição do indivíduo na "bürgerliche Gesellschaft". [sociedade civil] Em outras palavras: surgia como um aspecto de uma sociedade na qual as esferas *política* e *social* estão divididas de tal modo que a posição do indivíduo

na sociedade *não é inerente ao seu trabalho*. Antes dos *Manuscritos de 1844* o fator econômico só surgia como um aspecto vagamente definido das relações sociopolíticas. (MÉSZÁROS, 2006, p. 79, *grifo do autor*)

Foi Friedrich Engels (1820-1895) quem introduziu Marx nos estudos da economia política, em especial pelo seu artigo *Esboço de uma crítica da economia política* (1844).¹³ O estudo e consequente crítica e apropriação da economia política permitirá uma inflexão no pensamento de Marx que influenciará toda a sua produção a partir de então. Com base nos seus conceitos, Marx irá procurar desvelar as relações no interior da sociedade civil, encontrando no trabalho alienado e na propriedade privada a origem da alienação humana que o autor procurava. O trabalho e toda a produção humana sob a propriedade privada se voltaria contra o ser humano em diferentes aspectos, o dominando¹⁴. Essa inflexão permitirá que Marx funde sua própria teoria social, tendo a sociedade civil e todas as dinâmicas do seu interior como objeto. A sociedade civil carregará uma importância fundamental porque será nela que todas as determinações ontológicas do ser humano se dará.

Creio que já expus suficientemente nessa introdução como o conceito de sociedade civil chegou ao jovem Marx e qual a importância desse conceito para esse período de sua produção. Foi necessário fazer essa introdução porque o texto que será exposto a seguir depende, para a sua adequada compreensão, de uma bagagem mínima acerca tanto da conjuntura filosófica e política de então quanto do desenvolvimento teórico de Marx. Se tal introdução não fosse feita, o estágio de desenvolvimento que o autor estava não seria compreendido, nem como a conjuntura de então influenciava nesse desenvolvimento – o que poderia causar diversos equívocos. A exposição que se segue é de um conjunto de manuscritos conhecido

¹³ De fato, no artigo de Engels estão presentes teses que influenciarão muito Marx e que serão imediatamente adotadas por ele, por exemplo a crítica aos economistas políticos por supostamente justificarem a propriedade privada sob um véu filantrópico (ENGELS, 2020, p. 264) e a relação tríplice entre natureza, trabalho e capital (ENGELS, 2020, p. 274 - 275).

¹⁴ Ver a seção "Trabalho alienado e propriedade privada" dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2015, p. 302 - 321), onde Marx aponta os aspectos da alienação: 1) alienação da natureza, 2) alienação da atividade produtiva, 3) alienação do ser genérico e 4) alienação de uns em relação aos outros. Vale lembrar que essa formulação é bem feuerbachiana, principalmente a 3). O conceito de *ser genérico*, ainda muito abstrato, será deixado de lado por Marx em favor de uma noção mais concreta de humanidade - como uma totalidade social e materialmente determinada. Parte da minha exposição que se segue tratará justamente desse rompimento com Feuerbach.

como *A ideologia alemã*, que assim como *As teses sobre Feuerbach* (1846) e *Miséria da filosofia* (1847), lançaram os fundamentos da concepção materialista da história de Marx.

1 DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL

No manuscrito que será exposto a seguir, chamado "Feuerbach e História"¹⁵, Marx e Engels abordam importantes noções para compreendermos não somente seu entendimento acerca do conceito de sociedade civil, mas também para compreendermos os fundamentos básicos da sua teoria social. Nele, os autores se distanciam definitivamente dos jovens hegelianos e de Feuerbach, determinam a indústria como a mediadora entre o ser humano e a natureza, determinam os atos históricos para a existência humana, as contradições no interior da sociedade civil e as condições históricas para a emancipação humana da alienação. Essa é uma simples exposição, não será meu objetivo abordar todos os detalhes, mas apenas clarificar os passos argumentativos dos autores.

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a "libertação" do "homem" avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à "autoconsciência", e ao terem libertado o "homem" da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais [...] A "libertação" é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas com[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] (MARX, ENGELS, 2007, p. 29).

¹⁵ Não quero aqui fazer parecer que esse manuscrito ou os demais que formam o conjunto d' *A ideologia alemã* estão numa forma acabada ou refletem definitivamente as concepções dos autores. Há partes que se perderam, incompletudes, e nos anos seguintes diversos pontos serão revistos e revisados em outras obras – como as categorias econômicas, que encontrarão melhor forma em *O Capital* (1867). Mesmo assim, o manuscrito é um bom representante do desenvolvimento da obra de Marx nesse período e é dotado de pontos importantes para a sua teoria.

Os “sábios filósofos” a quem os autores se referem são os jovens hegelianos¹⁶. A crítica se dá justamente na problemática da liberdade humana que vimos acima. Esses filósofos conceberiam a libertação humana como um ato da consciência, tratando dessa problemática de uma forma abstrata, não material. O “homem” exemplificaria o método desses filósofos ao tratar a problemática e o próprio ser humano de uma forma abstrata, não neles mesmos. A consequência disso seria a própria forma como a libertação se daria para esses filósofos, no campo da autoconsciência, como se a origem da condição humana fosse apenas um desenvolvimento da consciência, não tendo suas bases materiais. Compreender como se dá as relações materiais que condicionam tanto a alienação quanto a libertação humana será muito importante para termos uma definição do conceito de sociedade civil.

A libertação seria um ato histórico, não um ato do pensamento. Ela dependeria das condições materiais em que os indivíduos e todo o corpo social se encontrasse. Para o comunista¹⁷, a libertação não se resolveria de forma teórica, na consciência, mas de forma prática e material. Essa crítica abarcaria também Feuerbach e seu materialismo sensualista¹⁸, que se limitaria à mera contemplação do mundo sensível e à mera sensação. Feuerbach não determinava a qual homem histórico real ele se referia quando dizia “o homem”, caindo assim numa abstração. Feuerbach não teria percebido que o mundo sensível não é eternamente dado, e nem sempre igual a si mesmo, mas produto da indústria e da sociedade, um produto histórico. Uma geração após a outra teria desenvolvido sua indústria e comércio, modificando sua ordem social de acordo com as suas necessidades.

Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e,

¹⁶ Assim como *A sagrada família* (1845), *A ideologia alemã* era para ser uma obra para polemizar com os jovens hegelianos – hegelianos de esquerda que disputaram o legado do sistema hegeliano após a morte do autor - porém ela nunca chegou a ser publicada quando Marx e Engels eram vivos. Seu subtítulo é: *crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*.

¹⁷ MARX; ENGELS, 2007, p. 30.

¹⁸ Em *A essência do cristianismo*, por exemplo, Feuerbach conceberá a libertação da alienação religiosa apenas pela via da consciência, pelo *entendimento* da essência natural real do ser humano. Cf. FEUERBACH, 2007, p. 271.

portanto, foi dada à "certeza sensível" de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. [...] a célebre "unidade do homem com a natureza" sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à "luta" do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente (MARX, ENGELS, 2007, p. 31, *grifo dos autores*).

A indústria, o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionariam a distribuição e a estrutura das diferentes classes sociais. Essas, por sua vez, condicionariam o modo de funcionamento da indústria, do comércio, da produção e do intercâmbio. Essa crítica a Feuerbach visa mostrar que, antes de qualquer certeza sensível, é seu pressuposto a relação do ser humano com o ambiente através da intervenção da indústria. O próprio modo de compreender sensivelmente o mundo seria uma produção humana. É isso o que os autores querem dizer quando afirmam, logo a seguir, que a ciência natural obtém sua finalidade e seu material do comércio e da indústria, "por meio da atividade sensível dos homens"¹⁹. Essa produção, o contínuo trabalhar e criar sobre a natureza, seria a base do mundo sensível. Toda a existência dependeria e seria determinada por essa dinâmica produtiva.

Marx e Engels reconhecem²⁰ que Feuerbach compreende o ser humano como objeto sensível, diferentemente dos materialistas "puros". Porém, argumentam, ele não o compreende como *atividade sensível*, em suas conexões sociais. Isso faria Feuerbach nunca chegar aos indivíduos existentes, mas permanecer no campo da abstração. Ele só conheceria as relações humanas idealizadas da amizade e do amor, não fazendo nenhuma crítica das condições de vida existentes. Não conceberia o mundo sensível como a atividade conjunta dos indivíduos que o constitui, decaindo assim em abstrações como "igualização no gênero", enquanto o materialista comunista procuraria a transformação da indústria e das relações sociais. Enquanto não compreendesse o ato histórico como o produzir material do mundo, Feuerbach

¹⁹ MARX; ENGELS, 2007, p. 31.

²⁰ MARX; ENGELS, 2007, p. 32.

sempre recairia em abstrações, mesmo tendo como base a sensibilidade. Assim, para superar o caráter abstrato dos jovens hegelianos, não bastaria ser apenas materialista, como Feuerbach, mas compreender a materialidade como um ato histórico.

Na sequência²¹, Marx e Engels expõem justamente os atos históricos materiais para a existência humana:

1) *Produzir os meios para satisfazer as necessidades primeiras do ser humano para manter-se vivo.* Essa seria a condição primordial para o ser humano existir e, portanto, fazer história, independentemente do período. Em qualquer concepção histórica, a primeira coisa a ser observada seria a produção das necessidades primeiras do ser humano. Assim, fica determinada a condição fundamental para a existência humana: produzir os seus meios de sobrevivência.

2) *Satisfazer as necessidades de segunda ordem surgidas na satisfação das primeiras.* Esse é um ato histórico muito importante por dar o impulso de desenvolvimento para os demais atos históricos humanos. Afinal, ao produzir os meios de sobrevivência de primeira ordem, os necessários para manter seu metabolismo, o ser humano não pararia por aí. Satisfazer essas necessidades de segunda ordem permitiria ao ser humano desenvolver a sua humanidade para além de suas necessidades naturais. Dessa maneira, ele sairia da pré-história.

3) *Família – primeira relação social a partir da necessidade biológica de procriar.* Essa primeira relação social torna-se secundária com o decorrer do desenvolvimento social, quando "as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades"²². Essa categoria deve ser tratada segundo os dados empíricos existentes, afirmam os autores, não de forma abstrata, meramente conceitual²³.

4) *O caráter social do trabalho – os indivíduos cooperam entre si e se relacionam na sua produção da vida.* Essa relação será correspondente ao seu modo de produção. O modo de cooperação entre os indivíduos será uma força produtiva,

²¹ MARX; ENGELS, 2007, p. 33 - 35.

²² MARX; ENGELS, 2007, p. 33.

²³ Marx e Engels também apontam (MARX; ENGELS, 2007, p. 34) que esses três atos históricos não devem ser compreendidos como três estágios distintos, mas como aspectos da atividade social, momentos que coexistiriam por toda a história.

cuja soma condicionará seu estado social. Ou seja, cada período histórico seria um estado social formado pela relação entre a cooperação entre os indivíduos, sua indústria e suas trocas.

5) *Consciência e linguagem como produtos sociais advindos da necessidade de intercâmbio entre os indivíduos.* A consciência seria, antes de tudo, uma consciência em relação ao meio natural sensível, do vínculo com outras pessoas e coisas exteriores. Antes de modificar a natureza, o ser humano a conceberia como um poder estranho, se deixando "impressionar como o gado"²⁴, numa consciência puramente natural da natureza. Essa consciência só se desenvolveria com a afirmação de relações com outros indivíduos na sociedade, ou seja, o desenvolvimento da consciência estaria diretamente relacionado com o desenvolvimento das forças produtivas.

6) *Divisão do trabalho – originalmente divisão a partir do gênero sexual, torna-se como tal a partir da divisão entre trabalho material e trabalho espiritual.* Nessa divisão, a consciência poderia imaginar ser para além da práxis existente, emancipando-se da mundanidade e, assim, construir teorias, como a teologia e a filosofia. Uma parte da sociedade continuaria ocupada com a práxis existente, o trabalho material, enquanto outra, privilegiada, poderia se dedicar ao trabalho espiritual.

Porém, essa divisão do trabalho no interior da sociedade civil apresentaria contradições:

mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral, etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...] esses três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não

²⁴ MARX; ENGELS, 2007, p. 35.

entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida (MARX, ENGELS, 2007, p. 36, *grifo dos autores*).

Vemos acima o complexo de contradições que formaria a sociedade civil. A contradição central que podemos perceber é entre as relações sociais e as forças de produção. Toda e qualquer contradição que a produção espiritual tenha com as relações existentes – como a dos jovens hegelianos com a realidade alemã da época – só poderia ser compreendida como uma *representação* da contradição central entre relações sociais e forças de produção. A origem dessas contradições entre a força de produção, o estado social e as consciências - como apontada pelos autores acima - seria a divisão do trabalho, que dividiria desigualmente tanto os tipos de trabalho quanto o consumo para setores diferentes da sociedade. Com tamanha desigualdade, apenas a suprassunção da própria divisão do trabalho daria a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição.

Marx e Engels, nesse trecho, fazem uma associação estrita entre divisão do trabalho e propriedade privada. Isso porque a exposição está num nível histórico²⁵ e os autores entendem que, *historicamente*, a propriedade surgiu como *produto* da divisão do trabalho e a divisão do trabalho como a *atividade* que produz a propriedade privada²⁶. A família, como primeira forma da divisão do trabalho, também seria o embrião da propriedade na escravização da força de trabalho da mulher e dos filhos pelo homem. A divisão do trabalho e a conseqüente desigualdade de propriedade e consumo faria surgir outra contradição: entre o interesse particular, dos indivíduos e famílias singulares, e o interesse coletivo, dos indivíduos que se relacionam mutuamente. O Estado teria surgido justamente da necessidade de conciliar esses interesses singulares e coletivo²⁷.

²⁵ Não só histórico, mas *ontológico*. Ou seja, deve-se compreender os conceitos econômicos, como divisão do trabalho, enquanto seu impacto na produção material da existência humana. Engels reconheceria em 1888 (MARX; ENGELS, 2007, p. 18) que na época de redação dos manuscritos d'A *ideologia alemã* tanto ele quanto Marx tinham um conhecimento incompleto de economia. Um tratamento mais completo e detalhado das categorias da economia política, como divisão do trabalho, só viria anos depois em *O Capital* (1867).

²⁶ MARX; ENGELS, 2007, p. 37.

²⁷ Em anotação ao texto, Marx e Engels desenvolvem um pouco o tema do Estado. Eles apontam como o Estado seria determinado pelas configurações da sociedade civil, que as lutas políticas em seu interior seriam formas da luta entre as classes sociais, e, por isso, ele seria alvo de disputa entre essas classes, mesmo que seu interesse "geral" seja uma ilusão e algo estranho aos indivíduos. Todas essas

Em seguida²⁸, os autores retornam à problemática da libertação humana da alienação²⁹. Essa surgiria a partir da relação entre os indivíduos e a sociedade como um todo com a divisão do trabalho. Nessa divisão, a ação humana se tornaria um poder contraposto, que subjugaria o ser humano em vez de ser dominado por este. É a mesma dinâmica do trabalho alienado já abordado por Marx em 1844, mas sem os conceitos abstratos de Feuerbach. Nessa divisão do trabalho, cada indivíduo teria seu campo de atividade exclusivo e que determinaria todas as esferas da sua existência. Ele seria obrigado a se submeter a essa divisão do trabalho para sobreviver. Na sociedade comunista, em contraposição, os indivíduos não estariam presos por uma atividade exclusiva, pois a produção seria regulada pela sociedade e não pela propriedade privada. Assim, se a propriedade privada dos meios de produção é suprimida, a divisão do trabalho, que é a sua atividade, também seria suprimida, e o modo como os indivíduos se relacionariam com a atividade produtiva, conseqüentemente, também mudaria.

Essa alienação da atividade produtiva seria um dos principais momentos do desenvolvimento histórico da humanidade. O comunismo não aparece aqui como uma negação do desenvolvimento que essa forma de atividade produtiva trouxe, mas como uma negação da sua perpetuação nos seus componentes alienantes. A sociedade comunista não aparece aqui – nem em qualquer texto de Marx ou de Engels – como um programa pré-determinado³⁰, mas como uma positividade que aparece justamente na negação dos componentes alienantes da produção

determinações já estão contidas na definição de alienação política feita nos trabalhos anteriores de Marx. Cf.: MARX; ENGELS, 2007, p. 37, nota a.

²⁸ MARX; ENGELS, 2007, p. 37 - 38.

²⁹ Há um debate dentro da tradição marxista sobre o conceito de alienação nesse trecho, já que, numa anotação, os autores se referem a essa dinâmica como "'alienação' [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos" (MARX; ENGELS, 2007, p. 38, nota c, *grifo dos autores*), como se os autores estivessem rejeitando esse conceito. Não há espaço aqui, nem é o propósito deste artigo, entrar em detalhes acerca dessa polêmica. Basta dizer que concordo com Mészáros (MÉSZÁROS, 2006, p. 199) quando esse diz que os autores estavam se referindo ao uso *abstrato* que esse conceito era usado pelos filósofos alemães.

³⁰ Essa é uma das principais características que evitará que o comunismo marxiano caia num idealismo utopista, o distinguindo das demais teorias revolucionárias de sua época. A condição para a revolução comunista – a supressão da alienação – seria uma massa absolutamente sem propriedade em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existentes. Essa condição não deveria se dar apenas num âmbito nacional, mas de mercado mundial, caso contrário o comunismo seria apenas um fenômeno local, as forças de intercâmbio não se desenvolveriam em forças universais e a ampliação do intercâmbio capitalista superaria o comunismo local (MARX; ENGELS, 2007, p. 38 - 39, nota c).

capitalista. Assim, se a origem da alienação humana na sociedade civil é o trabalho alienado e o trabalho alienado é determinado pela divisão do trabalho sob a propriedade privada, logo, a propriedade privada deve ser supressumida juntamente com a sua divisão do trabalho, o que, logicamente, vai revolucionar o modo de produção, o trabalho, e, conseqüentemente, o caráter da sociedade civil e sua relação com os demais complexos alienantes, como o Estado.

O manuscrito preservado termina com os autores definindo a sociedade civil como esse espaço onde se dão as formas de intercâmbio que condicionam e são condicionadas pelas forças produtivas em diferentes estágios históricos³¹. Seu pressuposto e fundamento seria a família, em sua forma simples e composta. A sociedade civil seria, assim, esse cenário onde se desenvolveria a história. Nela, a produção da vida se daria, com suas relações sociais, formas de intercâmbio e de trabalho que se desenvolveriam através da história. É da sociedade civil também, do seu conteúdo, que a existência e a configuração do Estado seria determinada, assim como o trabalho abstrato, as produções teóricas e religiosas que representariam as relações no interior da sociedade civil. Esta se mostra um espaço de vital importância para a história, onde, ontologicamente, o ser humano se forma em todas as suas determinações.

CONCLUSÃO

Assim, vimos como o jovem Marx entendia o conceito de sociedade civil no período de sua juventude. Expus, na primeira parte, como esse conceito chega ao autor e toda a importância que assume na sua teoria. Na sua crítica radical da realidade, o autor descobre na sociedade civil, no trabalho alienado sob a propriedade privada, a origem da alienação humana. Em seguida, vimos como o conceito de sociedade civil aparece num dos manuscritos mais significativos que Marx elaborou junto com Engels no período. Nele, esse conceito aparece despido de todas as categorias abstratas que anteriormente ainda pairavam sobre a sua teoria. Sob um ponto de vista histórico materialista, a sociedade civil se mostrou como o campo

³¹ MARX; ENGELS, 2007, p. 39.

onde a humanidade constitui a sua existência, erigindo suas instituições e consciência, e assim, construindo a sua história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENGELS, F. Esboço de uma crítica da economia política. *Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, p. 263 - 87, jul./dez. 2020.

ENGELS, F. *Revolução e contra-revolução na Alemanha*. Lisboa: Avante!, 1982.

FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx, Biografia*. Lisboa: Avante!, 1983

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEINRICH, M. *Karl Marx e o desenvolvimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra*. Volume 1. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, K. *Cadernos de Paris: Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, K. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, J. P. Introdução. In.: *Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

7. FINANCIAR O COMUM: UMA LEITURA OPERAÍSTA DA RENDA UNIVERSAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-07>

Felipe Fortes¹

RESUMO

Analisaremos a renda universal e sua justificação a partir de uma perspectiva operaísta. Em primeiro lugar, apontaremos as mutações que o capitalismo vem sofrendo desde os anos 70, a decomposição do *Welfare State* e as transformações da composição do trabalho, com o objetivo de demonstrar que a renda universal tem menos um sentido reformista do que antagonista: ela corresponde ao ponto de chegada de lutas por uma remuneração direta, sem condicionalidades, de dinheiro. Em segundo lugar, analisaremos como a renda universal pode ser pensada como financiamento da produção do comum, impulsionando novas instituições em detrimento da gestão público-privada da riqueza social. Por fim, buscaremos repensar a moeda e o dinheiro como moeda do comum.

Palavras-chave: Renda Universal; Operaísmo; Comum.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, analisaremos problemas inerentes ao debate sobre a renda universal e as justificativas teóricas de implementação dessa política a partir de uma leitura impulsionada pela perspectiva dos dispositivos conceituais, metodológicos e de militância política do operaísmo italiano². Pelo *perspectivismo operaísta*³, buscamos

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista integral CAPES. Email: lesubversifguy@gmail.com

² Para uma definição do operaísmo italiano: (cf, MEZZADRA, 2009). No entanto, por mais que o movimento que ficou conhecido como operaísmo italiano propriamente dito corresponda a um período que vai de meados dos anos 60 até o final dos anos 70 (assim como seu desdobramento como "autonomia operária"), quando falamos aqui em operaísmo, estamos pensando também em todas suas mutações que poderíamos denominar de "ondas": desde o que ficou conhecido como "pós-operaísmo" que popularizou teses sobre o "capitalismo cognitivo", o "trabalho imaterial" e a "multidão", alcunha essa de "pós-operaísmo" que é criticado por Negri, por exemplo, (cf, NEGRI, 2022) até a tentativa crítica de re-prefixar o "pós" pelo "neo", ou seja, neo-operaísmo" (cf, FUMAGALLI, 2020). Nós, no entanto, preferimos ainda, *apenas operaísmo*, levando em conta que o operaísmo desde suas origens teve como uma de suas teses principais a problemática da composição e recomposição do trabalho e de classe, ou seja, nunca foi um movimento fechado em uma figura subjetiva que já não existe mais (o "operário massa" dos anos 70 na Itália). Poderíamos, assim, afirmar que o operaísmo – ao insuflar a copesquisa a contrapelo da ideologia de esquerda – desde sempre já foi "neo-operaísmo", ao mesmo tempo que o neo-operaísmo e os que se autodenominam "neo-operaístas" (ou mesmo pós-operaístas) devem permanecer operaístas se não quiserem compartilhar apenas de um aparato ideológico encenando uma radicalidade e militância abstrata desvinculado das lutas reais.

³ Nos referimos aqui à tese da "revolução copernicana" de Mario Tronti que afirma que não é o capital que determina as lutas, mas são as lutas que determinam o capital e, nesse sentido, a recomposição do capital é sempre secundária. Essa tese logo se autonomiza do próprio Tronti que abandonou o operaísmo, e vem sendo retrabalhada por décadas por uma miríade de autores em copesquisa. O

demonstrar que a renda universal é menos um ponto de partida para uma reforma econômica entre outras, do que o ponto de chegada de uma série de lutas que vem se desdobrando desde os anos 70 com a crise do fordismo, sua transformação do trabalho e decomposição do Estado de bem-estar social, lutas que carregam tendências que direcionam uma reorganização coletiva da produção social.

Em um primeiro momento, analisaremos as transformações em curso do capitalismo, desde o declínio do *Welfare* e às transformações do mundo do trabalho, buscando justificar a implementação da renda universal por uma perspectiva operaísta. Em um segundo momento, buscaremos aprofundar a distinção entre a produção do comum, dos modos de captura e gestão proprietários, público-privados da riqueza social. Por fim, propomos uma reflexão sobre o dinheiro como “moeda do comum” no qual a renda universal aparece como um desdobramento possível.

1 MUTAÇÕES EM CURSO

Buscamos aqui apresentar um debate e bibliografia que se confunde com a própria história do operaísmo e de suas mutações: identificar as transformações que o capitalismo vem sofrendo desde os anos 70, incluindo aí o declínio do *Welfare State*, assim como as mudanças da composição do trabalho desde a crise do fordismo, ao mesmo tempo que, propositivamente, desejamos demonstrar que a renda universal é uma agenda política adequada aos impasses do antagonismo atual, capaz de fomentar um novo ciclo de lutas que toma a forma hoje de uma luta por renda: menos um reformismo e mais o ponto de chegadas de lutas por uma remuneração direta, sem condicionalidades, de dinheiro.

Começamos pelas modificações na compreensão do conceito de “trabalho produtivo”, fundo comum das teses operaístas do “biocapitalismo” (NEGRI, 2015), “capitalismo cognitivo” (MOULIER-BOUTANG, 2011) e “trabalho imaterial” (NEGRI; LAZZARATO, 2001). Como aponta Ana Rameri, são as fortunas críticas do movimento feminista e do operaísmo que conseguem revolucionar a compreensão do conceito

elemento perspectivista do operaísmo é, então, aquele que prioriza a perspectiva das lutas, o antagonismo e sua imanência. O termo “perspectivismo operaísta”, no entanto, extraímos agradecidamente de uma conversa que tivemos com Giuseppe Cocco.

de trabalho, ambos “assinalam o caráter produtivo de atividades humanas não reconhecidas diretamente pelo capital que pertencem ao campo da reprodução da força de trabalho, mas que intervêm de um modo determinante na valorização do capital.” (RAMERI, 2021b, p. 27)⁴. Enquanto para as feministas o enfoque está na produtividade não remunerada do trabalho reprodutivo, ligado principalmente ao trabalho doméstico e de “cuidado” efetuado pelas mulheres⁵, os operaístas vão acrescentar que o capitalismo vem progressivamente multiplicando as formas de trabalho produtivo seja por meio da automação, digitalização e modernização: “[...] está em jogo a ideia de que as formas de valorização do capital avançaram sobre dimensões da vida antes alheias à atividade de trabalho reconhecido e boa parte do tempo que temos [...] participa da produção de valor.” (PENNISI, 2021, p. 5). Essa transformação assinala para os operaístas o declínio do modo de regulação fordista do trabalho, predominante na primeira metade do século XX na Europa e Estados Unidos.

Para Antonio Negri, a passagem ao pós-fordismo “biocapitalista” determina não apenas “um trajeto que levava da exploração direta dos operários na fábrica [...] às conexões do trabalho e da valorização sobre o terreno social.” (NEGRI, 2015, p. 58), mas significa uma transformação radical no conceito de trabalho produtivo, dado que, agora, é “o conjunto da vida humana individual e social que é posta, enquanto tal, a trabalhar.” (NEGRI, 2015, p. 58). Para os operaístas que desenvolvem a tese do “capitalismo cognitivo” a fábrica social ou metrópole biopolítica é o pleno desenvolvimento do que Marx denomina, nos *Grundrisse*, de *General intellect*: “uma intelectualidade ou inteligência coletiva generalizada” (FUMAGALLI; VERCELLONE, 2021, p. 121), protagonista na produção na forma da dependência intensificada do conhecimento e das dimensões cognitivas do trabalho para a organização do capitalismo: “[...] a relação do capital com o trabalho é marcada pela hegemonia dos conhecimentos, por uma intelectualidade difusa, e pelo protagonismo [...] imaterial e cognitivo do trabalho.” (VERCELLONE, 2007, p. 16).

⁴ Todas as traduções de língua estrangeira são de nossa responsabilidade.

⁵ Para uma perspectiva feminista sobre a problemática da renda universal: Cf. ENRÍQUEZ, 2021.

Sendo assim, podemos afirmar que a chamada “crise da sociedade do trabalho” é, na realidade, a crise do trabalho fordista⁶ pois todos limites entre o trabalho “produtivo” e o (não) trabalho “improdutivo” se tornam borrados⁷ e porque há (em favor do capital, veremos como) uma desestruturação completa dos termos tradicionais da troca entre o capital e o trabalho. Vejamos, do capitalismo industrial ao fordismo, o salário servia como contrapartida de compra por parte do capital de uma fração de tempo ou quantia determinada de trabalho, algo que o fordismo com sua lógica de organização e otimização do espaço da fábrica amplifica em termos de regulação: “na fábrica fordista, graças a estreita prescrição de tempos e tarefas, o capital parecia haver estabelecido uma clara separação entre tempo de trabalho e tempo livre.” (FUMAGALLI; VERCELLONE, 2021, p. 125). Esse panorama se desmanchou no ar, não por um desejo do capital como se ele tivesse em si o motor da novidade, mas porque o capital precisa se reequilibrar da crise de governança – mobilizadas pelas lutas contra a disciplinarização forçada do terreno da fábrica – que impactou a hegemonia fordista. Nesse novo espaço o capital vai reestruturando sua autoavaliação com base em uma desproporção cada vez mais intensificada entre o tempo remunerado – daqueles que recebem um salário, que tem um “pleno emprego”, resquícios de um fordismo e de um *Welfare* em dissolução – em favor da exploração intensificada de um tempo de trabalho produtivo (que antes podia ser considerado não-trabalho ou trabalho improdutivo), mas gratuito, ao qual todos nós, sem exceção, mesmo que em diferentes níveis, participamos⁸.

Essa transformação no trabalho produtivo modifica o salário e o lucro: há em jogo um devir-renda financeirizado do lucro e um devir-renda dos salários, no qual, do ponto de vista do capitalista: “[...] o lucro e a acumulação se transformam em rente

⁶ É a perspectiva completamente equivocada dos profetas da automação como fim do trabalho, ou mesmo a perspectiva de um sociólogo pró renda básica como Jeremy Rifkin que, no entanto, permanece presa a uma concepção de “trabalho produtivo” muito restrita, do qual se deriva a hipótese catastrofista do desemprego estrutural como tendência última do capitalismo, capaz de dispensar a maior parte da população “improdutiva”. Uma hipótese de renda básica, nesse cenário, atuaria como remédio ao fim do emprego. A perspectiva operaísta é totalmente oposta a essas teorizações: o capitalismo não dispensa ninguém, pois todos produzem valor, a questão é que essas atividades produtoras de valor não são consideradas trabalho.

⁷ Lembrando que, para Marx, trabalho produtivo é aquele que produz mais-valor. Desde a primeira onda do operaísmo, a definição marxiana de trabalho produtivo vem sendo questionada e ampliada (cf. NEGRI, 2016).

⁸ É o caso de uma série de trabalhos que aparecem condensados nos termos do *free digital labour*, trabalho do consumidor das redes, ou mesmo trabalho das plataformas e trabalho algorítmico.

(produzidas [...] por ganhos derivados de ativos rentistas [...]: patentes, propriedade intelectual ou ativos imobiliários ligados à renda urbana" (COCCO, 2014, p. 87) e, pelo lado do trabalhador, se produz um movimento de "devir-renda dos salários" em que "[...] o trabalho passa a ser [...] composto [...] de fontes diversificadas: no marco de uma crescente fragmentação e precarização, a remuneração salarial do trabalho se articula com uma multiplicidade de formas" (COCCO, 2014, p. 87). Uma das consequências diretas desse deslocamento é o fenômeno da "empregabilidade" (ligada, por exemplo, à chamada uberização) na forma de uma transação entre capital e trabalho que nunca oferece ao último qualquer estabilidade, ao mesmo tempo que coloca o trabalhador na situação virtual de empregável full time. Essa troca tende a não gerar praticamente nenhum custo ao empregador: "[...] se a transação é um custo, o menor custo será [...] aquele equivalente à 'transação nenhuma', [...] de uma relação de emprego (salarial) que não acontece, a não ser na forma de prestação de serviço." (COCCO, 2014, p. 91). Como um saldo dessas mutações, temos ainda uma inversão radical na relação entre trabalho e cidadania: no fordismo, os direitos estavam profundamente ligados ao emprego e ao salário e, por consequência, ao planejamento do Estado, visando a reprodução do capital pela grande indústria:

No regime de acumulação da grande indústria, a inclusão nos direitos era consequência da integração na relação salarial, e a produção dos direitos era proporcionada pelas funções estatais (O Estado de Bem-Estar ou *Welfare State*) de reprodução da força de trabalho e de realização social do valor produzido dentro da relação salarial e seu chão de fábrica. Os direitos do trabalho eram fundamentalmente direitos 'estatais' e de tipo reprodutivo, duplamente subordinados à relação de capital: por um lado, os direitos proporcionados pelo Estado eram funcionais à reprodução alargada do capital; pelo outro, o Estado de Bem-Estar é legitimado e construído pelas formas de representação oriundas da relação salarial. Os direitos se mantêm assim no horizonte do direito do trabalho e no marco da dialética entre esfera pública (estatal) e privada (mercado). (COCCO, 2014, p. 99 - 100, *grifo nosso*).

Com a ruína do fordismo os direitos que eram condicionados ao pleno emprego e a relação salarial e, por isso, vinham "depois" do trabalho na forma da seguridade social manejada pelo *Welfare*, passam agora a ser manejados para uma

parcela menor da população, o que a privatização do próprio *Welfare* também intensifica. Não apenas a privatização dos serviços públicos, mas o próprio ingresso aos serviços do *Welfare* por meio do salário e do emprego é um problema. Como repensar então os direitos, e o direito à renda em um enfraquecimento massivo do *Welfare* de suas instituições? Como pensar um novo tipo de salário nessas condições? Delinearemos o caráter antagonista das lutas por uma renda direta que desembocam na renda universal como chave para responder a essa questão.

Tomamos como exemplo, o caso da crise do coronavírus no Brasil. Entendemos que a crise fez abrir uma brecha no imaginário social, afinal, em plena era do predomínio do discurso de "austeridade fiscal", um mecanismo eficiente foi mobilizado (apesar da ênfase em seu caráter provisório e emergencial) na urgência da hora, passando a transferir renda direta, pelo menos para a parcela mais "necessitada" (aquela sem salário fixo ou emprego formal) da população, estancando a sangria econômica ao estabilizar as quedas do PIB, mas também e tão importante quanto, fomentando o imaginário e a produtividade social ao trazer à tona as possibilidades de conversibilidade de modelos de renda emergenciais em modelos de renda permanentes⁹. Como foi possível que, em um governo de extrema direita, que defende a bandeira da austeridade fiscal e os limites do "teto de gastos", fosse executada uma política de transferência de renda para 60% da população, em uma estimativa de 126 milhões de pessoas beneficiadas? A resposta a essa pergunta está intrinsecamente acoplada ao horizonte histórico e político de lutas plurais que, se anteriormente estavam vinculadas ao salário, ao pleno emprego e ao bem estar

⁹ Mesmo que oficialmente na contramão das políticas de *lockdown* (ao nível mesmo da sabotagem, o que a CPI da covid 19 escancarou) o governo federal aprovou um auxílio emergencial de 600 reais em março de 2020 que, tendo sido planejado para durar 3 meses, foi prorrogado até dezembro do mesmo ano, evidentemente, pela pressão popular. A continuidade do auxílio, durante o ano de 2021, no entanto, com a sua drástica redução de valor, deve ser interpretada como uma derrota, alertando para a necessidade de uma maior discussão sobre as políticas de transferência direta de renda e de seus mecanismos de implementação que, mesmo entre a esquerda, continua marginal. O retorno reformulado como Auxílio Brasil, por meio de uma manobra fiscal com a chamada "PEC dos milhões" gerou muitas críticas por parte do campo da esquerda por seu caráter eleitoreiro. Ora, o caráter eleitoreiro é um fato, mas ao mesmo tempo, negar o estado de calamidade pública e emergência que o país vive, com o crescimento da fome, é de um deslocamento profundo da esquerda com o desejo e necessidade da população. Mais estratégico seria disputar o Auxílio Brasil por dentro, pontuando que ele deveria já ter sido aprovado muito antes, e buscando um valor ainda maior. De qualquer forma, à esquerda ou à direita, o respeito pelo teto de gastos, em uma situação de emergência como o país vive, demonstra bem o buraco em que estamos.

social, estão hoje, no pós-fordismo¹⁰, vinculados a uma luta por uma renda direta. Devemos pensar a renda universal como um desdobramento de pelo menos um século de lutas trabalhistas que desaguam no pós-fordismo, e a necessidade de repensar novas maneiras de contemplar o trabalho, o salário, a produção. São as mesmas lutas, mas que se reconfiguram em um novo terreno, a partir da reorganização do capitalismo pós-fordista. A renda universal está acoplada às tendências mais atuais e contemporâneas das lutas no mundo do trabalho que forçam a uma reconfiguração da organização salarial, pondo em xeque o comando capitalista e suas métricas de valorização e distribuição¹¹.

O direito a uma renda universal incondicionada, em que "cada um teria direito, do momento em que nasce até a morte, sem qualquer outro requisito, à remuneração mensal, financiada por um fundo comum" (CAVA, LOPES, 2017, p. 61), toca em dimensões fundamentais da organização do capital como o trabalho, valor, produção e que, pela perspectiva operaísta, visa sobretudo a aumentar e fomentar diretamente as condições de liberdade produtiva e circulatória, virando do avesso as relações capitalistas ao desvincular o direito à renda do emprego, em uma espécie de direito

¹⁰ Vale ressaltar que, efetivamente no Brasil, nunca fomos fordistas, como afirma Bruno Cava: "se trouxermos essa reflexão de crítica do fordismo para o Sul global emergente, vamos ver que em nossa história econômica jamais fomos fordistas, com exceção de bolsões localizados de industrialização intensiva no Sul-Sudeste. A potência da economia está em se virar na precariedade, em arranjos flexíveis, famílias *ad hoc*, num empreendedorismo criativo, sempre em condições difíceis de subsistência. Não é romantização, mas reconhecimento do paradoxo. O nosso problema é não termos desenvolvido um sistema de proteção social que desse conta dessa realidade. A própria palavra "informal" pode sugerir que o padrão almejado seria o emprego formal, como se houvesse um déficit constitutivo na autonomia e nas linhas flexíveis." (CAVA, 2020, s.p).

¹¹ O Brasil, mais uma vez, fornece pontos fulcrais para análise dos desafios políticos, econômicos e mesmo ideológicos que, mesmo em um país com uma estrutura sólida em relação a um sistema de políticas de distribuição real de renda, institucionalmente bloqueia a progressão dessas políticas: em Janeiro de 2004, é aprovado e sancionada pelo congresso a Lei 10.835, proposta pelo então Senador Eduardo Suplicy, defensor de longa data de um projeto de renda básica. A "renda básica de cidadania" institui que todos os brasileiros e residentes estrangeiros (há pelo menos cinco anos no país), recebessem um benefício monetário suficiente para atender às despesas mínimas como alimentação, educação, saúde, cultura e lazer. A lei, mesmo aprovada e sancionada é engavetada, o governo brasileiro privilegia a implementação do bolsa família – sem dúvida, uma política de distribuição de renda efetiva e responsável por retirar o Brasil do "mapa da fome" com resultados estimulantes – que, no entanto, em comparação com a renda de cidadania de Suplicy, é um projeto mais restrito e articulado em torno de determinadas condicionalidades que devem passar pelo crivo do controle do Estado. O importante, no entanto, é destacar o caráter materialista e imanente da renda universal, pois há em curso uma miríade de processos políticos globais e uma estrutura material adequada a uma maior pressão pela sua implementação, incluindo aí políticas institucionais de renda que vão formando um sistema realmente existente de renda básica que vão pavimentando o caminho para o estabelecimento da renda universal que, no entanto, depende da organização e pressão das lutas que já estão acontecendo.

direto ao dinheiro e a riqueza social por meio de um fundo comum (e como veremos, do comum), embasado no *general intellect* de cooperação social da produção que é extraída pelo capitalismo pós-fordista, cada vez parasitário e sem nenhuma contrapartida ao trabalho ao qual ele vampiriza.

Pela perspectiva operaísta, duas críticas contra a renda universal são desarticuladas, uma baseada em uma moral do trabalho (tanto à esquerda quanto à direita) que a grosso modo colocaria: por que dar dinheiro à quem não trabalha? Essa pergunta tem como pressuposto uma concepção de trabalho fordista que já se tornou arcaica: vimos como o conceito de trabalho produtivo se ampliou, e mesmo os limites do não trabalho e do trabalho estão borrados. Na realidade, poderíamos responder que existe uma contrapartida em relação ao trabalho por parte dos não-assalariados, precarizados, autônomos, desempregados, mas, diferentemente do trabalhador assalariado, o que não existe é uma contrapartida em relação à remuneração¹². Mas ela esconde uma segunda camada moral, a ideia de que o humano possa viver sem trabalhar é, desde sempre, falsa: "os frutos das árvores, o cultivo da terra e a água do rio não vem naturalmente aos nossos estômagos, assim tampouco o cuidado de si e o conhecimento do mundo pela simples percepção" (RAMERI, 2021b, p. 23), na realidade, o imperativo ao trabalho significa "um imperativo à integração dentro de um sistema laboral determinado" (RAMERI, 2021b, p. 24), um imperativo capitalista que é introjetado em nosso desejo produzindo uma servidão passional da pior espécie.

A segunda crítica colocaria: porque não gerar emprego, no lugar de dinheiro direto, reproduzindo a mediação capital-trabalho? É a questão socialista por excelência, e ela toca também na problemática que já analisamos do *Welfare*. Quanto a essa questão, nossa resposta é exclusivamente operaísta: nossa aposta não é num retorno ao bom funcionamento do *Welfare state*, pelo menos, não nos mesmos

¹² As propostas progressistas de redução das horas de trabalho semanais tendem a serem engessadas pela mesma limitação da compreensão das transformações do trabalho produtivo: "a redução das horas de trabalho, como demonstra o exemplo das 35 horas semanais na França, são cada vez menos eficazes em um contexto em que, para uma parte crescente da força de trabalho, o tempo de trabalho semanal já não é mais um critério de medição fiável, enquanto as fronteiras tradicionais entre o tempo de trabalho e o tempo livre, a produção e o consumo, estão se tornando cada vez mais deslizantes." (FUMAGALLI; VERCELLONE, 2021, p.119).

termos que ele historicamente se estruturou¹³. Sendo assim, mais do que uma via reformista do *Welfare* e do pleno emprego em uma política que necessita de um desenvolvimentismo que é totalmente descolado da composição do desejo e de classe da multidão por mais liberdade circulatória e produtiva (sem falar da problemática ecológica e extrativista que o desenvolvimentismo acarreta, totalmente dissociado de qualquer desejo potente e revolucionário). Nas origens do operáismo, as lutas do operário massa do fordismo eram contra a disciplinarização da fábrica e por um ataque direto à riqueza social do *Welfare*, expressadas tanto pela sabotagem como pela apropriação direta mobilizada pela recusa ao trabalho — e já na época se afirmava que não havia boa medida entre salário recebido e o trabalho vivo explorado pelo capital, assim como uma vida pacata no estilo *american way of life* também não eram o suficiente — com a emergência da multidão como nova composição de classe, essas lutas se transformam em êxodo e linha de fuga ativa, e o acesso direto ao dinheiro corresponde ao caráter primário da própria produtividade social da multidão, o que implica em repensar a lógica do *Welfare* pela via da produção do comum.

2 RENDA UNIVERSAL COMO FINANCIAMENTO DO COMUM

Agora buscamos explorar a renda universal como financiamento da produção do comum. O ponto nevrálgico é entender o comum em um antagonismo direto ao conceito de propriedade, tanto privada quanto pública. Giuseppe Cocco aponta para a problemática de entrelaçamento tríplice que define o que o operáismo entende por comum: em primeiro lugar, ele é "condição prévia" da produção e reprodução social no pós-fordismo, isto é, não é algo a ser conquistado como um horizonte transcendente, mas um fato imanente à própria produção e reprodução social hoje; em segundo lugar, a emergência do comum traz em seu seio a necessária

¹³ Sem contar que ele funcionou apenas em um momento muito específico na Europa e EUA e dependia de uma exploração massiva colonial do sul global para seu desenvolvimento. Os modelos neodesenvolvimentistas recentes que tentaram copiar a parte do funcionamento, industrialista, com uma economia keynesiana repaginada, etc. como no caso do Brasil no "ciclo progressista" da América Latina, fracassaram enormemente, não sem antes reprimir as lutas pela ampliação da democracia e bloquear a expansão dos direitos.

“construção de um ponto de vista de classe” a partir de suas bases e, e em terceiro lugar, o desafio de transformar o terreno da produção em um campo constituinte como forja de novas instituições, algo que só pode ser dado por meio de uma análise imanente e materialista das tendências inscritas por dentro da composição do trabalho e da subjetividade contemporânea (COCCO, 2014, p. 53 - 54). Como podemos articular um projeto de renda universal ao comum, em detrimento da propriedade pública e privada? E qual a característica do comum que antagoniza ao público e ao privado, constituindo uma via antagonista?

Michael Hardt e Antonio Negri deslocam a problemática do comum qualitativamente do eixo proprietário¹⁴. Se a riqueza social foi sempre pensada como necessitando de uma sobredeterminação como instância reguladora, Negri e Hardt invertem a hegemonia da propriedade em direção de uma contra-hegemonia constituinte da produção do comum, em um entrelaçamento do que era considerado “bem comum” com a totalidade da produção social colaborativa das redes e plataformas que caracterizam o trabalho totalmente socializado contemporâneo, dando prioridade aos resultados produtivos frutos da colaboração e da interação, por serem eles: “os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para a continuidade da produção” (NEGRI E HARDT, 2016, p. 309). Sendo assim, o comum é “[...] tanto [...] força produtiva quanto [...] a forma pela qual a riqueza é produzida” (NEGRI E HARDT, 2016, p. 309). Alexandre Mendes e Bruno Cava argumentam que o comum, como um “modo de produção” é, assim, menos uma “terceira via” em relação à propriedade privada ou pública, mas a segunda e única via como produção antagonista e fonte da riqueza social, do qual o público na forma do Estado e de suas instituições e o privado na forma do Mercado vampirizam; sendo assim, toda produção social passa a ser determinada pela produtividade do comum; ao mesmo tempo que o comum não pode ser definido por nenhuma forma de propriedade ou bem inato, mas por uma rede de produção colaborativa e antagonista

¹⁴ Assim como do caráter meramente defensivo e reativo como desenvolvido pelas teorias dos “bens comuns” que se caracterizam, simplificada, por definir uma espécie de “bem” (como a água, o ar, os mares) ou mesmo uma outra “propriedade” mais essencial a ser reconhecida e protegida como um “direito de todos” ou como um direito restrito de uma “comunidade”. A leitura do comum do operário deve levar em conta a produtividade social como um todo, incluindo aí a própria produção de subjetividade e das relações afetivas, desejanças, etc.

às formas proprietárias público-privado de sua expropriação e limitação, rede essa que é, ao mesmo tempo, poder constituinte institucional e produção de subjetividade, sendo necessário “[...] defender que o próprio conjunto geral da produção do comum – o tabuleiro de afetos, de relações sociais, de formas de vida, de formas de cooperação, de expressões e de comunicação – seja emancipado das formas públicas e privadas de expropriação” (CAVA; MENDES, 2017, p. 202).

Se torna útil um recorte conceitual entre a renda universal como política do comum a ser desenvolvida, por dentro e contra os projetos de “renda mínima” e “renda básica” que são condicionadas e limitadas tanto pela sua arquitetura, quanto pelos objetivos políticos implícitos ligados à uma sobredeterminação da riqueza social em uma dimensão “transcendente” proprietária. O que caracteriza mais precisamente os projetos de “renda mínima” e “renda básica” existentes são as chamadas condicionalidades que particularizam o benefício da renda (sempre com uma quantia insuficiente para a valorização total da vida) para grupos específicos e por meio de diferentes critérios – seja um auxílio, um benefício, um “voucher” – as condicionalidades estão, necessariamente, associados a outras políticas, a outros objetivos – sejam políticas direcionadas à saúde, à educação, ou mesmo, como temos visto em relação ao *Welfare*, pelo reingresso ao mercado de trabalho assalariado. A radicalidade da renda universal está exatamente em romper com essas condicionalidades, mas por quê? Essas condicionalidades não significam um olhar atento a problemática da desigualdade social, buscando corrigir falhas em relação a distribuição de renda, ensino, saúde? Bem, a resposta é sim, mas apenas parcialmente, e é exatamente entre o “parcial” condicionado e o “universal” que se coloca toda a questão. Por exemplo, a “renda mínima” (relacionado aos teóricos do neoliberalismo), macroeconomicamente, funciona por meio do “imposto de renda negativo” que, resumidamente, significa que uma determinada parcela da população que ganha até um determinado limite de renda deve receber um benefício a partir da taxaço daqueles que ganham acima do limite estabelecido, isto é: aquele cidadão que está abaixo de uma determinada linha de pobreza deve receber uma renda a partir da tributação de parte da população que tem renda excedente ao limite definido. A sua focalização, no entanto, não visa à “justiça social” (ou pelo menos não como a esquerda conceberia essa noção de justiça) mas à uma correção dos efeitos

"anti-concorrenciais" da pobreza, logo, a renda mínima é, primariamente, uma restituição de uma parte dessa população às condições mínimas de concorrência no mercado para que elas possam rapidamente voltar à sua "competitividade". Articuladas dessa forma, a renda mínima neoliberal visa um fortalecimento maior do mercado privado, substituindo os serviços de previdência que determinam o manejo do *Welfare* social garantidos pelo Estado, e uma subsunção do público ao privado que deve tornar toda a previdência um negócio privado. O eixo pelo qual gira a proposta neoliberal de "renda mínima" é o do predomínio do Mercado e, como consequência direta, a gestão da riqueza social a partir da propriedade privada.

À esquerda, poderíamos pensar em diversos programas de distribuição de renda que denominamos genericamente aqui como "renda básica" esses programas estão historicamente vinculados às políticas de proteção social que estão enraizadas no emprego, que dado a composição orgânica do trabalho no capitalismo hoje, corresponde a uma parcela muito reduzida da produtividade social. Sendo assim, basta fazer a crítica equivalente à sobrecondição neoliberal: se aquela tem como eixo o Mercado e a propriedade privada, aqui temos o Estado e o predomínio do controle público (como propriedade do Estado) do comum. Geralmente, o argumento usado aqui contra a renda universal está preso numa visão empreguista e desenvolvimentista do crescimento econômico, no Estado como "empregador de última instância" visando uma política do pleno emprego, isto é, em vez de uma renda universal e um acesso direto ao dinheiro por meio de um fundo comum, sem condicionais em uma distribuição da riqueza social já existente, o Estado deve garantir um acesso universal ao emprego, e depois sim, uma distribuição da riqueza social por meio do salário e do *Welfare*. Pensando pela perspectiva do ponto de vista da produção do comum, a principal crítica a essa maneira gerencial e sobredeterminada de organizar a produção é de que ela não leva em conta que a produção social, a riqueza comum, ao ser organizada de "cima para baixo" tem a sua potencialidade reduzida: na garantia do pleno emprego, o Estado assume a função de distribuir as posições produtivas, fixando a produção comum em uma posição determinada da máquina produtiva, ignorando a capacidade de autonomia e de organização e inventividade produtiva do comum, ou seja, o que se deseja é um

retorno ao bom e velho fordismo¹⁵. A partir da ótica do reequilíbrio econômico, neoliberais e desenvolvimentistas dão as mãos e celebram a propriedade, buscando lubrificar melhor as engrenagens do capital, no delírio da busca de que a máquina capitalista seja capaz de absorver todas suas contradições e funcionar para além da sua crise e da pacificação da crise.

Quando defendemos a renda universal, está em jogo a gestão da riqueza social do comum, pensar, então, além do binômio Estado-Mercado que não são vias exclusivas, é buscar constituir políticas que fomentam diretamente a produção social, nesse sentido, a renda universal aparece como financiamento do comum. Não se encastelar nas territorializações massivas do Estado e do Mercado, mas expandir e acelerar a produção social comum, o que só pode ser feito dilatando ao máximo a propriedade ao comum. A renda universal é assim antagonista, imanente e perspectivista: ela distribui os frutos da riqueza social diretamente, sem condicionalidades e não no final do “ciclo produtivo”, ao mesmo tempo que ela se baseia na produção social do comum e preza pela perspectiva daqueles que não tem renda e que produzem valor social mesmo assim, não ignorando, no entanto, o fator comum e geral da colaboração social nessas redes de produção.¹⁶

Para além do Estado-Mercado, não significa entretanto, o desprezo pela organização, administração e gestão da riqueza comum, Negri e Hardt apontam a necessidade da constituição de instituições que venham substituir as organizadas pela propriedade pública e privada, que devem abrir espaço para “instituições do comum”. Assim como Vercellone e Fumagalli (FUMAGALLI; VERCELLONE, 2021)

¹⁵ Em um período em que o público tem sido cada vez mais subsumido ao privado, a partir da ofensiva neoliberal, parece leviano de nossa parte, e dos autores que mobilizamos, de operar uma crítica da propriedade pública. No entanto, pensando a partir da produção social do comum, as tentativas de gestão e organização “de cima pra baixo” comumente associadas ao socialismo, não são uma alternativa melhor do que a sobrecodificação do comum pelo mercado : o controle da propriedade na mão do Estado não parece ainda corresponder a virada pós-fordista da produção social do comum, ao mesmo tempo que a própria submissão do Estado ao privado não é apenas um efeito unilateral — afinal, o Estado não desaparece no neoliberalismo (nunca houve capitalismo liberal, sem Estado), e mercado e Estado são modelos proprietários que se complementam e não são vias excludentes do capital, apesar de hoje a ofensiva neoliberal nos colocar muitas vezes em uma posição meramente defensiva, em que, ao vermos, por exemplo, os ataques a universidade pública, nos agarramos a nossa defesa, mas, o que defendemos é mesmo a propriedade pública, seu espaço ainda restrito e hierarquizado ou aquilo que alimenta a sua “produtividade” e que deve ser expandido?

¹⁶ Daí o fato de a renda universal ser para todos os seres humanos, incluindo crianças, o que não impede que os ricos que também ganham o benefício sejam taxados e tenham seu benefício restituído integralmente na forma de um imposto sobre altas rendas e fortunas.

reafirmam que repensar o *Welfare* passa, hoje, por desenvolver um *Commonfare* na forma de novas instituições do comum. Quando pensamos na renda universal é menos importante que ela deva “passar” pelas regulamentações do Mercado e do Estado e mais das potencialidades que ela abre, deslocando e desenvolvendo uma autonomia da produção que já opera no corpo social. Sendo assim, se a partir das bases materiais já existentes, as instituições públicas e privadas se abrem à existência do comum e de suas instituições possíveis, o bem-estar social e as políticas realmente existentes de previdência social devem ser ampliadas e serem abertas ao comum.

O que está em jogo na perspectiva operaísta da renda universal é a própria dimensão produtiva da vida que não está mais confinada em um reduto de trabalho institucional como a fábrica-empresa, e o fato de que, no capitalismo pós-fordista, produzimos (e trabalhamos), o tempo todo!. A renda universal leva em questão não apenas o parasitismo do capital (e contra ele) mas a autonomia do trabalho do comum. Deste modo, as lutas pela renda (por uma renda comum e do comum), moldam um novo direito em uma inversão da política empreguista, tanto à direita neoliberal, quanto à esquerda desenvolvimentista, em direção à uma reorganização total a partir de um *Comumnismo* que pode ser constituído por meio de um *Commonfare*: invertendo a lógica da produção da escassez artificial que distribui apenas os restos da acumulação. Em vez de se criar empregos para apenas depois distribuir as rendas, devemos distribuir renda financiando o comum para desenvolver novas instituições ou novas formas de produção do comum que não passem pela captura da propriedade pública e privada.

3 INTERREGNO: POR UMA MOEDA DO COMUM

É impossível pensar a renda universal sem tocar no tópico do dinheiro. Em *Assembly*, Antonio Negri e Michael Hardt dedicam um capítulo a analisar o conceito de dinheiro e suas transformações no capitalismo, o definindo com uma tecnologia ou dispositivo que internaliza ou institucionaliza um bloco antagônico de relações sociais. Sendo assim, os autores nos convocam a pensar não apenas “seu imbricamento em uma formação social determinada e, principalmente, em um modo

específico de produção e exploração" (NEGRI; HARDT, 2018, p. 248), mas também, em um caráter propositivo, pensar uma nova forma de moeda que corresponda não a propriedade, mas ao registro da produção do comum: "como conceber um dinheiro fundamentado no comum, em vez de constituído por relações de propriedade?" (NEGRI; HARDT, 2018, p. 370). Concordamos com os autores quando eles afirmam que "a criação de um novo dinheiro e a transição da propriedade para o comum devem caminhar de mãos dadas." (NEGRI; HARDT, 2018, p. 370). Exatamente esse ponto, no entanto, quando os autores afirmam que "ainda que a alcançássemos, a renda básica não bastaria [...] para transformar o dinheiro capitalista, eliminar a propriedade privada e instituir relações sociais baseadas no comum" (NEGRI; HARDT, 2018, p. 372), eles não parecem cair em uma forma de transcendência? Ainda mais quando usam a imagem de um "Hermes" que seja capaz de cunhar a moeda do comum? De fato, como vimos, uma renda básica (e suas condicionalidades) não bastariam, mas o que está em jogo na implementação de uma renda universal, não é, ela mesmo, a própria transformação do dinheiro e da moeda, em uma moeda do comum? Nos parece que os pensadores cometem uma contradição ao aparentemente ignorar não só a predominância do comum mas também o caráter de própria mutabilidade que a moeda possui, isto é, sua capacidade de institucionalizar relações sociais (o que eles próprios afirmam) e por último, a própria capacidade do comum de se institucionalizar nas moedas em fluxo hoje, por meio das lutas pela renda. Em vez do Hermes, preferimos ficar com a imanência produtiva da multidão e seu antagonismo, que já inscreve, nas próprias moedas correntes hoje, a institucionalização da força produtiva do comum na própria moeda: a moeda do comum é cunhada nas próprias lutas, ela não precisa de um momento de transição sobredeterminado, um fora, um "Hermes": o que é necessário é disputar a moeda, por dentro e contra as relações de propriedade, algo que só a multidão proletária e o corpo dos pobres, sempre fez. Nossa aposta operaísta é menos na desmonetização distante (o fetichismo, que implica um fora, uma transcendência) do que em acelerar a produção do comum pela moeda, o que a renda universal pode financiar diretamente ¹⁷, apostando que a multidão faça passar também por meio do

¹⁷ Antes que nos acusem de transcendentalismo por uma aposta na renda universal, acreditamos que apontamos evidências de que os sistemas de distribuição de renda realmente existentes podem ser

dispositivo do dinheiro, toda sua autonomia e seu desejo. Ousamos dizer que queremos dinheiro – sem o temor paternalista pelas consequências desse desejo.

CONCLUSÃO

A renda universal possibilita enxergar o avesso da precarização que não pode significar um retorno aos modelos de trabalho disciplinar do fordismo e uma reafirmação de suas instituições, algo que foi derrotado pelas próprias lutas trabalhistas antifordistas, mas sim deve corresponder a autonomia da produção social do comum – aonde chegamos e aonde estamos em termos de lutas e riqueza social – o que exige a constituição de novos direitos e novas instituições. Nesse sentido, buscamos no texto, por uma perspectiva operaísta, demonstrar que a renda universal – o direito a uma renda incondicionada e suficiente para a mobilização produtiva da vida como um todo – serve muito bem como fermento às lutas do comum ao reconhecer sua primazia como força produtiva e modo de produção, ao mesmo tempo que permite um contra-ataque ao parasitismo do capital que já não tem mais nada a oferecer em contraposição à autonomia e cooperação social que se dá na produção heterogênea e difusa na fábrica global. Mais do que empurrar as lutas em direção ao emprego e o trabalho forçado da fábrica industrial, devemos seguir o rastro das linhas de fuga que afirmam, cada vez mais, um desejo pelo direito de

ampliados em direção à renda universal. Em um país desigual como o Brasil, o caminho possível da implementação da renda universal é pela via da tributação: “a renda universal precisa estar acoplada a estratégias tributárias. Quando da declaração de imposto de renda, se pode definir uma alíquota de restituição, proporcional à renda total da pessoa (incluído o benefício). Quanto maior a renda total, maior a fração do benefício que deverá ser restituída. A grande maioria na base não precisaria retornar nada, mantendo o caráter virtualmente universal da transferência; enquanto no topo da pirâmide, a restituição seria de 100%; e as camadas médias se distribuiriam por faixas percentuais de retorno entre 0 e 100%. Por que, em vez de corrigir na tributação como expus acima, não se divide o benefício em faixas já na concessão, distinguindo os segmentos? Primeiro, porque se criaria uma divisão a priori, antes do cômputo da renda efetivamente auferida pela pessoa no ano fiscal. Segundo, porque segmentar os beneficiários pode provocar ressentimentos, inclusive da parte dos que recebem, como se estivessem recebendo uma ajuda envergonhada. Esse argumento que moraliza a política social é uma arma retórica de populistas que, com a gramática dos privilégios, têm conseguido mobilizar os não-atendidos (incluídos x excluídos). E terceiro, como estamos vendo no auxílio emergencial, é bem mais simples operacionalizar o programa com um valor único para todos os atendidos. Por essas razões, é melhor conceder universalmente o mesmo valor e depois ajustar retroativamente através do imposto de renda.” (CAVA, 2020, n.p). Sugerimos então, um texto que aponta com dados como seria possível financiar esse projeto, que é menos improvável por questões econômicas do que por questões ideológicas e morais e que buscam bloquear o acesso ao dinheiro: (cf, RAMERI, 2021a).

acesso direto ao dinheiro, fortalecendo a autonomia produtiva na fábrica social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAVA, B.; LOPES, A. Quem quer dinheiro? In.: *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 10, 2017, p. 62 - 67.

CAVA, B.; MENDES, A. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2017.

CAVA, B. A renda universal, um salário de novo tipo, deve ser a matriz para o futuro da organização da sociedade. In.: *Instituto Humanitas Unisinos*, 2020. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/600436-a-renda-universal-um-salario-de-novo-tipo-deve-ser-a-matriz-para-o-futuro-da-organizacao-da-sociedade-entrevista-especial-com-bruno-cava>>. Acesso em 29 de Agosto de 2022

COCCO, G. *Mundobraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

COCCO, Giuseppe. *Korpobraz: por uma política dos corpos*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

ENRÍQUEZ, C, R. La renta básica y los horizontes emancipadores de las mujeres. In.: PENNISI, A. et al. *Renta Básica: nuevos posibles del común*. Vicente López: Red Editorial, 2021, p. 75 - 90.

FUMAGALLI, A. ¿Operaísmo, post-operaísmo? Mejor neo-operaísmo. In.: REIS, M. *Neo-operaísmo*. Traducción: Mauro Reis. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, p. 27 - 34.

FUMAGALLI, A; VERCELLONE, C. La renta social incondicionada y las mutaciones del trabajo. In: PENNISI, A. et al. *Renta Básica: nuevos posibles del común*. Vicente López: Red Editorial, 2021, p. 115 - 136

HARDT, M, NEGRI, A. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Trad: Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Editora Politeia, 2018.

HARDT, M, NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Trad: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.

MEZZADRA, S. O que é o operaísmo italiano. Trad: Uninômade Brasil, 2008. Disponível em: <<https://uninomade.net/tenda/o-que-e-operaismo-italiano/>>. Acesso em: 16 de agosto de 2022.

MOULIER-BOUTANG, Y. *Cognitive Capitalism*. Trad.: Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2011.

NEGRI, A. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Trad.: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

NEGRI, A. *Marx além de Marx: ciência da crise da subversão*. Trad.: Bruno Cava. São Paulo: Autonomia literária, 2016.

NEGRI, A. Post-operaismo? No, Just operaismo! In.: NEGRI, A. *Marx in Movement: operaismo in context*. Trad.: Ed Emery, Cambridge: Polity press, 2022, p. 166-176

NEGRI, A, LAZZARATO, M. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Trad. de: Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

PENNISI, A. Lxs sin mérito. In.: PENNISI, A. et al. *Renta Básica: nuevos posibles del común*. Vicente López: Red Editorial, 2021, p. 5 - 20.

RAMERI, A. Excedentes de riqueza que permitirían financiar la Renta Básica. El caso argentino. In.: PENNISI, A. et al. *Renta Básica: nuevos posibles del común*. Vicente López: Red Editorial, 2021a, p 188 - 203.

RAMERI, A. La renta básica universal y el imperativo del trabajo. In.: PENNISI, A. et al. *Renta Básica: nuevos posibles del común*. Vicente López: Red Editorial, 2021b, p. 21 - 36.

VERCELLONE, C. From formal subsumption to General Intellect: Elements for a marxist reading of cognitive capitalism. In: *Historical Materialism*, v. 15, n. 1, p. 13 - 36, 2007. Disponível em: < 10.1163/156920607X171681>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

8. UMA LEITURA CRÍTICA DE GIANNOTTI: QUAL É A NATUREZA DA CONTRADIÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE BURGUESA?

A CRITICAL READING OF GIANNOTTI:
WHAT IS THE NATURE OF CONTRADICTION IN BOURGEOIS CONTEMPORANEITY?



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-08>

Glauber Franco de Oliveira¹

RESUMO

Giannotti lê interdisciplinarmente Marx, Hegel e Wittgenstein, provocando uma inflexão no debate atual da contradição. No caso de Hegel, a ideia de uma contradição real marxiana está vinculada à *lógica especulativa hegeliana*, no *Conceito* e no *Racional*. E, no caso de Wittgenstein, tem as *categorias do capital* como expressão em Marx, manifestando a contradição inscrita apenas em uma *sintaxe gramatical do capital*. A partir disso, problematiza-se: o que é a contradição na contemporaneidade? Considera-se, pois, uma filosofia giannottiana atual, onde é passível de crítica a sua reflexibilidade.

Palavras-chave: Contradição; Wittgenstein; Hegel; Marx; Arthur Giannotti.

ABSTRACT

Giannotti interdisciplinary reads Marx, Hegel and Wittgenstein, provoking an inflection in the current debate on contradiction. In the Hegel's case, the idea of a real Marxian contradiction is linked to the *Hegelian speculative logic*, in the *Concept* and in the *Rational*. And, in the Wittenstein' case, it has the *categories of capital* as an expression in Marx, manifesting the contradiction inscribed only in a *grammatical syntax of capital*. From this, the problem arises: what is contradiction in contemporaneity? Consider, therefore, a current Giannottian philosophy, subject to criticism for its reflexivity.

Keywords: Contradiction; Wittgenstein; Hegel; Marx; Arthur Giannotti.

INTRODUÇÃO

Arthur Giannotti é um filósofo contemporâneo brasileiro que leu interdisciplinarmente e de maneira original Marx, Wittgenstein e Hegel e se debruçou sobre a contradição na contemporaneidade, gerando problemas específicos, abertos e interpelativos entre si de cada leitura.

¹ Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Alagoas. Bolsista do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL). E-mail: glaubereb@outlook.com.

Acerca de Marx e o marxismo, Giannotti se detém mais em Marx do que no marxismo, o que vai de total encontro ao que tem das suas preferências ao estudo interno do texto de maneira atenciosa e metódica, ou da sua pressuposição de recusar qualquer “identidade teórica do marxismo” (GIANNOTTI, 2010, p. 7). Por isso, desde o começo assume uma leitura incoerente de Marx e o lega ao prazer da hermenêutica; quando não muito à epistemologia.

Assim, aqui se apresenta um trabalho possível e recortadamente escolhido de Giannotti sobre a contradição, pois é um filósofo de obras extensas, difícil de compilar e que perpassa, para o caso da contradição em questão, muitos intelectuais.

Para o problema central do que é a contradição na contemporaneidade a partir da leitura de Giannotti, faz-se uma contextualização histórico-filosófica da contradição, que perpassa a lógica formal e a lógica dialética, ou mesmo Analíticos e Dialéticos, desde os pré-socráticos aos modernos, chegando contemporaneamente em Giannotti. Por fim, seleciona-se as seguintes problematizações e linhas argumentativas do autor.

Como problema central que se recorta de Giannotti e que dá base para responder o que é a contradição na contemporaneidade, pergunta-se: na afirmação da distinção entre a história contemporânea das categorias do capital, que é seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser destas categorias capitalistas, que é a de um sistema econômico-político capitalista, como é possível encontrar parâmetros de conduta que sejam ao mesmo tempo identitários e contraditórios? Isto é, como encontrar na distinção e articulação destas duas histórias parâmetros de conduta que levam em consideração uma identidade da contradição.

Em que, diante desse selecionado problema central do autor para a nossa pergunta, dois problemas específicos podem desenvolver melhor sua interdisciplinar leitura de Marx, Hegel e Wittgenstein: faz sentido uma contradição marxiana fora do escopo hegeliano? A contradição é expressiva, dentro de uma sintaxe gramatical do capital e exterior à realidade interna?

Para desenvolver sobre estes problemas, tem-se que Giannotti lê Marx nos limites hegelianos, fracassado em “inverter” Hegel como bem têm uma concepção clássica da relação Marx e Hegel. E, igualmente, nos limites de uma proposta de ampliação da expressividade de Wittgenstein, propondo uma gramática do capital e

a contradição dentro dos jogos de linguagem, conceitos estes wittgensteinianos. Isto é, contra um Marx hegeliano e o articulando interdisciplinarmente em Wittgenstein.

Por fim, cabe ressaltar que, aqui, considera-se Giannotti um filósofo de grande envergadura e que propôs uma forte tradição marxista, bem como contribuiu com uma necessidade histórica de interiorizar o marxismo na Universidade brasileira. Suas críticas fortalecem o marxismo na medida em que resgata os problemas da relação de Marx com Hegel e critica o que ele considera vulgatas marxistas. Dentre tudo também, suas críticas fortalecem o marxismo na medida que propõe um grande arqueamento interdisciplinar, o qual resgata o filósofo Wittgenstein como interlocutor para problemas de lógica e linguagem.

1 CONTRADIÇÃO: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA

As definições sobre o que é a contradição são historicamente vastas e instáveis, mas possíveis de um recorte, ainda melhor quando mostrado em suas oposições mais ou menos regulares na e pela História da Filosofia.

Para Cirne-Lima (1993), a silenciosa unanimidade ocidental de matriz aristotélica em torno do Princípio da Não-Contradição (é e não-é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto é falso) é mera aparência. O que para Konder (2008), não existe só um silêncio ou um desconforto em enfrentar este princípio, mas sim houve um movimento de expulsar a dialética da filosofia em sociedade de classes. Não diferente, para Tonet (2013) o mundo moderno burguês privilegia a gnosiologia e seu distanciamento da contradição na mesma intensidade que encoberta a ontologia e sua aproximação com a contradição, no esforço de pelo conhecimento burguês proteger seu próprio mundo de uma crítica radical, ontológica. Isto é, a renitente tentativa de estabelecer uma paz lógico-semântica da não existência da contradição é posta e repostada, segundo os autores.

Em geral, para Cirne-Lima (1993), no estudo da contradição os Dialéticos, de tradição heraclitiana e platônica, tendem a suportar a contradição, ao passo que os Analíticos, de tradição parmenidiana e aristotélica, tendem a defender o Princípio da Não-Contradição. O autor definiria esta divisão como a Grande Confusão, já que não se comunicam por conta disso.

Esta tendência geral persiste na modernidade em uma das suas ramificações no que Tonet (2013) divide em gnosiológicos (o conhecimento como objeto central de estudo) e ontológicos (o ser como objeto central de estudo) – o como? e o que? Os gnosiológicos não enfrentam perguntas acerca da produção do ser do conhecimento, portanto não se contingencia à contradição no próprio ser; diferentemente dos ontológicos que têm o ser como partida primordial anterior ao conhecimento, portanto contingenciando a contradição.

Contudo, é possível dizer que o rompimento do filósofo alemão Friedrich Hegel com o problema de Heráclito-Parmênides e Aristóteles-Platão inaugura de certa maneira e em sua dada medida a modernidade burguesa no estudo da contradição, tendo em Karl Marx um momento de reviravolta – ou “tentativa de reviravolta”. Pois, Hegel “À universal validade lógico-semântica do Princípio de Não-Contradição ele contrapõe a validade lógico-ontológica da Contradição como Princípio do Movimento” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 13). Isto é, o idealismo alemão trava a contradição real separando os princípios aristotélicos, que dizem que algo deve ser igual a si mesmo (isto é igual a si mesmo) e que este algo não pode mudar em tal ponto de se desdizer, de negar a si mesmo (isto é e não é).

Assim, na mesma direção das ramificações descritas por Tonet (2013), teríamos uma a partir de Lenin (1915) marcada por Hegel, em que: um ramo se divide tendo o automovimento (sua força impulsora, a sua fonte) com seu motivo obscurecido, “melhor dizendo, a sua força é atribuída a algo externo: Deus, a ideia” (LENIN, 1915, s.p), sendo “inerte, insípida, ressecada” (LENIN, 1915). Já a outra, “tem como foco principal precisamente o conhecimento da fonte do ‘auto”movimento” (LENIN, 1915, s.p), em que sendo viva, esta “dá a chave para a ‘automovimento’ de tudo o que existe; somente a concepção do desenvolvimento no sentido da unidade dos contrários explica os ‘saltos’ que ‘quebram a continuidade do desenvolvimento’, a ‘mudança em favor do seu contrário” (LENIN, 1915, s.p), isto é, a “destruição do velho e o surgimento do novo” (LENIN, 1915, s.p).

Nesse sentido, para Konder (2008) a dialética em seu sentido moderno surge desde Heráclito e Platão como “o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação” (KONDER, 2008, p. 7 - 8). O que seria um marco diferente

do sentido aristotélico, que é tratado como a arte do diálogo, tendo Zênon de Eleia (ca. 490 - 430 a.C.) e Sócrates (469 - 399 a.C.) seus fundadores (KONDER, 2008). Dividindo-se, pois, a dialética em Heráclito e Platão como um modo de conhecer, e a dialética em Parmênides e Aristóteles como instrumento para o conhecer.

Ou seja, então, a partir de uma visão geral, para Cirne-Lima (1993), entre Analíticos e Dialéticos, o projeto aristotélico da Analítica é mediado na Modernidade por Descartes, Leibniz, Kant, Frege, Wittgenstein e pela Filosofia Analítica que surge modernamente desta linha. Já o projeto platônico é mediado na Modernidade por Espinosa, Schelling, Hegel e Karl Marx.

Nesta segunda tradição, para Lefebvre (1983) a contradição dialética não concebe o absurdo, ou o impossível, ou mesmo a incoerência da contradição analítica como tais, e sim vê aí "um ponto de partida e a inserção numa inteligibilidade que ele declara concreta" (LEFEBVRE, 1983, p. 19). Vê "o "princípio" de uma reprodução, em e pelo pensamento, do que foi produzido (gerado) no tempo, ou seja, numa história" (LEFEBVRE, 1983, p. 19). O dialético marxista, por exemplo, afirma que "entre o conceito de produção e a concepção dialética de devir existe reciprocidade indissolúvel" (LEFEBVRE, 1983, p. 19). Ou seja, para este marxista não há produção sem contradição.

Igualmente, tratando das mediações (das incessantes aproximações), Konder (2008) comenta de como os dialéticos são taxados historicamente como se não soubessem a diferença entre contradição e contraditoriedade, por exemplo. É o que o filósofo marxista diz da hegemonia da metafísica em por apenas a contradição lógica. Esta lógica veria o mundo apenas a partir de um determinado nível, limitada a especialidade de uma parte da realidade. Desse modo, para o autor, a "dialética não se contrapõe à lógica, mas vai além da lógica, desbravando um espaço que a lógica não consegue ocupar" (KONDER, 2008, p. 46). Em que, para "desbravar esse novo espaço, a dialética modifica os instrumentos conceituais de que dispõe: passa a trabalhar, frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover uma 'fluidificação dos conceitos'" (KONDER, 2008, p. 46 - 47), fluidificação esta que dá fluidez ao movimento infinitamente rico que a dialética tem, tal como a fluidificação Homem-Natureza.

Lefebvre (1983) especialmente quanto a isso argumenta que as proposições lógicas por excelência são tautologias, identidade pura, caracteristicamente vazia, neutra e sem conteúdo, elas podem transparecer e re-aparecer na contradição dialética, manifestando esta última apenas como algo concreto. "A formulação dos conflitos fornece seu conteúdo à identidade tautológica e, portanto, abre-a para o ato prático" (LEFEBVRE, 1983, p. 20). Explica ele que haveria, por um lado, a formalização extrema (axiomatização, as lógicas modais e polivalentes, entre outros exemplos), e, de outro lado, as lógicas concretas (teoria da ação, dos jogos, da estratégia, entre outros exemplos), em que diz que uma não pode dispensar a outra.

Diante disso, Frederico; Teixeira (2008) proporciona uma boa comparação. Na lógica formal, o silogismo parte de duas proposições (premissas) e delas tira uma conclusão (isto é, na concatenação lógica de duas proposições que, articuladas entre si, fazem sair de si uma terceira proposição). Por exemplo, parte-se de um universal (todo homem é mortal), passa-se para uma singularidade (Sócrates) para, assim, se deduzir um particular (Sócrates é mortal). Para tanto, estas figuras são tomadas em sua imediatez, como elementos fixos. Já na lógica dialética, por exemplo, a dialética hegeliana, as "figuras do silogismo se movimentam, se modificam e trocam de lugar, atuando também como mediadoras" (FREDERICO; TEIXEIRA, 2008, p. 159).

Lefebvre propõe, assim, a lógica dialética (mediação entre forma e conteúdo), em que aprofundada a lógica formal se remete à dialética pela mediação da lógica dialética; depois, "esse movimento se inverte, e lógica formal aparece como redução do conteúdo, abstração elaborada, elemento neutro (vazio, transparente) de toda investigação)" (LEFEBVRE, 1983, p. 24). Converte-se a lógica dialética e a lógica concreta (LEFEBVRE, 1983, p. 25).

Mas, Arthur Giannotti pensa diferente. Na verdade, acha o livro de Lefebvre sobre lógica formal e lógica dialética uma péssima invenção, uma vulgata, "um livro absolutamente extraordinário por sua burrice" (GIANNOTTI, 2017, p. 31). Do mesmo modo que criticaria o intelectual Caio Prado Júnior, ao dizer que "para um estudante de Granger, o livro de Caio Prado Jr. era um desastre. Sua lógica formal se resume à silogística clássica e suas incursões na nova lógica não têm sentido algum" (GIANNOTTI, 1998, p. 118). Considerações por esse caminho que veremos agora.

2 ALGUNS PROBLEMAS E ARGUMENTOS DE GIANNOTTI SOBRE A CONTRADIÇÃO

Arthur Giannotti, como um bom social-democrata e cosmopolita, é inquieto à contradição de primazia interna, ontológica e ao nível de uma realidade externa ao pensar e/ou à linguagem. De igual modo, é inquieto à contradição de caráter materialista, histórico e dialético que muito se propõem dadas tradições marxista-leninistas. Sua obsessão lógica é encontrá-la, diria.

Contra a qual, por isso, apresenta um Marx que se resumiria em assentar: ou nos limites da Ideia, do Conceito e do Absoluto hegeliano, fracassado em “inverter” Hegel à terra e resolver a sua escatologia leiga; ou na proposta de ampliação da expressividade como representação de Wittgenstein, especulativa e nos jogos de linguagem, descrevendo uma gramática do capital, tão como outros jogos.

Para tanto, o filósofo uspiiano formularia um problema original de maior monta, o qual toma-se aqui: na afirmação da distinção entre a história contemporânea das categorias, seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser, de um sistema, como é possível encontrar parâmetros de conduta que sejam ao mesmo tempo identitários e contraditórios? Ou mesmo, no vocábulo Marx-Wittgenstein giannottiano, como é possível ter as formas do pensar tanto como regras de pensamentos concretos quanto formas que, através dos objetos pensados, são determinados por uma relação específica de alteridade? Para isso, não se pode confundir fato (empíria) com conceito (metafísica), exclamaria Giannotti.

Deste modo, o que quer dizer esta distinção da história contemporânea, o capitalismo, e história do vir a ser, sua substância potencial? Giannotti (1992) examina um exemplo do próprio Marx nos “Grundrisse” para explicar isso, em que começa afirmando:

[...] a fuga dos servos do campo para a cidade constituiu um fator imprescindível para a formação do capitalismo europeu, mas tal pressuposto, não sendo repostado por ele, não lhe confere uma determinação essencial. Somente aquelas determinações que o próprio sistema está reiteradamente recriando formam o arcabouço de sua duração presente. Ora, cada uma das categorias circunscreve

um espaço de possibilidades, onde as soluções para seus empecilhos podem ser encontradas. (GIANNOTTI, 1992, p. 42 - 43).

Isto é, pegando o exemplo de Marx, a história contemporânea e história do vir a ser é explicado por Giannotti (1992) do seguinte modo, carregado do vocábulo wittgensteiniano. O avanço do capitalismo europeu no campo (que é o posto) fez com que os servos fossem expulsos do campo para a cidade como um vir a ser (que é o pressuposto). Isso alimentou as categorias do capital (que é a regra) a partir do caso, tal como a criação de uma população a ser explorada na relação da regra e o caso, que é tão somente uma determinação essencial quando se apresenta na sua presentificação - fora isso não. Categorias estas que, por sua vez, não repõem em sua história contemporânea (a história do capital, o capitalismo) os servos do campo no campo, e sim os servos na cidade a partir das possibilidades da ordem das categorias, participando de modo diverso. Contudo, isso acontece tão somente na base da fetichização, de uma mácula primeira, da separação do trabalhador, do seu assalariamento, suscetível à exploração. Ou seja, para Giannotti, "É precisamente este desdobramento da presença que tem a virtude de incorporar relações antigas de produção, como momentos de relações mais complexas." (GIANNOTTI, 1992, p. 43).

Nesse sentido, os percalços da briga entre lógica dialética (contradição dialética) e lógica formal (contradição formal) bibliografam o estudo, porque é no estudo deste caminho entre estas "duas lógicas" que se trava a relação da história contemporânea e história do vir a ser, ou mesmo entre a regra e o caso, ou mesmo também entre o dado e o dar-se.

Para Giannotti (2010), na "sua generalidade o materialismo dialético está fadado ao fracasso" (GIANNOTTI, 2010, p. 19), sendo este fracasso por dois motivos em especial. De um lado, "porque, hoje em dia, existem várias lógicas formais, todas elas ontologicamente comprometidas" (GIANNOTTI, 2010, p. 19). De outro lado, "porque postular a existência da contradição fora do discurso, sem elucidar de que ponto de vista isso é feito, confunde contradição com contrariedade" (GIANNOTTI, 2010, p. 19).

Ou seja, mesmo que se construa sistemas formais que encaixem bem delimitado os princípios aristotélicos e permitindo as contradições, ainda assim

"continua a dificuldade de simplesmente transportar o que vale para o nível das fórmulas e dos conceitos para o nível do real" (GIANNOTTI, 2010, p. 20). Para ele, então, "uma contradição só pode adquirir algum sentido operando no nível da realidade se associar-se a alguma forma de contrariedade" (GIANNOTTI, 2010, p. 20), isto é, da contradição associada a relação dos conceitos com a realidade e sua contradição.

Mas não é tão simples assim, pois para Giannotti (2008), quanto a esta problemática antiga entre lógica dialética (contradição dialética) e lógica formal (contradição formal), "dialética" e "analítica" só ganham sentido filosófico sendo pensadas na seguinte tese: a "de que existe uma correspondência ligando, de um lado, as estruturas de uma lógica e a ontologia que as pensa, de outro, a maneira pela qual o conhecimento é repartido entre analítica e dialética" (GIANNOTTI, 2008, p. 35). E esse talvez seja o ponto mais importante a se assinalar de toda a problemática. Isso porque para Giannotti se pressupõe nos anos de 1930 a explosão da lógica formal, ocupando diversos sistemas formais, em que dada "linguagem cotidiana, inclusive aquela demonstrativa, pode ser formalizada de várias maneiras" (GIANNOTTI, 2008, p. 44). Isto é, não basta apenas dizer que existem diferenças entre elas, é preciso as confrontar em um problema.

Para isso, explica que "não é mais possível pensar a lógica formal, excelsa e única, como se ela fosse um organon ou um cânone do pensamento" (GIANNOTTI, 2008, p. 44), no caminho de "conforme essa prosa se desdobra variam de sentido a proposição, os valores de verdade, os princípios de identidade, de contradição (ou melhor, de nosso moderno ponto de vista, da não-contradição) do terceiro excluído" (GIANNOTTI, 2008, p. 44), deixando de "ter cabimento tanto aceitar como excluir a contradição no absoluto, visto que sua simples fórmula pode ter vários significados" (GIANNOTTI, 2008, p. 44).

Assim, é diante deste problema que Giannotti (2010) propõe e descreve uma gramática do capital que guarda boa parte da sua proposta da contradição, em que no arcabouço Marx-Wittgenstein por "gramática" se "entende um esquema operatório, um sistema de regras, verbais ou não, onde cada padrão de medida, cada frase, tem seu sentido no seu emprego, no seu exercício" (GIANNOTTI, 1990, p. 27). Toma como ponto de partida "a transformação de um objeto de uso em expressão

de valor, isto é, em signo" (GIANNOTTI, 2010, p. 23), que no vocábulo da teoria econômica, por exemplo, tem-se a dos objetos de uso e seus preços, vindo desde a troca mercantil simples (mercadoria-dinheiro-mercadoria) e notando sua dimensão lógica no dinheiro como equivalente geral, "pois na moeda reside o pressuposto de que ela seja capaz de corresponder aos objetos mais diversos, não apenas como bens desejáveis, mas ainda como bens reprodutíveis no metabolismo social entre o homem e a natureza" (GIANNOTTI, 2010, p. 24).

Nisto, se pergunta de como se "constitui o preço na sua qualidade de signo?" (GIANNOTTI, 2010, p. 24). Descreve, assim, Marx como se tivesse mostrado como a linguagem da mercadoria se transforma, no modo de produção e reprodução capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que usufruem os trabalhadores em uma dimensão da expressividade, sempre lembrando acerca da apresentação e representação e os problemas da contradição e contraditoriedade. Isso porque, Giannotti (2011 *apud* FIGUEIREDO, 2011, p. 278) diz que "por mais que o problema da alienação me interessasse, se mostrasse muito pertinente para explicar relações sociais no mundo contemporâneo, ele carecia de uma análise lógica que viesse explicar como a contradição, uma estrutura do discurso, poderia operar no nível do real" (GIANNOTTI *apud* FIGUEIREDO, 2011, p. 278).

Diante disso, dois problemas específicos podem desenvolver melhor a interdisciplinaridade de Marx, Hegel e Wittgenstein para alcançar o problema central, sendo estes: faz sentido uma contradição marxiana fora do escopo hegeliano? A contradição é expressiva, dentro de uma sintaxe gramatical do capital e exterior à realidade interna e em si?

Para o primeiro problema específico, como Giannotti relaciona Marx a Hegel na questão da contradição? Do seguinte jeito:

É sabido que, para Hegel, o antagonismo vem a ser uma contradição se, em primeiro lugar, cada termo da oposição toma-se autônomo, um positivo em si mesmo diante de um negativo em si mesmo. No jovem Marx, isso corresponde ao momento em que o proletário se torna sem qualidades, um nada social que não tem nada a perder com a Revolução. A contradição se resolveria, então, sem deixar resíduos. Essa transparência é impossível se a contradição está ancorada em um objeto (GIANNOTTI, 2002, p. 109).

Isto é, a contradição atrelada ao objeto seria impossível, já que não é possível formar dois polos autônomos em si mesmos (burguesia e proletariado), tão como não seria possível depois da Revolução a contradição desse antagonismo não deixar vestígio algum, da explosão de dois totais puros. Diferentemente, já fora do idealismo hegeliano e ancorada no objeto:

[...] a contradição marxista, tal como se reconstrói fora do idealismo hegeliano, está submetida a um processo de socialização do trabalho que deve terminar em uma totalização do capital, o capital social total, que tem como contrapartida o trabalhador total. Ao ocorrer um monopólio da invenção tecnológica, em que as grandes empresas monopolizam a transformação dos novos conhecimentos em objetos técnicos, tem-se como consequência a impossibilidade da constituição do capital social total e, igualmente, do trabalhador total. Rompem-se o mercado dos capitais e o mercado da força de trabalho. (GIANNOTTI, 2002, p. 109).

O que isso significa para Giannotti? Que a "contradição entre o capital e o trabalho não desaparece, mas se trava, vem a ser incapaz de uma resolução no nível social e lógico em que se move" (GIANNOTTI, 2002, p. 109). Pois se em um primeiro momento da explicação do argumento a contradição é impossível ao ser ancorada em um objeto por causa da transparência de uma eliminação total de resíduos da contradição entre um positivo em si mesmo e um negativo em si mesmo (por exemplo, burguesia em si mesma e proletariado em si mesmo). Em um segundo momento da explicação do argumento, o trabalhador total é travado pelo monopólio da invenção tecnológica e não consegue se desenvolver a uma contradição.

Assim, para Giannotti, o "projeto marxista de fundar uma política que seguiria os caminhos já estabelecidos pelos movimentos da sociedade civil burguesa perde seu sentido" (GIANNOTTI, 2002, p. 109), isto é, "uma política contemporânea só tem sentido se tomar posição em relação à fissura que se encontra no nível da própria sociedade capitalista, quer para alimentá-la, quer para negá-la" (GIANNOTTI, 2002, p. 109). Ou seja, então, dentro das categorias abstratas do capital.

O que se abstrai de Giannotti é que ele se pergunta até que ponto seria possível aplicar a lógica hegeliana sem virar hegeliano, isto é, sem pensar que a realidade seja

discurso do próprio Espírito Absoluto, isto é ainda, “interessa-me particularmente o conceito hegeliano de alienação, mas torcido de tal forma que escape dos perigos do idealismo absoluto” (GIANNOTTI, 2009, p. 9). E, deste modo, o filósofo disserta na direção de que para “que uma contradição se resolva em algo superior e lance novo movimento, isso só pode se dar do ponto de vista do Espírito Absoluto, ou seja, quando do próprio discurso se faz a totalidade do ser – do logos” (GIANNOTTI, 2021, s.p).

E como? Giannotti divide um Marx hegeliano que com “uma história categorial, a construção da estrutura formal de um modo de produção; de outro, sua história do vir a ser, a implantação desse modo” (GIANNOTTI, 2021, s.p). Neste Marx dilacerado, a contradição pode surgir no nível categorial e, portanto, ser anulada pelos princípios, isto é, não vindo a ser e bloqueada. E, neste hegelianismo, se Marx esperava o término da contradição entre capital total e trabalho total, como um fim da história, e não aconteceu, logo Marx precisa ser esterilizado do seu hegelianismo, sendo Wittgenstein, mais apto para tratar do problema.

Já para o segundo problema em específico, a partir de Wittgenstein, Giannotti desenvolve que Marx cinde o pensar e o pensado, e a coisa em si (interioridade imanente) nisto está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho, de sorte que mantém sua matriz especulativa.

Desenvolve em descobrir como é que se forma o logos prático no sistema capitalista. Por isso, segue o caminho de como os objetos se exprimem sob a forma de valor, em que ao o valor se relacionar com as forças produtivas, edifica-se um esquema operatório no nível da expressão que tanto o valor como forças produtivas são significadas um com relação ao outro no mesmo processo, em sua planificação, em sua constituição, privilegiando esta coisa na representação e não outra, isto é, privilegiando nos jogos de linguagem.

Na noção de esquema operatório (muito frequentemente lembrando do seu mestre Gilles-Gaston Granger), Giannotti dá conta da reflexividade das categorias sociais do capital, onde o valor de uma mercadoria se exprime pelo valor de uso de uma outra mercadoria. A objetividade do fundamento desta relação, o próprio valor, é coisa, mas coisa social realizada, traduzida na própria troca, forma de socialização dos produtos dos indivíduos, que tem o valor como norma a normatizar sobre os

comportamentos. Deste modo, se é objetividade, se é coisa, o valor por outro lado não é entendido como existente na própria mercadoria, como uma determinação sua, mas enquanto medida e meio do intercâmbio, uma transcendentalidade.

No caso da gramática do capital, a troca se baseia nos coágulos fantasmagóricos reais da linguagem raptada. As categorias do capital já são tidas apenas como formas do pensamento, mas objetivas, enquanto pressupostos do comportamento coletivo dos indivíduos, fazendo dois trabalhadores produzirem e intercambiarem sem mesmo se conhecerem entre o caso e a regra (provavelmente levantam na cama para trabalhar a partir de uma certeza ilusória). Nisso, os jogos de linguagem se tornam centrais, na constituição e operação destes jogos, os comportamentos dos indivíduos teriam por parâmetro certas regras que se contradizem, daí a contradição em Giannotti (2009) em uma das suas análises. Por exemplo, valor de uso e valor não seriam ambos atributos da mercadoria, como aspectos da coisa, da forma social de ser objetiva do produto, mas antes formas transcendentais que dão a norma, no mundo do capital, de maneira contraditória, ao comportamento recíproco de socializar os produtos enquanto mercadorias. Portanto, não são reais na coisa, e sim na transcendentalidade.

Então, é por que se considera que Giannotti é interdisciplinar no debate da contradição e reforça a dialética em Marx ao criticá-la profundamente. Mas muito se reconforta na tradição de Wittgenstein e Hegel, já que ela se dá nos jogos de linguagem (portanto, contradições, no plural) e/ou em centrifugar Marx no pensar mais do que na ontologia do trabalho material, na própria força de trabalho humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível afirmar que a contradição foi tratada diversamente e de maneira muito conflituosa na História da Filosofia, sobretudo no que tange a sociedade de classes, tal como expõe-se entre: princípios (Contradição e Não-Contradição), auto-movimento obscuro e auto-movimento evidente, Heráclito-Parmênides e Aristóteles-Platão, Dialéticos e Analíticos, ontológicos e gnosiológicos, metafísica e dialética, contradição dialética e contradição analítica e a proposta da mediação e lógica concreta.

Diante disso, viu-se como o filósofo Arthur Giannotti propõe uma noção de contradição original e de maneira interdisciplinar no diálogo de Marx, Hegel e Wittgenstein. Para tanto, de como tem o problema central de se perguntar como é possível encontrar parâmetros de conduta que sejam ao mesmo tempo identitários e contraditórios? E problemas específicos, tais como: se faz sentido uma contradição marxiana fora de Hegel; e se a contradição não se resumiria como expressão, exterior à discussão do objeto em si, isto é, exterior a um estatuto ontológico que não seja dentro de uma representação já instalada.

É possível concluir que para Giannotti não basta dizer que não existe a contradição na própria realidade, na própria realidade em si. Ou se existir, não basta dizer que não deve existir, que não deve alçá-la ao pensamento e considerá-la como verdadeira; mais complexo que isso, a contradição para Giannotti deve ser pensada levando em consideração tanto as estruturas de uma lógica e a ontologia que as pensa, como também a maneira pela qual o conhecimento é repartido entre analítica e dialética. Confrontando, assim, o problema destas duas tradições tão importantes, a dialética e a analítica.

Então, tem-se que a partir de Giannotti a contradição na contemporaneidade pode ser vista por um Marx lido nos limites de Hegel, ou levar em consideração a ampliação da expressividade como representação para ver a contradição em Wittgenstein, de tal modo que articula os conceitos de jogos de linguagem e a gramática do capital.

Ele se apropria de certo inventário das determinações fundamentais da forma da mercadoria com base em Marx; dedica-se no desenvolvimento formal do conceito de mercadoria a partir de determinações mais simples, tal como valor de uso de valor de troca; para poder, assim, ressaltar os processos de medida do trabalho que as substancializa. Salientando, pois, a natureza de pensamento de cada momento da forma, mas que é acompanhada pela descrição das condições históricas e sociais que permitem o movimento das formas.

Então, Giannotti lê Marx como se tivesse mostrado que “a linguagem da mercadoria se transforma, no modo de produção capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que lidam os agentes num plano expressivo” (GIANNOTTI, 2009, p. 82), sempre reportando a apresentação para a representação,

os jogos de linguagem não-verbais e verbais. Dá ênfase em tomar o processo de trabalho desdobrando-se ao mesmo tempo numa dimensão operante imbricada noutra representativa, sublinhando o caráter de reflexão da produção como um todo.

Por fim, a contradição tem um sentido nos estudos de Giannotti, uma atividade, em que ao invés de não exprimir algo (por causa da contradição que bloqueia a expressão), ela exprime a negação de duas atividades expressivas nos jogos de linguagem que incitam uma decisão e abrem novas formas de exprimir, propiciando um movimento, um novo jogo de linguagem e novos procedimentos. Isto é, não é como se a contradição bloqueasse como a tradição da lógica clássica perfectibiliza, mas sim, ao se negar um jogo de linguagem, ela volta aos seus usos modificando de alguma maneira os jogos de linguagem, isto é também, volta às práticas e à linguagem cotidiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Sobre a Contradição*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1993.

FIGUEIREDO, Vinicius de. Entrevista de José Arthur Giannotti a Vinicius de Figueiredo: Caminhos e percalços de um trabalho. In.: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2011, p. 277 - 297. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/633/589>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GIANNOTTI, Arthur. Dialética x Analítica. In.: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2008, p. 35 - 45. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/download/541/496>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GIANNOTTI, Arthur. *Marx: Além do marxismo*. Porto Alegre-RS: L&PM, 2009.

GIANNOTTI, Arthur; SADER, Emir; SCHWARZ, Roberto; MORAES, João Quartim de. *Nós que amávamos tanto o Capital: leituras de Marx no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2017.

GIANNOTTI, Arthur. *O fim da história ou o fim da picada*. CEBRAP: Revista Novos Estudos, n. 34, nov. 1992, p. 31 - 48. Disponível em: <<https://novos estudos.com.br/produto/edicao-34/>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GIANNOTTI, Arthur. Recepções de Marx. *CEBRAP: Novos Estudos*, n. 50, p. 115 – 124, mar. 1998 Disponível em: <<https://novosestudos.com.br/produto/edicao-50/#gsc.tab=0>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GIANNOTTI, Arthur. Tráfico de Esperanças. *CEBRAP: Novos Estudos*, n. 26, p. 25 – 38, , mar., 1990. Disponível em:<<https://novosestudos.com.br/produto/edicao-26/#gsc.tab=0>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

GIANNOTTI, Arthur. Uma certa herança marxista. Tradução por Daniel Tourinho Peres. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 8, p. 107 - 109, 2002. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/69488/83039>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

KONDER, Leandro. *O que é dialética?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal / Lógica Dialética*. Traduzida por Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LENIN, Vladimir. Sobre a questão da dialética. Tradução de Humberto Rodrigues. In.: *Lenin's Collected Works*, 4ª edição. Moscow, v. 38, p. 357 – 361, 1976. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1915/mes/dialetica.htm#r3>>. Acesso em: 06 de agosto de 2022.

TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. *Marx no século XXI*. São Paulo: Cortez, 2008.

TONET, Ivo. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

9. THE HABERMASIAN MORAL DISCOURSE: THE DIALECTICAL ROLE OF NORMATIVE GROUNDING



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-09>

*Claiton Silva da Costa*¹

ABSTRACT

In Habermas's approach to moral argumentation, people engage in dialectical exchanges in order to decide if a given norm is valid. The problem I deal with can be stated as follows: What are people doing when they are in moral discourse trying to decide if they should, or not, comply with what a norm demands of them? Call that question *Q*. In this paper, I argue that an answer to *Q* provides the best available reply to an objection that was raised against Habermas's proceduralism. I defend my reply against some objections.

Keywords: Discourse Ethics; Normative Grounding; Metaphysical Grounding; Habermas; Constructivism.

INTRODUCTION

In Habermas's approach to moral argumentation, people engage in dialectical exchanges in order to decide if a given norm is valid. The problem I deal with can be stated as follows: What are people doing when they are in moral discourse trying to decide if they should, or not, comply with what a norm demands of them? Call that question *Q*.

Why does *Q* matter? I argue that an answer to *Q* provides a better answer to an objection against Habermas's constructivism. The objection claims that Habermas's deliberative procedure is redundant because what have the normative grounding role in the deliberative procedure are the *impersonal* substantive reasons appealed in, not the procedure, and the answer to the objection is that people engaged in moral discourse use personal reasons, not impersonal reasons, and therefore the procedure is relevant. Although the Habermasians do not show why the use of personal persons would make the procedure relevant, the reason behind seems to be that the procedure

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CAPES). E-mail: costaclsv@gmail.com.

provides normative power for something (the personal reasons) that by themselves do not have it.

However, I argue that an answer to Q provides a better answer to the objection. It is so because an answer to Q shows that whatever is the kind of reason (personal or impersonal) is not sufficient to provide the normativity for a norm. And when we appreciate the role of normative reasons in dialectical exchanges, we see that the procedure is the ultimate normative grounding of some disputed norm, no matter if the reasons used in moral discourse are personal or impersonal.

There are previous questions in order to solve Q. What is (moral) discourse? Does it have a structure? When does, causally speaking, discourse start? When are people arguing with each other? What's the aim of such interactions? I believe it is obvious that we cannot answer Q without answers to these questions.

In order to achieve my aims, I proceed as follows. In section 1 I give a brief presentation of Habermas's account of moral discourse or argumentation. In section 2 I present both an objection against Habermas's account as a reply published in the literature. In section 3 I criticize both the objection as the reply as well. In section 4 I discuss a further objection against my criticism and then I conclude.

1 HABERMAS ON ARGUMENTATION

According to Habermas, discourse (or argumentation) is a *reflexive form of communication that aims at achieving a rationally motivated consensus*². There are *kinds of argumentations*³ and the one in which I focus on is *moral discourse*. Moral discourse (or argumentation) arises when there is a challenge against a *validity claim to rightness*. For example, when someone makes a moral utterance, like *stealing is wrong*, that person endorses the underlying norm (in that case, that *we should not steal*). To challenge a validity claim to rightness is to challenge the validity of the underlying norm. When that happens, moral discourse can start in order to establish the consensus regarding the norm.

² HABERMAS, 1984, p. 42.

³ See FINLAYSON, 2005, especially, p. 95.

The *nature* of norms or normative principles is a matter of quarrell. Some people claim it is a disposition⁴; others claim it is a modal relation of necessity⁵ or rules⁶. Habermas also has his stance in this debate. Regarding the *nature* of normative principles Habermas says the following: "Moral norms regulate interpersonal relationships and conflicts between natural persons who are supposed to recognize one another both as members of a concrete community and as irreplaceable individuals"⁷. So it fits with the conception according to which moral principles, or moral norms, or normative principles are *rules*.

With that conception in hand, the problem I want to deal with can be stated as follows:

Q: What are people doing when they are disputing the validity of a norm in a moral discourse?

Before I answer Q, I want to deal with five other questions. These further questions will generate answers to Q. I will use Finlayson's example above:

Q2: Do I have justification to believe that we should not steal?

Q3: Is <we should not steal> a valid norm?

Q4: What, if anything, makes <we should not steal> a valid norm, if it is indeed a valid norm?

Q5: What I believe, affirm, utter that makes <we should not steal> a valid norm?

Q6: Should my actions comply with <we should not steal>?

Q2 concerns *propositional justification* of moral beliefs. If someone believes that she should not steal, does she have justification to believe that? What would it consist of? So Q2 is an epistemic question. Q3 is a metaphysical question: it concerns the validity of a norm. Q4 is about *grounding*, in that case the grounds of a norm, and therefore it is also a metaphysical question. It is, specifically, *normative grounding*. Normative grounding is an explanation of why something has a normative property⁸ or, in other words, why something has the normative status it has. Q5 is about the responses someone can have regarding the *grounds of a norm*. She can endorse what

⁴ ROBINSON, 2011.

⁵ FREDERICK, 2014.

⁶ FREDERICK, 2015.

⁷ HABERMAS, 1996, p. 112.

⁸ VAYRYNEN, 2021, p. 3.

makes a norm valid, she can utter what makes a norm valid, she can affirm it, she can believe it and so on. It concerns speech-acts, dispositions and mental states. Q6 is all about normative reasons for action. Normative reasons are reasons that support, justify, counts in favor of an action. For example, suppose that you see someone that was hit by a car. That the person is in pain would be a reason *to help* that person. That is, your *action* of helping the person would have a reason in its support.

Each of these answers to Q2-Q7 can be, logically speaking, answers to Q. What are people doing when they are disputing the validity of a norm in a moral discourse? They are showing the justification to believing in the norm (answer to Q2). They are disputing the validity of the norm (answer to Q3). They are disputing the grounds of a norm (answer to Q4). They are showing what they believe, or affirm, or whatever is their response, about their grounds of normative principles (answer to Q5). They are, finally, showing normative reasons to comply with, to observe, to act on the basis of normative principles.

In my view, Q5 is the right answer. That is so because previous to moral discourse people were acting according to a norm they took as valid. The aim of the discourse is to *re-establish, rationally and peacefully, the coordinated action*, and, therefore, to show that the norm they acted upon is justified. So, they enter into discourse to show that the disputed norm is justified and, therefore, that their actions *must conform to the norm*. That is, ultimately, the aim of discourse is to answer Q4. But what people do is to show *what they believe that makes the norm valid*. With that answer to Q in hand, I will address an objection to Habermas's proceduralism.

2 THE IMPERSONAL REASONS OBJECTION

Moral discourse is regulated by the so-called principle (U). More recently, Habermas states (U) as follows: "a norm is valid if and only if the foreseeable consequences and side effects of its general observance for the interests and value-orientation of each individual could be freely and jointly accepted by all affected"⁹. According to that formulation, (U) is a metanormative principle: it states when and

⁹ HABERMAS, 1998, p. 42.

only a norm is valid. (U), therefore, isn't a normative principle, because it does not tell agents what they ought, or not, to do¹⁰, but it says when normative principles are valid. Thus, (U) is an answer to questions like Q3 and Q4 above.

It has been objected that (U) is redundant. Baynes presents this objection as follows¹¹:

As in the case of Habermas's discourse morality, various critics have claimed that the deliberative procedure or contractualist furnishings in Scanlon's account cannot do any real justificatory work (Pettit 2000, 2006). Rather, it is the particular reasons individuals invoke in rejecting a principle that marks it as morally wrong—e.g. the pain inflicted on an innocent person, for example—and not the fact that it is rejectable. So why shouldn't we look directly to those reasons rather than the additional furnishings for the account of moral wrongness? Addressing this criticism highlights one of the most basic issues in the debates about the nature of morality and task of moral theory mentioned in my opening remarks: Those who argue we should appeal directly to the substantive reasons themselves (rather than the idea of reasonable rejectability) are almost invariably consequentialists (as is Pettit) and they apparently take for granted (but don't defend) the view that morality is primarily concerned with impersonal reasons (among which the central or dominant impersonal reason is that of maximizing an aggregate good such as happiness or well-being). However, this is precisely what contractualism denies and this denial is a primary motivation for construing morality around the idea of justifiability to others on the basis of personal (and interpersonal) reasons. Though Scanlon does not dispute the existence of impersonal reasons, he does argue that they are brought into an account of morality (or moral wrongness) in the wrong way when they are appealed to directly rather than indirectly within the framework of reasonable rejectability (Scanlon 2003; Freeman 2006; Ridge 2001). Thus, a persuasive defense of the claim that contractualism is redundant or circular would first require an independent (non-question-begging) argument for the competing view of morality that assumes the centrality of impersonal reasons. But consequentialists have arguably thus far not met this demand and so one could at least claim a dialectical stalemate.

¹⁰ COHEN, 2008, p. 232.

¹¹ BAYNES, 2015, p. 111 - 112.

This is a very long citation, so let me summarize it. Roughly, people invoke reasons in moral discourse. These reasons can be personal (concern the welfare of specific individuals) or impersonal (does not concern the welfare of specific individuals). Some people (like Pettit) claim that impersonal reasons are the main stuff of morality. Let me call these people Impersonal Reasons-Firsters (IRF). Therefore, according to IRFs, impersonal reasons are all that is needed to establish the justificatory role in moral discourses. Hence, any further metanormative principle, like principle (U), is redundant in the light of these impersonal reasons. Against that view, Baynes objects that IRFs never present an argument for their thesis, that is, they never explain why impersonal reasons are central for morality. So, there is no reason to accept IRFs's thesis. I think both Baynes's objection and IRFs's thesis fail. Let me start with the former.

3 A REPLY TO THE IMPERSONAL REASONS OBJECTION

Even if it is true that IRFs's puts impersonal reasons as the central point of morality without any argument, it seems that Baynes (and proceduralists) accepts that *personal* reasons can be reasons in the procedure. However, if impersonal reasons make the procedure irrelevant, why would not it be case with personal reasons too? That is, if impersonal reasons make the procedure irrelevant, why is the procedure relevant with the personal reasons? It is not sufficient to say that there is no argument to the effect that impersonal reasons are central in morality (and therefore the procedure is relevant). It is also needed to explain why that would not happen when they (Baynes and the proceduralists) accept personal reasons.

Baynes and the proceduralists could object that I'm misrepresenting their positions. They accept personal reasons; what they disagree with, however, is that personal reasons are central: they accept personal reasons in moral discourse, but they deny that *it is central for morality*. However, since they claim that, because IRFs do not argue for their thesis and therefore are in a "dialectical stalemate", it entails that they are committed to the conclusion that the procedure is central for morality *without argument*. So, this maneuver avoids the objection, but only sacrificing the rationality of its own thesis.

So much for Baynes's reply. Now, IRFs say that impersonal reasons make the procedure irrelevant. My objection is that it is always possible to ask why a reason is a reason. The Habermasian philosopher will have an answer: a reason is a reason when and only when it embodies the foreseeable consequences and side effects of the general observance of the disputed norm for the interests and value-orientation of each individual in a way that the norm could be freely and jointly accepted by all affected, then the norm is valid, and it would not be valid without it. This is, precisely, what (U) says. Now, *it is the fact* that the reason embodies the foreseeable consequences and side effects of the general observance of the disputed norm for the interests and value-orientation of each individual in a way that the norm could be freely and jointly accepted by all affected *that makes the reason a ground for the norm*: it explains why the reason is a reason. Now, what explains why the impersonal reason is a reason? Without an answer, it seems that the Habermasian is in a better position.

4 SOME FURTHER OBJECTIONS

It might be objected, against my reply, that it invokes a *metaphysical relation*—normative grounding—that isn't agent-dependent, that is, it holds no matter what agents do. And, if it is agent-independent, there is no need to argue about that: all we need is to discover the metaphysical relations that exist and we are done with moral inquiry. There are two assumptions here that I would like to object to. The first I think is plain false. The other is controversial.

First of all, it is false that normative grounding is, necessarily, agent-independent. There are consistent accounts in the literature that denies that¹² and there are possible accounts available in the literature of metaphysical grounding¹³. But more important is to notice how the metaphysical relation happens in Habermas's framework. First of all, people show what they believe, of utter, or assert, or whatever is the response, that explains the normative status of a norm. If these explanations embody some stuff demanded by principle (U), then the norm whose

¹² See BAKER, 2021.

¹³ See THOMPSON, 2018.

believed/asserted grounds they show is valid. It follows that, in that framework, the validity of a norm is partially agent-dependent: although (U) is the ultimate normative ground, without what agents do there would be no valid norm.

Second, it might be objected that to say that *because a norm is valid it must be followed is authoritarian*. Gaus presents this objection as follows¹⁴:

Alf might claim that Betty should defer to his judgment, “ φ is the required act (so $\varphi!$) because φ is required by a true or correct moral rule or principle R, although Betty cannot appreciate R’s normativity. Here Alf is not simply claiming the authority to say that Betty has misapplied the rule in a particular case (something social morality simply cannot do without), he is claiming the authority—the superior stance—to deem what rules are normative in the first place. Alf assumes the role of a teacher or leader, guiding the actions of those who cannot appreciate R’s normative nature. I describe this as an authoritarian stance; the authoritarian nature of the stance is not modified if Alf is right about the normative basis of his demand.

To sum up: to say that a norm must be observed just because it is valid, although another person cannot appreciate the normative of the norm, is authoritarian. However, in Habermas’s procedure, it is not the case that the norm must be followed just because it is valid; the norm must be followed because it is valid being the output of an argumentative procedure in which the interests and orientations of the persons were taken into account and they freely and non-coercively accepted the norm.

CONCLUSION

I have argued that people in moral discourse offer what they think are the grounds of norms, and, if these grounds satisfy what the principle (U) demands, the norms they ground will be valid. A logical consequence is that we do not need to appeal to the use of personal reasons (and all that it entails) to avoid the objection

¹⁴ GAUS, 2015, p. 1091.

that impersonal reasons make (U) irrelevant: since (U) provides normative grounding power to impersonal reasons, and explain why a reason is a reason, it is not irrelevant. I have demonstrated that the relation that holds in (U)—normative grounding—does not have a problem even being a metaphysical relation and that the argumentative procedure that relies on (U) has nothing authoritarian.

BIBLIOGRAPHY

BAKER, D. If You're Quasi-Explaining, You're Quasi-Losing. In.: SHAFER-LANDAU, R. *Oxford Studies in Metaethics 16*. Oxford: Oxford University Press. Forthcoming.

BAYNES, K. *Habermas*. Abingdon: Routledge. 2015.

COHEN, G.A. *Rescuing Justice and Equality*. Harvard: Harvard University Press. 2008.

FREDERICK, D. Moral Laws, Laws of Nature and Dispositions. In.: *Prolegomena: Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 303 - 314, 2014.

FREDERICK, D. Pro-Tanto Obligations and Ceteris-Paribus Rules. In.: *Journal of Moral Philosophy*, v. 12, n. 3, p. 255 - 266.

GAUS, G. On Dissing Public Reason: A Reply to Enoch. In.: *Ethics*, v. 125, n. 4, p. 1078 - 1095, 2015.

HABERMAS, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trad: William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.

HABERMAS, J. *The Inclusion of the Other*. Trad: C. Cronin and P. De Greiff. Cambridge: Polity Press, 1998.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Trad: Thomas McCarty. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1984.

ROBINSON, L. Moral Principles As Moral Dispositions. In.: *Philosophical Studies*, v. 156, n. 2, p. 289 - 309, 2011.

THOMPSON, N. Irrrealism About Grounding. In.: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 82, s/n, p. 23 - 44, 2018.

VAYRYNEN, P. Normative Explanation and Justification. In: *Noûs*, v. 56, n. 1, p. 3 - 22, 2021.

10. CONHECIMENTO E INTERESSE E A QUARTA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA: QUAL A IMPORTÂNCIA DA OBRA HABERMASIANA PARA AS TEORIAS DE AMY ALLEN E ROBIN CELIKATES?

KNOWLEDGE AND HUMAN INTERESTS AND THE FOURTH GENERATION OF
CRITICAL THEORY: WHAT IS THE IMPORTANCE OF THE HABERMASIAN WORK FOR
THE THEORIES OF AMY ALLEN AND ROBIN CELIKATES?



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-10>

Paula Mariana Rech¹

RESUMO:

O presente trabalho aborda, em sentido amplo, o papel ocupado pela psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968. O objetivo central é demonstrar como Habermas utiliza a psicanálise como um método crítico particular, propondo sua releitura como uma forma de discurso hermenêutico. Em face disso, a psicanálise representa uma peça fundamental na suplantação de entraves positivistas ao desenvolvimento da crítica do conhecimento, explicitando um tipo de “interesse emancipatório” inerente à identificação e ao transcender de patologias sociais. Esse projeto habermasiano, entretanto, não se impõe sem dificuldades. Nesse sentido, é importante mencionar a obra *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis* (2020), na qual Amy Allen defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana da psicanálise. Ao focar na inteligibilidade de conteúdos simbólicos e na recomposição de relações comunicativas distorcidas, Habermas teria solidificado uma interpretação da psicanálise unilateralmente racionalista, a qual, à luz da interpretação de Allen, contrasta o projeto inicial freudiano de encontrar na psicanálise as bases para um processo com vistas a uma possível emancipação. Por motivos opostos, Robin Celikates, em *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009), defende o modelo encontrado na obra habermasiana como capaz de evitar um objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, assim como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas constrições sociais. Essa controvérsia entre Allen e Celikates marca a atualidade dos debates sobre a recepção de *Conhecimento e Interesse*, revelando-se como um capítulo-chave nas rearticulações do campo filosófico no qual a obra está inserida.

Palavras-chave: Psicanálise; Hermenêutica; Autorreflexão; Patologias Sociais; Positivismo.

¹ Mestranda, com bolsa CAPES, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: paula.mariana.rech@gmail.com.

ABSTRACT

The present paper in a broad sense addresses the role played by psychoanalysis in the work *Knowledge and Human Interests*, published by Jürgen Habermas in 1968. The main objective is to demonstrate how Habermas uses psychoanalysis as a particular critical model, proposing its reinterpretation as a form of hermeneutic discourse. Understood in this way, psychoanalysis would be a fundamental part in overcoming the positivist obstacles to the development of the critique of knowledge, explaining a model of "emancipatory interest" inherent to the identification and transcendence of social pathologies. This Habermasian project, however, is not without difficulties. In this sense, it is important to mention the work *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis* (2020), in which Amy Allen argues for the need to revise the Habermasian reading of psychoanalysis. By focusing on the intelligibility of symbolic contents and the recomposition of distorted communicative relations, Habermas would have solidified a unilaterally rationalist interpretation of psychoanalysis, which, according to Allen's interpretation, contrasts with the initial Freudian project of finding in psychoanalysis the basis for a process towards a possible emancipation. For the opposite reasons, Robin Celikates, in *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009), defends the model found in the Habermasian work as capable of avoiding a sociological objectivism that ignores the self-understanding of agents, as well as the limits of a hermeneutic perspective strictly concerned with the endowment of meaning between socially inserted agents, without asking about their social constraints. This controversy between Allen and Celikates marks the current debate on the reception of *Knowledge and Interest*, revealing itself as a key chapter in the rearticulations of the philosophical realms in which the work is embedded.

Keywords: Psychoanalysis; Hermeneutics; Self-reflection; Social Pathologies; Positivism.

INTRODUÇÃO

A obra *Conhecimento e Interesse* nasce em meio a um conflito com o positivismo. Publicada por Jürgen Habermas em 1968, um de seus principais objetivos é dar continuidade ao debate de que o positivismo teria como principal premissa "a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento" (REPA, 2014, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais, neutralizando com isso a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e crítica epistemológica. Nesta obra, Habermas se apropria da psicanálise como um instrumento metódico para a elaboração de sua crítica ao positivismo, no qual ele confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da

história, opondo à autocompreensão objetivista desses campos disciplinares um modelo de autorreflexão inspirado pela cura analítica (CARRÉ & ALVARENGA, 2008).

Dessa forma, Habermas procura abordar, implícita ou explicitamente, temas caros à tradição frankfurtiana, como a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a ideia de uma razão emancipatória e a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, tendo por intenção fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Além disso, ele se detém ao projeto de uma crítica da ideologia que, ao nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; ao nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada (ROUANET, 2001).

Habermas, então, baseia-se nos pilares psicanalíticos a fim de postular sua hermenêutica crítica, pois eles lidam diretamente com o surgimento das patologias sociais (REPA, 2014). Visto que Habermas pretende reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento e emancipação dos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material inconsciente, a hermenêutica crítica postulada por ele, tem por fito salientar o papel central que a autorreflexão exerce na superação de um contexto de dominação, ou seja, na tradução de um modelo psicanalítico de clínica individual para um modelo mais amplo de crítica às patologias sociais. Entretanto, o modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seriam traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, permanece pouco claro ao longo da obra, sendo apenas indicado como objetivo maior de um projeto teórico em andamento. É também sobre esse ponto que recaem algumas das objeções mais contundentes feitas à obra.

Nesse sentido, é importante mencionar as obras *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, publicada em 2009, por Robin Celikates, e *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, publicada em 2020, por Amy Allen. Em *Kritik als soziale Praxis*, Celikates defende o modelo encontrado na obra habermasiana e desenvolve uma crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de

dominação às quais são subjugados, tornando possível a defesa de um modelo de crítica social, que ele chama de diálogo entre teóricos e participantes. Já na obra *Critique on the couch*, Allen defende, por outro lado, a necessidade de revisar a leitura habermasiana e sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social contido na obra *Conhecimento e Interesse*. Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional. Todavia, cabe ressaltar que, embora algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e algumas perguntas cabíveis ainda não sejam respondidas por Habermas com suficiente exatidão (GADAMER, 1997), podemos dizer que *Conhecimento e Interesse* é um livro que mantém sua importância renovada no meio filosófico atual.

1 A PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO CRÍTICO

Jürgen Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, dedica-se aos estudos clínicos de Freud e busca interpretá-los como um capítulo-chave na trajetória da reflexão filosófica dedicada aos processos de autocompreensão subjetiva e seus bloqueios característicos (HABERMAS, 1968). A leitura habermasiana, cabe dizer, não apenas inscreve a psicanálise como parte da herança hermenêutica, mas busca reconhecer sua especificidade como um modo particular e original de “hermenêutica crítica” munida de um “interesse emancipatório” (REPA, 2014, p. 22), acessando com isso o liame entre o processo de autoconhecimento e suas constrições sociais, por intermédio de um método clínico dedicado à identificação de bloqueios sistemáticos no acesso às próprias experiências subjetivas.

A concepção hermenêutica da psicanálise pode ser vista como uma defesa epistemológica da psicanálise clínica. Essa defesa tem como tese principal o fato de que a psicanálise explica o comportamento de uma pessoa dando as razões dessa pessoa, e não as causas para tal comportamento. (BELO, 2003, p. 235).

A interpretação da psicanálise como uma hermenêutica crítica não se limita apenas ao pensamento expresso em linguagem escrita, mas inclui a linguagem de gestos corporais e manifestações psíquicas, como os atos falhos, os equívocos e os sonhos, que podem se manifestar de diferentes modos, dentre eles, encontramos os casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento. Esses distúrbios internos são indícios que expressariam aqueles sentimentos latentes que estão alheios ao paciente, por estarem no inconsciente, embora o pertença.

Os símbolos segregados e os motivos repelidos desdobram seu poder por cima das cabeças dos sujeitos e forçam a satisfações e simbolizações substitutivas. Dessa maneira, eles distorcem o texto dos jogos de linguagem cotidianos e fazem-se notar como distúrbio das interações avezadas: por meio da compulsão, da mentira e da incapacidade de corresponder expectativas convertidas em obrigações. (HABERMAS, 1968, p. 380).

O recalque desses conflitos internos funciona como certa exclusão das nossas pulsões que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais – como as narrativas lineares –, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Essa parte inacessível ao paciente é fruto de uma pressão de resistência, que é responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência, para Habermas (1968), representa portanto um indício de conflito interno, um conflito entre duas forças, entre duas partes, isto é, a parte da nossa psique que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra força, outra parte que deseja continuar restringindo, recalando esses sentimentos e lembranças, ou seja, a resistência é ao inconsciente, ou melhor, ao desejo latente inconsciente.

É preciso haver uma força que quer expressar algo e uma outra que teima em não admitir essa manifestação. (...) Em um ponto pode ser que uma força consiga impor o que ela queria dizer, em outro ponto a instância resistente tem sucesso em extinguir por completo a comunicação intencionada ou substituí-la por algo que não revela nenhum sinal dela. (FREUD, 1940 - 1952, v. XV, p. 14 - 15).

Dessa forma, Thomas McCarthy (1985) explica que a fórmula do *território estrangeiro interno*, cunhada por Freud, serviria para capturar o caráter dual deste novo domínio, que se refere à alienação de algo que ainda é muito próprio ao sujeito. Essa fórmula serviria para explicar que, muitas vezes, os sentimentos latentes de cada sujeito lhes causam tanta dor que, por isso, alienam-se em territórios psíquicos tão profundos, que nem mesmo os próprios sujeitos conseguem distinguir, encontrar ou mesmo entender seus sentimentos expressos através da comunicação. Não basta ainda compreender esses fragmentos internos, deve-se também compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos, ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou a comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido da própria deturpação deles. Dessa maneira, Habermas (1968) enxerga o papel da psicanálise como uma ferramenta que objetiva remover os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência.

Contudo, é por meio do ato autorreflexivo, que acontece sob as condições de uma comunicação entre analista e analisando, que o paciente se torna interessado pelo próprio autoconhecimento, representando o ponto de partida para que haja uma possível superação do sujeito ante as coerções das instituições sociais com formas patológicas, dando início à reconquista de seu território estrangeiro interno (ROUANET, 2001). Trata-se, então, de tornar o inconsciente acessível ao consciente. Desse modo, a psicanálise permitiria não apenas evitar certos limites "tradicionalistas" contidos na herança hermenêutica clássica, mas oferecer orientações importantes ao desenvolvimento de um modelo de crítica social, capaz de ser dirigido tanto às inibições da autocompreensão subjetiva quanto a patologias sociais de caráter intersubjetivo – entendidas como estruturas da comunicação sistematicamente deturpadas (HABERMAS, 1968; ROUANET, 2001).

2 A RECEPÇÃO DE CONHECIMENTO E INTERESSE PELA QUARTA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

Recentemente têm sido publicados diversos textos que apontam para o surgimento de uma nova geração de teóricos críticos, o que se tem convencionado

chamar de “quarta geração da teoria crítica”. Embora Habermas continue sendo umas das principais referências aos integrantes desta nova geração, há certo consenso de que ele não teria conseguido “desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais nem uma teoria capaz de criticá-las adequadamente” (BRESSIANI, 2016, p. 231). Isso se torna mais claro quando falamos sobre dar conta das carências que são identificadas nas obras de Habermas. É aqui, portanto, que “alguns teóricos tentam repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica” (BRESSIANI, 2016, p. 231).

Neste contexto, Robin Celikates publicou um dos mais importantes livros sobre os fundamentos da Teoria Crítica dos últimos anos, intitulado *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009). Enquanto Habermas centra-se na reconstrução da estrutura normativa da interação social, Celikates, por outro lado, parece deslocar-se à elaboração de uma crítica em cujo cerne está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Assim, Celikates parece defender que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais de caráter ideológico (BRESSIANI, 2016). É também nesta obra que Celikates, por meio da discussão habermasiana sobre a psicanálise, defende uma crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de dominação às quais são subjugados, uma vez que, em muitos contextos sociais, as condições necessárias para que eles possam exercer suas capacidades reflexivas para diagnosticar a absolutização do poder, não estão dadas (BRESSIANI, 2016).

Retomando a exegese de Habermas sobre Freud, Celikates propõe que durante a situação analítica ocorre um processo reconstrutivo, pois a compreensão efetiva da gênese das patologias que acometem o paciente requer não só que o analisado simbolize sua história de vida ao trazer sonhos e relatos fragmentados mais espontâneos, mas também que o analista investigue os significados inacessíveis de antemão – porque foram esquecidos ou reprimidos – de modo a estabelecer nexos causais entre si, visando explicar os mecanismos que

distorcem o ato de rememoração e tecer uma narrativa mais coerente capaz de dar sentido à experiência vivida. A teoria crítica se torna, portanto, não mais que um momento do movimento de autorreflexão dos próprios atores e de transformação de práticas embrutecidas por condições coercitivas, visto que já não cabe mais a atitude afirmativa em torno das condições ideais da vida social, mas identificar dialogicamente as condições inaceitáveis a partir da perspectiva dos agentes sociais, atualizando a autocompreensão ordinária sob formas deliberadas. (LOURO, 2020, p. 193).

Recentemente, Habermas foi questionado em sua leitura da hermenêutica filosófica e em sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social. *Conhecimento e Interesse* volta a ganhar o centro dos debates metodológicos no interior da Teoria Crítica, com a mais recente obra de Amy Allen, *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis* (2020). Nesta obra, Allen se baseia em Freud e em Klein a fim de desenvolver uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, contrariando as interpretações excessivamente racionalistas e progressistas da psicanálise.

A autora argumenta que, mais que se voltar às pesquisas psicanalíticas a fim de conceder uma explicação minimamente plausível a respeito de por quais razões as massas escolheram o fascismo ao invés da revolução comunista, por exemplo, a Escola de Frankfurt, desde seu início, voltou-se à psicanálise a fim de desenvolver um modelo de método crítico. Dessa maneira, é na obra habermasiana que a ideia de modelar a teoria crítica ao método psicanalítico recebe um desenvolvimento mais explícito e sistemático (ALLEN, 2020). Allen ainda continua a construção de seu argumento, afirmando que, em *Conhecimento e Interesse*, Habermas retoma a analogia entre psicanálise e metodologia da teoria crítica, em uma tentativa de transformá-la em uma visão racionalista, passando de uma concepção do método psicanalítico crítico, baseado em fragmentos da experiência, para uma concepção baseada no que ela chama de "poder motivacional do *insight* racional" (ALLEN, 2020), atribuído a um modelo de comunicação, algo que, para a autora, funciona como uma interpretação falha da psicanálise, devido ao fato do relato habermasiano a respeito

da psicanálise priorizar conceitual e temporalmente o papel da interpretação linguística e do *insight* racional no processo de autorreflexão.

Dessa forma, no relato de Habermas, embora a psicanálise comece com um desejo sentido de mudança, que impele os sujeitos a entrarem na análise e – pelo menos idealmente – leve a uma transformação prática dos afetos e motivações do analisando, o trabalho transformador é feito por um *insight* analítico. O interesse pré-teórico e antropologicamente profundo do analisando no autoconhecimento pode ser o que o atrai para a análise, mas o relacionamento analítico é entendido, em termos comunicativos, como facilitador de um processo de iluminação que, por sua vez, leva a uma autorreflexão e autocompreensão intensificadas (ALLEN, 2020).

Com base nessa interpretação da psicanálise, Habermas oferece uma concepção análoga da crítica como diagnóstico e cura de patologias sociais. Como a psicanálise, a crítica começa e termina com uma necessidade sentida de mudança prática – o desejo de mudança social obriga os indivíduos a se engajarem na crítica, e o *insight* obtido por meio da crítica, quando mediado por lutas políticas por mudança institucional, (idealmente) leva à transformação prática, mas funciona, se e quando funcionar, por meio do *insight* racional. (ALLEN, 2020, p. 56).

Portanto, a crítica torna-se o processo de autorreflexão metódica aplicada ao nível do todo social; é a tentativa de restaurar um diálogo interno mutilado dentro de uma sociedade, restaurando a comunicação pública com as partes que foram segregadas internamente. Esse diálogo pode ser guiado por um interesse emancipatório – um interesse em superar as repressões sociais com formas patológicas ou a dominação política – e pode resultar em uma transformação social e política prática, mas o poder crítico é inerente ao *insight* crítico, especificamente em um processo de iluminação comunicativa e racional.

Por isso, nesta obra, Allen defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana a respeito da psicanálise, a qual teria influenciado boa parte dos objetivos e estratégias metodológicas da crítica social em figuras posteriores como Axel Honneth e Robin Celikates – embora cada um tenha implementado suas

próprias variações e correções. Ao focar na inteligibilidade de conteúdos simbólicos e na recomposição de relações comunicativas distorcidas, Habermas teria solidificado uma interpretação da psicanálise unilateralmente racionalista, deixando de lado a dimensão afetiva impregnada nos bloqueios à experiência subjetiva, bem como sua importância na liberação de potenciais criativos, tanto em reelaborações da compreensão individual quanto na rearticulação da estrutura institucional da sociedade (ALLEN, 2020).

Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional, sendo essa a maior objeção de Allen a Habermas: o modo como o seu projeto repousa sob uma base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos. Por conseguinte, de acordo com a interpretação de Allen é, no mínimo, problemática uma concepção racionalista da psicanálise, pois, segundo sua leitura de Freud, o processo de análise para uma possível emancipação envolveria mais que apenas um conhecimento analítico, a chave para isso se encontraria em um processo que possibilitasse ao analisando experimentar o inconsciente que emerge pouco a pouco, até conseguir incorporá-lo em seu entendimento prático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, pretendeu-se analisar o modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, chamando atenção para a sua importância no desenvolvimento dos trabalhos de integrantes da Teoria Crítica contemporânea, sobretudo nos nomes de Robin Celikates e Amy Allen. Gostaria, dessa forma, de retomar alguns pontos da trajetória de Habermas, que o levaram a propor uma releitura da psicanálise como uma forma particular de discurso hermenêutico crítico, bem como os argumentos mais fundamentais de Celikates e de Allen relacionados ao projeto habermasiano.

Conforme foi apresentado, a psicanálise apresenta, segundo a compreensão de Habermas, intuições satisfatórias ao processo de emancipação do sujeito frente aos elementos traumáticos por ele reprimidos. Isso se dá, uma vez que, por um lado,

no autoesclarecimento de sua prática clínica, ela evita assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano e busca auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela possui seu foco na superação dos limites ao autoconhecimento – encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, vimos como Habermas propôs a releitura da psicanálise como crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório, o qual busca não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, tendo, como objetivo, portanto, a superação dos entraves comunicativos. Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não se restringiria apenas a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los por meio de um processo reflexivo de consciência de si.

Uma vez que toda teoria é passível de críticas, com a teoria habermasiana não foi diferente. Pode-se perceber isso na obra *Critique on the Couch* (2020), na qual Amy Allen tece suas críticas ao método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, argumentando que seu projeto enxerga na psicanálise um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional, baseando-se, sobretudo, em uma base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos freudianos. Por outro lado, vimos também que o projeto habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* é defendido por outro teórico crítico pertencente à quarta geração da teoria crítica: Robin Celikates. Em sua obra *Kritik als soziale Praxis* (2009), Celikates defende o modelo encontrado na obra habermasiana como capaz de evitar um objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, assim como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas restrições sociais, desenvolvendo assim um modelo de crítica social, que ele chama de “diálogo entre teóricos e participantes”.

Por fim, cabe ressaltar ainda que, mesmo que algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e algumas perguntas cabíveis não tenham sido respondidas por Habermas com suficiente exatidão (GADAMER, 1997), a exemplo do modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seriam traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, *Conhecimento e Interesse* é um livro que mantém, inegavelmente, sua importância renovada no meio filosófico atual. Habermas não escreveu *Conhecimento e Interesse* para criticar a pesquisa convencional feita nas ciências sociais, mas para combater uma compreensão cientificista dessa práxis, de acordo com a qual outras abordagens, sobretudo as interpretativas e as críticas, deveriam ser banidas da atividade científica séria. No entanto, visto que tais combates metateóricos permaneceram improdutivos, ele abandonou logo a seguir o projeto de justificar a teoria crítica da sociedade, em primeira linha, nos termos da metodologia e da teoria do conhecimento, dedicando-se às questões substanciais de uma teoria da ação comunicativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, A. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.

BELO, F. *A primazia da alteridade: Interloquções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.

BRESSIANI, N. Uma nova geração da teoria crítica. In.: *Discurso*, v. 46, n. 1, p. 231 - 250, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

CARRÉ, L.; ALVARENGA, R. *Théorie Critique*. In.: BOURDEAU, V.; MERRIL, R. (orgs.). *Dicopo Dictionnaire de théone politique*, 2008. Disponível em: <www.dicopo.fr>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

FREUD, S. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In.: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940 - 1952, v. XV.

GADAMER, H. G.. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica*. 14. Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Ed. Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano).

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

HONNETH, A. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Edited by Martin Jay. New York: Oxford University Press, 2008.

LOURO, P. G.; CELIKATES, R. Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 123, n. 15 dezembro 2020. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rccs/11378>>. Acesso em: 27 maio 2021.

MCCARTHY, T: Psychoanalysis and Social Theory. In: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.

PIERCEY, R. *Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer Habermas Debate*. In.: *Human Studies*, v. 27, 2004, p. 259 - 280.

REPA, L. Prefácio. In.: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

11. EDMOM OU A INCIDÊNCIA INSISTENTE: AMALEK E O FASCISMO



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-11>

Airan Milititsky Aguiar¹

Palavra quando acesa, não queima em vão
Deixa uma beleza posta em seu carvão
E se não lhe atinge como uma espada
Peço, não me condene, oh, minha amada
Pois as palavras foram pra ti, amada

Palavra Acesa, Quinteto Violado

RESUMO

A presente proposta/reflexão visa articular recortes da mística judaica e da psicanálise e analisar suas possíveis correspondências, em uma forma de afinidade eletiva que subjaz alguns aspectos da teoria crítica. Parte-se das noções de *tzimtzum* e de *narcisismo primário*, como pontos de convergência entre as duas configurações culturais, a partir das quais se pretende abordar o *fascismo* em uma "longuíssima duração". Esse movimento regressivo carrega em si um legado de crítica, ainda que em viés religioso e místico, na tradição judaica, presente em um imenso *corpus* documental, que tem aporte na obra de Gershom Scholem, amigo e confidente de Walter Benjamin. Com foco no livro do *Zohar* e, principalmente, na Escola de Safed – polo de desenvolvimento da cabala estabelecido em solo palestino após a expulsão dos judeus da Península Ibérica (1492 d.C.) –, em especial a cabala luriana, articulam-se correspondências entre *pulsões de morte* e a *Escória dos Reis Primordiais* à percepção e crítica dessa recorrência regressiva.

Palavras-chave: Edom; Amalek; Fascismo.

INTRODUÇÃO (À GUIA DE NO PRINCÍPIO)

Que aproximações, relações ou correspondências podem ser estabelecidas entre a teoria crítica, principalmente em seu viés freudomarxista, e a mística judaica no que tange tanto à caracterização quanto ao enfrentamento ao fascismo? O presente trabalho tem por intuito emparelhar, *mutatis mutandis*, algumas categorias

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS). Mestre e Licenciado em História (PUCRS). Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS). E-mail: sereonada@hotmail.com.

e movimentos de pensamento dessas configurações culturais que, embora pareçam completamente distantes e distintas, podem convergir no sentido não só de uma aproximação à compreensão, mais mediada e, porque não, meditada, do *fundamento fascista*, mas de suas manifestações, urgência e possibilidades de supressão.

Primeiramente, faz-se necessário definir o que vem a ser o *fundamento fascista* antes mencionado. Não se trata de fazer uma longa digressão crítica à história do conceito, mas de perceber que esta palavra, que de forma ampla grassou grande parte do século XX e adentra, com fôlego recobrado, o século XXI, não exprime algo completamente novo, algo ainda que de forma não filosófica, mas religiosa ou até mesmo mística, acompanhou o desenvolvimento da tradição ocidental, e que pode ser entendido como parte principal de “um índice misterioso, que impele à redenção.”(BENJAMIN, 1986, p. 223). Esse índice vem sendo escrito e reescrito ao longo de muitas gerações, em uma extensa, fragmentada e multifacetada cadeia de comentários, em “inovações” que, embora pareçam radicais, são muitas vezes incorporadas e transformam a tradição de maneira também tradicional.²

Vamos a contrapelo. Irwing Howe e Eliezer Greenberg – importantes escritores e intelectuais judeus, norte-americanos, idichistas do campo progressista³ – ao tratar, após a Segunda Guerra Mundial, da vida judaica na Zona de Residência⁴, das comunidades judaicas nos *shtetl*⁵, principalmente dos pogroms,⁶ irão defini-los como a consubstanciação da “ameaça do Punho contra a Palavra” (GUINSBURG, 1996, p. 60). Qual sentido pode ter isso? Naquela longa cadeia de comentários não

² Gershom Scholem (1995, p. 385) – intelectual judeu alemão que criou a cátedra de estudos místicos na Universidade Hebraica de Jerusalem, sendo a pedra angular dos estudos acadêmicos sobre mística e cabala a partir do século XX, foi amigo íntimo, confidente e executor testamentário de Walter Benjamin – cita um *tzadik* chassidico, a respeito dele não seguir o exemplo de seu mestre: “Pelo contrário, sigo seu exemplo, pois eu o deixei assim como ele deixou seu mestre” ao que Scholem acresce, “a tradição de libertar-se da tradição produz tais curiosos paradoxos”.

³ O campo progressista judaico, entenda-se judeus comunistas, anarquistas e da antiga socialdemocracia, em sua ampla maioria não-sionistas foi aglutinado-se em 1937 no Idischer Kultur Faerband (ICUF), na conjuntura das frentes populares como uma frente cultural judaica antifascista. Sobre o ICUF cf.: AGUIAR, 2009; 2019) e KINOSHITA, 2000.

⁴ A fim de controlar a livre circulação de judeus em seu território, no reinado de Catarina, a Grande (1762 - 1796), a Rússia criou a Zona de Residência, conhecida também por Tcherta ou Pale. Cf. AGUIAR, 2009, p. 37 - 38.

⁵ Vilarejos em que se desenvolvia a sociedade judaica no leste europeu. Seu retrato literário está em Scholem Aleikhem, principalmente em sua obra “Tevie, o leiteiro”, que deu origem ao musical da Broadway “O Violinista no Telhado”. Sobre Scholem Aleikhem cf.: GUINSBURG, 1996.

⁶ Violentos e brutais ataques contra a população judaica nos *schtetls*, incitados pelas autoridades por motivos antisemitas.

se faz nada distante à forma como o empedramento da linguagem, ou a standardização do juízo, colaboraram para as formas de efetivação da tentação de Thanatos, que compõe o objeto da *Crítica da Razão Idolátrica* de Ricardo Timm de Souza (2020). Crítica, que se apresenta mordaz à *tardo-modernidade* e que carrega em si aquele longo e misterioso índice, nela expresso pela crítica à idolatria. Ainda que não seja oportuno e quiçá possível, dadas as minhas limitações, uma apreciação crítica dessa obra, a tentação de Thanatos, que subjaz também à crítica no freudo-marxismo, pode ser equiparada, *mutatis mutandis*, com, por exemplo, à linhagem de Esaú – os reis de Edom, nos comentários ao texto veterotestamentário. Deter-nos-emos neste ponto, crucial para a mística judaica, sobretudo no alvorecer da modernidade, em 1492, na “conquista do outro” (DUSSEL, 1993, p. 8), ou na emergência do que se passou a chamar de questão judaica. Pode-se dizer que a Modernidade e a questão judaica são coetâneas. Pode-se ir ainda além e entender que a emergência da questão judaica é indissociável da modernidade. Entendida, portanto, como a dificuldade, ou a inexistência, de um lugar para o judeu nas sociedades ocidentais, ou, ainda, como o problema da alteridade. Em linhas gerais, a modernidade emerge quando da liquidação da fortuna constituída na rica intersecção cultural ocorrida durante a presença estável de povos do Levante na Península Ibérica entre 711 d.C. e 1492 d.C..

Desenvolvida ao longo de séculos, desde a antiguidade até hoje, a mística judaica engloba uma enorme variedade de comentários à *Torah* e suas implicações tanto teosóficas quanto teúrgicas. Dentro do escopo aqui proposto, o enquadramento naquilo que pode ser chamado civilização ocidental, ou da modernidade, trabalhar-se-á com a Escola de Safed, mas com a incontornável menção ao *Zohar*. A modernidade, entendida enquanto a emergência da *questão judaica*, tem por contexto a *Reconquista*, o que em termos judaicos é o *Exílio de Sefarad*.

Quando o Califado Omíada passa a se constituir, a partir de 711 d.C., tendo marco o trono de Abd al-Rahman III no *al-Andalus* (BRENNER, 2013, p. 80), a presença judaica em *Sefarad* foi temporariamente estabilizada conjuntamente com a presença Muçulmana. É notório que durante o Califado Omíada a Península Ibérica, ou *al-Andalus*, ou *Sefarad*, foi o centro econômico e espiritual mais dinâmico da Europa

Ocidental, e condição *sine qua non* à posição privilegiada, após a Reconquista, da Espanha e de Portugal na aurora da Modernidade.

Entre os séculos X e XII, importantes intelectuais, literatos e polímatas *sefarditas*⁷ compunham a elite cultural do Califado, tendo inserção em suas cortes, participando ativa e publicamente na política, na economia, na ciência e na cultura. (BRENNER, 2013, p. 81 - 82) Simon Dubnow (1860 - 1941) – importante historiador idichista e autonomista,⁸ ao tratar do “Renascimento do Judaísmo na Espanha Árabe” – aponta que “nesta pacífica e culta sociedade se estimavam não as façanhas de guerra, mas o desenvolvimento do intelecto, apreciando-se mais os sábios e os poetas, do que os guerreiros famosos” (DUBNOW, [s.d.], p. 311). Independentemente das fontes e do quanto a pílula pode ter sido dourada, é consenso o esplendor e a riqueza desta conjuntura e conjunção particulares, seja em termos culturais, científicos e até mesmo econômicos.

Durante esta estada, florescerá a literatura, a poesia, a filosofia, a ciência, a religião e, no que tange à mística judaica o seu Esplendor, o *Zohar*: a obra prima do cabalismo sefardita, que se constituiu como pedra angular da mística judaica a partir do século XIII d.C.. Nessa obra, o problema da alteridade, é central e se expressa na progressiva manifestação divina em *eu, tu* e *ele* (SCHOLEM, 1995, p. 241).

A Escola de Safed foi estabelecida em solo palestino após a expulsão, no século XV, dos judeus da Península Ibérica, da Espanha, ou o Exílio de *Sefarad* – lócus de desenvolvimento sócio-político-cultural *sui generis*, na intersecção entre ocidente e o oriente, em especial com os povos do Levante. Neste retorno de uma elite espiritual judaica à palestina, a Escola de Safed, em especial a Luriana, vai dar um tratamento teosófico-teológico inovador ao par, tão caro ao judaísmo, exílio e redenção, ou *galut* e *tikun*. Inovação expressa, sobretudo, na noção de *Tzimtzum*.⁹

⁷ Judeus da península ibérica.

⁸ Sobre Simon Dubnow ver: GINSBURG, 1970, p. 239 – 252.

⁹ Gershom Scholem (2008, p. 71 - 72) apresenta da seguinte maneira: “Se Deus representa o ser completo, então, por sua própria natureza, ele não permite nada. Onde esse nada estivesse, Deus teria que estar lá. Mais uma razão para nos perguntarmos: como podem existir coisas que não sejam o próprio Deus? Esse planejamento levou Yitshac Luria, o mais importante dos cabalistas posteriores, e seus discípulos à ideia de *tsimtsum*. A palavra hebraica *tsimtsum* significa literalmente ‘contração’. Quer exprimir uma concentração do ser divino em si mesmo, uma descida às suas profundezas, uma autolimitação da sua essência em si; segundo essa teoria, a única que deixa espaço e conteúdo para uma possível criação do nada. Somente onde Deus se retira ‘de si para si mesmo’ (como diz a

O *Tzimtzum* pode ser entendido como a abertura ao outro. Se Deus fosse tudo, não haveria espaço para a criação. O *Tzimtzum*, essa retirada, essa negatividade, cria o *Tehiru*, o espaço da criação, ou a possibilidade do outro, ou do *não-idêntico*. O *Tzimtzum*, uma concentração da luz do Infinito (*En-Sof*), a ponto de retirar-se de um ponto, uma retração, ocorre na relação entre princípios de egressão e regressão, na manifestação das *Sefirot*¹⁰ de *Chessed* (expansivo – Abraão) e *Din* ou *Guevurah* (restritivo – Isaac). Esses princípios, expressos na dialética entre *Hitpaschtut* e *Histalkut*, inalação e exalação, o fluxo e refluxo perpétuo (SCHOLEM, 1995, p. 295) atuam na conformação de estádios da emanação do “emanador” – criado pela primeira contração/concentração – ou ainda no processo originário da transformação do nada em ser, do *ein* para o *ani*, que, possuindo as mesmas consoantes em hebraico, correspondem a *nada* e *eu*.

1 DO CORTE DOS BROTOS

Neste momento, o que desejamos aproximar é o conceito de *Tzimtzum* e suas implicações ao conceito de *Narcisismo primário*, partindo das posições que Freud apresentou em “Introdução ao Narcisismo”, de 1914. De chofre o “Paradigma da Ameba” (GREEN, 1988, p. 105) salta tal como uma evidência de alguma correspondência entre essas configurações culturais, que distam algo entorno de quatrocentos anos.

Assim, formamos a ideia de que há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz. Em nossas pesquisas, tomando, como se tomou, os sintomas neuróticos como ponto de partida, essa parte da localização da libido permaneceu necessariamente oculta para nós no início. Tudo que observamos foram emanações dessa libido – as catexias objetais, que podem ser transmitidas e retiradas novamente. (FREUD, [s.d.], p. 47).

formulação comum a muitos cabalistas), ele pode produzir algo que não é a mesma essência e ser divinos.”

¹⁰ Sobre as sefirot cf.: SCHOLEM, 1995, p. 231.

O mistério do acesso a essa “catexia original” que funda o eu, o *Narcisismo primário*, o conhecimento indireto dela a partir de “emanações dessa libido” – conformadas também em movimento expansivos e regressivos, conjuntivos e disjuntivos (GREEN, 1988, p. 57), sobremaneira se aproxima da elevação pelo mundo das *sefirot* inferiores ao das *sefirot* superiores, ou as do *intelecto*. Em seus comentários ao *Zohar*, Scholem esclarece que:

[...] as classes mais baixas da manifestação de Deus [as *sefirot* inferiores] formam objeto de constante contemplação humana, mas o plano superior que a meditação pode em geral alcançar, a saber, o conhecimento de Deus como o *Mi* (Quem) místico, como o sujeito do processo mundano, este conhecimento não pode ser nada mais senão um lampejo ocasional e intuitivo que ilumina o coração humano, como o jogo dos raios de sol na superfície da água – para usar a metáfora de Moisés de Leão. (SCHOLEM, 1995, p. 247).

O que se pretende dizer aqui é que as *sefirot*, incluindo ao seu processo constitutivo – cada uma se conforma através de um *tzimtzum* particular (SCHOLEM, 1995B, p. 29) – podem ser equiparadas àqueles pseudópodes amebianos, projeções ou emanações, que são a porta de acesso à sua origem, ainda que ocultada e indiretamente. Se por um lado, na mística judaica, concorrem *Din* e *Chessed*, na revelação do *há-sof*, na psicanálise o narcisismo primário e seus desdobramentos na fundação do *Eu* ocorrem na dialética entre pulsões de vida e pulsões de morte, entre *Eros* e *Thanatos* (GREEN, 1988, p. 57).

Todavia, na teosofia luriana, essa manifestação, possibilitando alteridade, ocorre num processo que, além de inconcluso, é gerado por uma “catástrofe” impossível de ser resolvida autonomamente, a *ScheviraháHa-Keilim*, a *Quebra dos Vasos*. Ela ocorre pelo excesso de julgamento, pela atuação das forças regressivas, pelo fechamento excessivo, o que é atribuído à origem do mal. A sua expulsão, ainda que parcial, é chamada de *Schevihát Ha-Keilim*, mas ganha, partindo do *Zohar*, o significado da Morte dos Reis Primordiais.¹¹

¹¹ Scholem (1995, p. 299) detalha aspectos importantes desse processo. “Na realidade, o que levou ao rompimento dos vasos foi a necessidade de purificar elementos das *Sefirot* pela eliminação das *Klipot* [cascas, forças do mal], a fim de dar uma existência real e identidade separada ao poder do mal. O

Os Reis Primordiais são aqueles que reinaram antes que Israel tivesse um Rei, ou seja, da Casa de Esaú, conforme *Gênesis* 36.¹² Scholem adverte para a excessiva importância dada pela mística, a partir do *Zohar*, a esse trecho da *Torah*. Somos da opinião que este trecho deve ser emparelhado a outros, nos quais há a manifestação do excesso de libido objetal de forma "egoísta" e autocentrada. O trecho que antecede o episódio do *Dilúvio* nos parece elucidativo.

E foi quando começou o homem a multiplicar-se sobre a face da terra, e nasceram filhas a eles. E viram os filhos dos senhores que as filhas do homem eram formosas, e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. E disse o Eterno: "Não lutará comigo o Meu espírito, por causa do homem para sempre, porque também é carne, e serão seus dias cento e vinte anos." Os gigantes estavam na terra naqueles dias, e também depois, quando conheceram estes filhos dos senhores as filhas do homem, e lhe deram filhos; estes foram os valentes que sempre houve, varões de renome. E o Eterno viu que era grande a maldade do homem na terra, que todo impulso dos pensamentos do seu coração era exclusivamente mau todo dia. E arrependeu-se o Eterno de ter feito o homem na terra, e pesou-lhe em seu coração. E disse o Eterno: "Farei desaparecer o homem que criei de sobre a face da terra, desde o homem até o quadrúpede, até o réptil e até as aves dos céus; porque Me arrependi de os haver feito." E Noé achou graça aos olhos do Eterno. (TORÁ, 2001, p. 14 - 15).

A narrativa do *Gênesis*, e não só dele, aponta, neste sentido, para um processo no qual são separadas, progressivamente, numa tentativa incompleta de supressão, as forças excessivamente regressivas: a força do *Din*, não mitigado pela misericórdia, portanto em *desligamento*. O que pretendemos é equiparar essas forças às *pulsões de morte* e suas implicações.

Zohar, como vimos, já define o mal como subproduto do processo vital das Sefirot e, mais particularmente, da *Sefirá* do Julgamento estrito [*Din* ou *Guevurá*]. De acordo com Luria, esses produtos residuais encontravam-se originalmente misturados à substância pura do *Din* (Julgamento), e foi só depois da ruptura dos vasos e do subsequente processo de seleção que o mal e as forças demoníacas assumiram existência real e separada num reino próprio. Não foi dos fragmentos dos vasos quebrados, "mas da escória dos reis primordiais" que o domínio da *Klipá* surgiu."

¹² Casualmente foi o *maftir* que li no dia do meu Bar Mitzvá.

A libido não ligada e sem finalidade é perturbadora. As relações quantitativas, fator tempo ou ritmo, são, por isso, significativos. Quando a qualidade de libido mal ligada ultrapassa a capacidade que cada indivíduo tem de a ela se acomodar num determinado momento, em virtude, por exemplo, de um aumento brutal, isto será vivido como uma perturbação. Isto intensifica muito diversos casos de pulsão de morte. Quanto mais o caos e a impotência são ameaçadores, mais estes derivados correm o risco de serem graves. (RECHARDT, 1988, p. 45).

Parece importante destacar, ainda no âmbito da narrativa veterotestamentária, que, nestes episódios, participam pessoas de grande estatura, senhores, valentes varões, que expressam, a nosso ver, tanto a dimensão narcísica patológica quanto a prevalência do *Din* encetando "o mal". O que cabe à Criatura, dentro do escopo da mística de Safed, é a continuidade desse processo ao qual o Criador não consegue dar prosseguimento pelos seus próprios esforços. Scholem apresenta sinteticamente esse processo a partir da primeira configuração, já pela atuação de forças de egressão e regressão simultâneas, em *Adam Kadmon*, da luz divina.¹³ Tanto a forma de lidar com esse refugio quanto o sucesso desse processo é, para Luria, a tarefa humana. Scholem prossegue,

Os sete reis de Edom significam as forças do Severo Julgamento não mitigado pela Misericórdia, eles "morreram" porque o mundo só é mantido mediante o equilíbrio e harmonia destes dois princípios. Esses "reis", isto é, as estruturas das forças do *din* não mitigadas, são idênticas, de acordo com o Zohar, com os mundos primordiais que, um antigo *midrash*, foram criados e destruídos antes da criação de nosso cosmo presente. A morte dos reis de Edom, isto é, da esfera do *din* não mitigada, precedeu assim o estabelecimento de um cosmo equilibrado e harmonioso, chamado o reino do "Patriarca Israel" – não, a bem dizer, o Jacó físico, mas seu arquétipo espiritual e celestial (SCHOLEM, 1995b, p. 33 - 35).

A partir de Moshe Cordovero, mestre de Luria em Safed, ganha peso a doutrina da semelhança de forma, a qual é positivada na pequenina *Tamareira de Dévora*. Obra na qual realiza sérias advertências quanto ao controle da libido, seu direcionamento e consequências.

¹³ Scholem (1995b, p. 33-35) detalha o processo de criação e o drama de Adam Kadmon.

Outro cuidado deve-se ter com o "Sinal do Pacto Sagrado", pois *lessod* também corresponde ao "Sinal do Pacto do Arco-Íris", e o arco se encontra em cima senão para enviar flechas ao atributo de *Malchut*, o objetivo da flecha. Isso significa guardar a gota seminal, que é lançada como uma flecha, "para produzir ramos e dar frutos" (Ezequiel, 17:8). Assim como o arco superior jamais é direcionado senão para seu objetivo, conforme citado, assim também o homem não deve direcionar o arco e provocar a ereção de forma alguma, a não ser visando o objetivo adequado, que é sua mulher em estado de pureza, na ocasião do acasalamento, e somente nesta circunstância, para não causar um dano nesse atributo, deus nos livre. (CORDOVERO, 2004, p. 73).

O investimento libidinal sexual é tratado com suma importância tanto na religião, quanto na mística judaica. O trecho de Cordovero é extremamente claro, o atributo, *sefirá*, em jogo é *Malchut*, o arquétipo místico da comunidade de Israel, ou a *Schechiná* – a presença divina, a porta de entrada para mistério, à alteridade, à santidade. A relação de fechamento ou de abertura a ela define a possibilidade conjuntiva ou disjuntiva na cabala.

As Sefirot foram reveladas a Adão na configuração da Árvore da Vida e da Árvore do Conhecimento, isto é, a Sefirá do meio e a última; em vez de preservar sua unidade original, e destarte unificar as esferas da vida e do conhecimento e trazer a salvação ao mundo, ele separou uma da outra e empenhou-se em venerar apenas a *Schechiná*, sem reconhecer sua união com as outras sefirot. Assim interrompeu a corrente da vida que flui de esfera a esfera e trouxe a separação e o isolamento para o mundo. (SCHOLEM, 1995, p. 259)

Esse processo disjuntivo, alienante, é a característica lógica de todos os grandes pecados, separar aquilo que deveria estar unido, ou, ainda, tomar a parte pelo todo, o "Corte dos Brotos" (SCHOLEM, 2021, p. 160). É a obliteração da alteridade a condição necessária para a idolatria, na forma como entendemos ser apresentada por Ricardo Timm de Souza (2020). Neste momento, nos atemos ao texto cabalístico, que apresenta a concorrência entre o fechamento, a *qelipá*, e a santidade. Destarte, a Criatura atua no mundo numa relação especular na qual pode reforçar e enfraquecer

em múltiplas formas relacionais as *pulsões de vida* e as *pulsões de morte*, *chessed* e *din*. A exacerbação do *din*, é causa do fechamento pelo qual se alimenta o outro lado [*sitra achra*], e conseqüentemente, da alienação, e da obliteração da alteridade. A queda, o exílio da *Shechiná*, a Ruptura dos Vasos, são parte de uma série de camadas correspondentes, desse processo.¹⁴

Em certo sentido, de forma especular, a tarefa redentora da criatura é terminar a eliminação da escória dos reis primordiais, do julgamento excessivo, que oblitera uma autêntica relação de alteridade e nisso suprimir as forças do *outro lado*. Esse processo permanece inconcluso (SCHOLEM, 1995, p. 40.), no qual o ardid da queda, ou as pulsões de morte, reiteradamente operam para tal. Daí pode-se atribuir certa correspondência com a tese de Walter Benjamin:

Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1986, p. 224 - 225).

O que é ainda mais impressionante é como Haim Vital o desenvolve, no qual há algo, e talvez até mais do que isso, de afinidades eletivas com a posição benjaminiana.

¹⁴ Haim Vital, um dos principais discípulos de Luria, o descreve de forma concisa: "Saiba que, pelo pecado de Adão, todas as almas caíram nas profundezas das qelipot, que são os restos da impureza que se separam da santidade na morte dos reis de Edom. Chama-se estas qelipot de os "níveis de morte", enquanto a santidade é [conhecida] como 'Deus vivo e Rei eterno'. Portanto, elas [as qelipot] perseguem a santidade, chamada 'vida', a fim dela extrair vida e subsistência; pois enquanto contêm santidade, alimentam-se delas e vivem, mas, quando não há santidade nelas, devem morrer. É por isso que elas tem dificuldade de buscar [e capturar] a santidade, levando a alma santa do homem ao pecado [...] como alguém empenhado em buscar alimento necessário para sua subsistência 'e ninguém despreza o ladrão que rouba para alimentar sua alma faminta'. E vejam, quando o Templo foi destruído, a Shekhiná foi para o exílio entre as qelipot, pois as almas ali exiladas não tinham força suficiente – como resultado de seus pecados – para se libertarem. A Shekhiná [...] desceu em seu meio a fim de reunir as centelhas divinas [...], separá-las [das qelipot], elevá-las até a esfera da santidade, renová-las e fazê-las descer novamente para este mundo nos corpos humanos" (VITAL *apud* SCHOLEM, 1995b, p. 43 - 44).

Assim, pode-se compreender o mistério do exílio da Shekhiná. Desde a destruição do Templo, esta é a obra de Deus, até Ele conseguir terminar Seu trabalho de unir todas as almas saídas das *qelipot* do Anti-Adão de Belial e com ele misturadas da cabeça aos pés, até Ele terminar de reunir mesmo [as últimas e mais baixas almas] caídas aos pés [deste Adão da *qelipá*], o messias não pode vir, nem Israel poderá ser redimido [...]. Mas a Shekhiná só pode reuni-las, graças as boas ações e orações dos mundos inferiores, segundo o sentido do versículo [Salmo 68,35]: "Dai força a Deus". A libertação das almas e centelhas depende das boas ações que Israel faz nesse mundo [...] Apenas quando todas as almas tiverem deixado [o domínio da *qelipot*], a Shekhiná poderá partir de lá. Então, a vitalidade das *qelipot* desaparecerá e elas morrerão e "todo o mal desaparecerá como fumaça". Mas a Shekhiná [agora] vai para o exílio entre as *qelipot* apenas por causa das almas [que tem de ser redimida de lá]. (VITAL *apud* SCHOLEM, 1995b, p. 44).

O fechamento, pela exacerbação do julgamento severo, na criação e no reforço da *qelipá*, das cascas, a negação da alteridade e da santidade, é próximo à forma pela qual a categoria de *totalidade* foi apresentada e criticada por Ricardo Timm de Souza (2020, p. 67 - 79). Podemos dizer que sendo a *qelipá* a constrição que se torna cada vez mais inócua à luz emanada no *tzimtzum*, portanto não reflexiva a ela, ou não realizando seu *tzimtzum* particular, é a interdição progressiva da possibilidade de existência do outro, da relação, o que requer a devoração ou extinção do outro na totalização (SOUZA, 2020, p. 77), sendo este o processo que inaugura a modernidade (DUSSEL, 1993, p. 7), a sua elaboração parece ser precocemente apresentada de forma mística e esotérica no desenvolvimento da cabala a partir do *Zohar*, hipótese que é corroborada pelas próprias análises de Gershon Scholem (1995, p. 278).

A máxima constrição em termos judaicos é atribuída a *Amalek* (SABAN, 2012, p. 202) – um descendente da Casa de Esaú. Contra *Amalek* – permanente ardil para a queda ou que visa impedir a alteridade – é declarado, em Êxodo 17:14-16, o combate de geração em geração, talvez porque cada uma guarde diferente e frágil força messiânica (BENJAMIN, 1986, p. 223). Esse ardil ocorre novamente de forma intensa e com consequências inimagináveis para ser "saneado" na primeira metade do século XX. Quando da emergência do fascismo e do nazismo, aquela geração

encontrava-se com “*as mãos completamente abaixadas*”. O assombro gerado nessa reincidência desconsiderava o índice misterioso. Em plena Segunda Guerra Mundial, Erich Fromm advertiu:

Quando o fascismo subiu ao poder, a maioria das pessoas estava despreparada, tanto teórica quanto praticamente. Elas não foram capazes de crer que o homem pudesse exibir aquelas propensões para o mal, aquela ânsia de poder, aquele desprezo pelos direitos dos fracos ou aquele anelo de submissão. Só uns poucos haviam-se dado conta do ribombo do vulcão que precedeu a erupção. Nietzsche havia perturbado o otimismo enfatuatedo do século XIX; o mesmo fez Marx, de maneira diferente. Outro alerta viera, um tanto mais tarde, de Freud. Com efeito, êle e a maioria de seus discípulos só tinham uma noção bastante ingênua do que se passa na sociedade e a maior parte de suas aplicações da Psicologia a problemas sociais foram explicações ilusórias; todavia, ao dedicar seu interesse aos fenômenos dos distúrbios emocionais e mentais do indivíduo, êle conduziu-nos até o topo do vulcão e fez-nos olhar para a cratera fervente. (FROMM, 1972, p. 17).

Essa cratera foi perscrutada de forma análoga e com tremenda profundidade séculos antes pela mística judaica, e, ao que tudo indica, não só os diagnósticos, mas os modelos de análise possuem características que apontam para algo mais do que meras afinidades eletivas. Com isso não se pretende dizer qualquer forma de apropriação ou laicização. Sobretudo, o que nos interessa é perceber que existe algo em comum, indícios de homologias e isomorfismos, no que tange ao cuidado com a relação, seja da alteridade e os limites do outro, seja da devoração de um pelo outro. Em certo sentido, pode-se dizer que o reflexo espiritual da modernidade, no caso da mística judaica a partir do *Zohar*, se encontra nas formas de resolução, ainda que necessariamente provisória, da relação com o Outro, seja do reconhecimento e valorização da abissal alteridade, seja nos riscos e necessidade de evitar a sua obliteração ou até mesmo, da efetiva “ameaça do punho sobre a palavra”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (O ALVO)

Para o entendimento desse Outro, desde o Infinito (*En-sof*) até qualquer um que possua semelhança de forma, se coloca a alteridade como complexidade, na atuação do fluxo e refluxo perpétuo, em processos expansivos e regressivos, em constantes e múltiplas aberturas e fechamentos, ou conjunções e disjunções. A cratera por onde se olha, porta de entrada para todo mistério em sua complexidade, está acima e abaixo, dentro e fora. Mas como aponta a metáfora de Fromm, mesmo um vulcão extinto há centenas de anos tem o estranho costume de voltar à atividade. O mesmo assombro de Fromm compartilhou Herbert Marcuse que, depois de entusiasmado com o elã de Eros, logo se viu às voltas com Thanatos e seu retorno. Marcuse, em 1966, no prefácio político de *Eros e Civilização*, que havia sido publicado em 1955, reconhece o passo atrás na luta contra os varões de renome, os *Provisores da Morte*, e toda sorte de seus ardis. Ele concisamente advertia:

Sempre que o elevado nível de vida não basta para reconciliar as pessoas com suas vidas e seus governantes, a "engenharia social" da alma e a "ciência de relações humanas" *fornece a necessária catexe libidinal*. Na sociedade afluyente, as autoridades raramente se vêem forçadas a justificar seu domínio. Fornecem os bens; satisfazem a energia sexual e agressiva de seus súditos. Tal como o inconsciente, cujo poder destrutivo representam com tanto êxito, estão aquém do bem e do mal, e o princípio de contradição não tem lugar na sua lógica. (MARCUSE, 1972, p. 13, *grifo nosso*).

Embora pareça uma abordagem completamente original, pós-Freud, nos princípios da Modernidade esse alerta já era realizado despindo-se de seu feitio religioso ou místico. Não é à toa que Max Horkheimer rende inúmeras vezes homenagens a Gianbattista Vico¹⁵ que em 1725, na sua *Ciência Nova* – na procura

¹⁵ Giambattista Vico nasceu em Nápoles no dia 23 de junho de 1668, seu pai foi um pequeno livreiro que lhe proporcionou, desde cedo, a convivência com os livros. Nápoles, uma cidade portuária, foi fundamental no intercâmbio entre o ocidente e o Levante. Ela foi porta de entrada de literatura mística judaica, principalmente da Escola Luriana, através de Israel Sarug, na Europa. (SCHOLEM, 1995b, p. 25). Nada impede de Vico ter tido algum acesso a doutrinas orientais, o que é corroborado pelas análises de Maria Angela Marini (ESPOSITO, 2007).

pelo verdadeiro Homero, nas análises da recorrência da barbárie na história, na perspectiva do *corsi e ricorsi* –, anunciava, à sua maneira, a “dialética do esclarecimento”. Horkheimer assevera: “Se o que interessa é encontrar regras na história, cujo conhecimento pode servir de meio a uma tal realização, então Vico, este filósofo da história, ‘intérprete do sentido’, foi com certeza um espírito revolucionário” (HORKHEIMER, 1984, p. 108). A forma pela qual reiteradamente é engendrada a barbárie – na dialética entre história e história ideal eterna, sensualismo e razão – é, ao que tudo indica, inauditamente apresentada no ocidente por Vico no contexto tardo-renascentista italiano. A barbárie da razão e a barbárie dos sentidos se articulam em meio à, ainda presente, providência divina.¹⁶

Não é difícil perceber a ressonância que esta perspectiva atinge em Horkheimer e Theodor Adorno, refletindo em sua magistral “Dialética do Esclarecimento”. Alhures, Adorno retoma a reincidência atribuindo ao fascismo não como “simplesmente a recorrência do arcaico, mas sua reprodução na e pela própria civilização”, como aquilo que, para tal, se apodera, toma de empréstimo parcialmente energias de outras instâncias psicológicas (ADORNO, 2015, p. 162), podemos dizer que, assim, retira energias da santidade, obliterando a possibilidade de alteridade.

¹⁶ “Mas, se os povos apodrecem naquele último mal-estar civil, que nem dentro consentem um monarca nativo, nem chegam de fora nações melhores para os conquistar e os conservar, então a providência, a este seu mal extremo aplica este extremo remédio: que – uma vez que tais povos, à maneira dos animais, se tinham acostumado a não pensar em mais nada senão nos seus próprios interesses particulares, e cada um tinha atingido o cume das comodidades ou, para melhor dizer, do orgulho, à maneira de feras que, ao serem minimamente contrariadas, se ressentem e se enfurecem, e assim, na sua maior celebridade ou loucura dos corpos [em nota: No momento precisamente em que, tornados materialmente mais numerosos, tinham também crescido na sua fama] viveram como animais imanes numa suprema solidão de ânimos e vontades, acabando por não conseguirem pôr-se duas de acordo, seguindo cada uma das duas o seu próprio prazer ou capricho –, por tudo isso, com obstinatíssimas facções e desesperadas guerras civis, passam a fazer parte das cidades selvas e das selvas covis de homens; e, desse modo, ao longo de vários séculos de barbárie, vão-se enferrujar as grosseiras sutilezas dos engenhos maliciosos, que tinham feito deles feras mais imanes com a barbárie da reflexão do que tinha sido com a barbárie do sentido. Porque esta descobria uma ferocidade generosa, da qual outros podiam defender, ou salvar-se ou evitar; mas aquela, com uma ferocidade vil, com as lisonjas e os abraços, arma ciladas à vida e às fortunas dos seus confidentes e amigos. Por isso, os povos dessa referida malícia reflexiva, assim aparvalhados e estúpidos com este último remédio aplicado pela providência, não são mais sensíveis já a abastanças, comodidades, prazeres e fausto, mas apenas com as utilidades necessárias da vida; e com o pouco número dos homens que por fim ficaram e com a abundância das coisas necessárias à vida, tornaram-se naturalmente decorosos; e, pela regressada simplicidade do primeiro mundo dos povos, serão religiosos, verdadeiros e leais; e, assim, regressará entre eles a piedade, a fé, a verdade, que são os fundamentos naturais da justiça e são graças e belezas da ordem eterna de Deus [em nota: ‘Isto é: regressou-se, com ‘um retorno’ ao errar ferino, do qual brotará uma nova civilização!’]. (VICO, 2005, p. 841 - 842).

Aqui cabe um retorno ao tema do julgamento severo, ou ao “empedramento da linguagem”, e, porque não dizer, também, ao etiquetamento.

No mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial. O juízo não se apoia mais em uma síntese efetivamente realizada, mas numa cega subsunção. Se, numa fase histórica primitiva, o julgar consistia num rápido discriminar capaz de desfechar sem hesitação a seta envenenada, nesse meio tempo a prática da troca e a administração da justiça fizeram seu trabalho. Antes o juízo passava pela etapa da ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com o predicado. Na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuar o juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação. Quando o fascismo substituiu no processo penal os procedimentos legais complicados por um procedimento mais rápido, os contemporâneos estavam economicamente preparados para isso; eles haviam aprendido a ver as coisas, sem maior reflexão, através dos modelos conceituais e termos técnicos que constituem a estrita reação imposta pela desintegração da linguagem. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 188).

Destarte, a proeminência gradativa desses julgamentos automatizados – que operam na falência da alteridade necessária ao julgamento, ou, melhor, à justiça; alteridade que coloca imperiosamente o trabalho da linguagem e para a linguagem – pode ser vista como características do “Anticristo” (BENJAMIN, p. 224 - 225), ou do Adão de Belial, ou, ainda, do surgimento de um novo e perigoso *Golem*.¹⁷ Adorno¹⁸ prossegue:

¹⁷ O *Golem* é um ser de barro com características de autômato criado por poderes mágicos, caracterizado por ser desprovido de linguagem e criado por linguagem “maculada”. Scholem em “O Golem de Praga e o Golem de Rehovolt”, trabalha sobre os perigos das limitações do *Golem* e a possibilidade de destruição do mundo (SCHOLEM, 1994, p. 89 - 96). Sobre a ideia de Golem ver Scholem (2006).

¹⁸ Quando Adorno recebe “As grandes correntes da mística judaica” – obra que condensa, principalmente, sete conferências que Scholem realizou em 1938 a convite do Jewish Institute of Religion de Nova York, e organiza um panorama bastante aprofundado sobre o desenvolvimento da mística judaica – em 1949, ele expressa, em carta, ao autor: “ Em termos de conteúdo, o que mais me emocionou foi o capítulo sobre o misticismo luriânico, cujos conceitos básicos me parecem infinitamente produtivos. Eu teria tantas coisas para lhe perguntar, principalmente também pelo fundo especulativo da teologia desenvolvida por você e sua relação com Benjamin” (ADORNO, 2016, p. 62 - 63).

O percebedor não se encontra mais presente no processo de percepção. Ele não mobiliza a passividade ativa do conhecimento, na qual os elementos categorias se deixam modelar da maneira adequada pelo “dado” convencionalmente pré-formado, e estes por aqueles, de tal modo que se faça justiça ao objeto percebido. [...]. Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. [...]. Quanto mais a evolução técnica torna supérfluo o trabalho físico, tanto mais fervorosamente este é transformado no modelo do trabalho espiritual, que é preciso impedir, no entanto, de tirar as consequências disso. Eis o segredo do embrutecimento que favorece o anti-semitismo. Se, no interior da própria lógica, o conceito cai sobre o particular como algo puramente exterior, com muito mais razão, na sociedade, tudo que representa a diferença tem que tremer. As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 188).

Toda essa série de advertências e constatações – a respeito da reincidência insistente desse movimento regressivo seja ele auto ou hetero-destrutivo – compõe o misterioso índice que impele à redenção, compõe a tradição dos oprimidos em sua busca da libertação, pela autêntica alteridade, à origem, “o alvo” do *Zohar*. A aparência simplificadora amigo/inimigo é resultado de um processo pelo qual há, neste sentido, o fechamento para a alteridade: quando há a obliteração do Outro, e, portanto, a supressão do *não-idêntico*; processo pela qual a parte que quer, a qualquer custo, se fazer todo, devora o outro. Ao mesmo tempo, ela indica um tensionamento, o que é forma parcial, ainda que torpe, de revelação da alteridade. Pode-se dizer quando a parte fecha-se ao outro, seja por ódio, seja por medo, revestindo-se necessariamente de tomada de partido contra o outro, ou contra “o reino”, passa a operar na lógica amigo/inimigo, ou seja, quando há a necessidade da indiferença para estabilização.

Será isto para reencontrar um *bem-estar*? Ou para fugir do mal-estar? Aqui também, a coexistência dos dois movimentos “fuga de”, “aspiração a”, se dá simultaneamente. Esta indiferença apaixonadamente procurada é, sem dúvida, intolerância à indiferença dos outros – o que Freud coloca justamente na raiz da

paranoia. O ponto de equilíbrio destas tensões, que visa a sua anulação recíproca, é a imobilização no ponto zero, insensível às oscilações do outro e do Eu no estado imóvel. Indiferença entre bom e mau, dentro e fora. Eu e objeto, masculino e feminino (ou castrado). A plenitude do narcisista obtém-se tanto pela fusão do Eu com o objeto quanto do desaparecimento do objeto e do Eu no neutro, *ne-uter*. (GREEN, 1988, p. 57).

Adiante, Green realiza a transposição ao nível social:

As sociedades — das mais “selvagens” às mais civilizadas — clamam incessantemente seu desejo de paz e se dilaceram entre si tanto na guerra quanto na paz. Toda guerra não é, no fim das contas, a melhor proteção contra o perigo fraticida da guerra civil? Shakespeare já o sabia.

A civilização é apenas o resultado do equilíbrio entre as pulsões de vida e de morte. Ela melhora o destino dos indivíduos, lhes permite gozar de muitas vantagens — não conhecidas pelos povos não civilizados — que, aliás, tem outras. Mas é também o terreno predileto das pulsões de morte. Há pouco progresso técnico que não seja utilizado para fins mortíferos. Além disso, a civilização impõe aos indivíduos renúncias às satisfações pulsionais que restringem o campo de Eros. É ela que favorece o recalçamento, valoriza a sublimação e inclina para a auto-satisfação. Um narcisismo não desenraizável leva a pensar que uma civilização vale mais do que as outras. (GREEN, 1988, p. 300 - 301).

Qual a forma de enfrentamento que a mística judaica propõe a essa tendência recidiva? A alegoria do “corte dos brotos”, feição mística referente ao pecado original, na abertura do *Zohar*, é uma resposta interessante. O “corte dos brotos” é o arquétipo de todos os grandes pecados e consiste em separar aquilo que deveria estar unido, enquanto juntar o que deveria estar separado caracteriza os pecados envolvendo magia e bruxaria. Basicamente o que está em jogo é o entendimento da “manifestação saudável” (SCHOLEM, 2021, p. 151) da relação entre as forças expansivas e restritivas (SCHOLEM, 2021, p. 160). Esta forma somente pode ocorrer

tendo em vistas a abissal alteridade, manifesta no entendimento do nome de deus.¹⁹ O *Zohar*, na folha 1B, que segue na íntegra, expõe essa perspectiva de forma extremamente interessante.

“No princípio”. O rabi Shimon citou o versículo: “as flores se mostram na terra” (Cântico dos Cânticos 2:12). “As flores” se referem ao relato da criação. “Se mostram na terra”, quando? No terceiro dia, como está escrito: “E produziu a terra” (Genesis 1:12). Desde então elas foram vistas na Terra. “O tempo de cantar (*zimir*) chega” fala do quarto dia, quando a “poda (*zemir*) dos tiranos” ocorreu. E a palavra “Luzeiros”, está escrita com a letra *vav* faltando (*meorot*). “E a voz da rola” refere-se ao quinto dia, sobre o qual está escrito: “Produzam águas” (Gênesis 1:20), se referindo ao fato de que elas devem poder produzir seres vivos. “Se houve” refere-se ao sexto dia, em que se disse “Façamos homem” (Gênesis 1:26), pois, no futuro, o homem colocaria a ação antes do ouvir. Assim, está escrito “Façamos homem” e lá “Façamos e ouçamos” (Êxodo 24:7). “Em nossa Terra” refere-se ao dia de *Shabat*, que representa a Terra da Vida. Outra explicação é que essas flores são os Patriarcas que subiram ao Pensamento Inicial e entraram no Mundo Vindouro, onde ficaram escondidos. De lá, eles saíram secretamente e se esconderam nos verdadeiros profetas. José nasceu e eles se esconderam nele. Quando José entrou na Terra Santa e revelou a presença deles ali, eles “se mostraram na terra” e passaram a ser vistos lá. E quando eles são vistos? Quando o arco-íris é visto no mundo, pois, quando isso ocorre, é sinal de que eles aparecem. E, naquele momento, “o tempo de cantar chega”. Isto significa que este é o período para aniquilar os Perversos do Mundo. Mas, se é assim, porque os ímpios foram salvos? Porque as flores apareceram sobre a terra. Se elas já não tivessem aparecido, eles não teriam permanecido no mundo, e o mundo não teria continuado existir. E o que sustenta o mundo e faz com que os patriarcas apareçam? A voz das crianças que estudam a Torá. E, por causa dessas crianças, o mundo fica a salvo da destruição. Em relação a elas

¹⁹ Herman Cohen exprimiu sua significação da seguinte forma: “Mas o Schem (o nome), esse tem uma força linguística inesgotável no sentimento religioso do judeu. O Nome de Deus, não é mais uma palavra mágica, se é que foi um dia, mas a palavra mágica da convicção messiânica [...] O próprio nome deve exprimir, num futuro longínquo, o caráter único de Deus; testemunhá-los em todas as línguas, em todos os povos. 'No futuro eu tornarei a linguagem mais pura para os povos, de tal forma que todos juntos invocarão o Nome de Deus'. Esse é o sentido original messiânico do Nome de Deus.” (COHEN *apud* SCHOLEM, 1999, p. 17).

está escrito: "Cordões de enfeitos de ouro te faremos (Cântico dos Cânticos 1:11). O termo se refere às crianças, aos meninos e aos jovens, porque está escrito: "E farás dois querubins de ouro" (Êxodo 25:18). (IOCHAI, 2013, p. 20 - 21).

Sendo a "origem o alvo", o nascimento é tanto ponto de chegada quanto o ponto de partida. O próprio Scholem aponta para que no *Zohar* a concepção da ruptura dos vasos são símbolo do nascimento de novos recipientes puros, a *qelipá* são seus produtos residuais. (SCHOLEM, 1995, p. 299). A questão é a de como lidar com essa "escória". A ideia de uma purificação do *Din*, podemos dizer de uma crítica do poder enquanto *gewalt*²⁰, ou crítica da violência, não se faz estranha a passagem supracitada. Crítica essa que somente pode, dentro do entendimento cabalista, ser feita na e pela *Torah*, entendida, à essa altura, como o comentário ao inefável nome de deus, o *Schem* (SCHOLEM, 2021, p. 154). Este foi dividido concomitantemente com o "corte dos brotos". A Idolatria, entendida como a negação de deus, da alteridade abissal, é a excitação dessa "escória".

Adorno, em sua *Dialética Negativa*, parece retomar o tema da reincidência regressiva, todavia em termos "lógicos". É na abertura para a alteridade, para o não-identico,²¹ ou na crítica da identidade, à reflexividade, que se enfrenta essa tendência, de tomar a identidade como finalidade, justamente quando o "conhecimento do não-identico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade" (ADORNO, [s.d.], p. 130). A forma de evitar essa "regressão da consciência", a barbárie que se encontra no próprio princípio civilizatório (ADORNO, 2000, p. 120), está em "reconhecer os mecanismos que tornaram as pessoas capazes de tais atos, [...], procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desse mecanismo." (ADORNO, 2000, p. 121). Mas é a criança, em sua primeira infância, em que se deve concentrar a educação dirigida a uma auto-reflexão crítica (ADORNO, 2000, p. 121 - 122). O corte dos brotos é um momento por demais delicado e crucial, ou, parafraseando Ricardo Timm de Souza

²⁰ A *sefirá Din*, também é chamada de *guevurá*, como *bravura*. Remetemos aqui ao texto de Benjamin (2012, p. 59 - 82) "Sobre a crítica do poder como violência".

²¹ Renata Guadagnin (2020) faz uma interessante abordagem dessa homologia.

(2019, p. 44 - 45), a decisão pela existência – no estímulo ao impulso original de filosofar; a integralidade da existência frente à iminência da morte do filosofar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Correspondência 1939-1969*/Theodor W. Adorno; SCHOLEM, Gershom. Buenos Aires: Cadencia, 2016.

ADORNO, Theodor W. *Ensaio de psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Elementos do Antissemitismo. In.: *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro, Zahar [s.d.], p. 130 [mimeo].

ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In.: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

AGUIAR, Airan Milititsky. La izquierda judía progresista en Brasil: el caso de Rio Grande do Sul (1950-1970). *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, (15), 2019, p. 53-70.

AGUIAR, Airan Milititsky. *Saudações para um mundo novo: o Clube de Cultura e o progressismo judaico em Porto Alegre (1950-1970)*. Porto Alegre: PUCRS, 2009.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história, 1940. In.: *Obras Escolhidas 1: Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRENNER, Michael. *Breve história dos judeus*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

CORDOVERO, Moshe. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Sêfer, 2004.

DUBNOW Simon. *História Judaica*. Buenos Aires: Sigal, [n.i.].

DUSSEL, Enrique. *1492 e o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESPOSITO, Maria Angela Marini. *Giambattista Vico: sua proposta sobre o começo das civilizações e os comentários rabínicos sobre o dilúvio universal (Dissertação)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, [s.d.]. Disponível em: <https://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-14-1914-1916.pdf>.> Acesso em: 07 de julho de 2022.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

GUADAGNIN, Renata. *Alteridade do não-idêntico: um diálogo entre Adorno e Levinas para uma crítica da violência*. (Tese). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2020.

GUINSBURG, Jacó (Org.). *O judeu e a Modernidade: súmula do pensamento Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da História*. Lisboa: Presença, 1984.

IOCHAI, Rabi Shimon bar. *Zohar: texto integral*. Tomo I. São Paulo: 2013.

KINOSHITA, Dina Lida. O ICUF como uma rede de intelectuais. *Universum*. Talca, n. 15, 2000.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

PERETZ, Isaac Leib. O Golem. In.: *Contos de I. L. Peretz*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

RECHARDT, Ero. Os destinos da pulsão de morte. In.: GREEN, André et al. *A Pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

SABAN, Mario Javier. *El misterio de la creación y el Arbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit* (Doutorado). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2012.

SCHOLEM, Gershom. A ideia do Golem In.: *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Campos. 2021.

SCHOLEM, Gershom. *Conceptos Básicos del Judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLEM, Gershom. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi: o messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995B.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

TORÁ a lei de Moisés. Tradução do rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sefer, 2001.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

SEÇÃO 3
MICHEL FOUCAULT

12. VIGIAR E PUNIR: UMA PERSPECTIVA ACERCA DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

DISCIPLINE AND PUNISH: A PERSPECTIVE ON THE DIGNITY OF THE HUMAN PERSON



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-12>

Francisco Santana de Lima¹

RESUMO

A produção científica em questão tem como finalidade abordar as reflexões trazidas pelo filósofo francês Michel Foucault acerca da dignidade da pessoa humana quanto ao sistema punitivo que os homens eram submetidos no século XVIII, trazendo à tona os principais aspectos abordados na obra *Vigiar e Punir nascimento da prisão*. Ato contínuo, paralelos são feitos com a atual legislação brasileira, para que assim possa existir uma melhor compreensão referente aos fatos descritos por Foucault.

Palavras-chave: Foucault; Dignidade; Suplício; Punição, Prisão.

ABSTRACT

The scientific production in question aims to address the reflections brought by the French philosopher Michel Foucault about the dignity of the human person regarding the punitive system that men were subjected to in the 18th century, bringing to light the main aspects addressed in the work *Vigiar e Punish: the birth of prisons*. Subsequently, parallels are made with the current Brazilian legislation so that there can be a better understanding regarding the facts described by Foucault.

Keywords: Foucault; Dignity; Torture; Punishment; Prison.

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Michel Foucault tornou-se conhecido pelas suas críticas às principais instituições sociais existentes na história da humanidade, tais como às prisões e os hospitais psiquiátricos. Em 1975, publicou a obra *Vigiar e Punir nascimento da prisão*, trazendo em seu bojo, a desumanidade e o lado mais sombrio existente nos homens no que se refere à banalização da dignidade humana.

¹ Bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestrando em filosofia pela mesma instituição. E-mail franciscosantana15@hotmail.com.

Vigiar e Punir traz em seu arcabouço uma arqueologia sobre os paradigmas sociais. Com o apoio de vários documentos e textos que refletiam a história do século XVIII, o exemplar em análise possui grande relevância para o mundo social, filosófico e jurídico. Para Foucault, a filosofia não deve existir, apenas, no campo das ideias, mas de alguma forma os homens precisam utilizá-la para mudar o mundo ao seu redor. O feito trazido pelo autor, menciona o enquadramento de penas como forma de coerção e punições severas para todos aqueles que infringissem os estatutos jurídicos.

Em linhas gerais, a dignidade da pessoa humana pode ser definida como um conjunto de direitos e deveres básicos pertencentes a todos os indivíduos, independente de sua condição social, raça, cor ou religião. Mas neste trabalho em questão, hei de mencionar, de maneira geral, as atrocidades e constrangimentos que vitimizam os homens, reduzindo-lhes em sua dignidade. Quanto aos critérios específicos, as discussões que serão trazidas à tona, há de se referir às práticas dos suplícios, humanização das penas e as prisões.

1 DOS SUPLÍCIOS E DA HUMANIZAÇÃO DAS PENAS

Os suplícios eram práticas punitivas corriqueiras que aconteciam no século XVIII por quase toda Europa. (FOUCAULT, 1999, p. 8 - 11) As bestialidades que eram trazidas e aplaudidas pelos carrascos, mostravam o pior lado dos homens que eram manifestadas por intermédio das práticas definidas como tortura. Em um primeiro momento, Foucault aborda a figura do suplício, do latim *supplicium* "ajoelhar-se diante de" (FARIA et al., 1962, p. 966), revelando as práticas abomináveis de torturas que os condenados eram submetidos.

O suplício pode ser definido como a arte de causar dor e sofrimento que, na maioria das vezes, pode até ser pior do que a morte, qualificando-o como algo indescritível e indefinível. O sofrimento, em alguns momentos, era diretamente proporcional ao delito cometido e, em outros casos, as marcas no corpo deveriam ser explícitas, uma vez que, caso o supliciado viesse a sobreviver, nunca mais deveria esquecer-las, haja vista que estas geravam cicatrizes ou amputações de membros. Resta esclarecer, ainda, que o "espetáculo" deveria impressionar e ser assistido por

inúmeros espectadores, a fim de que as torturas sofridas pelo condenado servissem de exemplo para todos aqueles que presenciavam as cenas. (FOUCAULT, 1999, p. 36 - 38).

No início do primeiro capítulo, Foucault relata cenas chocantes e estarrecedoras acerca de humilhações vexatórias que determinado homem estava sendo submetido, conforme se verifica abaixo:

Os cavalos deram uma arrancada, puxando cada qual um membro em linha reta, cada cavalo segurado por um carrasco. Um quarto de hora mais tarde, a mesma cerimônia, e enfim, após várias tentativas, foi necessário fazer os cavalos puxar da seguinte forma: os do braço direito à cabeça, os das coxas voltando para o lado dos braços, fazendo-lhe romper os braços nas juntas. Esses arrancos foram repetidos várias vezes, sem resultado. Ele levantava a cabeça e se olhava. Foi necessário colocar dois cavalos, diante dos atrelados às coxas, totalizando seis cavalos. Mas sem resultado algum. (FOUCAULT, 1999, p. 10)

Cadafalsos eram montados e inúmeras pessoas reuniam-se para presenciar o "espetáculo". Confissões públicas eram feitas pelo infrator legal nas principais praças públicas europeias, bem como nas igrejas com a finalidade de que os padres perdoassem os pecados dos transgressores.

Procissões eram feitas com finalidade de humilhar a pessoa do condenado, submetendo-o a um tratamento desumano e horripilante que era ministrado a todos aqueles que eram achados em falta perante a lei. Tais penas incluíam enforcamento, esquartejamento, afogamento e emparedamento. Em alguns casos, os desobedientes tinham as mãos decepadas, os olhos costurados, eram arrastados por cavalos, colocados em caldeirões com óleo fervente, queimados vivos na fogueira e dentre outros meios cruéis e sanguinários. (FOUCAULT, 1999, p. 35 - 37).

Na maioria das vezes os homens eram considerados culpados antes do recebimento de sua sentença. Com a anuência da sociedade, o Estado praticava vitupérios contra os indiciados ferindo-os em sua dignidade.

O filósofo italiano, conhecido por muitos como o precursor da criminologia, muito influenciado pelo iluminismo e pela escola clássica do direito penal, Cesare Bonesana, o Marquês de Beccaria, foi o primeiro que se pronunciou, em nome da humanidade e da razão contra as atrocidades existentes na Europa no século XVIII.

Tinha por análise de estudo as legislações penais vigentes de sua época, pois percebia que estas eram precárias e beiravam a barbárie. Em tempo, apontou as principais práticas abusivas que eram cometidas por estas, trazendo as principais discussões no tocante às relações sociais. Em sua obra *Dos Delitos e das Penas*, Beccaria faz menção a vários delitos que aconteciam com frequência em boa parte da Europa, ressaltando para a questão da proporcionalidade referente ao tratamento jurídico a que estes deveriam ser submetidos. (BECCARIA, 1999, p. 37 - 39).

Em certos momentos, a depender do delito praticado pelo autor, a pena cabível era de perda dos bens, violando o direito de propriedade dos condenados. Entende Beccaria que tal punição era desproporcional e só deveria ser empregada em casos excepcionais, haja vista que sua razão de ser é lógica, pois o direito à propriedade se faz presente no rol dos direitos mínimos que compõem a dignidade da pessoa humana. (BECCARIA, 1999, p. 82 - 83). Entretanto, conforme o ordenamento jurídico brasileiro, os indivíduos poderão perder a sua propriedade, urbana ou rural, mediante pena de confisco, desde que reste comprovado que esta seja improdutiva, uma vez que há descumprimento de sua função social, bem como quando esta é utilizada para cultivos de substâncias entorpecentes.

Conforme o entendimento da legislação brasileira, a prática de tortura definida como crime hediondo prevista na lei nº 9.455 de 07 de abril de 1997, pode ser definida como todo ato que visa constranger alguém mediante emprego de violência ou grave ameaça, de ordem física ou psicológica, objetivando sofrimento intenso. Estas, eram práticas costumeiras nos tempos remotos e manifestavam-se por intermédio dos suplícios. Tinham como finalidade o constrangimento, a humilhação e a diminuição da dignidade da pessoa humana de todos aqueles que se achavam faltosos com o rei e a sociedade.

A carta democrática, por sua vez, leciona que ninguém será submetido a tratamento desumano e degradante. Ato contínuo, ensina que a tortura, assim como o tráfico ilícito de entorpecentes, o terrorismo e os crimes hediondos, são definidos como condutas inafiançáveis e insuscetíveis de graça e anistia. Por fim, menciona que é inadmissível a aplicação de penas cruéis. Tais ensinamentos estão previstos no artigo 5º, incisos III, XLIII e XLVII da Constituição Federal de 1988.

Com o passar dos anos, os homens começaram a demonstrar empatia face às

práticas horripilantes sofridas pelos martirizados, criando prisões como forma de manutenção da ordem e da lei.(FOUCAULT, 1999, p. 277 - 278) Os corpos dos condenados deixaram de ser objetos de punição que era manifestada por intermédio dos suplícios. A liberdade de locomoção no que tange à garantia constitucional do direito de ir, vim, ficar e permanecer dos indivíduos, começaram a sofrer limitações impostas pelo Estado. (FOUCAULT, 1999, p. 12).

Os suplícios aconteciam com bastante frequência, pois os cidadãos europeus acreditavam que a justiça criminal deveria punir os infratores legais em vez de vigiá-los, conforme as narrativas elucidadas por Foucault. (FOUCAULT, 1999, p. 11 - 20).

Em decorrência do aumento e acúmulo das riquezas que foram produzidas pelos homens no final do século XVIII, desencadeou-se inúmeras mudanças no que se refere à proteção dos bens jurídicos tutelados. O objeto do crime deixou de ser as pessoas e passou a ser os bens e utensílios pertencentes à burguesia europeia. Ou seja, houve redução dos crimes de agressão e homicídio e uma elevação referente aos crimes de roubo e furto. (FOUCAULT, 1999, p. 105).

Com a ocorrência desse fato, a burguesia europeia começa a apresentar insatisfações com as elevadas taxas de criminalidade, quanto aos crimes patrimoniais, trazendo desta forma, uma insatisfação de insegurança acompanhada com políticas criminais que eram malogradas. A partir de então, uma nova forma de punição mais humanitária começou a ser questionada pela burguesia europeia no final do século XVIII, sendo considerado este momento, como o período mais humanitário referente à aplicação da pena. (FOUCAULT, 1999, p. 105 e ss). Sendo assim, os suplícios começaram a diminuir de intensidade, evitando os horrores das penas, que outrora, eram reverenciadas e cultuadas pela sociedade tornando-se práticas intoleráveis. (FOUCAULT, 1999, p. 94).

Conforme dogmática do direito penal brasileiro, no entendimento do professor Guilherme de Souza Nucci, pena "é a contra-resposta dada ao infrator da atividade delitiva devidamente atribuída pelo Estado". (NUCCI, 2017, p. 195). Esta, conforme classificação do artigo 32 do Código Penal, podem ser privativas de liberdade, restritivas de direito ou de multa.

Conforme o artigo 33 do Código Penal, a pena privativa de liberdade subdivide-se em pena de reclusão ou detenção. A primeira, deve ser cumprida em regime

fechado, semiaberto ou aberto; a segunda, deverá ser cumprida em regime semiaberto ou aberto e, a depender da situação do apenado, nos casos de necessidade de transferência, o seu cumprimento dar-se-á em regime fechado.

Regime fechado é aquele devidamente cumprido inicialmente em estabelecimentos de segurança máxima ou média. Regime semiaberto é aquele em que a execução da pena dar-se-á em colônia agrícola, industrial ou em estabelecimento similar. E por fim, o regime aberto é aquele em que o cumprimento da pena ocorre em casa de albergado ou em estabelecimento parecido. Tal entendimento está presente no artigo 33 do Código Penal brasileiro.

2 DA DISCIPLINA A PRISÃO

Em tempo, menciona Foucault que a punição do preso deverá vir acompanhada pela disciplina. Esta, refere-se ao método coordenativo para determinada atividade específica, ou seja, ter disciplina é ser detentor de condições mínimas, organizadas e coordenadas para atividades fins, elevando o corpo para vários estágios.

Inúmeras formas de disciplina são mencionadas na obra *Vigiar e Punir*, como por exemplo, a disciplina militar, educacional, familiar, social etc. Malgrado, a prisão só deverá ser empregada quando as demais falharem. Foucault, ainda menciona a figura dos corpos dóceis, os recursos para o bom adestramento e o panoptismo.

Corpo dócil, conforme entendimento do filósofo, é aquele que pode ser controlável, transformado e modificado. (FOUCAULT, 1999, p. 162). Foucault menciona quatro formas de corpos dóceis, dentre as quais a arte das distribuições, em que leva em consideração as questões referentes à uma dada distribuição no espaço, de modo que as ligações são ordenadas e delimitadas, reservando-se cada um em seu lugar. (FOUCAULT, 1999, p. 168).

O segundo mecanismo é o controle das atividades que servem para limitar e controlar os horários e o tempo disponível para determinada situação. (FOUCAULT, 1999, p. 175). O terceiro, trata-se da organização da gênese que, por sua vez, determina que o indivíduo passe por um processo de etapas de formação, dividindo em provas, visando a criação de um bom estudante ou um funcionário exemplar.

(FOUCAULT, 1999, p. 182) Por fim, e não menos importante, mencionasse a composição das forças, estabelecendo toda forma de treinamento que converge para o ápice, um ponto máximo, onde gera um máximo de eficiência. (FOUCAULT, 1999, p. 188). O panoptismo, do grego panopticon, "o que tudo vê", está devidamente ligado à hierarquia e na circunscrição espacial como estratégias de se atingir o controle social. (FOUCAULT, 1999, p. 219).

Por fim, chega-se às prisões. Duras críticas são feitas pelo autor e pela sociedade de modo geral, sendo uma delas, a falência do sistema carcerário. Submetendo os condenados a situações sub-humanas e precárias, colocando em xeque o caráter ressocializador da pena. A prisão em si, para Foucault, não é um fracasso, e sim um sucesso, pois esta consegue produzir uma espécie de delinquência, visto que as maiores facções criminosas do Brasil, surgiram nas penitenciárias.

A problemática abordada por Foucault, conforme ensinamentos previstos no último capítulo da obra *Vigiar e punir* (1999, p. 260 e ss), é mostrar a ineficiência do Estado na promoção das principais políticas criminais, que em sua totalidade, tornam-se ineficientes e dificulta a ressocialização dos condenados. Sendo assim, é obrigação do Estado proporcionar ações que evitem as práticas delitivas e restabelecer o convívio social de forma equilibrada.

De acordo com a Lei de Execução Penal, em seu capítulo IV, dispõe acerca dos deveres, direitos e da disciplina da pessoa do apenado. Os artigos 38 e 39 da lei em questão, mencionam que os condenados devem se submeter às normas inerentes a execução da pena e proceder com comportamento disciplinado no cumprimento da sentença; que deve obediência a qualquer um que deva se relacionar; que deve tratar os outros presos com respeito e urbanidade; que deve apresentar uma conduta oposta aos movimentos individuais e grupais que objetivam a fuga; que deve cumprir a execução de seu trabalho, bem como as ordens que vier a receber.

O artigo 40 da lei em apreço, menciona que as autoridades devem respeito à integridade física e moral da pessoa do condenado. O artigo 41 diz respeito aos direitos inerentes do apenado, tais como alimentação e vestuário suficiente; que possam trabalhar recebendo um salário e contribuindo para a previdência social; que possa garantir uma constituição de pecúlio; que haja proporcionalidade quanto ao

tempo existente a recreação, trabalho e descanso; que possam prestar exercício de suas atividades intelectuais, artísticas e desportivas; que possam ter garantia e assistência à saúde, à educação social ou religiosa; dentre outros.

Quanto ao cumprimento da pena, menciona a lei que esta deverá levar em consideração critérios referentes ao sexo, à idade, à natureza do crime e às questões de ordem psicológicas do apenado. Todavia, ao analisar a Lei de Execução Penal em termos práticos, é possível vislumbrar a existência de um grande abismo entre o real e o ideal, concluindo que há uma completa omissão por parte do poder público quanto ao seu cumprimento. A superlotação das penitenciárias e a falta de higiene, são alguns dos inúmeros problemas existentes nos presídios. Em tempo, é mister salientar univocamente que a maioria dos apenados não exercem funções laborais, permanecendo no ócio improdutivo. As celas, assemelham-se às masmorras, onde não há luz, muito menos água encanada, bem como uma divisão satisfatória entre os presos, no que diz respeito à natureza e gravidade de seus delitos. Quanto às mortes que acontecem nas dependências prisionais, é de clareza solar que estas se dão de três formas distintas, podendo ser por assassinato, causas naturais ou suicídio. Claramente, percebe-se que as condições em que os apenados estão submetidos são indignas e não condizentes com a lei de Execução Penal, trata-se de um notório flagrante que ofende a dignidade humana.

As prisões deixam a desejar no que se refere ao fenômeno ressocializador da pessoa do apenado, bem como ao processo educativo do penitenciado, transformando-o em um criminoso de alta periculosidade. Infelizmente, face à negligência estatal, a maioria dos condenados tornam-se seres vis e perversos, habilitados para voltar a delinquir e cometer crimes ainda mais graves. Sendo assim, os presídios funcionam como verdadeiras escolas sofisticadas para o cometimento de ilícitos penais.

Ressalta-se que, o sistema carcerário produz organizações criminosas. De acordo com a reportagem publicada pela Folha de São Paulo (2006), no Brasil, por exemplo, logo após o massacre do Carandiru que ensejou na morte de 111 presos, os condenados uniram forças com a finalidade de se organizarem e se vingarem do sistema opressor, espalhando medo e terror nas principais capitais brasileiras.

O Primeiro Comando da Capital (PCC), o Comando Vermelho (CV), a família do

norte e a liga da justiça, são algumas das inúmeras organizações criminosas existentes no Brasil. Segundo a revista atualidades para o vestibular e ENEM, mais de 25 facções criminosas atuam no país pelo controle do crime organizado, dentro e fora dos presídios. (ANHOLETE, 2017, p. 124 - 131).

Atualmente, o PCC está presente em todos os estados da federação brasileira e em alguns países da América Latina. No ano de 2017, no presídio de Alcaçuz no Rio Grande do Norte, deflagrou e escancarou a verdadeira situação de desumanidade e a falência do encarceramento em massa, resultando na morte de mais de 100 condenados. O fenômeno em comento, desencadeou uma crise que, rapidamente, se espalhou por praticamente todo o país.

Conforme o jornal Folha de São Paulo, no ano de 2019, Marcola e outros 21 líderes do PCC, foram transferidos para presídios de segurança máxima, objetivando o desmonte do grupo que estes lideram. No Brasil, existe lei específica que visa reprimir e desmontar as organizações criminosas; é a lei 12.850 de 2013 que visa definir tais instituições dentre outras atribuições que são dadas ao Estado para combatê-las.

Infelizmente, o sistema adotado nos presídios é extremamente ineficiente, não melhorando a vida dos apenados, gerando crises e rebeliões causadas pela falta de humanidade proporcionada pelo Estado que, conforme as evidências, o inchaço da população prisional só tende a aumentar face à negligência do poder público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos escritos, conclui-se que a obra *Vigiar e Punir* possui grande repercussão e importância acadêmica, em especial para as ciências criminais e, de forma geral, traz em seu arcabouço, um conteúdo extremamente rico em fatos históricos e de grande repercussão filosófica. Tal obra é necessária para uma compreensão histórica e manutenção da ordem social, objetivando que o contrato firmado entre a sociedade e o Estado continue sendo respeitado.

Foucault apresenta estudos referentes à constituição do sistema punitivo, trazendo à baila, o poder disciplinar presente na Europa do século XVIII. Punições autorizadas pela sociedade e Estados europeus começaram a ser questionadas,

fazendo com que houvesse uma reconfiguração quanto ao poder de punir. Críticas são lançadas no decorrer da obra, mas, infelizmente, nenhuma solução é apresentada pelo autor.

Percebe-se também que não adianta punir os condenados e retirar a sua dignidade, pois quando isso acontece, torna-se muito maior a probabilidade de formar criminosos mais cruéis e violentos. Sendo assim, uma política séria de ressocialização deverá ser implementada com a finalidade de se evitar a prática de novos crimes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANHOLETE, Andressa. *Barbárie nas prisões*. Guia do Estudante. Atualidades. Vestibular e ENEM. São Paulo: Abril, 2017.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução: J. Cretella JR. e Agnes Cretella. 2ª Edição. 2ª triagem. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto – Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Publicado no Diário Oficial da União, de 31/12/1940 e retificado em 03/01/1941. Brasília.

BRASIL. Lei nº 12.850, de 02 de agosto de 2013. Publicada no Diário Oficial da União de 05-08-2013. Brasília.

BRASIL. Lei nº 7.210 de 11 de julho de 1984. Publicado no Diário Oficial da União de 13-07-1984. A lei 12.714 de 14-09-2012, Brasília.

BRASIL. Lei nº 9.455, de 07 de abril de 1997. Publicada no Diário Oficial da União em 08-04-1997. Brasília.

COTRIM, Gilberto. *História Global, Brasil e Geral*. Volume Único. 6ª edição. São Paulo: Saraiva: 2006.

FARIA, E. et al. *Dicionário Escolar latino – português*. 3ª edição. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura – Departamento Nacional de Educação – Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

Folha Uol. *Facção criminosa PCC foi criada em 1993*. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 de maio de 2006. Cotidiano Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?https://www1.folha.uol.com.br>

r/folha/cotidiano/ult95u121460.shtml>. Acesso em 06 de outubro de 2019.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramalheite. 20ª edição Petrópolis: Vozes, 1999.

MORAES, Alexandre de. *Curso de Direito Constitucional*. 32ª edição. Revista e atualizado até a emenda constitucional nº 91. São Paulo: Atlas, 2016.

NUCCI, Guilherme de Souza. *Código Penal Comentado*. 17ª edição. Revista atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

PAGNAN, Rogério. *Marcola e outros 21 integrantes do PCC foram transferidos para presídios federais*. Folha de São Paulo, São Paulo, 13 de fevereiro de 2019.

Cotidiano disponível em

<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/02/marcola-e-outros-21-integrantes-do-pcc-sao-transferidos-para-presidios-federais.shtml>>. Acesso em: 06 de outubro de 2019.

RAMOS, André de Carvalho. *Curso de Direitos Humanos*. 4ª edição. São Paulo: Saraiva: 2017.

RAMOS, André de Carvalho. *Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional*. 6ª edição. São Paulo: Saraiva: 2016.

13. "EXPERIÊNCIAS DA LOUCURA": UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

"EXPERIENCES OF MADNESS":

A HISTORICAL CONTEXTUALIZATION FROM MICHEL FOUCAULT



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-13>

Leticia Lages Assunção¹

RESUMO

Este artigo pretende problematizar e refletir a respeito da "cisão originária" entre razão e loucura, sob um viés filosófico, histórico, cultural, social e crítico a partir de Michel Foucault. Esta reflexão é alicerçada e corroborada na obra: *História da Loucura: na idade clássica* (1961) e no curso: *O poder psiquiátrico* (1974), sem perder de vista obras complementares como: *O normal e o patológico* (1943) de Georges Canguilhem e o *Elogio da loucura* (1511) de Erasmo de Rotterdam. Nesse sentido, o conceito de "Louco" e "Loucura" é explorado, levantando questionamentos sobre quem é o verdadeiro louco da sociedade, se a razão é realmente racional e se a loucura é realmente louca, desconstruindo uma racionalidade global e unitária com formas de domínio e poder. Assim, este estudo é atravessado por uma contextualização histórica (final da idade média até a contemporaneidade- ao mostrar reflexos na concepção hodierna de sociedade) adentrando no momento em que há uma percepção da existência de uma relação do ser humano com a loucura, ao propagar a existência da loucura em função da razão e vice-versa, pois não há um sentido pleno da palavra "história da loucura" em si ou um "surgimento", ou melhor, ela não tem idade. Logo, essas problematizações não transpassam uma pretensão em dizer a verdade da loucura e nem criar definições do que seria o louco, a loucura, o normal, o racional, mas refletir de forma arqueogenealógica essa relação e diálogo com o saber- poder médico, as relações de poder, os discursos e jogos de verdade, de modo que o contato com a loucura em determinado momento histórico irá compor uma trajetória do que seria a doença mental e o grande enclausuramento nos variados âmbitos e concepções- percebendo que as verdades e os conceitos criados em torno da loucura foram reformulados de acordo com o tempo- espaço, ou seja, a loucura definida na idade média já não é mais a mesma no tempo que estamos hoje. Palavras-chave: Loucura; Razão; Louco; Internamento; Poder.

¹ Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: leticialages97@gmail.com

INTRODUÇÃO

A reflexão estabelecida ao longo do texto pretende problematizar e abarcar a trajetória percorrida pela loucura, de modo que não é tida como gloriosa e nem atrelada ao progresso ou a uma conquista com um percurso puro, pois o alicerce encontra-se em uma moralidade que atribui em seu itinerário a superioridade. No entanto dar-se-á por caminhos excludentes, reduzidos e silenciados para além da força, mas por meio de jogos de saber-poder e de verdade: enquanto uma compreensão de relações de saber e poder exercidas sobre as subjetividades em busca de uma padronização dos costumes por intermédio das regras construídas historicamente em virtude da normalidade. Contudo, atrelado aos jogos de verdade-aquilo que é “verdadeiro” ou “falso” sendo posto de maneira histórica, proporcionando indagações como: sobre em quais jogos de verdade o ser humano se perceberá como louco? Quem é o verdadeiro da sociedade?

A desconstrução acontece através da desnaturalização da normalidade por meio da estatização dos costumes, da compreensão da loucura em diversos momentos da história como criação da humanidade, por meio de discursos de verdades e tecnologias de saber- poder para originar corpos dóceis e mentes aniquiladas. Assim, a docilização dos corpos e das mentes perpassam por relações de saber, poder e subjetividade, exercidas com o intuito de cercear, interditar e moldar o sujeito que não se alinha dentro dos discursos normatizadores. Logo, tudo o que foge da normalidade recebe um olhar de estranheza, de subjugação e silenciamento.

A experiência da loucura parte de uma proporção que é transgressora a racionalidade excludente e unitária, de modo que a loucura experiência o pensamento do transcendental ao não se submeter às vontades silenciadoras da racionalidade que carrega um primado de positividade culturalmente e socialmente mais favorável, construído e consolidado através da ideia de uma progressão constante, acentuada por uma fabricação da normalidade. Sendo assim, as preocupações morais e as diversas formas de coação autoritária, enclausuram a loucura e a encaminham para o internamento, encontrando-se isolada em fortalezas visíveis da ordem, da moral e da normatização.

Assim, Foucault apresenta uma concepção filosófica, autêntica e crítica mediante uma “cisão originária” entre loucura e razão em um âmbito histórico, cultural, subjetivo e social traçando um mapeamento do saber e do poder. Todavia, é imprescindível situar a existência e a percepção da relação do ser humano com a loucura, tal que precisamos entender primeiramente que não há uma história da loucura em si e em seu sentido pleno, uma vez que: “A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam” (FOUCAULT, 2006, p. 163). Portanto, as problematizações apresentadas neste artigo são atravessadas por escritos de Michel Foucault, atentando para os mecanismos e práticas que produziram o louco e a loucura ao longo da história.

1 DESENVOLVIMENTO

Durante o final da Idade Média, houve uma epidemia de lepra. Os doentes, tratados como animais asquerosos, eram desprezados por contraírem uma “maldição” até então desconhecida de causas e tratamentos, sendo isolados da sociedade e de toda e qualquer instituição a qual faziam parte. Assim, o temor pelos leprosos era incessante, tanto por parte da sociedade, quanto da família e da igreja.

Nesse sentido, se atenta para a relação com as igrejas, pois para os cristãos Renascentistas a lepra seria uma espécie de manifestação divina, ou seja, o indivíduo leproso possui uma oportunidade de se arrepender por seus pecados e erros ainda em vida: “O abandono é para ele, a salvação; sua exclusão oferece-lhe outra forma de comunhão” (FOUCAULT, 2017, p. 6). Contudo, as pessoas que os excluem, desprezam e perseguem seriam salvas e abençoadas por ajudarem no arrependimento, no qual o leproso ao aceitar sua condição de pecador por meio da exclusão alcançaria a “cura” enquanto recompensa perante a lei divina e moral. Desse modo, “uma estranha inversão que se opõe à dos méritos e das orações, eles se salvam pela mão que não se estende” (FOUCAULT, 2017, p. 6).

A partir do século XV o vazio se estabelece, a lepra desaparece do mundo ocidental e o mal deixa de assombrar. No entanto, as pessoas gostam de comemorar

o desaparecimento da lepra: " (...) em 1635, os habitantes de Reims fazem uma procissão solene para agradecer a Deus por ter libertado a cidade desse flagelo" (FOUCAULT, 2017, p. 4). Destarte, a regressão da lepra suscita mais do que um vazio, há uma preocupação nitidamente social atrelada às preocupações morais e formas de coação autoritária para interditar por meio da exclusão com destino certo para o internamento.

Nesse contexto, a lepra se retira, não por um efeito eficiente das práticas médicas obscuras, mas de um resultado espontâneo da segregação e a consequência advinda após o fim das cruzadas com a ruptura dos focos orientais de infecção. Por assim dizer, a lepra é como um "mal do século" que pela supressão teve o seu fim; traçado em torno de um círculo sagrado e moral como uma espécie de salvação assegurada na misericórdia de Deus, através de um discurso excludente para oferecer em troca a "graça" de ser curado, o que nada mais é do que um conformismo, uma segregação mascarada pela submissão.

Ao final do século XV a lepra é substituída pelas doenças venéreas como se fosse uma herança, nasce então uma "nova lepra" (tomando o lugar da primeira) e junto com ela, seu horror, medo e desprezo. Por conta da rapidez em se proliferar, logo assumem um lugar sob mais um cenário suprimido disfarçado de "inclusão" e não pela preocupação para buscar um possível tratamento. Haja visto que as doenças venéreas se tornam "coisas médicas" diferentemente, da lepra.

A doença venérea se instala no decorrer do século XVI, exigindo um determinado tratamento rodeado por um conjunto de regras morais as quais sob influência do internamento no século XVII, se isola do contexto médico integrando-se ao lado da loucura ao participar de um espaço moral de exclusão. Assim, mais de dois séculos são necessários para os medos seculares suscitarem uma divisão, não obstante, a loucura é dominada por volta da metade do século XVII com experiências da Renascença.

É diante deste contexto histórico e social ao qual a loucura se dá como um "mal de todos os séculos", ou melhor, nunca cessará mesmo em meio ao enclausuramento. Por conta disso a experiência diante do Simbolismo Renascentista vai ter como figura extremamente simbólica e privilegiada uma paisagem imaginária

na qual retrata o “surgimento da loucura”, com o símbolo do Nau dos loucos² – um estranho barco que navegava sobre os rios da Renânia e dos canais Flamengos, pois a embarcação era um lugar reservado para detenção dos ditos insanos, julgados antes mesmo de serem identificados ou “tratados”. Ao passo que a Nau/Nave levava toda a carga insana de uma cidade para outra, fazendo parte não só do cotidiano como também do enclausuramento dos ditos loucos.

Na figura dos loucos não havia mais uma existência errante, já que as cidades os expulsavam de seus muros e os marinheiros se responsabilizavam por livrar as cidades, porém diante desse cenário era bem mais do que uma simples utilidade social ou uma segurança dos cidadãos tidos como “normais”. As Naus assombravam a imaginação em toda parte da renascença como verdadeiros peregrinos em busca da razão, já que os loucos simbolizavam uma enorme inquietude, ou melhor, a loucura passa a assombrar a imaginação do homem ocidental ao exercer uma atração diante de uma sabedoria especial, um fascínio sobre seus pensamentos e devaneios.

Os loucos eram alojados, mas não tratados; eram jogados em prisões e mantidos pelo orçamento da cidade, sempre isolados. No entanto, a “preocupação” com a cura diante da exclusão encerrava-se no espaço sagrado do milagre, alcançado através do arrependimento onde a loucura espera sua libertação como uma espécie de ritual, significando milagres. Desse modo a navegação dos loucos não faz mais do que o desenvolvimento da situação inicial no horizonte das preocupações do homem “racional e normal”, pois o louco agora é fechado atrás das portas da cidade para que sua exclusão tivesse o papel de encerrá-lo.

Em síntese: o início da era renascentista inverte a relação com a animalidade e a liberta, escapando do mundo moralmente ilustrativo, mais favorável e conseqüentemente melhor aceito, a fim de adquirir e trazer à tona o estonteante, a liberdade apavorante, o saber fascinante, temível e inacessível que é próprio da loucura, mas que encontra-se reprimido. É nessa inversão que a loucura vai sondar o homem, apoderando-se para então, revelar a verdade.

² De todas as naves satíricas, a Nau dos Loucos foi a única a ter uma existência real para além da criação representativa da arte. Ela existiu a base de uma composição ética e social, transgredindo o imaginário.

As imagens fantásticas proporcionadas pela loucura não são aparências que desaparecem logo, pois nascem do delírio oculto, como um segredo e uma inacessível verdade. Desse modo, a causa do fascínio é esse saber dos loucos, o saber proibido, a catástrofe, a última felicidade e todo o poder existente na terra, porém o saber dos loucos é um saber aniquilado pela razão. Assim a loucura é transformada em tentação, é tudo o que existe de impossível, de fantástico e "inumano". É o que vai de encontro a natureza racional dita normal e tudo isso se atribui ao seu excêntrico poder, isto é, a liberdade apavorante de seus devaneios faz os "fantasmas" da loucura possuírem mais poder de atração para o homem do século XV do que a realidade desejável e imposta da racionalidade.

A manifestação obscura da loucura desaparece para dar lugar ao sutil relacionamento do homem consigo mesmo e se insinuando nele. Assim, adentramos no momento em que há a percepção da relação do ser humano com a loucura e a sua própria existência, pois a loucura não se encontra ligada somente aos mistérios e assombrações do mundo, mas está constituída no apego do próprio homem ao alimentar suas ilusões, angústias, inquietações. A loucura nasce no coração dos homens e assim organiza sua conduta, embora governe as sociedades, a grande natureza racional levada ao absoluto a ignora.

Desse modo a loucura até pode ser considerada no universo do discurso, mas nunca será a última palavra da verdade. Outrossim, a experiência da loucura se estende do século XVI até o momento hodierno devido a sua figura particular semeada desde sua origem na ausência e na exclusão até a diminuição da loucura em um transtorno mental. Visto que, a experiência da loucura é simplesmente confiscada pela reflexão crítica, tornando-se um ponto chave no Classicismo.

As experiências da loucura no Classicismo tornaram-se extremamente fundamentais para Michel Foucault pelos seguintes aspectos: a loucura será entendida com relação a razão e somente terá sentido com ênfase no campo racional, ou seja, loucura e razão entram em uma ligação eternamente irreversível, fazendo com que toda loucura tenha sua razão para controlar e julgar, do mesmo modo que toda razão possui a sua loucura mergulhada em uma verdade irrisória. Sendo assim, um movimento de referência mútua é estabelecido e a existência de cada uma

encontra-se em uma possível e perspicaz relação de recusa/negação, atrelado ao mesmo tempo em uma fundamentação recíproca.

Dessa forma, o filósofo traça uma concepção filosófica, autêntica e crítica mediante uma “cisão originária” entre loucura e razão, tal cisão demarcou o advento da razão monológica, ou melhor, uma razão própria do sujeito e da idade clássica. A razão ocidental clássica do século XVII se corrobora na captura, no silenciar, jogando para o esquecimento toda e qualquer manifestação de desrazão³. A loucura é a renúncia do mundo moral no qual determina uma concordância alinhada, uma padronização, é o abandono total à vontade da razão demasiada e normativa. É a procura cujo fim não se conhece, uma profundidade sem medidas:

Nenhuma expressão verbal pode exprimi-la, nenhum ato do entendimento pode fazer entendê-la, nenhuma medida medi-la, nenhuma realização realizá-la, nenhum termo terminá-la, nenhuma proporção proporcioná-la, nenhuma comparação compará-la, nenhuma figura figurá-la, nenhuma forma informá-la... Inexprimível através de qualquer expressão verbal, podem-se conceber frases desse gênero até o infinito, pois nenhuma concepção pode concebê-la, esta Sabedoria pela qual, na qual e a partir da qual procedem todas as coisas. (FOUCAULT, 2017, p. 32).

Em resumo: a loucura não é egoísta, vaidosa ou trágica, mas o vazio preenchido transcende um mal-bem para além da prática racional que a deturpa como insanidade. A loucura só é castigo ou desespero em uma dimensão do erro, sua função dramática subsiste a um falso drama, ou melhor, a ausência de uma seriedade fortalecida com a razão não a impede de ser essencial, pelo contrário, torna-se imprescindível por ser a partir dela que a ilusão se desfaz. Em outros termos, “ela é falsa sanção de um falso feito, mas por virtude própria faz surgir o verdadeiro problema que pode ser assim verdadeiramente levado a seu termo” (FOUCAULT, 2017, p. 41). Haja visto que a verdade vem à tona por conta de a loucura ser a forma mais pura, totalizante e que não precisa de nenhum elemento exterior para chegar no verdadeiro.

³ Desrazão nesse contexto se estabelece com a ausência da reflexão crítica: a própria loucura.

A partir do século XVII a loucura e o internamento estarão interligados aparecendo então, o Hospital dos Loucos. Nele os loucos incuráveis são deduzidos exatamente pelas suas formas de loucuras e desordens de espírito, analisadas como doença segundo a "propriedade" dada para a razão humana ao considerar que cada cabeça vazia, ordenada e enquadrada pela verdadeira racionalidade falam por meio de uma linguagem da ironia e da contradição, a linguagem desdobrada da soberania e da verdade. Em vista disso, a loucura é a desordem, a fuga dos padrões impostos pela normalidade que por conta dessas atribuições a razão a fez viver à deriva da Nau- uma sequência de embarques com direção para voltar as condutas regulares, em nome da padronização, da ordem e da norma.

A loucura desenha então, um perfil bem familiar na paisagem social. A partir daí o mundo do começo do século XVII é hospitaleiro com a loucura de uma forma inusitada, isto é, o desatino (loucura) estará presente de forma perene no coração dos homens ao guardar lembranças das ameaças trágicas, de uma vida perturbada e inquieta enquanto há uma mobilidade constante da razão. As vozes da loucura que a Renascença acaba por libertar agora são reduzidas ao silêncio pela era Clássica através de um golpe estranho de soberania e progresso da razão, não há mais dúvidas sobre um desequilíbrio da loucura, das inquietações, ilusões ou erros. É na medida em que as ilusões e erros são superados pela estrutura da verdade que a loucura será excluída pelo sujeito que duvida.

Tal século criou casas de internamento cujo poder absoluto fez uso de documentos oficiais com determinações gerais e medidas de prisão arbitrária. Durante um século e meio os loucos foram postos sob regime deste internamento, com "tratamento" estendido aos pobres, desempregados e insanos, isto é, todos aqueles denominados como escória da sociedade. Portanto, é entre os muros do internamento que a psiquiatria na era moderna do século XIX encontrará os loucos e lá os deixará, se exaltando por terem concedido tal "liberdade".

Em resumo: é a partir da metade do século XVII que a loucura esteve ligada a essa "terra do internamento" designando-a como seu local natural, como a estrutura mais visível no cenário da era clássica da loucura. Concomitantemente, se torna evidente o hospital geral detendo um estranho poder diante dos limites da lei, isto é, uma terceira ordem na repressão, uma instância de ordem monárquica e burguesa

em pôr ordens no mundo da miséria com o desejo de “ajudar”, mas com a necessidade de reprimir, o dever da caridade, mas com a vontade de punição. Logo: “o Hospital Geral não é um estabelecimento médico. É antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa” (FOUCAULT, 2017, p. 49 - 50).

O classicismo inventa o internamento não como uma espécie de progresso, mas uma criação pela necessidade de isolar, aprisionar. Assim como a idade média segrega os leprosos, o vazio deixado por eles é rapidamente ocupado pelos internos, cujo aprisionamento possui significações para além da cura, sendo elas políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais e históricas. Diante disso, essas estruturas imprescindíveis para o mundo clássico perpassam pelo espaço do internamento destinando um poder de segregação destinadas às ordens públicas, de auxílio e punição, caridade religiosa e medidas governamentais.

O internamento se justifica a título de punição mascarado por um benefício, isto é, conforme a moralidade e o seu valor é ao mesmo tempo recompensa e castigo, porém os pobres fazem dessa prática um gesto de assistência sem o olhar que empreende a repressão. Todo interno era enclausurado baseado no campo da valoração ética, ou seja, antes de ser tratado enquanto objeto de caridade é tratado como sujeito moral. Outrora, os pobres e os loucos são alinhados e tratados na dicotomia que ora manifesta uma “benevolência”, ora repressão.

A loucura encontrada, no final do século XVIII, interdita entre os muros do hospital pela sensibilidade moral e não mais religiosa, traça uma trajetória reversa da que foi proporcionada pela idade média, pois a loucura agora é fechada pela era clássica. Em resumo: o louco era visto de modo familiar no cenário humano da idade média e agora é tratado como se tivesse vindo de outro mundo, destacando-se por formar um problema mediante a ordem dos indivíduos em uma sociedade que visa criar sujeitos dóceis e normais, padronizados e submissos. Desse modo, o louco é tido como um perturbador da ordem e da moral e se antes era acolhido, agora será excluído pois seu lugar é primordialmente associado a outras manifestações de “desrazão” - junto com os pobres, miseráveis, devassos, vagabundos etc.

O internamento é um fenômeno superficial de um sistema que leva todos os indivíduos para uma mesma orientação, uma normatização em virtude de uma sociedade ética e uniforme, cuja racionalidade se sobressaiu ao apagar os sentidos da loucura. Então, não se pode dizer que as casas de internamento alcançaram uma determinada eficácia em sua plenitude com o papel positivo que dela se esperava, ou seja, havia uma absorção dos desempregados, enfermos, prostitutas, loucos e era justamente, para ocultar, silenciar e excluir, evitando inconveniências políticas e sociais corroborando possíveis revoltas e perturbações nas quais poderiam transpassar a moralidade.

Vale frisar que a medicina dos séculos XVII e XVIII era profundamente individualista, de modo que a experiência hospitalar se encontrava excluída da formação do médico e o qualificava apenas com a transmissão de receitas e não com a assimilação ou a integração no campo das experiências (FOUCAULT, 2018, p. 175). Dessa maneira: "Não se procurou prioritariamente medicalizar o hospital, mas purificá-lo dos efeitos nocivos, da desordem que ele acarretava" (FOUCAULT, 2018, p. 177). Em suma, se trata de uma hospitalização que não faz do hospital um instrumento de cura, mas a centralidade dessa preocupação em si é impedir a propagação da desordem econômica, social ou médica.

A partir desse impasse, a primeira característica da transformação hospitalar no final do século XVIII é o aparecimento do personagem do médico no qual antes não havia, pois a tomada do poder médico se manifesta no ritual da visita médica ao constituir um campo documental, fortalecido não só com a organização como também com a significação de um lugar de formação e transmissão de conhecimento. Contudo, o hospital se disciplina para explicar o esquadramento no qual está imerso a medicina hospitalar: A formação de uma medicina hospitalar deve-se, por um lado, à disciplinarização do espaço hospitalar, e, por outro, à transformação, nessa época, do saber e da prática médicos (FOUCAULT, 2018, p. 183).

A era moderna (séculos XIX e XX) consistirá no advento da instituição asilar e no saber que lhe é correspondente: o saber psiquiátrico, cujo internamento torna-se um ato terapêutico e a loucura é simplesmente individualizada como doença mental, ou seja, a loucura é percebida menos como erro do que como relação à volta da

conduta normal e regular: "A loucura, vontade perturbada, paixão pervertida, deve aí encontrar uma vontade reta e paixões ortodoxas" (FOUCAULT, 2018, p. 202). Nesta condição, a loucura se percebe capturada em objetividade por um saber normativo de caráter médico, ao ponto que a loucura é encontrada nesse período como "conhecida e dominada", ou melhor, se torna objeto de apreensão e delimitação. Assim, com a idade moderna a grande ruptura será antropológica, cuja compreensão da loucura dar-se ia por meio de conceituações dentro do desarranjo cerebral, da perturbação psicológica, da doença mental; tornando o louco um objeto da ciência, e, em vista disso, haverá nele uma possibilidade de desvendar os saberes e as verdades invertidas do ser humano dito "normal".

Desta maneira, a loucura era deduzida como uma louca doença e tal ruptura se deu na distinção entre o físico e mental em uma redução da experiência clássica do desatino e da percepção moral que a torna apenas uma patologia. Afirma Foucault: "E é exatamente aí que nasce a psicologia. Não como verdade da loucura, mas como indício de que a loucura é agora isolada de sua verdade que era o desatino" (FOUCAULT, 2017, p. 337). Portanto, a psicologia se valerá de pleno saber-poder para estabelecer uma mediação moral atrelada à loucura, a qual não poderá mais se valer da linguagem do desatino, isto é, a loucura é isolada de sua própria verdade e talvez de sua essência: o desatino!

De modo que o internamento não será o primeiro esforço em direção a hospitalização da loucura como doença, e por mais excludente que seja, não poderá ser negada, é, paradoxalmente, herança de outra experiência na qual resulta do castigo, da correção, do controle. Dessa forma, são definidos como doentes os que forem perpassados pela sensibilidade médica a qual estava começando a nascer. Tais apreensões fecham os alienados em uma definição de loucura que consiste no reconhecimento dos registros do internamento até à solidez encontrada nas categorias médicas, entre as quais a patologia dividiu na arqueologia as doenças do espírito.

No entanto o pensamento médico ao longo desse conjunto e da relação médico-doente, se apresenta como elemento constituinte extremamente importante no mundo da loucura, visto que a realidade da doença mental produzida pelo saber-poder médico transcreve por si só os efeitos e formas reproduzidas por fenômenos

seguidos de um discurso cientificamente aceitável, favorável. Nesse cenário, o médico é tido como um normalizador de condutas.

[...] tinham por função fazer do personagem do médico o "mestre da loucura"; aquele que faz se manifestar em sua verdade quando ela se esconde, quando permanece soterrada e silenciada, e aquele que a domina, a acalma e a absorve depois de tê-la sabiamente desencadeado. (FOUCAULT, 2018, p. 204).

Assim, a experiência moderna é, no fundo, uma superposição das experiências clássicas nunca reunidas com plenitude, enquanto experiência social. Tudo é desdobrado por intermédio de um discurso médico que reinventou e reivindicou para si o domínio particular sobre a loucura em torno do internamento, ao corroborar formulações/discursos tomados por verdadeiros sobre aquilo que se acha que pode ser conhecido. Por conseguinte, essa "autorização" concedida aos saberes e poderes do médico deixará seu rastro de normatividade e medicalização na/da loucura, cujo discurso sobre conduta, comportamento, normalidade são produzidos e integrados inferindo nos corpos termos como "inofensivo ou perigoso", "normal ou anormal". Visto que perpassa pela experiência jurídica e sensível até chegar às questões de limites em que mais nada pode escapar da teia do poder médico, pois cabe agora ao médico descobrir as marcas da verdade e para isso são entregues nas mãos do juízo médico o poder de introduzir no mundo da loucura o insano, distinguindo-o do normal.

Trata-se aqui neste contexto da medicina enquanto prática médica e a história como um instinto social infalível e puro por assim acrescentar estabilidade no "progresso", quando, na verdade, foi uma criação para justificar definições médicas munidas de um saber-poder detendo plenos poderes para delimitar condutas anormais. A figura do alienado foi recebida em sua individualidade como se fosse apenas patológica e antes mesmo de receber um estatuto médico atribuído na modernidade, o louco já havia adquirido, na idade média, uma densidade pessoal/uma identidade que foi absorvida por uma massa da indiferença que com o passar dos séculos misturou os traços de um rosto e as linhas da subjetividade nas quais já haviam sido individualizadas, definidas e enquadradas.

A medicina passa então a se delimitar ainda mais no século XX ao encontrar espaços por meio de práticas autoritárias exercidas sobre o louco por uma função/criação de superioridade. Destarte, comportamentos referentes a fuga dos padrões ditados pela racionalidade acabaram por se tornar objeto de intervenção médica, para assim colocar em um jogo de conduta o homem social em meio ao exercício da normalidade⁴. Em vista disso, reformas práticas são feitas no pensamento psiquiátrico ao recolocar em questão o papel da psiquiatria clássica de produzir a verdade da doença no espaço hospitalar: Poder-se-ia então falar das antipsiquiatrias⁵ que atravessaram a história da psiquiatria moderna (FOUCAULT, 2018, p. 206).

As relações de poder constituíam a priori às práticas psiquiátricas que colocavam a loucura como objeto do conhecimento e fabricavam o sujeito dito "normal" a partir das transformações da passagem para as anomalias. Entretanto, a antipsiquiatria "surge" com a pretensão de desfazer esse ciclo ao conceder ao indivíduo o direito de realizar a sua própria loucura, ou seja, destacam-se as condutas e os desejos do estatuto médico para os libertar desse diagnóstico dado apenas pelo valor classificatório, invalidando a transcrição da loucura em doença mental empreendida no século XVII e "acabada" no XIX.

A psiquiatria é, para a corrente antipsiquiátrica, nada mais que uma ação repressora perpetrada pelo mundo industrializado para condenar aqueles que não se adaptam às regras de "normalidade" social. O hospício é uma prisão, destinada a afastar da sociedade todos aqueles que dessintonizaram com ela, parando, conseqüentemente, de produzirem. Por isso não interessa que, na realidade, não ocorra "cura" alguma no interior dessas instituições. Elas são mantidas apenas devido ao seu caráter segregador dos desviantes. (DUARTE JÚNIOR, 1987, p. 73).

⁴ Tal termo faz menção justamente ao princípio de conformidade com a razão que se opõe à irregularidade, desordem e tudo o que foge dos parâmetros do normal.

⁵ Antipsiquiatria neste contexto se opõe às formas conservadoras de poder ao transferir ao "doente" o poder de produzir sua própria loucura, sua linguagem e a verdade dessa loucura ao invés de reduzi-la como se fosse um discurso vazio, pois está para além.

A loucura entra no campo das resistências (dentro de um cenário mais contemporâneo) com o rompimento de práticas medicalizantes que a governam, e controlam- “a desmedicalização da loucura é correlata desse questionamento primordial do poder na prática antipsiquiátrica” (FOUCAULT, 2018, p. 212), pela dominação e pela produção de saberes- de verdades (discursos). Ao passo que, a prática antipsiquiátrica revela prioritariamente uma medicalização autoritária e excludente da loucura, problematizando o sujeito-médico que deposita e obtém o status de detentor do conhecimento.

Tais experiências e conceituações acerca da loucura ao longo da história são distribuídas em cada época de acordo com as regras coercitivas de organização impostas pelo simples limite da razão, na qual estabelece em torno de si uma positividade moldada e reproduzida em um determinado curso histórico composto pelo trajeto do que seria a doença mental/transtorno mental (termo relativamente novo), atentando para as estruturas de exclusão e mecanismos de enclausuramento a partir de práticas que produziram o louco por meio de discursos de saberes e relações de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão filosófica apresentada inicialmente, demonstra a presença da loucura enquanto experiência sensível do sujeito que trata como prática, um discurso cujo a descrição não revela uma descoberta da loucura e seus fundamentos, mas o estabelecimento de uma negatividade construída, moldada, produzida pelos mecanismos e práticas de saber-poder que produziram e definiram a loucura em diferentes contextualizações históricas até chegar nas grandes rupturas no âmbito da percepção e da antropologia.

Agir como convém é a primeira regra da racionalidade que dita toda e qualquer conduta, com pensamento de um sujeito que não mais cuida de si, mas que conhece a si mesmo como forma da própria consciência. Este saber-poder de si mesmo do sujeito pensante como elemento histórico propiciou a configuração da loucura como patologia. Dessa forma entramos em um contexto constituído por um processo intenso de exclusão social, moral e de disciplinamento institucional, no qual levou a

docilização do indivíduo com castigos físicos e psicológicos somente para tentar normalizar o diferente. Portanto, o que ocorre é a degeneração da razão através da instrumentalização que cria uma aversão ao desconhecido, o diferente, o anormal, o irracional.

Por fim, a tentativa de chamar cada entrelinha e reflexão de considerações finais é infringir a (des)continuidade reflexivo-filosófica imprescindível para se discutir a problemática introduzida e abordada, levando em consideração que pode surgir novas indagações a serem sanadas a partir das novas demandas ao longo da história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *História da Loucura: na Idade clássica*. 11.ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 7.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso do Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROTTERDAM, E. de. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

14. A REVOLUÇÃO BURGUESA DE 1789: TRIBUTO À RAZÃO OU À FRAUDE? UMA ABORDAGEM CRÍTICA À LUZ DA TEORIA DOS ILEGALISMOS DE MICHEL FOUCAULT



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-14>

Pedro Luis Fracaroli Pereira¹

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar, ainda que brevemente, a “teoria dos ilegalismos” tal como formulada por Michel Foucault na aula de 21 de fevereiro de 1973 do curso intitulado “A Sociedade Punitiva”. O primeiro aspecto dessa teoria consiste no assim chamado “ilegalismo popular”, caracterizado, sobretudo, por acordos ilegais (*contra legem*) firmados entre os produtores (em sua maioria artesãos) e mercadores (comerciantes) ao arrepio da legalidade régia. Esses acordos ilegalistas caracterizavam-se por (i) sua funcionalidade, pois não obstavam a economia burguesa, ao contrário, contribuíam com seu sistema lucrativo e o desenvolvimento capitalista; (ii) pela sistematicidade, por ser quase um modo de funcionamento da sociedade inteira; (iii) por ser econômico e político, pois a cada infração legal viola-se não somente o conteúdo econômico correspondente, mas também a carga de poder que uma lei contém; (iv): por ser oscilante, pois capitaneado pela burguesia, uma prática ilegal era tolerada se conviesse a essa classe, e rechaçada se a ela prejudicasse, a revelar um uso estratégico da legalidade. A par disso, o ponto mais alto a se alcançar nesse trabalho implica em demonstrar, como consequência e à guisa de conclusão, a tese de Foucault a consignar que a revolução de 1789, enquanto organização do poder burguês, foi o resultado final desse longo processo de ilegalismos acumpliciados graças aos quais a economia burguesa conseguiu abrir seu caminho, estruturar seu sistema econômico e implantar seu aparato estatal. Isso posto, outros argumentos são corolários, a saber: se a burguesia derrocou o Antigo Regime a partir da formação de uma base material que explorou um jogo de “ilegalismos”, o Estado de Direito Moderno seria um sistema de “ilegalismos”. E, nesse contexto, a prisão enquanto forma punitiva estatal representaria um modo de contenção dos “ilegalismos populares” intoleráveis, indesejáveis. Mais do que isso: em última análise, a prisão seria modo de contenção de pessoas indesejáveis. A metodologia do trabalho consiste na análise filosófica e histórico-crítica realizada por meio de pesquisa bibliográfica e revisão teórica.

Palavras-chave: Michel Foucault; Teoria dos Ilegalismos; Estado de Direito; Prisão e Poder; Revolução Francesa.

¹ Mestrando em Filosofia Política pela Faculdade de Filosofia e Ciências (UNESP – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho). Bolsista CAPES. E-mail: pedrofracaroli@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Revolução Francesa de 1789, enquanto expressão maior das agitações burguesas, e sua monumental invenção, o Estado de Direito, constituem o pano de fundo do presente ensaio.

A transição do Antigo Regime para a economia política capitalista é marcada por uma rede de ilegalismos. Esse jogo, consubstanciado por práticas ilegais, acontecia graças à cumplicidade nas relações de mercado entre burgueses, artesãos, camponeses, oficiais do poder etc. O desenvolvimento sistemático desses acordos antifeudais levou o Poder Real à bancarrota.

Com a ascensão da burguesia à classe poderosa, dominante, essa cumplicidade foi colocada em xeque. A nova ordem burguesa assumiu como principal tarefa organizar esses ilegalismos, com a tolerância e legalização de alguns e a repressão de outros.

A fim de explicar essas relações, o presente trabalho traça um esboço teórico sobre a teoria dos ilegalismos tal como formulada por Michel Foucault na aula de 21 de fevereiro de 1973 do curso "A Sociedade Punitiva".

Depois, apresenta o vínculo existente entre ilegalismo popular, ilegalismo operário e delinquência, com o escopo de mostrar suas implicações na formação da sociedade moderna, sobretudo no sistema penal.

Por fim e de modo conclusivo, cumpre demonstrar como essas agitações e práticas ilegais forjaram o Estado Moderno de Direito e seu sistema punitivo, aos quais as técnicas de controle social da burguesia foram transplantadas como técnicas estatais oficiais, ainda que ao arripio da ciência criminal esclarecida.

A pertinência do tema justifica-se, para além da contribuição com o debate conceitual e o desenvolvimento científico, pela necessidade urgente de se refletir criticamente sobre a prisão, instituição sabidamente trituradora de vidas humanas e produtora de disfunções sociais, verdadeiro *Frankenstein* da política criminal e ainda hoje principal instrumento punitivo.

A metodologia do trabalho consiste na análise filosófica e histórico-crítica realizada por meio de pesquisa bibliográfica e revisão teórica.

1 A TEORIA DOS ILEGALISMOS

O encontro da razão com a pena, naquela conjuntura transformadora que teve seu epicentro no século XVIII e ficaria conhecida como "iluminismo", "esclarecimento", "ilustração" ou "luzes", foi um encontro muito estranho, no qual a razão se ajoelhou aos pés da pena².

A questão central do curso "*A Sociedade Punitiva*", de Michel Foucault, consiste em compreender a transmutação do sistema penal clássico para seu aspecto moderno, caracteristicamente coercitivo, sancionador e vigilante, cuja principal forma penal é a detenção e o principal instrumento, conseqüentemente, a prisão.

A assunção da reclusão à forma estatal punitiva oficial decorre do discurso punitivo e do modelo penal constituintes do Estado Moderno burguês (Estado de Direito pós-revolução francesa).

Uma vez que "[...] a detenção e a prisão não faziam parte do sistema europeu antes das grandes reformas dos anos 1780-1820" (FOUCAULT, 2018, p. 227) e, mais do que isso, nesse momento de transição, enquanto institutos punitivos, eram alvos de severas críticas, inclusive por teóricos penalistas e parlamentares, compreender como e por que a prisão conseguiu permanência e alargamento no sistema penal torna-se necessário, ao mesmo tempo que essa questão desponta-se obnubilada.

A frase em epígrafe ilustra bem o problema. Afinal, é no mínimo contraditório que o esplendor da *Razão* produza algo tão cruel, desumano e irracional como o cárcere. A monstruosidade que a prisão representa coloca em xeque o discurso e as promessas iluministas.

O sistema penal moderno, que tem a prisão em seu coração, não expressa, absolutamente, *liberdade, igualdade e fraternidade*. Tampouco encontra consonância com esses princípios. A razão, de fato, se ajoelhou aos pés da pena. Resta saber os motivos desse disparate, o que se fará com a hipótese articulada por Foucault.

² BATISTA, 2016, p. 149.

Como dito, durante a derrocada do Antigo Regime e o estabelecimento do Estado de Direito burguês, não faltaram críticas à inovação punitiva prisional. Tanto que, segundo Foucault (2018, p. 229):

A organização da penalidade de reclusão não é simplesmente recente; é enigmática. No momento em que estava sendo planejada, era alvo de críticas violentíssimas. Críticas formuladas a partir de princípios fundamentais. Mas também formuladas a partir de todas as disfunções que a prisão podia induzir no sistema penal e na sociedade em geral.

Eis a questão: se desde o seu surgimento desconfiava-se do cárcere como instrumento punitivo adequado, por qual razão consagrou-se e mantém-se como remédio penal e forma geral de penalidade, a integrar o âmago desse aparelho de justiça e destinado a fazer com que a lei seja respeitada? A resposta Foucault apresenta a partir de sua teoria dos ilegalismos.

A sociedade burguesa revolucionária surgiu marcada por uma rede de acordos ilegais e práticas marginais inobservantes dos regulamentos e ditames régios. Isto é, para escapar das ordenanças tarifárias e coercitivas do Antigo Regime, artesãos e comerciantes, camponeses e mercadores, organizavam-se e entendiam-se por pactos ilegais estabelecidos diretamente entre si e ao arrepio do Poder Real. Isso resultou num jogo de ilegalismos e na formação do mercado capitalista burguês. Explica Foucault (2022, p. 36 - 37):

O ilegalismo era uma espécie de função constante e geral na sociedade. Tanto pela impotência do poder, como também porque, no fundo, o ilegalismo era indispensável a uma sociedade que estava economicamente se transformando. Entre o século XVI e o final do século XVIII, as grandes transformações constitutivas do capitalismo passaram em grande medida pelos canais da ilegalidade, em relação às instituições do regime e da sociedade. O contrabando, a pirataria marítima, todo um jogo de evasões fiscais, assim como todo um jogo de exações fiscais foram vias pelas quais o capitalismo pôde se desenvolver. Nessa medida, podemos dizer que a tolerância, a tolerância coletiva de toda a sociedade para com seus próprios ilegalismos, era uma das condições não

apenas de sobrevivência dessa sociedade, mas de seu desenvolvimento. O ilegalismo era um dos caminhos ao mesmo tempo da vida política e do desenvolvimento econômico.

Os acordos ilegais, na medida em que não contrariavam a lógica do lucro, mas atacavam a cobrança e as imposições feudais, ensejaram o surgimento de uma relação comercial lucrativa típica de uma sociedade capitalista que não demorou a reclamar, para tanto, nova forma de organização das forças econômicas e dos poderes de Estado. Aí reside o aspecto funcional do ilegalismo, pois útil ao programa industrial burguês, já que:

[...] opunha-se a toda uma série de cobranças feitas por meio de direitos e multas. Portanto, não era um ataque à propriedade material, era um ataque aos direitos. Não era um roubo, era uma *fraude* antifeudal, que servia a burguesia. Era uma espécie de linha avançada da luta da burguesia por uma nova legalidade. (FOUCAULT, 2018, p. 131).

Nesse sentido:

[...] tanto o mercador, que devia comercializar, quanto o tecelão, que tinha fabricado, entendiam-se diretamente, passando por cima dos regulamentos, para tentar esquivar-se deles. Firmavam contratos antecipados, fora do mercado oficial; graças a esse entendimento direto, as duas partes estavam diretamente em contato e estabeleciam entre si algumas relações comerciais que de certa forma eram leis do mercado. (FOUCAULT, 2018, p. 131).

Esses acordos contra a legalidade régia contribuíram decisivamente para o triunfo da economia política burguesa sobre o regime feudal.

O aspecto sistemático configura outra característica desse ilegalismo, pois era “[...] um modo de funcionamento da sociedade inteira. Tinha-se a junção de ilegalismo popular com ilegalismo dos comerciantes, ilegalismo dos negócios.” (FOUCAULT, 2018, p. 131 - 132).

Contribuía para manter essa sistematicidade e fazer o sistema funcionar o ilegalismo do poder, o qual era praticado por representantes diretos do poder – intendentes, subdelegados, tenentes de polícia – responsáveis por interferir em autuações e reduzir o valor de condenações pecuniárias ou multas aplicadas aos burgueses. Os ilegalismos dos oficiais ocorriam em função de interesses, pressões ou riscos de agitação política. Portanto, “[...] o poder intervinha como regulador desses ilegalismos que, inclusive, eventualmente se chocavam mas sem antagonismo radical, de modo que ajustavam-se.” (FOUCAULT, 2018, p. 132).

O terceiro aspecto destacado por Foucault consiste no fato de o ilegalismo ser ao mesmo tempo econômico e político, pois a cada infração legal viola-se não somente o conteúdo econômico correspondente, mas também a carga de poder que uma lei contém, isto é “[...] cada vez que alguém passa por cima de uma lei, viola um regulamento, o que se ataca não são tanto as coisas quanto a arrecadação sobre elas, a operação de poder exercido sobre elas, a instância regulamentar.” (FOUCAULT, 2018, p. 132 - 133).

A potência econômica-política do ilegalismo constitui seu núcleo duro, nela está seu principal poder, pois “[...] entre o ilegalismo propriamente econômico e a transgressão quase política da autoridade do poder, há um *continuum*”. (FOUCAULT, 2018, p. 133) Esse *continuum* constitui o poder de ação subversiva. Foi ele que derrubara o Antigo Regime e é também ele que a burguesia objetiva dominar com a prisão ao selecionar para esta instituição determinados praticantes de ilegalismos intoleráveis por essa classe.

As tramas ilegais, quando divergentes ou enfrentadoras do poder que organiza o programa político capitalista, tornam-se intoleráveis e perigosas para a ordem posta, razão pela qual devem ser repreendidas antes de se tornarem um *continuum* social, isto é, antes que se consubstanciem em novas práticas sociais e novas concentrações e disposições de poder.

Os ilegalismos possuem força revolucionária, em grande medida por essa potência econômica-política que concentram. Ora, uma prática ilegal implica em alterar a ordem, em aumentar ou diminuir poder, significa alterar a titularidade de direitos, o que revela a capacidade de inaugurar um novo paradigma político-social-

econômico. Se não interrompida, se não controlada, uma rede de ilegalismos leva, inexoravelmente, à uma nova disposição social.

Importa consignar que existem duas grandes categorias, dois grandes gêneros de ilegalismos: os de bens e os de direitos. Anthony Friendly esclarece que:

Com efeito, existem ilegalismos populares (camponeses e operários) e ilegalismos privilegiados (nobres, burgueses e de Estado). Em um segundo momento, devemos lembrar que ela [a noção de ilegalismo] se refere à modalidades práticas que vão além da posição dos atores. Porque, como apontou Foucault, existem *ilegalismos de bens* e *ilegalismos de direitos*; ou seja, uma diferença entre os atos que jogam com a lei. Se ele deu a entender que os ilegalismos de bens são praticados quase exclusivamente por indivíduos pertencentes às categorias sociais modestas e que, ao contrário, os ilegalismos de direitos são praticados por indivíduos oriundos de classes sociais privilegiadas, podemos admitir que hoje, sem no entanto negar que as modalidades de ação diferem de acordo com as possibilidades oferecidas pela situação social que cada um ocupa, que os ilegalismos de direitos podem ser praticados por pessoas de diferentes classes sociais. (FRIENDLY, 2022, p. 113 - 114).

Às diferenças entre ilegalismos correspondem tratamentos igualmente diferentes pelo poder. Na gestão dessas práticas *contra legem*, a política punitiva se esmera na discricionariedade de tolerá-los ou reprimi-los conforme os interesses em jogo. Assim, "[...] em cada regime político e em cada época, cada categoria social tem seu ou seus ilegalismos que estão integrados de maneiras diferentes na economia das sanções." (FRIENDLY *apud* FOUCAULT, 2022, p. 114).

A quarta e última característica dos ilegalismos está em seu caráter oscilante, no sentido de que sua permissibilidade ou proibição não eram prévia e terminantemente definidas. O jogo de ilegalidades flutuava à mercê das correlações de forças e jogos de interesses em disputa. Capitaneado pela burguesia, uma prática ilegal era tolerada se conviesse a essa classe, e rechaçada se a ela prejudicasse. Quando necessário, burgueses e agentes oficiais, em conluio, reativavam a velha legalidade régia para dissipar um ilegalismo dissidente, indesejável, de tal modo que

"[...] o respeito à legalidade não passava de estratégia no jogo do ilegalismo." (FOUCAULT, 2018, p. 133). Afinal:

Por trás de tudo isso, havia a burguesia, que ocupava uma posição ambígua: apoiava essas lutas antilegais desde que lhes servissem, dava-lhe as costas quando caíam na criminalidade do direito comum ou quando assumiam a forma de lutas políticas. Aceitava o contrabando, recusava o banditismo; aceitava a recusa aos impostos, mas recusava o saque das diligências. (FOUCAULT, 2018, p. 133).

A burguesia, portanto, utilizou-se de práticas ilegais para formar sua base material e revolucionar a economia e a política. O capitalismo, por conseguinte, é produto desse jogo de ilegalismos que formatou o Capital e o Direito.

1.1 Ilegalismo popular e delinquência

Uma vez que a burguesia encontra utilidade em certos ilegalismos e perigo em outros, ela se torna gestora das ilicitudes, pois não pode abolir o que lhe rende lucros, ao mesmo tempo que deve erradicar o que ameaça seu capital e seu poder. Com isso criou-se uma verdadeira economia punitiva de controle.

Está demonstrado que o sistema penal moderno surgiu, então, com a missão fundamental de organizar os ilícitos, não de os extinguir. Portanto, "[...] o que a burguesia queria fazer não era tanto eliminar a delinquência. O essencial do objetivo do sistema penal era romper aquele *continuum* de ilegalismo popular e organizar um mundo da delinquência." (FOUCAULT, 2018, p. 138).

Não obstante o uso estratégico da burguesia, de ora permitir e ora reprovar uma prática ilegal, o sistema dos ilegalismos funcionava graças à cumplicidade existente entre os burgueses e os camponeses, ou artesãos, operários, agentes do Estado etc, pois juntos burlavam, por exemplo, as regras régias de medida, marcação, precificação.

As ações ilegais, já foi dito, representavam um modo de funcionamento em parceria da sociedade inteira, não eram exclusivas de uma classe. Tinham em

comum girar em torno das ordenanças régias, de tal maneira que corroeram o Antigo Regime e contribuíram decisivamente para o surgimento da sociedade e das instituições modernas.

Isso posto, Foucault pergunta: “[...] por que, nessa cumplicidade de ilegalismos, chegou um momento em que o ilegalismo burguês já não podia suportar o funcionamento do ilegalismo popular?” (FOUCAULT, 2018, p. 135).

A hipótese é a seguinte. Com a ordem econômica-política burguesa tudo se transfigurou, “[...] e tem-se a impressão de que o velho ilegalismo popular, tolerado pela burguesia, em vez de atacar como outrora os direitos e o poder que mantinha os direitos, atacava então a materialidade da fortuna burguesa.” (FOUCAULT, 2018, p. 136). Afinal:

[...] ao sair do artesanato, o operário já não estava em contato com a lei, mas com coisas que só eram regulamentadas pelo seguinte princípio: “isto não é seu”. Enquanto, no sistema do artesanato, o operário estava em contato com um mundo regulamentar de poder, do qual ele podia tentar escapar precisamente praticando o ilegalismo, a partir do momento em que só tem uma riqueza diante de si, a única maneira de praticar o ilegalismo é depredando-a. Assim, pela força das coisas, com a instalação da base da economia capitalista, esses estratos populares, deslocando-se do artesanato para o salariado, foram também obrigados a deslocar-se da fraude para o furto. (FOUCAULT, 2018, p. 136 - 137).

O novo regime da propriedade privada era o único vínculo que a população tinha com a fortuna burguesa, cuja lei, essencial a ser respeitada, expressava-se ao povo pela sentença “isto não é seu”.

O que significa, a propósito, o furto? Significa, precisamente, a transferência da propriedade. Portanto, seria preciso instaurar outra ordem, outra maneira de controlar as populações e impedir essa prática. Para isso, foi preciso inserir-se no aparato estatal e regê-lo. (FOUCAULT, 2018).

Ao se proletarizar, a plebe transferiu para a propriedade burguesa as técnicas e as formas de ilegalismos por ela criadas, em cumplicidade com a burguesia, durante todo o século XVIII. Quando a burguesia constatou a transferência desse

ilegalismo para a sua propriedade e temeu os seus efeitos, foi preciso reprimi-lo. (FOUCAULT, 2018).

O ilegalismo popular, que era popular porque exercido pela população inteira, comum a todas as práticas e acumpliciado em todas as relações sociais, ganhou nova sistemática. A burguesia, erigida a dominante, rompeu com as novas classes que surgiram com a economia capitalista e passou a vigiar e controlar os seus ilegalismos. Foi necessário segregar, vigiar e punir os que atacavam a fortuna burguesa e desrespeitavam sua sagrada, ubíqua e inflexível lei da propriedade privada, antes que suas práticas se tornassem um *continuum*.

A antiga cumplicidade nas práticas ilegalistas entre burgueses e artesãos, tão frutífera outrora, foi em grande medida rompida. Fala-se *em grande medida* porque alguns pactos continuaram, como os com os “[...] alcaguetes que serviam essencialmente para a vigilância; a burguesia infiltrava seus próprios agentes nos grupos delinquentes.” (FOUCAULT, 2018, p. 137- 138). A própria polícia surgiu do recrutamento de delinquentes passados a cúmplices paramilitares responsáveis por operar a vigilância para os burgueses.

Gestora dos ilegalismos, a burguesia assumiu como principal tarefa reprimir o ilegalismo operário. Tratava-se de condição indispensável à manutenção da sua riqueza e do seu poder. Dessa maneira, o principal critério para submeter um comportamento à incidência do sistema vigilante-repressivo seria a sua capacidade lesiva à fortuna burguesa. Critério de mira certa à condição do operário:

Em meados do século XVIII o tecelão possuía seu tear, suas ferramentas, sua matéria-prima, seu domicílio, possuía tudo aquilo que tocava. Comparemos com o operário do porto de Londres na segunda metade do século XVIII: nada lhe pertencia, [mas], em compensação, ele tinha diante de si, nas embarcações e nas docas, uma riqueza que Colquhoun avaliou em 70 milhões de libras por ano. Aquela fortuna estava ali, antes da comercialização e da transformação, em contato direto com os operários. (FOUCAULT, 2018, p. 135 - 136).

Continua Foucault:

Ora, diz Colquhoun, nessa situação, como o operário reagirá: "a analogia que esses operários viam entre pilhagem e contrabando, bem como o costume que durante muito tempo tiveram de exercer a pilhagem sem enfrentar oposição, levaram milhares deles a dedicar-se a essa espécie de banditismo; e "sua analogia com o contrabando (pelo menos na mente daqueles que a exerciam [pilhagem] os havia familiarizado com essa espécie de delito cuja gravidade eles não percebiam. "Não há, portanto, diferença entre atentado ao regulamento e atentado à propriedade; entre transgredir a lei e roubar as coisas. Mas não é simplesmente uma confusão na esfera da percepção. É a transferência de todo um sistema de comportamento". (FOUCAULT, 2018, p. 141).

O *continuum* ilegalista-popular capitaneado pelos operários chegou a esboçar-se sistematicamente:

Esse sistema de roubo, ligado à presença das riquezas, era comparável ao do contrabando. Mais do que a quantidade das riquezas roubadas, talvez fosse notável e preocupante a sua forma: tinha-se, com efeito, toda uma atividade econômica coerente, subterrânea, parasitária. Esse sistema também tinha seus circuitos de receptação e comercialização. (FOUCAULT, 2018, p. 136).

Sem repressão, os operários, a partir de tramas ilegais, angariariam potência política-econômica e disputariam poder e posição com os burgueses. A isso "[...] correspondeu a necessidade de rachar o ilegalismo popular." (FOUCAULT, 2018, p. 139).

Para exercerem esse controle das ilicitudes, os burgueses traçaram algumas estratégias, a saber : (i) denunciar as formas socializadas de ilegalismos; (ii) atribuir ao criminoso o status de "inimigo público"; (iii) empreender a vigilância minuciosa; (iv) a partir de um controle moral, realizar "[...] a separação efetiva, dentro dos estratos populares que praticavam o ilegalismo, entre delinquentes e não delinquentes, para que o delinquente aparecesse realmente como inimigo social." (FOUCAULT, 2018, p. 138).

Poderosa, a burguesia, pouco a pouco, passou a controlar e normalizar os comportamentos conforme sua conveniência. Com o novo regime da propriedade

privada, o patrimônio foi alçado a bem jurídico fundamental e passou a ser o principal interesse a ser protegido, com a qualidade jurídica de direito humano fundamental, posto que inerente à pessoa (1ª dimensão dos direitos humanos – direitos naturais).

Uma vez que propriedade é aquilo que é próprio, que pertence naturalmente a cada sujeito, o “status do criminoso” foi reconfigurado para atingir quem a atacasse, de modo que “[...] delinquente já não era aquele que lutava contra a lei, que queria escapar ao poder, mas aquele que estava em guerra com cada membro da sociedade.” (FOUCAULT, 2018, p. 138).

No século XVIII, o ilegalismo popular funcionava com o burguês numa relação complexa. No século XIX, ao contrário, o ilegalismo operário foi o grande alvo de todo o sistema repressivo da burguesia. (FOUCAULT, 2018).

A prisão foi o instrumento prático desse sistema pensado para materializar o controle e isolar as delinquências eleitas como intoleráveis. Assim definia-se a sua instituição. Esse novo dispositivo punitivo, correlato ao nascente sistema penal moderno, foi gestado pela burguesia e transmitido pouco a pouco para o aparato estatal, que o assumiu, como prática oficial, no fim do século XVIII.

A prisão nasce, portanto, como técnica burguesa para gestão de ilegalismos e controle social dos assalariados. Para implantar esse golpe fatal e organizar, de maneira geral, seu poder, transportou-se para o Estado o cárcere como principal instrumento punitivo. Despontou-se necessário, portanto, controlar o aparato jurídico estatal. Daí o advento do Estado de Direito Moderno e seu sequestro pela burguesia, cujo sistema punitivo foi aparelhado pelas práticas e instituições de controle típicas dessa classe.

1.2 O estado de direito: entre a razão e a fraude

No jogo de ilegalismos:

Quando ocorria um conflito e as camadas populares percebiam que a burguesia as explorava, abandonavam o terreno desse ilegalismo e pediam proteção àqueles que eram os fiadores da legalidade: os agentes do poder régio. Nisso elas não faziam nada mais do que faziam as outras classes sociais, que também

recorriam à justiça e acionavam o procurador ou o chefe de polícia. Mas, quando a burguesia recorria à legalidade, porque precisava dela, quando o jogo do ilegalismo a levava a pedir a intervenção da legalidade, esta não se negava à burguesia ou aos privilegiados; em compensação, o aparato judiciário, não sendo controlado pelas camadas populares, na maioria das vezes ficava mudo diante das suas demandas. (FOUCAULT, 2018, p. 133).

A denúncia estratégica dos ilegalismos ao Poder Régio sempre foi realizada, tanto pelos burgueses como pelos populares. Ocorre que, privilegiada, detentora do poder econômico, numa demanda, a burguesia conseguia mais êxito com os oficiais que o povo. Seu domínio sobre os acordos ilegalistas conferiam-lhe, paulatinamente, mais poder. Praticamente ditavam as atividades dos representantes do Poder Régio. Era uma “[...] maneira de reativar no seio do próprio ilegalismo aquela legalidade de que se tinha necessidade estratégica” (FOUCAULT, 2018 p. 134).

Assim, “[...] a burguesia, apoiando-se ora num ilegalismo de privilegiados, com o qual ela tentava conseguir privilégios, ora num ilegalismo popular, que constituía como que sua vanguarda de combate, conseguiu desequilibrar as formas jurídicas” (FOUCAULT, 2018 p. 135).

Ao romper com o rigor da lei régia e instabilizar o sistema jurídico antigo, por desfrutar de posição rica e poderosa nesse momento de agitação revolucionária, a burguesia abriu o caminho para o surgimento do Estado de Direito Moderno, e isso lhe interessava, sobretudo porque postava-se na liderança do novo mundo.

O movimento intelectual de reforma das esferas filosóficas, políticas, econômicas e religiosas se encaixou aos anseios públicos e formatou o slogan e os contornos teóricos do projeto pelo qual lutaria a sociedade insurgente. Isso contribuiu para a unificação da revolta no momento mais agudo desse contexto revolucionário. Assim, “[...] até este ponto, os filósofos podem ser, com justiça, considerados responsáveis pela Revolução. Ela teria ocorrido sem eles; mas eles, provavelmente, constituíram a diferença entre um simples colapso de um velho regime e a sua substituição rápida e efetiva por um novo.” (HOBBSAWM, 1996, p. 19). O contexto de revoltas gerais favoreceu a implantação da sociedade moderna, apesar de a prosperidade do século não ser compartilhada com todos.

Para dar continuidade e levar a cabo seu projeto, a burguesia vai se apoderar do aparato jurídico do Estado a partir de três táticas: em primeiro lugar, apropriar-se do aparato judiciário a partir da venalidade dos cargos; em segundo lugar, introduzir-se no aparato estatal e regê-lo; em terceiro lugar, promover, por meios oficiais, a gerência de ilegalismos de modo que ela mesma pudesse praticá-lo num sistema funcional de ilegalismos acumpliciados.

Com isso, chegar-se-á, no fim do século XVIII, ao Estado de Direito como um aparato “[...] administrativo, policial, de vigilância extrajudiciária, que, como se percebe, funcionava não tanto como representante da legalidade, mas como instância de arbitragem dos ilegalismos, transformado pela burguesia em aparato judiciário encarregado precisamente de livrá-la do ilegalismo popular.” (FOUCAULT, 2018, p. 135).

No plano do legislativo, essa esfera do poder também estava profundamente ligada à prática do ilegalismo. Os burgueses, agora:

Reivindicavam o privilégio exclusivo de poder evitar a lei, escapar aos regulamentos, direito que assumiram duas vezes: na primeira, obtendo a possibilidade de não sofrerem os golpes da lei penal graças a alguns privilégios sociais; na segunda, obtendo o poder de fazer e desfazer a lei. Praticar a fraude e escapar à lei, portanto, teriam duas formas novas: fazer a lei e, por estatuto, escapar à lei. (FOUCAULT, 2018, p. 137).

A legalidade burguesa e seu sistema jurídico nasceram, portanto, do velho sistema fraudulento de ilegalismos. Além disso, “[...] a revolução de 1789 foi o resultado final desse longo processo de ilegalismos acumpliciados graças aos quais a economia burguesa conseguiu abrir seu próprio caminho.” (FOUCAULT, 2018, p. 135).

Assim como a burguesia usou os populares como cúmplices no jogo do ilegalismo, até corroer e derrocar o Antigo Regime, igualmente burlou o discurso científico, ilustrado dos filósofos para formatar o Estado Moderno à sua maneira. Os ideais da Revolução e os anseios do povo foram suplantados pelos interesses

exclusivamente burgueses. A economia política triunfou sobre a política social e configurou os discursos sob a forma poder-saber.

Distante do arcabouço teórico esclarecido e resultado de práticas e interesses burgueses, o discurso e as técnicas punitivas, assumidas pelo Estado como aparelho de controle e não como sistema de justiça, evidenciam o golpe punitivo e para que(m) serve o sistema penal, produto muito mais da fraude que da *Razão*. Afinal, a prática da "[...] prisão não estava implicada na teoria penal. Impôs-se a partir do exterior à teoria penal, que se verá na obrigação de justificá-la *a posteriori*." (FOUCAULT, 2018, p. 233 - 234).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a burguesia derrocou o Antigo Regime a partir da formação de uma base material (capital) que explorou um jogo de "ilegalismos", e, ao dominar o aparato estatal transplantou essa lógica e suas práticas correlatas para a ordem jurídica, o Estado de Direito Moderno apresenta-se como a legalização de um sistema de "ilegalismos". Sistema que normaliza determinados escapes à lei, como benefícios fiscais aos empresários, e reprime outros, como as práticas populares que atingem a propriedade.

A Revolução Francesa e o sistema penal moderno, em seus efeitos práticos, revelam-se, respectivamente, como movimento e instituição tributáveis mais à fraude que à *Razão*, graças ao sequestro do poder pela burguesia, o que possibilitou levar a cabo seu projeto político-econômico com todos os seus dispositivos de vigilância e controle a serviço da *ordem* na gerência dos ilegalismos.

A prisão representa a face mais cruel do projeto punitivo e de controle adstrito à economia política capitalista, de sorte que "[...] não pertence ao projeto teórico da reforma da penalidade do século XVIII. Surge no início do século XIX, como uma instituição de fato, quase sem justificção teórica." (FOUCAULT, 2013, p. 85).

Ao assumir a missão de gestora dos ilegalismos, a ordem penal burguesa, por suas disposições, produziu também os crimes e a clientela penal. Afinal, "É um preconceito de intelectuais acreditar que existem primeiramente interdotos e depois transgressões." (FOUCAULT, 2018, p. 134).

A manutenção da prisão no coração do sistema penal explica-se pelas funções *positivas* que desempenha, extremamente necessárias à sociedade capitalista. Deve-se olhar para além dos efeitos negativos da prisão. Ela não só exerce repressão. A prisão produz poder, normaliza interesses! É necessário denunciar seus efeitos positivos atrelados à configuração da produção social material e à produção das relações de poder. Que a razão se erga diante da pena!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Nilo. Astúcias da (des)razão punitiva. In.: CARVALHO, Diego de; CARVALHO, Gabriela de; COSTA, Renata Almeida da; CARVALHO, Salo de (Org.). *Para além do direito alternativo e do garantismo jurídico: ensaios críticos em homenagem a Amilton Bueno de Carvalho*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016, p. 149 - 159.

FOUCAULT, Michel. *"Alternativas" à prisão: Michel Foucault: um encontro com Jean-Paul Brodeur*. Petrópolis: Vozes, 2022.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FRIENDLY, Anthony. O que é um ilegalismo? In.: FOUCAULT, Michel. *"Alternativas" à prisão: Michel Foucault: um encontro com Jean-Paul Brodeur*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HOBBSAWM, Eric J. *A revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

15. RECONHECIMENTO SOCIAL E CRÍTICA DO PODER: FOUCAULT VERSUS HONNETH

SOCIAL RECOGNITION AND CRITIQUE OF POWER: FOUCAULT VERSUS HONNETH



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-15>

*Matheus Fidelis Ferreira Ventura*¹

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo estudar elementos fundamentais de introdução ao pensamento de Foucault e Axel Honneth. Assim como, estabelecer uma possível comparação entre as duas perspectivas filosóficas. Investigando a pertinência de uma aproximação entre a crítica social foucaultiana e a teoria crítica honnethiana. E adentrando no debate atual acerca das relações entre reconhecimento (Honneth) e poder (Foucault). Na perspectiva de Honneth (2009), Foucault se apresenta como um pensador que oferece possibilidades para o entendimento das estruturas sociais. Vale salientar também sua ênfase nas questões de conflitos e as ações sociais. A centralização da ação social e também nas questões de conflitos são fundamentais na perspectiva de Foucault. Entretanto, tal perspectiva só pôde tomar essa posição após o abandono de uma perspectiva semiológica, de caráter estruturalista, que marcou a identidade de sua produção teórica na década de 1960. Um fato que não pode deixar de ser levado em consideração, é que a publicação tardia de alguns textos foucaultianos acabaram por limitar a leitura e a crítica de Honneth assim como outros leitores de Foucault. O fato de sua "obra" ainda se encontrar em processo de publicação representou um problema, porque intervém de forma direta na interpretação e na crítica que podem ser apresentadas ao seu pensamento, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento de alguns conceitos apresentados pelo filósofo francês como o conceito de poder, o de governamentalidade entre outros.

Palavras-chave: Filosofia Política; Reconhecimento Social; Poder.

ABSTRACT

The research has the objective to study the fundamental introductory elements in Foucault and Axel Honneth. As well as establish a possible comparison through both philosophical perspectives. Investigating the pertinence and proximity between the Foucaultian social critic and the Honnethian critic. Getting into the debate of the relations among knowledge (Honneth) and power (Foucault). In Honneth's perspective (2009), Foucault shows the thinker as he offers the possibility of understanding of both critical structures. It's worth of mentioning the his emphasis in the questions of social conflict and the social actions. The centralization in the

¹ Graduando do curso de Filosofia. E-mail: matheus.ventura@ichca.ufal.br

social action and the conflicts is fundamental in Foucault's perspective. However, this perspective only takes this position after the abandoning of the semiological perspective, in matters of structuralism, which has marked the identity of his theoretical writings in 1960. A fact that should also be mentioned is the publishing of some later Foucaultian texts that end up limiting the critical reading in Honneth as well in other Foucault readers. The fact that his work still in publishing represented a problem, because it intervains directly in the interpretation and in the critic which may be represented as his thinking, mainly in the matters of the development of some concepts presented by the french philosopher and in the concept of power, governability and others.

Keywords: Political Philosophy; Social Recognition; Power.

INTRODUÇÃO

Foucault (1926 - 1984) tem uma contribuição muito importante, pois todo pensamento filosófico que vem após ele sempre dialoga com Foucault, seja em conversas com as concepções dele, seja em críticas por algumas limitações de seus pensamentos. Tratar as ideias de Foucault é tratar as coisas que nos atingem diretamente, seja na relação de poder, seja na ética, seja na disciplina. Vale salientar que Foucault é um pensador que tem entrada em todas as áreas do conhecimento (sem pensar nas ciências exatas). No que concerne aos estudos de Foucault, em relação ao conceito de poder, não é algo que um determinado soberano o detém, mas sim algo que se exercita. Entretanto, o poder não é um objeto natural, mas uma prática da sociedade. O poder está enraizado nos micropontos sociais, sendo não só exercitado como aparelho de Estado, mas também por parte da sociedade. Como aponta o filósofo francês: "A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo do exercício e de funcionamento do poder" (FOUCAULT, 1979, p. 138). Não cabe limitar a análise do exercício de poder apenas ao Estado, quando se compreende que o poder não se exercita apenas nessa esfera. O poder é algo bem mais complexo e difuso, e torná-lo apenas um estudo de conjunto de leis ou aparelho de Estado, empobrece a questão do poder.

Como afirma Foucault, no livro *Microfísica do Poder*, o poder não se encontra apenas nas instâncias superiores da censura, mas penetra de forma sutil e profunda em todas as instâncias sociais. De acordo com o autor, para entender sua complexidade e detalhes, não podemos nos ater apenas aos estudos do poder de

aparelho do Estado. Em um determinado grau, cada um de nós é titular de um certo tipo de poder, sendo assim somos também veículos de poder. Apesar de suas afirmações, Foucault alerta que sua intenção não é diminuir a importância da análise de poder do Estado. O autor francês reconhece sua importância e eficácia. Mas de fato, uma análise do poder não pode ser apenas em uma categoria. Pouco se sabe sobre quem exerce o poder e onde o exerce, mas existe uma clara concepção de que não são os governantes que o detém de forma absoluta. Dando seguimento no que diz respeito ao poder, o poder é visto como uma maquinaria que não possui substancialmente um titular. E atrelados a essa máquina, nenhum desses indivíduos ocupam o mesmo lugar. Alguns ocupam posições mais prestigiosas que outros. O que consente na produção de efeitos de supremacia. Com esses efeitos, os ocupantes dessas posições podem assegurar o domínio de determinada classe, enquanto dissociam o poder do domínio de apenas um indivíduo. Para Foucault, o indivíduo não é o dado sobre qual se exerce e se abate o poder, ele é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre, corpos, multiplicidades, movimentos, desejo e força (1979). Podemos pensar o poder como uma esfera abrangente na concepção de Foucault. Vale salientar que o exercício do poder não está ligado apenas às funções de repressão e eliminação biofísica do sujeito, ele se apresenta também com a função de adestrá-lo. Foucault compreende que o poder na concepção científica não é algo unitário, e quando examinamos ele dessa determinada perspectiva, deixamos passar o fato de que ele se modifica em toda estrutura social. O que Foucault nos sugere é que o poder não tem que ser investigado como uma totalidade, mas ser investigado como micropoderes que sempre se modificam para permanecer em seu exercício.

Para Foucault, o poder como esfera unitária não existe, ademais, existe uma análise enganosa em relação à ideia de poder. Tal análise trata do poder em um determinado ponto, como que se constitui como o poder. Foucault discorda dessa análise por perceber que suas considerações não tratam de todos os fenômenos, o que acaba se atendo apenas a um número de casos. No tocante à ideia de poder, para Foucault, não é algo que está concentrado em algum lugar ou em um determinado ponto. O poder se caracteriza como um conjunto de relações que são mais ou menos organizadas, fazendo alusão a um sistema de hierarquia. Logo após essas

considerações, Foucault aponta que se o objetivo for escrever uma teoria sobre o poder nessa perspectiva unitária, seria sempre necessário a consideração do poder, como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento. Algo que se deveria fazer a gênese e depois a dedução. Entretanto, se o poder na verdade for um feixe aberto, mais ou menos coordenado de relações, o único problema a ser analisado é compreender os princípios de análise que seja permitido uma análise das relações de poder. Desse modo, Foucault pensa que é preciso entender como as estratégias de poder encontram mecanismos de exercício em microrrelações de poder. Mas, adverte o filósofo francês, que não crer que a produção das relações de poder se façam apenas de cima para baixo. Foucault também afirma que enquanto as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, implica na existência de um indivíduo que ocupa uma posição acima e um indivíduo que ocupa uma posição inferior, onde existe uma diferença de potencial. Nesse sentido, se faz necessário que alguém ocupe o lugar de baixo. E para que haja um movimento de cima para baixo é necessário, que haja, ao mesmo tempo, uma capilaridade de baixo para cima (FOUCAULT, 2009).

1 CORPO E DISCIPLINA NA PERSPECTIVA DE FOUCAULT

Em suas investigações, Foucault sempre foi muito interessado nos estudos do exercício do poder dentro das prisões. A hipótese do filósofo francês é que desde a origem da prisão, ela esteve atrelada a um projeto de transformação dos indivíduos. A priori, a prisão deveria ter sido uma ferramenta tão aperfeiçoada quando as escolas ou os hospitais, sabendo agir com precisão sobre os indivíduos. Segundo Foucault, em seu livro "Microfísica do poder", o fracasso desse projeto foi imediatamente registrado. Ademais, um fato constatado é que desde 1820, a prisão que deveria transformar criminosos em gente honesta, estava servindo tanto para a fabricação de mais delinquentes quanto para o aprofundamento da criminalidade. Para o filósofo francês, é dentro das prisões que podemos ver o exercício do poder de forma evidente. O exercício do poder nas prisões se apresenta em um contraste entre ações tirânicas e ações puras e de ordem, onde seu exercício é "justificável" na medida em que existe uma perspectiva moral onde é definido exercício poder nas prisões como

uma subjugação do Bem sobre o Mal. Vale salientar que, apesar das prisões terem uma função de ressocialização, Foucault compreende que a própria delinquência tem uma função dentro da sociedade, o que torna mais conveniente para o Estado do que a própria ressocialização. Foucault apresenta não só a função do delinquente como também aponta o que torna a presença das forças armadas tolerável por parte da população. A delinquência se faz necessária para o exercício do poder. Trazendo cotidianamente o medo para a sociedade, ela fica mais suscetível e tolerável, aceitando assim as presenças das forças armadas e seu exercício de autoridade e vigilância. Outro fato que não colabora com a ressocialização segundo Foucault, era que o delinquente a partir do momento que entrava na prisão aciona-se um mecanismo que o tornava infame, e quando saía da prisão, não tinha outra opção senão voltar a ser um delinquente. De modo que, a prisão tornou-se o grande instrumento de recrutamento da delinquência.

O corpo também é um assunto bastante pertinente no pensamento de Foucault no que diz respeito ao conceito de poder. O filósofo francês esclarece sobre a existência de uma tese difundida onde exista uma negação do corpo por parte da burguesia. O que Foucault aponta é que o corpo tem uma importância na estrutura de exercício do poder, no nível do próprio corpo social. O exercício do poder está nos micropontos da vida cotidiana, sendo isso o que Foucault chama de "microfísica do poder". Esse micropoder ou subpoder, se modificam e se apresentam no dia a dia do indivíduo, o que torna esse exercício algo "natural" para o sujeito. Entretanto, no pensamento do filósofo, o poder não é um objeto natural. É uma prática social. Tal prática não pode ser apenas de forma negativa, pois se o poder só tivesse a função de repressão, agindo por meio de censura, exclusão, impedimento se apenas se exercesse de um modo negativo, ela seria muito frágil. Foucault também aponta que o controle da sociedade não se limita ao subjugo da ideologia, ele tem como princípio o próprio corpo. Esse controle se dá nas escolas, nas prisões e até nos hospitais, como aponta Foucault no próprio surgimento da política de saúde, onde se preocupava com a saúde de indivíduos para manter a saúde do corpo social. Nesse sentido, o surgimento da saúde e do bem-estar físico da população em geral como objetivos essenciais do corpo político são mecanismos de estratégias para ter o controle dos corpos. Mantendo a população saudável é algo conveniente para a

garantia da estrutura social do corpo político. O controle da saúde da população em geral e dos corpos, é uma garantia para a saúde e segurança dos beneficiados por essa estrutura social. Como apresentado em capítulos dedicados ao estudo da estrutura hospitalar e o desenvolvimento, em séculos passados, epidemia e superlotação de cemitérios foram um grande problema na sociedade, e para a garantia da saúde dos mais relevantes, esse problema sendo reduzido com as reestruturações dos sistemas políticos de saúde e com os mecanismos de controle dos corpos.

Assim como o corpo, outra questão que toma cerne no pensamento de Foucault é a disciplina. Para o filósofo francês a disciplina é uma técnica de exercício do poder. Mas tal técnica não foi inteiramente inventada, ela foi elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII. Entretanto, adverte Foucault que historicamente a disciplina já existia há muito tempo, como na Idade Média e até mesmo na Antiguidade. Dando seguimento à análise da disciplina, o filósofo francês afirma que: "A disciplina exerce seu controle, não sobre o resultado de uma ação, mas sobre seu desenvolvimento." (FOUCAULT, 1979, p. 181). Como exemplo para a defesa de sua afirmação, Foucault apresenta as oficinas do século XVII, que exigia apenas a fabricação do produto com determinadas qualidades, sendo assim o controle não atingia a forma como era feito o produto. O que acabou mudando a partir do século XVIII, quando se desenvolveu uma arte do corpo humano onde começou a ser observado de que maneira os gestos são feitos, qual seria o mais eficaz, rápido e bem ajustado. Com isso as fábricas foram ganhando uma nova atmosfera, onde é observado não apenas se o trabalho foi feito, mas como foi feito e como se pode fazer de forma mais rápida e com gestos mais adaptados.

Outro apontamento de Foucault é que a disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos: "Não basta olhá-los às vezes ou ver se o que fizeram está conforme a regra. É preciso vigiá-los durante todo o tempo da atividade e submetê-los a uma perpétua pirâmide de olhares." (FOUCAULT, 1979, p. 182). Nessa afirmação, Foucault utiliza o Exército como exemplo. Seu sistema hierárquico que vão, sem interrupção, do general-chefe até o ínfimo soldado. Assim como o sistema de inspeção, revista, parada, desfiles e etc. São sistemas que permitem a observação permanente de cada indivíduo. A disciplina

também implica, segundo Foucault, em um registro contínuo. Onde a anotação sobre um indivíduo e a transferência de informação de baixo para cima, essa transferência se dá na hierarquia disciplinar, onde nenhum detalhe, acontecimento ou elemento disciplinar escape a esse saber (1979). Foucault também afirma que no sistema clássico, o exercício do poder era confuso, global e descontínuo. De modo que, o poder do soberano exercia sobre grupos constituídos por famílias, cidades, por unidades globais, porém, esse poder não era um poder contínuo atuante sobre o indivíduo. Tal como afirma o filósofo francês: "A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade" (FOUCAULT, 1979, p. 182). Sendo esse poder de individualização que tem como instrumento fundamental o exame. Tal exame é a vigilância permanente, que classifica e permite a distribuição dos indivíduos, o julgamento e até mesmo a localização. Através desse mecanismo de exame, a individualidade se torna um elemento pertinente no exercício do poder.

Foucault aponta que o poder em suas estratégias assim como seus mecanismos nunca foram muito estudados durante a história. Segundo o autor francês, estudaram aqueles que detiveram o poder. E por isso, é necessário, para uma compreensão melhor dos mecanismos de poder, estudar o poder fora do modelo Leviatã, fora da esfera delimitada pela soberania jurídica e pela instituição estatal. O que se compreende nessa perspectiva, é que o poder é mais complicado, muito mais difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado, o que acaba por limitar a concepção da ideia de poder. Como expõe Foucault, é necessário estudá-lo com base em técnicas e táticas de dominação. Dando seguimento ao seu pensamento, o filósofo francês crer que seria preciso procurar "estudar os corpos periféricos e múltiplos, corpos constituídos como sujeitos pelo efeito do poder" (FOUCAULT, 1979, p. 264). O poder não pode ser visto como um fenômeno homogêneo de dominação maciça de um indivíduo sobre outro, ou de um grupo sobre outro, ou classe. Ele precisa ser analisado como uma cadeia. Não devemos tomar como ponto de partida a premissa de que ele está em um local ou outro, ou que seja adequado como um bem ou riqueza. O exercício do poder e seu funcionamento é apresentado por Foucault como um exercício em rede.

2 HONNETH E A CRÍTICA AO PODER

Nos capítulos 4 e 5 do livro *Crítica del poder*, Honneth se dedica à investigação das fases arqueológicas e genealógicas concernentes aos trabalhos de Foucault das décadas de 1960 e 1970. Neste sentido, o filósofo alemão traça um paralelo entre os estudos de Foucault e a Teoria Crítica de Adorno. De acordo com Honneth, a Teoria Social teria tido mais visibilidade caso Foucault tivesse rompido com a análise histórica que foi desenvolvida na medida em que Foucault desenvolveu suas investigações concernentes à arqueologia do saber. Deste modo, constata-se que as críticas realizadas por Honneth não tiram o mérito que a teoria foucaultiana traz para um melhor entendimento sobre as questões que envolvem as ações e os sistemas sociais, assim como o conflito social que os cercam. No sexto capítulo da obra, Honneth analisa a adjacência entre as concepções de Foucault e de Adorno (1985), onde é notável uma perspectiva negativa de Foucault no que concerne a razão, assim como Adorno em *Dialética do esclarecimento*. Para ambos, há no pensamento de Honneth uma concordância quanto à perspectiva do conceito de poder coercitivo, entretanto, divergem no tocante à concepção do sujeito na teoria do poder social. Desse modo, o objetivo de Honneth se pauta na tentativa de sustentar que Foucault se aproxima muito das ideias de filósofos da primeira geração da Escola de Frankfurt, a saber, Adorno e Horkheimer, ambos fundadores da Teoria Crítica. Após a compreensão dessas questões, fizemos uma releitura das obras "*Microfísica do poder*" e "*Crítica del poder*", a fim de aprimorar mais os pensamentos no tocante às ideias dos filósofos estudados. As críticas fundamentadas por Honneth em relação a Foucault estão atreladas às questões da importância do conceito de "poder" e de "relação de poder" para ultrapassar o impasse que se encontra na Teoria Crítica. Entretanto, tais conceitos elaborados por Foucault não seriam o suficiente para essa ultrapassagem, sendo necessária a presença dos escritos hegelianos (de Jena) para fundamentar o que Honneth definiu como "luta por reconhecimento".

Na visão honnethiana, podemos perceber uma aproximação entre o entendimento de Foucault e Habermas, pensadores que possuem a capacidade de promover uma continuação da Teoria Crítica desenvolvida por Adorno. Entretanto, o que diverge Honneth dos outros frankfurtianos é a importância que Honneth traz para

a articulação e entre teoria e ação. Nesse panorama, a condução de um momento propositivo se faz mais importante que uma insuficiência de leituras. Na perspectiva de Honneth (2009), Foucault se apresenta como um pensador que oferece possibilidades para o entendimento das estruturas sociais. Vale salientar também sua ênfase nas questões de conflitos e as ações sociais. A centralização da ação social e também nas questões de conflitos são fundamentais na perspectiva de Foucault. Entretanto, tal perspectiva só pôde tomar essa posição após o abandono de uma perspectiva semiológica, de caráter estruturalista, que marcou a identidade de sua produção teórica na década de 1960. A priori, a preocupação que cerca Foucault repousa na análise da formação do pensamento europeu moderno em uma perspectiva externa. Segundo a afirmação de Honneth, a pretensão de Foucault está na utilização de um método que se assemelha à etnologia (uma disciplina que investiga as culturas alheias, nas quais o investigador não está inserido ou é diferente do sujeito que investiga). Nesse sentido, seria necessário se distanciar dos pressupostos centrais presentes no pensamento europeu, ademais, Foucault pressupõe que nesse contexto é decisiva a posição central que a ideia de sujeito ocupa no meio científico e no meio cultural europeu, sendo o sujeito uma entidade que tem capacidade para a agência e a transformação do seu entorno, mesmo que esse sujeito esteja submetido às leis objetivas da natureza.

Dessa forma, Foucault procura manter-se distante do paradigma da modernidade europeia, que consiste na filosofia da reflexão ou filosofia do sujeito, de modo que podemos perceber um distanciamento de Foucault em relação ao conceito de sujeito da filosofia da reflexão. Porém, esse distanciamento se deve também à concepção de história que parte dessa perspectiva filosófica. Assim o filósofo francês percorre na crítica estruturalista do historicismo. Na interpretação de Honneth, para Foucault, essa concepção advém da ideia de que é mister um sujeito singular não só para produzir os objetos de experiência possível, mas também para levar a uma conclusão sobre eventos históricos. Sendo o processo histórico analisado como um produto de espírito humano reflexivo, e o mundo das coisas visto como a finalidade de suas próprias objetificações. A pretensão de Foucault, segundo Honneth, é questionar a consequência onde o sujeito singular é a unidade e continuidade da história. O filósofo francês, no entender de Axel Honneth, apresenta

uma ruptura com relação ao paradigma da filosofia do sujeito. Após esse distanciamento, Foucault se depara com uma nova perspectiva, que concerne na formulação de uma abordagem da linguagem que não atrele referência a um sujeito consciente e atuante. Segundo Honneth, é nessa perspectiva que Foucault leva a estrutura da linguagem para o centro de seus esforços teóricos, trazendo uma aproximação do estruturalismo semiótico, que tem como objetivo a auto-certeza do eu que é o cerne da filosofia da consciência. Na perspectiva honnethiana, as análises de Foucault não eram claras a ponto de proporcionar uma explicação quanto às condições de origem e constantes transformações dos sistemas de pensamento particulares, pelo fato de sua orientação estar metodologicamente sob um ponto de vista ontológico, que acabava por distanciá-lo da cultura. Tal perspectiva nos sugere que, por estar com suas investigações voltadas exclusivamente ao terreno semiológico, Foucault não produziu estudos mais compreensíveis no tocante à origem e transformações da subjetividade do pensamento dos indivíduos. A tentativa de Foucault em eliminar todas as referências típicas da filosofia do sujeito em seus discursos, assim como, o momento em que começa a defender um paradigma que carece da própria filosofia do sujeito, no entendimento de Honneth, resulta em um excesso. Este excesso se deve ao fato de que o recurso à semiologia não só levou Foucault a evitar a referência à atividade provida de sentido de um sujeito monológico, como também o impediu de ter um acesso interpretativo à realidade social como um todo.

Na visão do filósofo alemão, Foucault se enreda em uma falsa indagação filosófica no momento em que se encontra entre uma filosofia centrada num sujeito único, autoconsciente e no controle de suas ações e, do outro lado, uma filosofia estruturalista na qual não há espaço para ação dotada de sentido por parte de atores imbuídos de intencionalidade, sendo essa a origem do problema para Honneth. Ainda segundo Honneth, Foucault não traz uma distinção entre essas versões divergentes da filosofia do sujeito, o que acabou contribuindo para a falsa aporia. Desse modo, Foucault questiona a noção de sujeito como tal, mas não questiona o caráter singular de um sujeito único da história, o que poderia abrir espaço para uma multiplicidade de sujeitos. E como afirma Honneth: "Ele não questiona o caráter monológico da filosofia da reflexão, mas faz desaparecer o próprio modelo de pensamento que

subjaz a ela" (2016, p. 43). A ideia de Honneth não seria concernente a uma eliminação da própria ideia de sujeito, mas tornar tal ideia múltipla, atribuindo a ela um papel decisivo na ideia de intersubjetividade. Segundo Honneth (2009), Foucault mira na pressuposição de um sujeito único da história, que repousa na ideia de que seria apenas a sequência diacrônica de suas ações significativas, assim, criticando a visão hermenêutica da história como documento. Por sua vez, a defesa de Honneth consiste na ideia de que essa pressuposição de um sujeito único não é algo *myster à hermenêutica*. Sendo assim, outra forma de averiguar a questão seria através da consideração de um documento histórico como fruto da interação de ao menos dois sujeitos. Neste panorama, para Honneth, a concepção dualista proposta por Foucault oferece uma possibilidade teórica de compreender os procedimentos institucionais para o controle do saber (HONNETH, 2009, p. 103).

Desse modo, existiria uma possibilidade de subsanar o déficit teórico implícito na análise original do discurso. Tal concepção está atrelada a uma estrutura social movida por duas questões, que seria o desejo e o poder. E é nessa perspectiva foucaultiana que Honneth vai correlacionar com a teoria de Adorno. Para Honneth, através da concepção dualista de Foucault acerca da teoria do poder seria possível um melhor entendimento de como esses sistemas de dominação se efetivam e como o poder age sobre a subjetividade dos indivíduos (HONNETH, 2009). Porém, adverte Honneth, que Foucault não demorou muito para romper com a teoria dualista e passar para uma teoria monista. Tal concepção em Foucault tem o poder representado como uma posição, que pode ser contratualmente regulada ou violentamente adquirida, e seriam por esses meios que se justificaria a autorização de uma soberania para poder exercer um poder de repressão (HONNETH, 2009). Para Honneth, a teoria monista traz uma maior consistência para os seus pressupostos teóricos e com isso, acabou por se tornar a base filosófica de Foucault na teoria da sociedade. É a partir desse momento que Foucault vai romper com as investigações de afeto e desejo e partir para uma concepção de sistemas sociais como uma rede de poder. O filósofo alemão considera a base foucaultiana de poder como um modelo das relações fundado na teoria da ação. Porém, esse modelo de relação entre os atores sociais se restringe apenas a ação estratégica, o que traz um impasse decisivo para a teoria de Foucault: como pode existir uma estabilização em posições de poder,

sendo que na visão foucaultiana a sociedade é caracterizada por um conflito constante, sendo um processo ininterrupto de ações estratégicas? Existem três formas possíveis, identificadas por Honneth, de interrupção da luta social, que seria a condição para essa estabilização de uma posição de poder; as três formas seriam: a primeira seria um acordo normativamente motivado, a segunda seria um compromisso pragmático e a terceira o uso permanente da força.

Como mostra Honneth (2009), Foucault descarta a possibilidade de um acordo normativamente motivado para estabilização, assim como também descarta a segunda opção, que é a do compromisso pragmático, já que essa opção vai pressupor uma saída da situação de conflito que depende do assentimento de ambas as partes concorrentes. Nessa perspectiva, podemos afirmar que Foucault não é adepto da ideia de que possa existir uma superação dos conflitos em um estado estabilizado de poder que se dê de forma recíproca. A terceira forma, na concepção de Honneth, o uso da violência unilateral é algo totalmente improvável, porém dessas opções, é a única que apresenta compatibilidade com a teoria social de Foucault.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos argumentos apresentados, conclui-se que, em um primeiro momento, as investigações de Honneth acerca da teoria do poder em Foucault podem ser caracterizadas por uma compatibilidade entre a teoria de Foucault e Adorno, presente, por exemplo, na similaridade de compreensão dos processos de sujeição como consequência lógica dos discursos emancipatórios de Foucault e a primeira geração da escola de Frankfurt. Nesta perspectiva, tem-se Foucault relacionando tais investigações ao nascimento da prisão, ao passo que Adorno e Horkheimer investigam estes processos através do facismo, que é compreendido como um desenvolvimento na racionalidade instrumental onde esses mecanismos são mantidos e desenvolvidos através do Esclarecimento, promovendo-se uma ruptura com a concepção de um acidente histórico. Entretanto, à medida que se desenvolve, uma nova direção é traçada, que se apresenta como uma crítica ao método teórico-sistêmico utilizado por Foucault em suas análises da teoria do poder.

Para Honneth, esse método não é cabal para explicar a fundamentalização dos processos de formação dos mecanismos do poder. Apesar da opinião divergente das concepções foucaultianas, Honneth também afirma que as argumentações de Adorno restam insuficientes no que tange ao tratamento da questão da teoria da sociedade. Tais questões, para Honneth, só seriam suficientemente explicadas através das questões subjetivas e sociais de como se constituiu o desenvolvimento dos mecanismos de poder nesse processo de dominação social, através da teoria de Habermas que só será investigada no capítulo VIII. Um fato que não pode deixar de ser levado em consideração, é que a publicação tardia de alguns textos foucaultianos acabaram por limitar a leitura e a crítica de Honneth assim como outros leitores de Foucault. O fato de sua "obra" ainda se encontra em processo de publicação representou um problema, porque intervém de forma direta na interpretação e na crítica que podem ser apresentadas ao seu pensamento, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento de alguns conceitos apresentados pelo filósofo francês como o conceito de poder, o de governamentalidade entre outros. Durante um lapso de tempo, esses conceitos estavam atrelados aos livros existentes publicados em vida, assim como dois deles que foram revisados pelo autor, mas publicados após seu falecimento. O que possibilitou aos leitores a oportunidade de ter uma compreensão melhor sobre esses conceitos utilizados foi o descumprimento de seu desejo testamental, que segundo Defert "antes de partir para a Polônia, em setembro de 1982, Foucault redigira um Testamento de vida para ser aberto 'em caso de acidente', contendo poucas recomendações: 'a morte, não a invalidez' e 'nenhuma publicação póstuma'" (2011, p. 70). Tendo em vista a publicação por meio de seus cursos ministrados no *Collège de France* e também os textos publicados pela Gallimard, na França, em 1994. Apesar de existirem publicações como a obra *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, de Dreyfus e Rabinow (2013), publicada pela primeira vez em 1982, que possibilitam uma compreensão "mais desenvolvida" da ideia do conceito de poder, não significa que exista uma simplificação ou uma maior facilidade de assimilação do conceito de poder, principalmente após modificações que aconteceram desde a primeira vez que o conceito foi mencionado, em meados da década de 1970.

Nesse sentido, temos que dar mérito aos pesquisadores que, mesmo com pouco material disponível, se arriscaram a estudar o pensamento foucaultiano, como foi o caso de Honneth. O conceito de poder, por exemplo, foi retomado em cursos e em textos diferentes por Foucault, que alegava estar em com aquele conceito em "desenvolvimento". Dessa forma, podemos compreender que algumas refutações por parte de Honneth, assim como as divergências, podem ser decorrentes dos equívocos ocasionados pelas publicações tardias de seus escritos e a fragmentação dessas publicações. Sendo assim, os escritos publicados após o falecimento de Foucault seriam de grande serventia para a compreensão mais aprofundada das relações "entre as técnicas do poder governamental e as práticas de resistência" (HONNETH, 2011, p. 42). Infelizmente, esse material só veio a ser publicado na década de 1990, o que acabou por comprometer as análises de Honneth na época. Mesmo com a limitação das edições das obras de Foucault, a leitura dessas obras nos mostra que é preciso cautela por parte daqueles que pretendem se dedicar à leitura desses conceitos foucaultianos, visto representar um grande desafio. No entanto, as produções realizadas até o momento já representam um grande avanço na temática. Nesse sentido, para que haja um desenvolvimento ainda maior no tocante a essas questões, é mister a elaboração de novas edições, o que acabaria por contrariar o desejo testamental de Foucault. Concluimos que, mesmo com todos esses impasses, Honneth traz uma boa compreensão para a ideia, assim como suas críticas que são de suma importância para um possível desenvolvimento do conceito de poder. É importante também ter em vista que Honneth ainda está em atividade, o que contribui para uma possível releitura e uma nova elaboração do conceito num futuro próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer*, II, 1. São Paulo: Boitempo, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no College de France (1977-1978) / Michel Foucault. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão e revisão da tradução por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. 36 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HILÁRIO, Leomir Cardoso; CUNHA, Eduardo Leal. Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: Reflexões a Partir da Obra Crítica do Poder, de Axel Honneth. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, Sergipe, Marília, v. 35, n. 3, p. 157 - 188, 2012.

HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflective stages in a critical social theory. 1st. MIT Press ed., 1991.

HONNETH, Axel. *Crítica del poder*: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad., Madrid: Antonio Machado Libros, 2009. (Colección Mínimo Tránsito)

Antonio Machado Libros

16. A INSUPERÁVEL OSCILAÇÃO DO CONCEITO DE BIOPOLÍTICA

THE INSURMOUNTABLE OSCILLATION OF THE CONCEPT OF BIOPOLITICS



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-16>

Davi Maranhão De Conti¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar de forma introdutória aquilo que chamaremos de insuperável oscilação do conceito de biopolítica. Essa oscilação reside no interior do próprio conceito de biopolítica que, na conjunção de vida (*bíos*) e política, carrega uma intransponível dualidade entre uma interpretação que submete a vida à política (poder sobre a vida), tornando-a mero objeto de um poder negativo, e uma outra interpretação que percebe na vida uma força afirmativa capaz de resistir ao biopoder (poder da vida).

Palavras-chave: Vida; Biopolítica; Michel Foucault.

ABSTRACT

The purpose of this work is to present in an introductory way what we will call the insurmountable oscillation of the concept of biopolitics. This oscillation resides within the very concept of biopolitics which, in the conjunction of life (*bios*) and politics, carries an insuperable duality between an interpretation that submits life to politics (power over life), making it a mere object of a negative power, and another interpretation which perceives in life an affirmative force capable of resisting biopower (power of life).

Keywords: Life; Biopolitics; Michel Foucault.

A equivocidade interpretativa do conceito de biopolítica resulta da própria conjugação entre os termos vida e poder que conduz àquilo que “Roberto Esposito denomina de ‘insuperável oscilação’ entre uma leitura positiva e produtiva da relação entre política e vida e uma leitura negativa e trágica implícita na própria escrita de Foucault” (MUHLE, 2021, p. 300). Ao não desfazer essa duplicidade contida no interior da noção de biopolítica, Foucault autoriza uma dualidade interpretativa que atravessa as leituras recentes do conceito. Como nota Maria Muhle no artigo “Uma Genealogia da Biopolítica”: ao passo que certas leituras da noção de biopoder, como

¹ Doutorando pelo programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista do Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

aquela proposta por Antonio Negri e Michael Hardt, premiam a vida com um poder intrínseco que resiste ao biopoder, outras, como aquela proposta por Giorgio Agamben, reforçam o caráter tanatopolítico abarcado pela noção de biopoder.

Nosso interesse aqui não é propriamente examinar essas interpretações do conceito de biopolítica em Foucault, mas antes apontar para uma outra possibilidade de leitura desse conceito esposada tanto por Maria Muhle no artigo acima mencionado e em sua obra homônima *Eine Genealogie der Biopolitik* quanto por Manuel Mauer em *Foucault et le problème de la vie*. Ambos os autores apontam para a relevância de um exame mais preciso da noção de vida envolvida no conceito de biopolítica no pensamento de Michel Foucault. Uma investigação acerca da noção de vida, como revelam esses autores, lança importante luz sobre a elaboração do conceito de biopoder.

De acordo com Muhle, diversas leituras do conceito de biopoder se caracterizam por uma tentativa de definir a noção de vida, formula-se uma definição de vida que “Foucault por si próprio, e por razões coerentes, sempre se omitiu de oferecer” (MUHLE, 2021, p. 300). A indefinição da noção de vida no pensamento de Foucault, entretanto, não é uma omissão, mas antes uma escolha. Como explica a autora, “Foucault opera com uma noção de vida que ele não determina: vida é um correlato de técnicas e estratégias de poder e de saber. Ela carece de qualquer status ontológico e é ela mesma ‘produzida’ pela constelação de poder-saber” (MUHLE, 2021, p. 302).

Perceber essa indefinição do conceito de vida como uma escolha de Foucault propicia não apenas uma perspectiva crítica em relação às interpretações da noção de biopolítica que definem a noção de vida – como força que resiste ao biopoder ou como vida nua – como também um olhar mais preciso do teor da elaboração de Foucault acerca do biopoder. Foucault, diferentemente de Agamben, não intenta estabelecer uma categoria política atemporal, capaz de explicar o secular desenvolvimento do poder. Como observa Muhle (2021, p. 306), o conceito agambeniano de vida nua “é a negação de qualquer qualificação [...], é uma noção transistórica, uma categoria ontológica”. Agamben, como observa a autora (2021, p. 306), “pretende revelar o oculto ou invisível elemento que determina [...] toda forma de poder”.

Além disso, Foucault também não considera a vida como uma espécie de força intrínseca capaz de resistir ao biopoder, como parece pressupor Deleuze em sua obra intitulada *Foucault*. Conforme Deleuze: “Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama” (DELEUZE, 2013, p. 99). Deleuze, como explica Muhle (2021, p. 319), “afirma [...] a existência de uma força vital que é fundamentalmente resistente e escapa às técnicas biopolíticas”. A vida, desse modo, não seria apenas um resultado das constelações de poder-saber, mas sobretudo o fundamento de uma nova política, de uma biopolítica afirmativa, como se, frente à captura da vida por constelações de poder-saber, Foucault formulasse a ideia de um poder da vida, que seria algo como uma condição ontológica de resistência ao biopoder. Para Mauer, “à maneira do célebre comentário deleuziano”², essas leituras limitam o pensamento foucaultiano “a um certo vitalismo” (MAUER, 2015, p. 12, tradução nossa).

A vida, no entanto – como o testemunham as análises sobre Xavier Bichat (1771-1802) em *Nascimento da clínica* (1963) e sobre Georges Cuvier (1769-1832) em *As palavras e as coisas* (1966) –, é uma realidade constituída historicamente, vem à tona a partir das transformações suscitadas por Cuvier em princípios do século XIX e é também produto do desenvolvimento da anatomia patológica por Xavier Bichat. Como ressalta Manuel Mauer (2015), a vida irrompe no berço do evento arqueológico que determina o fim do reino clássico da representação e marca o limiar do espaço de saber que é, ainda, em larga medida, o nosso. Se consideramos atentamente a ausência de um estatuto ontológico da noção de vida no pensamento de Foucault, isto é, sua indeterminação constitutiva e seu caráter correlativo, tornamo-nos capazes de apreender de maneira mais precisa o significado das formulações de Foucault acerca do biopoder.

A oscilação entre uma leitura negativa e uma leitura afirmativa da biopolítica em Foucault encontra novos desdobramentos se se adota como premissa que a escolha de Foucault por não fornecer um estatuto ontológico para o conceito de vida

² Mauer refere-se à seguinte consideração feita por Deleuze em sua obra intitulada *Foucault*: “A força vinda de fora, não se trata de uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não é essa capacidade de resistir da força?” (DELEUZE, 2004, p. 98, tradução nossa).

é de fato uma opção e não meramente um descuido como fazem parecer aqueles autores que, ao definirem vida, pretendem completar as hipóteses de Foucault sobre o poder. Maria Muhle e Manuel Mauer oferecem uma via alternativa para considerarmos essa questão, visto que, para ambos, a vida, como correlato de técnicas e estratégias de poder e de saber, é não somente objeto do biopoder mas também seu modelo funcional. A vida, portanto, não pode ser definida além das relações de poder, uma vez que é ela mesma constitutiva dessas relações. A indeterminação da vida no pensamento de Foucault, como explica Muhle (2021, p. 303 - 304), "é uma questão metodológica e deve ser levada a sério, uma vez que a acuidade das reflexões de Foucault sobre a biopolítica se deve à própria indeterminação entendida como 'normalização' da vida por estratégias de poder-saber".

Perceber a vida como modelo de funcionamento do biopoder requer que se compreenda de que modo as técnicas biopolítico-governamentais "adotam a lógica interna da vida como modelo de sua própria dinâmica e estabelecem uma relação de exterioridade interna com o fenômeno vital" (MUHLE, 2021, p. 310). Segundo Muhle:

Com o objetivo de regular, controlar e governar melhor a vida, as técnicas de segurança adotam a dinâmica imanente da vida, que elas exteriorizam, transpondo-a para as normas sociais. Esse mecanismo pode ser observado nos exemplos que Foucault fornece do *modus operandi* das normas de segurança, as quais 'antecipam' o processo aleatório da vida de modo a prevenir maiores desregulações. As técnicas empíricas das campanhas de inoculação para o combate da varíola [...], por exemplo, baseiam-se em duas estratégias que são fundamentais para o *modus operandi* biopolítico: primeiro, parte-se do fenômeno em sua própria realidade [...]; segundo, incorpora-se ou imita-se a dinâmica de seu objeto de referência. (MUHLE, 2021, p. 312)

Esse *modus operandi* do biopoder se revela, por exemplo, nas campanhas de variolização e no combate à escassez alimentar que Foucault aborda em seu curso realizado no Collège de France entre 1977 e 1978 e publicado posteriormente com o título *Segurança, Território, População*. Conforme Muhle, "as técnicas de variolização são desenvolvidas em uma relação de dupla dependência das investigações estatísticas, que [...] indicam quais grupos da população apresentam maior risco e

[...] retém o sucesso da campanha de inoculação ao refleti-la na taxa de mortalidade" (MUHLE, 2021, p. 313). A variolização, como ressalta Foucault (2008b, p. 78), "não procurava tanto impedir a varíola quanto, ao contrário, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria varíola, mas em condições tais que a anulação da doença podia se produzir simultaneamente à vacinação".

A atuação do biopoder evidencia-se também no combate às crises de escassez alimentar, que se apoia no próprio processo de escassez alimentar, não para impedi-lo, mas, ao contrário, para "fazer funcionar em relação a ele outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse". (2008b, p. 77 - 78). Foucault, como explica Muhle, "torna disponível uma teoria do poder cujo funcionamento consiste na projeção, produção e imitação de um tal emaranhamento vivo. A biopolítica, conseqüentemente, não se refere a uma vida dada e dinâmica – mas antes a produz primeiro como algo pseudovivente" (MUHLE, 2014, p. 11, *tradução nossa*)³. As técnicas biopolíticas "adotam a lógica interna da vida como modelo de sua própria dinâmica", "adotam o funcionamento vital dos processos da vida como seu modelo e os exteriorizam nas normas sociais" (Muhle, 2021, p. 311), imitam a dinâmica da vida, que "produz normas com seu incessante movimento de adaptação" (BAZZICALUPO, 2017, p. 63). A hipótese de Muhle a respeito de uma dupla função da vida em relação ao biopoder se ancora sobretudo nas considerações de Foucault a respeito do tratamento da varíola e do combate à escassez alimentar, uma vez que esse fenômeno explicitam o esquema biopolítico que envolve tanto um abandono das estratégias de anulação total dos acontecimentos indesejados quanto uma tática de deixar que os fenômenos se desenvolvam por si próprios e por si próprios se anulem.

Para Muhle (2014, p. 2), é de Georges Canguilhem ou, mais precisamente, das elaborações de Canguilhem a respeito da mimesis do vital pelo social que parte Foucault em suas formulações acerca da biopolítica e da governamentalidade como um poder ou controle sobre a vida da população. Já no curso conferido no Collège de France entre 1974 e 1975 e posteriormente publicado com o título *Os Anormais*,

³ No original: [...] Foucault makes available a theory of power, the functioning of which consists in the projection, production and imitation of such a living entanglement. Consequently, biopolitics does not refer to a given, dynamic life – but rather first produces it as something pseudoliving (MUHLE, 2014, p. 11).

Foucault refere-se à importância das reflexões de Canguilhem para a sua própria investigação acerca do processo de normalização em curso a partir do século XVIII. A norma, como observa Foucault, “não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo” (FOUCAULT, 2001, p. 62).

A influência exercida por Canguilhem sobre o estudo de Foucault a respeito da normalização biopolítica envolve, entre outras coisas, o conceito de vida elaborado pelo orientador de Foucault. Como explica Muhle (2021, p. 320), “[a] vida como compreendida por Canguilhem [...] é um conceito normativo, definido na polaridade entre duas tendências, autorregulação e autotransgressão”. Foucault, no entanto, como explica Muhle (2014, p. 11, *nota nossa*) – diferentemente de Bichat e Canguilhem, que buscam analisar a dinâmica vital por si própria –, investiga os mecanismos de conhecimento e as tecnologias de poder que produzem ou trazem à tona um tal conceito de vida. De acordo com a autora, “[o] conceito de vida de Foucault designa, portanto, uma vida sintetizada cuja origem desponta no pensamento de Canguilhem, na medida em que ele descreve a vida ‘social’ como uma condição mista entre mecânico e orgânico, determinações artificiais e naturais” (MUHLE, 2014, p. 11, *nota nossa*)⁴. O biopoder, dessa forma, “não é apenas um poder que se refere à vida, mas um poder que cria um meio em que a interação entre o natural e o artificial segue os preceitos do próprio poder, entre primeira e segunda natureza” (MUHLE, 2021, p. 316).

As normas biopolíticas mantêm uma dupla relação com a vida, que é tanto seu objeto como seu modelo de funcionamento. Como observa Muhle, se os dispositivos de segurança, por um lado, conferem livre curso aos fenômenos vitais; por outro, inserem-se em sua dinâmica, criam o meio sobre o qual a vida pode autorregular-se livremente, tal como mostra Foucault a propósito do tratamento da escassez alimentar e das técnicas de variolização. Segundo Muhle (2021, p. 321), “a biopolítica admite o livre jogo das tendências criativas da vida enquanto possam ser integradas no equilíbrio global da população. Se excedem os limites de integração e ameaçam

⁴ No original: Foucault’s concept of life thus designates a synthesized life, the origin of which turns up in Canguilhem’s thought, insofar as he describes ‘social’ life as a mixed state between mechanical and organic, artificial and natural determinations, between first and second nature (MUHLE, 2014, p. 11).

tornar-se ingovernáveis, sua normatividade deve ser reduzida à sua normalidade". É pelas alterações do meio que a biopolítica produz uma pseudovida, uma vida que, em sua polaridade entre autotransgressão e autoconservação, é conduzida para uma espécie de homeostase, "a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos" (FOUCAULT, 2010, p. 209). A operação governamental do biopoder consiste assim em reduzir o potencial normativo da vida ao seu equilíbrio normal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAZZICALUPO, L. *Biopolítica: um mapa conceitual*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: editora brasiliense, 2013.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Clínica: curso dado no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MAUER, M. *Foucault et le problème de la vie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.

MUHLE, M. *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2013.

MUHLE, M. From the vital to the social: Canguilhem and Foucault – reflections on Vital and Social Norms. Tradução de Aaron Schoichet. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, v. 3, n. 2, 2014, p. 1 - 12.

MUHLE, M. Uma Genealogia da Biopolítica: a noção de vida em Canguilhem e Foucault. Tradução de Davi Maranhão De Conti. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 58, 2021.

17. NO RASTRO DE FOUCAULT: O CARÁTER DUAL DA BIOPOLÍTICA NO PENSAMENTO DE ANTONIO NEGRI



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-17>

Cássia Zimmermann Fiedler¹

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo realizar uma aproximação entre o conceito de biopolítica, particularmente desenvolvido por Michel Foucault, e as elaborações posteriormente realizadas por Antonio Negri. Para tanto, será exposta, no limiar de Foucault, a descrição de um poder soberano, perpassando também as noções de anátomo-política do corpo humano e de corpo-espécie da população, até o desembocar nas temáticas concernentes ao racismo e as chamadas estratégias de segurança. Depois, será realizado um exercício de explicitação das bases por meio das quais Antonio Negri apoia sua firme diferenciação entre o biopoder e a biopolítica, a qual se relaciona com uma específica interpretação dos escritos de Foucault. Por último, através dos conceitos desenvolvidos por Negri, tais como o comum e a multidão, que conjuntamente buscam sinalizar até uma nova forma de produção contemporânea, será designada a existência de uma produtividade fundamentalmente biopolítica.

Palavras-chave: Foucault; Biopolítica; Antonio Negri; Produção.

INTRODUÇÃO

O presente texto, que pleiteia uma conexão entre o conceito de biopolítica desenvolvido por Michel Foucault e os posteriores incrementos realizados por Antonio Negri, pressupõe a ligeira apresentação de determinados conceitos, sendo alguns deles a "soberania" e a "segurança", tanto como o "Império" e o comum". No caminho de Foucault, serão perpassadas as modificações do poder soberano até o sublinhar de sua conexão a um novo tipo de poder, sendo possível observar a descrição da disciplina de corpos individuais e a regulação da população como mecanismos de sedimentação de uma tecnologia política da vida. Também, por meio da temática do racismo, será indicada a persistência da soberania dentro da inédita

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Integrante do Grupo de Pesquisa em "Criminologia, Cultura Punitiva e Crítica Filosófica".
E-mail: cassiazfiedler@gmail.com.

economia, tanto como será brevemente descrita a virada de Foucault que fomenta a concepção de biopolítica até a designação de uma nova razão de governo. Já em Negri, será indicado um cenário demarcado pela relação estabelecida entre forças antagônicas: o biopoder imperial e a biopolítica do comum. Essas forças serão sublinhadas através do enaltecimento da perspectiva que reverbera uma mudança na forma produção e, conseqüentemente, na natureza da exploração, indicando assim a primazia da geração de vida nos limiões da caracterização do mundo.

1 DO PODER DE MORTE ATÉ A PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA FOUCAULTIANA

Michel Foucault, em duas de suas primeiras abordagens concernentes ao conceito de biopolítica, as quais foram realizadas respectivamente no livro "História da sexualidade 1: A vontade de saber" (FOUCAULT, 2017) e no curso "Em defesa da sociedade: curso no Collège de France" (FOUCAULT, 2005), irá desembocar seu desenvolvimento teórico pelo sublinhar do emaranhamento e oposição da biopolítica e aquilo que foi designado enquanto um "poder de morte" (FOUCAULT, 2017, p. 147), sendo ele representativo do poder soberano. A forma de organização das relações perpetuadas pela soberania é passível, em um momento preliminar, de ser compreendida pela instância do confisco: se trata de um direito de subtração e extorsão, o qual desemboca na apreensão do tempo e dos corpos, ou seja, da vida. Dizendo de outra maneira, Foucault designa que o soberano é aquele que exerce o direito "da vida e da morte", visto que detém o "direito de *causar* a morte ou de deixar viver" (FOUCAULT, 2017, p. 146), característica a qual fica evidenciada em sociedades do confisco, visto que são atravessadas pelas prerrogativas soberanas que, em casos extremos, demarcam "seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir" (FOUCAULT, 2017, p. 146). Apesar dessa entrada, Foucault demarca a sobreposição da forma soberana, cada vez mais, por uma alternativa formatação do poder:

O "confisco" tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder

destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar em exigências de um poder eu gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. (FOUCAULT, 2017, p. 146).

Nesse momento, já é possível destacar a integração do poder soberano – e a subordinação de suas funções – até aquilo que será compreendido enquanto o biopoder: o poder de morte “apresenta-se agora como completo de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto” (FOUCAULT, 2017, p. 147). Em últimas instâncias, o direito da soberania, que faz morrer ou deixa viver, passa a acoplar-se até a propulsão de um inédito direito: o direito de fazer viver e de deixar morrer. Essa forma do poder a qual recai especialmente sobre a vida, aparece traduzida através de duas ramificações, sendo elas o disciplinamento e administração de corpos individuais e a regulação da população, isto é, da vida em um sentido que compreendido enquanto geral, sendo esses os “dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda tecnologia política da vida” (FOUCAULT, 2007, p. 157).

Nesse caminho, de um lado é possível apontar para a chamada “*anátomo-política do corpo humano*” (FOUCAULT, 2017, p. 150), uma tecnologia disciplinar engendrada em direção ao adestramento de corpos individuais, sendo disposta com intuito de aumentar as habilidades ou forças de um corpo, para que sejam cooptadas com fins econômicos, desembocando, dessa maneira, em sua segunda finalidade: trata-se de um processo de cooptação que pleiteia o aumento da sujeição pela disposição de suas forças para direções específicas, projetando corpos dóceis, sendo eles são submissos politicamente. Nas palavras de Foucault, se trata de uma “formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente” (FOUCAULT, 2014, p. 135). A outra abordagem possível, no limiar da gestão populacional, é iluminada por meio do conceito de “corpo-espécie” (FOUCAULT, 2005, p. 289), o qual suscita uma reversão que desemboca em uma lente de observação coletiva: trata-se da realização de investimentos sobre a população a partir de dados que serão coletados e que se

relacionam à vida em um sentido geral, por exemplo, o nível de saúde e a longevidade. Tal operação é perpetrada pelos chamados "*controles reguladores*" (FOUCAULT, 2017, p. 150), sendo eles responsáveis pela perpetuação de um equilíbrio global. Em outras palavras, reiterando uma postura de segurança, atenuam os perigos os quais advém da vida e suas alternativas, com objetivo último de nivelar a população em um espectro coeso (FOUCAULT, 2005, p. 293 - 294).

Tais estruturações são indicadas por Foucault como realizadoras de um processo de definição mútua, ou seja, "não são antitéticos e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações" (FOUCAULT, 2017, p. 150). Apesar da diferenciação entre os planos de ação – individual/coletivo – as tecnologias de poder descritas, ao se enlaçarem e se modificarem simbioticamente, ativam movimentos que se realizam em consonância: ao visualizar as dinâmicas estatais e órgãos de centralização, os quais caracterizam um nivelamento global sedimentado através de "fatos" biológicos, serão encontradas instituições subestatais centradas nos corpos individuais e suas aptidões, sendo a movimentação contrária também palpável (FOUCAULT, 2005, p. 299). Nesse caminho, é possível reiterar a anterior descrição da soberania enquanto subordinada até uma nova forma do poder, sendo o enlace da organo-disciplina da instituição e da bio-regulamentação do Estado, acoplado até a perspectiva soberana, aquilo que irá inaugurar "a era de um biopoder", ou, poderíamos dizer, revela um momento demarcado pela biopolítica² (FOUCAULT, 2017, p. 151).

Nesse caminho, Foucault questiona como um poder de morte pode persistir em um sistema político que é centrado no biopoder, isto é, que projeta aumentar a vida, prolongar sua duração e multiplicar suas possibilidades (FOUCAULT, 2005, p. 304). Tal dinâmica seria assegurada – a função de morte na economia do biopoder – pela perspectiva do racismo. O racismo, para o filósofo, cumpre duas funções: primeiramente, designa quem deve viver e quem deve morrer, indicando determinadas raças como melhores que outras, na medida em que fragmenta a perspectiva do campo biológico e populacional para qual se dirige os investimentos

² Apesar de Foucault sublinhar a abordagem concernente a bio-regulamentação do Estado enquanto uma "biopolítica da espécie humana" (FOUCAULT, 2005, p. 289), a descrição de uma dependência explícita visualizada entre a definição dos controles reguladores e a anátomo-política, possibilita o designar de que ambas abordagens compõe a trilha do desenvolvimento biopolítico.

do biopoder (FOUCAULT, 2005, p. 304 - 305). Do outro lado, o racismo permite a realização de uma função que engendra uma relação guerreira, isto é, a designação de que “se você quer viver, é preciso que o outro morra” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Partindo dessas premissas, a descrição da relação se transfigura, indo além na medida em que apresenta essencialmente o estabelecimento de uma relação biológica, a qual pressupõe que a morte do outro – a raça inferior - não assegura, de maneira simples, a vida visualizada de maneira individual, mas é aquilo que permite que a vida em geral torne-se mais saudável (FOUCAULT, 2005, p. 305). Dessa maneira, o racismo é aquilo que permite a morte dentro de uma sociedade do biopoder, ou da normalização, já que não é direcionado diretamente para tirar uma vida, mas sim eliminar os eminentes perigos biológicos, processo que, em últimas instâncias, objetiva fortalecer a vida em geral³.

Já em meados de 1978 e 1979, Foucault realiza novamente um curso no Collège de France, o qual foi denominado de “Nascimento da biopolítica” (FOUCAULT, 2008), a partir do qual a concepção de biopolítica passa a ser interligada à economia política e a forma de governo liberal. Foucault sinaliza para uma “nova arte de governar” (FOUCAULT, 2008, p. 39), sendo ela caracterizada por uma diferença com relação à razão do Estado, visto que entra em cena a empreitada em busca de uma regulamentação interna: objetiva por “limitar do interior o exercício do poder de governar”, intentando uma economia de governo (FOUCAULT, 2008, p. 39). Em outras palavras, tal limitação – e fundamentação - da ação governamental, a qual é sedimentada por uma racionalidade liberal que introduz uma concepção de naturalidade, vincula-se até a exposição de uma autorregulação do mercado que

³ Aqui é possível novamente observar uma relação que se inverte constantemente: “se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem que passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem que passar pelo racismo” (FOUCAULT, 2005, p. 306). Também, vale ressaltar que a descrição concernente ao biopoder enquanto atividade possibilitada pelo racismo recai na explanação das práticas estatais racistas e assassinas, tanto pelo lado do Estado nazista, o qual se relaciona com a expansão global e a luta contra inimigos externos, quanto pela faceta da União Soviética, sendo ela sublinhada como uma utopia da sociedade sem classes, a qual baseava-se em um projeto biológico: os inimigos da classe deveriam ser retirados para não contaminar o corpo social (FOUCAULT, 2005, p. 309 - 315).

baliza os movimentos de governo, sendo postulado como um local de verificação⁴. Nas palavras de Foucault: [...] “o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir – quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe – falsificar ou verificar a prática governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 45). Vale dizer que, assim como os movimentos de acoplamento descritos anteriormente, a descrição da biopolítica através de uma análise do governo, essa “nova razão governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 52), não implica em sublinhar que o poder estatal está em declínio. A concepção de natureza aqui indicada não é percebida como intocável ou derivada de um domínio autônomo, isto é, trata-se de uma forma de governar que não tem como foco a designação abrupta de normas a serem seguidas, mas sim o sublinhar de uma perspectiva própria de liberdade:

Em linhas gerais, pode-se dizer que a liberdade de comportamento no regime liberal, na arte liberal de governar, essa liberdade de comportamento está implicada, é convocada, tem-se necessidade dela, vai servir de reguladora, mas para tanto tem de ser produzida e tem de ser organizada. Logo, a liberdade no regime do liberalismo não é um dado, a liberdade não é uma região já pronta que se teria de respeitar [...]. A liberdade é algo que se fabrica a cada instante. (FOUCAULT, 2008, p. 88).

Para que essa produção e organização da liberdade sejam perpetradas dentro do espectro de um governo liberal, seria necessário aquilo que Foucault concebe como “estratégias de segurança” (FOUCAULT, 2008, p. 89), as quais são capazes de assegurar a suposta naturalidade de um grupo de pessoas. Trata-se de uma regulação espontânea, visto que os cálculos expressam a produção da descrita liberdade, na medida determinam “em que medida ou até que ponto” (FOUCAULT, 2008) o perigo daquilo que transparece como fora da média natural é tolerável. Em outras palavras, se a disciplina, conforme descrito anteriormente, postulava estímulos de criação de uma vida adequada, agora os mecanismos de segurança

⁴ Vale ressaltar que Foucault define o mercado, sendo descrito enquanto um dos pontos de ancoragem da nova razão governamental, como o “mecanismo das trocas e lugar de verificação no que concerne a relação valor/preço” (FOUCAULT, 2008, p. 60).

partem de uma margem das variações para postular aquilo que será compreendido como natural, sendo esse o padrão a ser perseguido: a arte de governo liberal engendra a liberdade, o natural, a segurança e o risco. Nas palavras de Foucault, o liberalismo é “ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade” (FOUCAULT, 2008, p. 90).

2 ENTRE ANTONIO NEGRI E MICHEL FOUCAULT: O BIOPODER E A BIOPOLÍTICA

Antonio Negri e Michael Hardt, no livro designado como “Bem-estar comum” (HARDT; NEGRI, 2016), fazem um exercício de explicitação de algumas das bases por meio das quais apoiaram a conceituação de duas de suas maiores disposições realizadas nos últimos vinte anos, sendo elas designadas enquanto o biopoder e a biopolítica. Após sinalizarem até o biopoder descrito explicitamente por Foucault, perpassando a indicação dos sistemas disciplinares produtivos enquanto foco, os autores rastreiam determinada dualidade a qual estaria latente nas obras do autor. Nas palavras de Negri e Hardt, “em comentários que parecem apartes ou notas marginais, Foucault também teoriza um outro em relação ao poder (ou mesmo um outro poder), para qual aparentemente não consegue encontrar um nome adequado” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 73). Nesse sentido, os autores sublinham aquilo que é designado por Foucault recorrentemente enquanto a resistência, ao mesmo tempo em que reiteram a insuficiência do termo, chegando a propor o conceito de “contrapoder”, concluindo que ambas as expressões acabam por afirmar uma postura simplificada de dependência e subordinação a aquilo que estariam se opondo.

[...] o outro em relação ao poder que perpassa esses livros pode ser melhor definido como uma produção alternativa de subjetividade, que não só resiste ao poder como busca autonomia com relação a ele. [...] Foucault focaliza basicamente o poder sobre a vida – ou, na realidade, o poder de administrar e produzir a vida – que funciona através do governo das populações, gerindo saúde, suas capacidades reprodutivas e assim por diante. Mas sempre há uma

corrente menor que insiste na vida como resistência, um outro poder de vida que luta por uma resistência alternativa. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 73 - 74).

Daí, é possível especificar uma das pistas concernente à diferenciação que Negri e Hardt realizam por meio das descrições de Foucault a respeito do poder. Dizendo de outra forma, deverá passar a ser considerada mais firmemente a existência de dois poderes de vida, os quais não são comparáveis em sua forma ou natureza, apesar de serem intrinsecamente relacionados. Nesse sentido, os autores adotam uma cisão firme entre o biopoder e a biopolítica e, apesar de esse não ser um caminho comumente acompanhado no que tange à interpretação dos escritos de Foucault, Negri e Hardt fortemente reforçam que a sinalizada distinção seria implícita, porém recorrente no trabalho do filósofo - existe a reiteração de que as abordagens relacionadas ao funcionamento do biopoder realizadas por Foucault não dispõem apenas da caracterização do poder enquanto aquilo que funciona para e através das pessoas, mas que expressa uma disposição a qual tem a capacidade criar novas formas de vida (HARDT; NEGRI, 2016, p. 76). Tal interpretação seria retirada diretamente das declarações realizadas, por exemplo, a respeito da dinâmica estabelecida entre liberdade, resistência e poder, a qual acabam por postular a liberdade e a resistência como pré-condições para o exercício do poder. Nas palavras de Foucault:

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando caracterizamos essas ações pelo "governo" dos homens uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só é exercido sobre "sujeitos livres", enquanto "livres" – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. [...] não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição da existência do poder [...]. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

A liberdade, por Negri e Hardt, seria visualizada como anterior a qualquer tipo de forma de dominação, já que o poder necessita de sujeitos livres para ser exercido, sendo a resistência o esforço para sustentá-la (HARDT; NEGRI, 2016, p. 76). Nesse sentido, a perspectiva biopolítica é identificada, de maneira simples, enquanto o poder da vida de criar formas alternativas de subjetividade. Já o biopoder, emerge como o poder que recai sobre a vida – e sua produtividade – nas mais diversas formas de dominação (HARDT; NEGRI, 2016, p. 74). Daí, é possível exibir como Negri e Hardt perpetuam tal diferenciação para incrementar os entornos de sua própria filosofia, ao abordarem um cenário demarcado por dois tipos de forças: o biopoder imperial, as estruturas parasitárias que buscam cooptar as forças de vida, e a biopolítica do comum, como os movimentos de êxodo produtivo. Reitera-se o fato de que para os autores, assim como para Foucault, a resistência transparece não apenas enquanto a condição para o exercício do poder, mas na medida em que “vem em primeiro lugar, [...] ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 268).

Por meio da perspectiva que engendra o biopoder imperial, pressupõe-se uma modificação do cenário de dominação contemporâneo, o qual passa a ser caracterizado pela alteração das funções estatais, sendo elas integradas na dimensão que arrebatou uma governança global (HARDT; NEGRI, 2001, p. 327 - 328). O chamado “não-lugar” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 230) imperial é desenhado, portanto, através de uma análise que sublinha o sistema global enquanto desprovido de um centro de poder, já que o Império é representativo de um mundo globalizado no qual a captura da variedade da vida é pleiteada por meio de um encadeamento íntimo entre corporações e mercados econômicos, os quais são municiados pelos controles jurídicos e políticos que derivam dos Estados-nação (NEGRI, 2003, p. 11). Nesse sentido, a situação imperial ilumina um momento no qual heterogêneos atores passam a serem engendrados de maneira bem específica: trata-se da expressão de certa coerência animada pelas tendências capitalistas, as quais, cada vez mais, reiteram um mundo demarcado pela financeirização.

Os novos entornos do momento capitalista acabam por se conectar aquilo que Negri e Hardt reconhecem como sendo o comum, sendo ele a expressão substancial da novíssima forma de produção e reprodução do mundo. Em outras palavras, para

os autores, a produção passa a ser reconhecida enquanto cada vez mais socializada, expressando-se enquanto relativamente autônoma com relação às estruturações convencionais capitalistas que buscaram controlar firmemente os circuitos interno da produção: as criações sociais, intelectuais, afetivas e comunicativas – ou seja, biopolíticas – passam a serem iluminadas como nevrálgicas com relação aos processos de criação que demarcam as sociedades pós-modernas (NEGRI; HARDT, 2016, p. 159 - 165).

Nesse sentido, aquilo que um inédito regime de produção acabou por demandar foi também uma alteração da "natureza de exploração" (NEGRI; HARDT, 2018, p. 231), isto é, a finança foi a forma encontrada pelo capital para continuar recolhendo sua sedimentação existencial, sendo, em sua postura extrativista capaz de – em alguma medida –, homogeneizar, dimensionar e capturar aquilo que é produzido de maneira comum. Apesar disso, reiteram Negri e Hardt:

O capital, hoje, precisa de subjetividades, depende delas. Está acorrentado, portanto e paradoxalmente, àquilo que o solapa, já que qualquer forma de resistência e de afirmação da liberdade do povo dependem inteiramente do poder da inventividade subjetiva, sua multiplicidade singular, sua capacidade de (por meio das diferenças) de produzir o comum. Sem o comum, o capital não pode existir e, no entanto, o comum multiplica infinitamente as possibilidades de conflito, resistência e reapropriação – um paradoxo delicioso de uma era finalmente capaz de se desvencilhar dos andrajos da modernidade. (HARDT; NEGRI, 2018, p. 42)

A percepção de uma produção majoritariamente socializada, da qual o capital depende, tanto como o sublinhar de certa autonomia emanada pela criação social, implica em um reconhecimento das estruturações capitalistas como meramente parasitárias. O afastamento principiológico entre o capital individualista e a produção socializada, tanto como a dependência imperial da produção cooperativa comum, desenham aquilo que Negri e Hardt afirmam ser um "paradoxo delicioso" (HARDT; NEGRI, 2018, p. 42). Ao mesmo tempo em que o Império está acorrentado até a biopolítica e as subjetividades alternativas que à engendram, passam a existir

uma barreira nas suas interferências, já que sua forma de funcionamento é verticalmente oposta e, para não aniquilar aquilo que o sustenta, é forçado a adotar uma performance externa e financeirizada (NEGRI; HARDT, 2018, p. 297). Passa a ser obrigado, portanto, a corroborar e alinhar-se até uma tendência socializada e cooperativa imposta pelas novas maneiras de produzir, ao mesmo tempo em que é constrangido a permanecer em sua formatação extrativa, não sendo possível balizar ou verificar veementemente aquilo que surgirá dos encontros sociais, isto é, a partir do espectro biopolítico comum.

CONCLUSÃO

Negri e Hardt, longe de seguirem análises tradicionais relacionadas aos escritos de Foucault, se utilizam do conceito de biopoder e biopolítica – tanto como seus entretons – para realizar uma divisão própria e, segundo os autores, observável apenas implicitamente. Tal divisão é sinalizada como determinante para uma atualizada forma de inspeção do mundo, o qual foi caracterizado pelos autores, primordialmente, por meio da explicitação da relação estabelecida entre o Império e o comum. De um lado, a governança transnacional e a financeirização transparecem como adaptações do capital para perpetuar a exploração frente às modificações da produtividade humana. Do outro, e aí encontra-se a ênfase da filosofia de Negri e Hardt, a indicada produção de vida foi observada como a cooperação socializada capaz de criar formas alternativas de existência, isto é, foram enaltecidas as singularidades que trabalham em comum, sendo elas qualificadas pela potência de modificar o panorama contemporâneo até algo que está para além do Império.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Ermantina Galvão. 4ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon. 4ª ed. Rio de Janeiro. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política de identidade. *Revista Verve*, São Paulo, n. 5, julho/dezembro de 2004.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In.: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 1ª ed. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: o nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalheite. 42ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Assembly*. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. 1ª ed. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018

NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SEÇÃO 4

VARIA

18. MIMESE, INFÂNCIA E FORMAÇÃO CULTURAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-18>

Carolina Dorfman Rossi¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir relações existentes entre os processos miméticos e a aprendizagem cultural desde a infância, a partir das concepções de mimese, infância e formação de Walter Benjamin, Christoph Wulf, Theodor Adorno, Jeanne-Marie Gagnebin, Sonia Kramer e Lev Vygotsky. A aptidão mimética está presente em seres humanos desde o início da vida, e permite converter o que é observado, vivenciado e aprendido no ambiente cultural em um mundo imagético interior. Na vida adulta, a mimese favorece a transmissão das produções materiais e simbólicas que caracterizam uma cultura de geração em geração. No entanto, em muitas esferas da sociedade as relações de poder vêm se mostrando historicamente empenhadas em suprimir o viés crítico e criador do pensamento humano, para que as pessoas aceitem as condições sociais vigentes, de modo a não ameaçar a posição hegemônica do que se apresenta como estabelecido. A mimese é uma aptidão humana presente ao longo de toda vida, e, especificamente durante os primeiros anos de vida, muitos processos de aprendizagem – inclusive, se não especialmente, na aprendizagem cultural – se dão a partir da imitação. Contudo, não se trata apenas de identificar e reproduzir passivamente as semelhanças, mas, sobretudo, de buscar descobrir quais processos resultam em tais similaridades. Quando olhamos para as coisas em busca de semelhanças, é possível identificar saberes ocultos ao olhar desatento. A atividade mimética se refere ao reconhecimento, mas também à produção de semelhanças, de modo que abarca um caráter transformador, uma vez que as semelhanças não existem como entidade imutável, estando sujeitas às subjetividades de cada indivíduo que as percebe. Assim, visando à superação da barbárie moral que permeia a contemporaneidade, cabe pensar na importância de se dar espaço à natural e espontânea curiosidade infantil, e, sobretudo, de não se tolher o olhar crítico e questionador pelo qual as crianças apreendem a realidade, buscando maneiras de oportunizar a formação de uma consciência crítica comprometida com o respeito à pluralidade inerente à condição humana.

Palavras-chaves: Mimese; Formação cultural; Infância.

¹ Doutoranda em Educação. PUCRS. E-mail: carolina.rossi@edu.pucrs.br

1 INTRODUÇÃO

Desde a modernidade vêm ocorrendo um processo de crescente alienação e individualismo, repercutindo nas relações interpessoais e nas formas de percepção de cada pessoa. A contemporaneidade – não apenas seguindo temporalmente a modernidade, mas, sobretudo, por (re)produzir e manter muitas das disposições sociais e visões de mundo deste período – caracteriza-se pela acelerada profusão de informações rapidamente assimiláveis e verificáveis, sendo muitas vezes obtidas sem que haja qualquer envolvimento ou reflexão mais profunda sobre elas (BENJAMIN, 1987).

Uma das causas desse cenário é o que Adorno (1996) descreve como *semi formação (Halbbildung)*. Para o autor, a formação (*Bildung*) não pode ser reificada, atribuindo à cultura e aos bens culturais um caráter absoluto e objetivo; não deve considerar a cultura e os bens culturais como absolutos e objetivos, mas sim associá-los à dimensão humana que faz com que a cultura seja sempre subjetiva. O processo formativo, portanto, precisa simultaneamente favorecer a adaptação para a vida em sociedade e preservar a liberdade de cada indivíduo a singularidades. Na configuração social burguesa-capitalista estabelecida, o que se identifica é a pulverização de processos re-produtivos – *semi formativos* – que resultam na (semi)formação de uma *semi cultura* pautada pela eliminação da diferença, visando somente à própria perpetuação (ADORNO, 1996).

Pensar em formas de mudar essa realidade ancorada em apresentar-se como única possível e necessária requer, primeiramente, questionar o instituído e perceber que a sociedade já foi outra em relação ao que é hoje e que, da mesma maneira, pode vir a ser diferente de como vem sendo. Isto se torna uma tarefa especialmente desafiadora no contexto *semi formativo* da contemporaneidade, fortemente apoiado e mantido pelos diferentes mecanismos da indústria cultural.

As crianças, entretanto, se encontram em um momento da vida em que ainda têm muito a conhecer e apreender sobre o mundo em que vivem. Além disso, na infância os indivíduos ainda não passaram por muitos dos processos *semi formativos* de “autosujeição à conformidade do social” (CORREIA, 2016, p. 121), questionando os sentidos dados às coisas sob a visão de mundo estabelecida, e

atribuindo significados novos e próprios à realidade. Por isso, as crianças são naturalmente mais curiosas e abertas a descobertas inesperadas que venham a aparecer.

A *mimese* é uma aptidão da natureza humana, estando presente ao longo de toda a vida. De modo mais explícito na infância, muitos processos de aprendizagem – inclusive, se não especialmente, a aprendizagem cultural – se dão a partir de processos miméticos. Através da imitação, as crianças (re)produzem comportamentos dos adultos, e começam, então, a aprender como agir e se relacionar em seu meio, integrando-se à cultura da sociedade em que estão inseridas (WULF, 2016).

No entanto, esse *imitar* não significa um processo passivo de apenas identificar e reproduzir passivamente semelhanças do que se observa. Trata-se, sobretudo, de buscar entender quais processos resultam em tais similaridades, uma vez que ao olhar para as coisas em busca de semelhanças, é possível identificar saberes ocultos ao olhar desatento. A *mimese* se refere ao reconhecimento, mas também à produção de semelhanças, sempre abarcando um caráter transformador, pois as semelhanças *do e para com* o mundo não são imutáveis nem estáticas, são sempre descobertas e interpretadas pelo indivíduo que as percebe (GAGNEBIN, 1993).

Diante do exposto, o presente trabalho tem como objetivo discutir relações existentes entre os processos miméticos, a aprendizagem cultural e sua formação desde a infância, a partir das concepções de *mimese*, infância e formação de Walter Benjamin, Cristoph Wulf, Theodor Adorno, Jeanne-Marie Gagnebin, Sonia Kramer e Lev Vygotsky.

Para isso, o texto será dividido em três partes: a primeira seção – “Contemporaneidade e semiformação” – busca contextualizar os modos de formação cultural na contemporaneidade, pensando nas causas e desdobramentos dos processos *semi formativos* que ocorrem nesse contexto. A segunda seção – “Mimese e infância” – irá abordar relações entre a atividade mimética e a infância, pensando em possibilidades de transformação da barbárie contemporânea, a partir dessas relações. A terceira seção – “Considerações finais” –, por fim, pretende tecer

uma síntese entre as ideias apresentadas, pensando em possíveis contribuições para o resgate de uma formação cultural (*Bildung*) na contemporaneidade.

2 CONTEMPORANEIDADE E SEMIFORMAÇÃO

A ideia de formação cultural (*Bildung*) surgiu quando a jovem burguesia assumiu o poder político na Europa. Naquele contexto, o processo formativo foi essencial para a emancipação desse grupo de indivíduos, e, em última análise, permitiu a consolidação da sociedade burguesa. Entretanto, ao assumir essa posição de poder sobre os diferentes âmbitos da sociedade, monopolizou também as formas de formação cultural, principalmente porque ainda se tratava, até então, de um cenário em que nenhum projeto formativo havia sido articulado (ADORNO, 1996). A partir daquele momento, a formação de uma cultura aberta à emancipação dos indivíduos representaria uma ameaça a sua posição hegemônica recém alcançada. Por isso, estando também no controle dos meios de comunicação de massa, "os dominantes monopolizaram a formação cultural" (ADORNO, 1996, p. 391), de modo que

o a-priori do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo algum de constituir-se e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra. No lugar da autoridade da Bíblia, se instaura a do domínio dos esportes, da televisão e das "histórias reais", que se apóiam na pretensão de literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva (ADORNO, 1996, p. 392).

Assim, empenhada em dissociar-se dos modelos normativos que a antecederam – ainda muito determinados por princípios religiosos –, a estrutura burguesa-capitalista trouxe inúmeras mudanças à sociedade. No entanto, buscando, sobretudo, a própria consolidação, apresenta a si mesma – e ao seu progresso – como única solução possível para as incertezas que, na verdade, ela mesma produz.

Essa estrutura social que gravita ao redor do dinheiro, entretanto, tem como alicerce a posse do capital sempre restrita a uma ínfima parcela da população e, simultaneamente, a produção material necessária para gerar esse capital incidindo sobre as pessoas que jamais o acessam, mas que acabam aprisionadas a esse ofício, pois dependem da diminuta parcela que irão receber para suprir suas necessidades materiais vitais. A incessante experiência dessa contradição produz um sofrimento para o qual só são encontradas formas efêmeras de escape, e que são ofertadas pela indústria cultural, induzindo, logicamente, ao consumo. De acordo com Adorno e Horkheimer (1985, p. 103-104, grifo nosso),

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. [...] Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. [...] Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espectáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. Os detalhes tornam-se fungíveis. [...] clichês prontos para serem empregados arbitrariamente aqui e ali e completamente definidos pela finalidade que lhes cabe no esquema. *Confirmá-lo, compondo-o, eis aí sua razão de ser.* [...] A indústria cultural desenvolveu-se com o predomínio que o efeito, a performance tangível e o detalhe técnico alcançaram sobre a obra, que era outrora o veículo da Ideia e com essa foi liquidada. Emancipando-se, o detalhe tornara-se rebelde e, do romantismo ao expressionismo, afirmara-se como expressão indômita, como veículo do protesto contra a organização. [...] A tudo isso deu fim a indústria cultural mediante a totalidade. [...] Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa. Assim, as esperanças de realização e de felicidade são depositadas nos produtos da indústria cultural, e se impõe sobre a sociedade a *semi cultura* – trata-se de uma *semi-cultura* pois converte a si mesma em mercadoria – do fetichismo da técnica. Essa conjuntura motivada pela dinâmica do capital – e não pelas aspirações ou necessidades das pessoas – facilita o desenvolvimento de

indivíduos cada vez mais distanciados do conhecimento transmitido culturalmente através de experiências coletivas e comunicáveis, e consideram como *verdade* o que resulta da aplicação de técnicas inovadoras, sem refletir criticamente acerca dos sentidos e efeito dessas inovações. Nesse contexto, os processos *semi formativos* vêm se propagando, culminando, ao longo da história, em pessoas que acabam por submeter-se à constante repressão daquilo que lhes é naturalmente divergente do estabelecido; tentam – em vão – se ajustar às formas reificadas de existência impostas pelo capitalismo, que são incessantemente apresentadas e representadas pela indústria cultural.

Na educação, segundo Adorno (1995), esses processos muitas vezes vêm se apresentando através da ideia de *severidade*. Durante muito tempo, a severidade foi considerada um grande ideal na educação, mas, na verdade, valoriza a capacidade de resistir a elevados níveis de dor – muitas vezes de suportar a dor psíquica de reprimir tudo que lhe é singular, nessa busca por adequar-se ao que é hegemonicamente proposto como única possibilidade válida. No entanto, essa ideia de severidade

[...] há muito se converteu em fachada de um masoquismo que – como mostrou a psicologia – se identifica com muita facilidade ao sadismo. O elogiado objetivo de "ser duro" de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. [...] Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente (ADORNO, 1995, p. 128-129).

A pulverização dos processos *semi formativos* de "autosujeição à conformidade do social" (CORREIA, 2016, p. 121) nos diversos âmbitos da sociedade também pode ser identificada em sua profunda relação com a técnica. No contexto social contemporâneo, as tecnologias e aquilo que deriva de sua aplicação acabam por desempenhar funções tão variadas e decisivas, que muitas pessoas "inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma

força própria" (ADORNO, 1995, p. 132).

É preciso perceber, entretanto, que a técnica constitui os *meios* de produção do sistema capitalista. Trata-se de um empreendimento humano, mas – através dos processos *semi formativos* de reafirmação da *semi cultura* estabelecida – seu caráter de humanidade é obliterado, e a técnica acaba sendo fetichizada, já que os *fins* que deveriam guiar a sociedade

– “uma vida humana digna” (ADORNO, 1995, p. 132) – encontram-se consideravelmente dissociados desse contexto.

3 INFÂNCIA, MIMOSE E FORMAÇÃO

A concepção socialmente difundida de “infância como esperança” surgiu na modernidade, a partir da “redução dos índices de mortalidade infantil, graças ao avanço da ciência e a mudanças econômicas e sociais” (KRAMER, 2000, p. 3). Mas essa ideia teve origem “no interior das classes médias que se formavam, no interior da burguesia”, considerando somente esse recorte da população infantil e, conseqüentemente, não garante à maioria das crianças o direito que deveriam ter ao lazer, ao brincar e a não trabalhar.

Ainda que a ideia que se tem socialmente de *infância* venha mudando com o tempo, ainda é mantida uma visão que descende desse contexto, partindo de uma concepção abstrata na qual a criança é pensada a partir de padrões fixos e pré-estabelecidos de desenvolvimento de linguagem e socialização. Nessa perspectiva, a infância é “definida pela falta, por aquilo que não é, que não tem, que não conhece”; a essa criança caberia “ser moldada ou no máximo se desenvolver para tornar-se alguém no dia em que, adulta, deixasse de ser criança” (KRAMER, 2011, p. 16). No contexto contemporâneo de *semicultura*, essa concepção atua precisamente no sentido de uma *semi formação* reiterativa do estabelecido.

Essa perspectiva menospreza o fato de que é durante os primeiros anos de vida que a criança começa a se comunicar e a interagir com o mundo que a cerca. Ao mesmo tempo em que a sua natureza biológica vai se transformando *no e pelo* contexto sociocultural em que está inserida, a criança vai se apropriando desse meio, passando a integrá-lo. A etimologia da palavra *infância* corrobora para essa

visão abstrata e falha, uma vez que os “infantes”, segundo Gagnebin (1997, p. 172, grifos da autora) são

[...] seres humanos, sim, mas no entanto privados de fala, isto é, privados daquilo que, segundo toda tradição metafísica ocidental, é o próprio do homem: a linguagem, portanto a razão, linguagem e razão que permitem a instituição de uma ordem política. Lembremos que *logos* significa, indistintamente, ambos os conceitos, que não há, portanto, linguagem sem uma racionalidade nela inscrita, nem razão que não possa se dizer e se explicitar em palavras. Cabe também ressaltar aqui, já que estamos nas etimologias, que a palavra “infância” não remete primeiro a uma certa idade, mas, sim, àquilo que caracteriza o início da vida humana: a incapacidade, mais, a ausência de fala (do verbo latim *fari*, falar, dizer e do seu particípio presente, *fans*).

Assim, a infância representa, por um lado, a incompletude de todo e qualquer ser humano – por ser, inicialmente, desprovido de fala. Por outro, a infância é “o único solo à disposição de onde possa brotar, naturalmente, essa mesma razão que lhe faz falta. Desprovida de logos – linguagem e razão – a infância o detém, porém, em potência” (GAGNEBIN, 1997, p. 176).

Segundo Vygotsky (1991, p. 25), “a fala tem um papel essencial na organização das funções psicológicas superiores”. No início do seu desenvolvimento, a fala é vinculada às ações realizadas, refletindo o mundo exterior. Posteriormente, a fala passa a preceder a ação, podendo determinar e dirigir seu(s) sentido(s). Com isso, adquire *função planejadora*, permitindo ir além de vivências prévias e planejar ações futuras. A linguagem verbal, portanto, começa como um processo sobretudo de descrição e análise, mas, gradualmente, adquire o caráter de planejamento, possibilitando organizar internamente o pensamento antes de executar ou verbalizar uma ação.

Assim, pode-se pensar que é essa linguagem que permite ao sujeito desenvolver sua racionalidade; e que, ao mesmo tempo, é pela capacidade de raciocínio que se consegue desenvolver a própria linguagem – que é condição da humanidade, pois só o ser humano pode ser *infans* (privado de fala) nos primeiros

anos de vida, e depois deixar de sê-lo (KRAMER, 2011; GAGNEBIN, 1997).

O aprendizado, sobretudo na infância – inclusive da linguagem verbal –, se dá em grande medida através de processos miméticos. *Mimese*, no sentido benjaminiano, trata-se de

[...] uma capacidade humana que concretiza a nossa inserção no mundo por meio da percepção e da linguagem. A capacidade mimética se apresenta como o dom de reconhecer e de produzir semelhanças para compreender e ordenar o mundo, atribuindo-lhe um sentido (SCHLESENER, 2009, p. 149).

Quando olhamos para as coisas em busca de semelhanças, é possível identificar saberes ocultos ao olhar desatento. Não se trata apenas de registrar semelhanças identificadas, mas, sobretudo, de buscar descobrir quais *processos* resultam nas similaridades. Assim, a atividade mimética se refere ao reconhecimento, mas também à *produção* de semelhanças – uma habilidade exclusivamente humana (BENJAMIN, 1987).

Durante os primeiros anos de vida, os processos miméticos dirigem-se sobretudo a outros seres humanos. Através da imitação, as crianças (re)produzem os processos culturais dos adultos, integrando-se à cultura da sociedade em que estão inseridas (WULF, 2016). Mas, mesmo na infância, a *mimese* não envolve apenas a imitação. Para Benjamin (1987, p. 108), a brincadeira infantil constitui a “escola” da faculdade mimética.

Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor [atividades humanas], mas também de moinho de vento e trem (BENJAMIN, 1987, p. 108).

A partir dessas atividades, a criança vai atribuindo sentidos à realidade, que vai passando a representar através de palavras. É por esse viés interpretativo – subjetivo – que a capacidade mimética sempre inclui um caráter transformador, uma vez que as semelhanças não são imutáveis ou eternas; são descobertas e

interpretadas pelo indivíduo que as percebe, mudando não apenas entre pessoas diferentes, mas também historicamente, de acordo com a época em que acontece (GAGNEBIN, 1993).

Esse aprendizado (re)produtivo da cultura permite transformar o que se observa, vivencia e aprende no mundo material em "um mundo de imagens interior". O indivíduo, portanto, aprende como agir e se relacionar em seu meio a partir de processos miméticos. Por isso, esses processos são mecanismos essenciais para garantir a transmissão da cultura entre gerações, pois permitem tanto a aprendizagem cultural, quanto "o desenvolvimento e a *transformação* da cultura" ao longo do tempo (WULF, 2016, p. 556, grifo nosso).

Assim, visando à superação da reificação cultural que domina a estrutura social burguesa-capitalista, é preciso dar espaço para que, desde a infância, seja possível dar vazão às singularidades potencialmente transformadoras a partir das quais as culturas e dinâmicas sociais podem vir a tornar-se mais justas e menos desiguais. Para as crianças, que vivem seus primeiros anos de vida, o mundo ainda é, de fato, majoritariamente desconhecido, existindo uma natural abertura a conhecer e apreender sobre seu funcionamento e as relações que nele ocorrem. Além disso, na infância, os indivíduos ainda não passaram por muitos dos processos *semi formativos* que conduzem à supressão das singularidades e à sujeição aos modelos socialmente vigentes, então a curiosidade e a criticidade se dão de forma muito espontânea, pois as crianças questionam os sentidos previamente dados às coisas, atribuindo significados novos e próprios à realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a modernidade, a reificação da cultura e da formação cultural do modelo social burguês-capitalista se traduzem em uma *semi cultura* autorreferente, pautada pela eliminação da diferença, que não visa à formação de pessoas críticas e emancipadas, mas à própria manutenção. Nessa conjuntura, a contemporaneidade vem sendo forjada com base na profusão de informações de fácil assimilação e verificação, contribuindo para a ininterrupta *re-produção* desse contexto.

Entretanto, sendo a pluralidade – a diferença – inerente à condição humana, é preciso superar a barbárie moral expressa nos processos *semi formativos* pulverizados através dos diversos meios da indústria cultural. Para isso, é preciso perceber a *intenção* dessa realidade ao apresentar-se como única possível e necessária, e, então, questioná-la, propondo estratégias e agindo em prol de sua superação. Mas como fazê-lo nesse contexto autorreferente que não viabiliza essa tomada de consciência, uma vez que a formação cultural encontra-se tão comprometida nos distintos âmbitos da sociedade?

Mudar essa realidade requer que se questione o instituído, percebendo – como apontava Benjamin – que a sociedade já foi outra em relação ao que é hoje, e que, da mesma maneira, pode vir a ser diferente de como vem sendo.

Porque o passado poderia ter sido de outra maneira, o que agora existe não deve ser visto como uma fatalidade que não se pode mudar. E se o presente tem uma possibilidade latente que vem de um passado que não pôde ser, podemos imaginar, então, um futuro que não seja uma projeção do presente dado, mas do presente possível (MATE, 2011, p. 24).

As crianças têm espontaneamente um olhar crítico e questionador sobre tudo que vivenciam. Perguntam o “porquê” das coisas serem como são, não aceitando passivamente o que lhes é apresentado. Vão aprendendo a controlar certos impulsos, adaptando-se à vida em sociedade, mas ainda não passaram por muitos dos processos *semi formativos* aos quais os adultos já foram expostos, preservando o viés da liberdade em sua formação. Esse olhar simultaneamente curioso e inconformado é a *infância* de que fala Benjamin, que nos convida a também questionar a realidade, pensando em novas e diferentes formas de modificá-la para que se torne mais justa, respeitando e valorizando a potência das singularidades e diferenças que nos constituem enquanto humanidade.

Assim, faz-se necessário permitir e viabilizar às crianças a liberdade para brincar, fantasiar, questionar, mantendo a abertura ao novo, ao diferente, conforme apreendem e se apropriam do mundo e da sociedade em que estão inseridas. No entanto, a importância dessas ações não consiste em esperar que as crianças de

hoje resolvam nossos problemas no amanhã, mas simplesmente em permitir que sejam crianças, vivendo e experienciando a vida; para que possam levar um pouco desse caráter *infantil* para sua vida futura, que, a nós, cabe a busca por resgatar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação após Auschwitz. *Educação e emancipação*, v. 3, p. 119-138, 1995.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Teoria da semicultura. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XVII, n. 56, p. 388-411, 1996.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras Escolhidas I). São Paulo: Brasiliense, 1987.

CORREIA, Fábio Caires. Theodor Adorno e o problema da (semi)formação. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 8, n. 16, p. 110-126, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 1, p. 67-86, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

KRAMER, Sonia. Infância, cultura contemporânea e educação contra a barbárie. In: KRAMER, S.; BAZILIO, Luiz Cavalieri. *Infância, educação e direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2000.

KRAMER, Sonia. Pesquisando Infância e educação: um encontro com Walter Benjamin. In: KRAMER, Sonia; LEITE, Maria Isabel. (Org.). *Infância: fios e desafios da pesquisa*. 12.ed. Campinas: Papirus, v. 1, p. 13-38, 2011.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin "sobre o conceito de história"*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

SCHLESENER, Anita Helena. Mimesis e infância: observações acerca da educação a partir de Walter Benjamin. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, n. 10, p. 148-156, 2009.

VYGOTSKY, Lev Semyonovich. *A formação social da mente*. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1991.

WULF, Christoph. Aprendizagem cultural e mimese: jogos, rituais e gestos. *Revista Brasileira de Educação*, v. 21, n. 66, p. 553-568, 2016.

19. LIMITAÇÕES DA TEORIA PURA DO DIREITO: CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE HANS KELSEN

LIMITATIONS OF PURE THEORY OF LAW: REFUTATIONS TO HANS KELSEN'S THOUGHT



<https://doi.org/10.36592/9786554600101-19>

Ednan Galvão Santos¹

RESUMO

Nascido em Praga, no ano de 1881, Hans Kelsen é considerado por muitos juristas o mais influente teórico em toda a história do pensamento jurídico. À chamada Escola de Viena ligaram-se nomes como Alfred Merkel, Frantisek Weyr, Alfred Verdross, Josef Kunz, Felix Kauffmann e Fritz Schreier. Não obstante o impacto de sua obra, o seu modo peculiar de ver a Ciência do Direito foi – e ainda é – alvo de severas críticas. Sem embargo, há quem entenda, como Andityas Soares de Moura Costa Matos, que o número de críticas dirigidas à postura teórica de Kelsen em sua Teoria Pura do Direito “é inversamente proporcional à qualidade das teses que a constituem”. Partindo dessa premissa, o objeto desta comunicação no âmbito da XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS concerne ao exame do plexo de críticas dirigidas ao pensamento de Hans Kelsen – especificamente à sua Teoria Pura do Direito. Serão abordadas a síntese elaborada pelo sociólogo italiano Renato Treves e as refutações dirigidas a Kelsen pelo filósofo do direito italiano Mario Losano e pelo filósofo do direito austríaco Alexander Somek. Será contemplada, ademais, a doutrina brasileira. Com efeito, esta é uma temática vinculada à Filosofia do Direito e logra relevância por referir-se a um dos maiores juristas de sempre, cujo positivismo estabeleceu um verdadeiro paradigma que deixou marcas ainda presentes no modo de compreender o Direito. O presente estudo encontra-se estruturado em três partes: a primeira, de cariz introdutório, apresenta a teoria pura do direito como uma teoria tipicamente positivista; a segunda parte, dedicada ao desenvolvimento do tema central, aborda as principais objeções à teoria pura do direito; a terceira seção, de perfil conclusivo, reúne as considerações finais. Palavras-chave: Hans Kelsen; Teoria Pura do Direito; Filosofia do Direito.

ABSTRACT

Born in Prague in 1881, Hans Kelsen is considered by many jurists to be the most influential in the history of legal thought. The so-called Vienna School linked names such as Alfred Merkel, Frantisek Weyr, Alfred Verdross, Josef Kunz, Felix Kauffmann and Fritz Schreier. Despite the impact of his work, his peculiar way of seeing the Science of Law was – and still is – the subject of severe objections. Nevertheless,

¹ Mestre em Direito Constitucional e doutorando em Direito Público pela Universidade de Coimbra. Doutorando em Filosofia pela Universidade do Porto. Advogado e professor universitário. E-mail: galvaednan@gmail.com.

there are those who understand, like Andityas Soares de Moura Costa Matos, that the number of rebuttals directed at Kelsen's theoretical stance in his Pure Theory of Law "is inversely proportional to the quality of the theses that constitute it". Based on this premise, the object of this communication concerns the examination of the plexus of objections directed to the thought of Hans Kelsen – specifically his Pure Theory of Law. The synthesis prepared by the Italian sociologist Renato Treves and the rebuttals addressed to Kelsen by the Italian law philosopher Mario Losano and the Austrian law philosopher Alexander Somek will be addressed. In addition, Brazilian doctrine will be contemplated. In fact, this is a theme linked to the Philosophy of Law and is relevant because it refers to one of the greatest jurists ever, whose positivism established a true paradigm that left marks still present in the way of understanding law. The present study is structured in three parts: the first, of an introductory nature, presents the pure theory of law as a typically positivist theory; the second part, dedicated to the development of the central theme, addresses the main objections to the pure theory of law; the third section, with a conclusive profile, takes as final considerations.

Keywords: Hans Kelsen; Pure Theory of Law; Philosophy of Law.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: A TEORIA PURA DO DIREITO NO CONTEXTO DO POSITIVISMO JURÍDICO

Nascido em Praga, no ano de 1881, Hans Kelsen é considerado por muitos juristas o mais influente teórico em toda a história do pensamento jurídico. À chamada Escola de Viena ligaram-se nomes como Alfred Merkel, Frantisek Weyr, Alfred Verdross, Josef Kunz, Felix Kauffmann e Fritz Schreier. Sem embargo, nenhum destes grandes autores obteve notoriedade comparável à de Hans Kelsen no âmbito da tradição teórica do Direito.

Pese embora o risco de reducionismo, inerente às tentativas de classificações, categorizações ou enquadramentos – especialmente quando se trata de um autor consagrado por obras de fôlego qualitativo e quantitativo –, estará em zona de segurança todo aquele que pretender caracterizar Kelsen como adepto do positivismo jurídico. Trata-se, inegavelmente, de um jurista positivista. Por esta simples razão, urge iniciar esta abordagem sobre a Teoria Pura do Direito situando-a como uma teoria tipicamente juspositivista, o que requer, como pressuposto, a conceituação daquilo que vem a ser o positivismo jurídico.

O marco teórico eleito para este enquadramento reside na obra *Jusnaturalismo e Positivismo Jurídico*, de Norberto Bobbio. O autor italiano identifica três aspectos

diferentes com os quais o positivismo jurídico historicamente se apresentou: como um modo de aproximar-se do estudo do direito; como determinada teoria ou concepção do direito; como certa ideologia do direito. Explica Bobbio que não existe uma relação necessária (lógica e causal) entre esses três aspectos, “pelo menos na direção que procede do primeiro aspecto para o segundo, e do segundo para o terceiro”, *i.e.*, o positivismo como modo de aproximar-se do estudo do direito “não produz obrigatoriamente nem implica aquela teoria particular do direito”. Do mesmo modo, a adoção da teoria positivista do direito “não produz inevitavelmente nem implica a ideologia que se costuma atribuir aos que sustentam o positivismo jurídico” (BOBBIO, 2016, p. 131).

O positivismo jurídico apresenta-se, no primeiro aspecto, como modo de aproximar-se do estudo do direito. Este modo de aproximação não se confunde, na visão de Bobbio, com a noção de método, *i.e.*, “não se trata, de fato, dos instrumentos ou das técnicas empregados na pesquisa”, referindo-se, antes, “à delimitação do objeto da pesquisa” (BOBBIO, 2016, p. 130). A maneira peculiar adotada pelo positivista ao delimitar o objeto do direito consiste em vê-lo como é, e não como deve ser; como fato, e não como valor; como objeto real, e não como objeto ideal.

É justamente esse o aspecto mais acentuado no cerne da teoria “pura” do direito: sua pretensão de objetividade, neutralidade, entendida “como abstenção de toda tomada de posição diante da realidade observada, ou neutralidade ética, ou, para empregar a célebre fórmula weberiana, *Wertfreiheit*” (BOBBIO, 2016, p. 133). Será positivista, neste sentido, todo aquele que adotar diante do direito a atitude marcada por uma anunciada neutralidade axiológica.

Foge ao presente estudo o encargo de minudenciar as outras duas dimensões juspositivistas identificadas por Bobbio. Centrar-se-á esta análise no primeiro aspecto, por imperativo metodológico.

Nesta linha de inteligência, o positivista assume como objeto, outrossim, o ordenamento jurídico positivo. Desprende-se da análise juspositivista, portanto, qualquer outra expressão jurígena diversa do direito posto, conforme preleciona Bobbio:

Se for conveniente chamar de direito positivo aquele vigente em determinada sociedade, ou seja, um conjunto de regras promulgadas segundo procedimentos

estabelecidos, que são habitualmente seguidas pelos cidadãos e aplicadas pelos juízes, então pode-se definir 'positivismo jurídico' como toda teoria do direito que parta do pressuposto de que o objeto da ciência jurídica é o direito positivo. Isso é diferente de afirmar que não existe outro direito senão o positivo. O jurista que se professa positivista não nega, em geral, que exista um direito ideal, natural ou racional; nega apenas que seja direito da mesma maneira que o positivo, deixando entender que justamente o caráter que o distingue do direito positivo – o fato de não ser vigente – é o que afasta o interesse de fazer dele um objeto de pesquisa científica (BOBBIO, 2016, p. 134).

Enquadra perfeitamente nessa descrição o pensamento de Kelsen acerca do direito. Com espreque na pretensão de objetividade epistemológica, cuidou de formular uma teoria baseada na promessa de examinar o ordenamento jurídico tal qual ele realmente é, sem elaborar juízos de valor a seu respeito. Considerou este caminho, por conseguinte, o mais viável para assegurar e atribuir o caráter científico ao estudo do direito. Se, em conformidade com o entendimento de Bobbio, deve-se definir "positivismo jurídico" como toda teoria do direito que parta do pressuposto de que o objeto da ciência jurídica é o direito positivo, resta demonstrada a filiação da teoria pura kelseniana a essa concepção.

Esse primeiro aspecto do positivismo jurídico, chamado por Bobbio de "modo de aproximar-se do estudo do direito", é proposto por Kelsen, logo no primeiro capítulo de sua *Teoria Pura do Direito* – intitulado *Direito e natureza* –, como o "princípio metodológico fundamental". Este é o princípio que justifica a nomenclatura de sua teoria, *i.e.*, expressa a "pureza" da pretensão kelseniana:

A Teoria Pura do Direito é uma teoria do Direito positivo (...). Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do Direito. Quando a si própria se designa como 'pura' teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto

dizer que ela pretende libertar a ciência de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental (KELSEN, 2009, p. 1).

Destarte, a dimensão primeira do conceito proposto de positivismo jurídico encerra o princípio metodológico fundamental da teoria pura do direito. Esta circunstância demonstra, com efeito, a natureza tipicamente positivista do pensamento de Hans Kelsen. Feito este enquadramento, insta, doravante, examinar as principais críticas à teoria kelseniana.

1 CRÍTICAS À TEORIA PURA DO DIREITO

Amiúde “considerado o mais importante teórico do Direito” (MATA-MACHADO, 2005, p. 143), Kelsen produziu uma obra de fôlego, verdadeiramente paradigmática, que “continua a enriquecer-se, enquanto seu nome é respeitado em todo o mundo, sendo imensa a bibliografia que se tem dedicado às suas concepções” (MATA-MACHADO, 2005, p. 143). Sem embargo, há relevantes críticas direcionadas à doutrina kelseniana.

A própria transição paradigmática, anunciada por uma série de teóricos do direito, está na base dessas críticas, potencializando-as. Vultosa parcela da doutrina pátria afirma a superação do paradigma positivista por outro modelo, comumente denominado “pós-positivista”. Em artigo intitulado *A resposta hermenêutica à discricionariedade positivista em tempos de pós-positivismo*, Lenio Luiz Streck preconiza:

A tradição (compreendida no sentido estipulado por Gadamer) nos mostra que, definitivamente, não havia espaço para o mundo prático no positivismo. Não havia espaço para a discussão de conflitos sociais, que não eram ‘assunto’ para o direito. Sendo mais específico: isso não era pauta para a Constituição e, portanto, não era pauta para o direito (...). O novo paradigma de direito instituído pelo Estado Democrático de Direito proporciona a superação do direito-enquanto-sistema-de-regras, fenômeno que (somente) se torna possível a partir de algo novo introduzido no discurso constitucional: os princípios, que passam

a representar a efetiva possibilidade de resgate do mundo prático (facticidade) até então negado pelo positivismo (veja-se, nesse sentido, por todos, o sistema de regras defendido por Kelsen e Hart) (STRECK, 2008, p. 286 - 287).

Streck relaciona os “tempos de pós-positivismo” ao “neoconstitucionalismo” ou “novo constitucionalismo”. *In verbis*: “Esse novo constitucionalismo – que aqui será denominado de neoconstitucionalismo –, além de proporcionar uma verdadeira revolução copernicana no plano da teoria do direito e do Estado, representa a real possibilidade de ruptura com o velho modelo de direito e de Estado” (STRECK, 2008, p. 285 - 286). Cumpre ressaltar que o autor publicou, posteriormente, artigo intitulado *Eis porque abandonei o neoconstitucionalismo*. Neste texto, Streck adverte: “Não faz mais sentido continuar a usar a expressão neoconstitucionalismo para mencionar aquilo que venho querendo apontar em minhas obras”. E arremata: “é preferível chamar o constitucionalismo instituído a partir do segundo pós-guerra de Constitucionalismo Contemporâneo, para evitar os mal-entendidos que permeiam o termo neoconstitucionalismo” (STRECK, 2014).

Por consectário lógico, é extenso o rol de objeções levantadas pelos cultores do novo paradigma às premissas de Kelsen, hodiernamente tachadas como insuficientes, obsoletas, ultrapassadas, inadequadas aos novos tempos, incompatíveis com as atuais aspirações sociais e jurídicas. Cumpre trazer à baila as principais críticas dirigidas à *Teoria Pura do Direito*, à luz da síntese apresentada por Renato Treves, considerado o principal introdutor do pensamento kelseniano na Itália.

O autor italiano lista três refutações comumente direcionadas à teoria de Kelsen. A primeira crítica é dirigida à assertiva kelseniana segundo a qual a validade da ordem jurídica depende de sua eficácia. A segunda crítica desafia a noção de norma fundamental como fundamento último de validade de todo o ordenamento jurídico. A terceira crítica põe em xeque a teoria da interpretação proposta por Kelsen.

A primeira objeção deriva da relação que Kelsen estabelece entre os conceitos de validade e eficácia. Explica o comentador Renato Treves:

Me refiro sobre todo al punto en que, en la primera edición de la *Reine Rechtslehre*, Kelsen afirma que la validez, esto es, la específica existencia del

orden jurídico, depende de su eficacia, esto es, del hecho de que el comportamiento de los hombres a los cuales el orden jurídico se refiere corresponde a tal orden hasta un cierto grado. Una afirmación de la cual en la segunda edición extiende el alcance diciendo que no solo la validez del orden como totalidad, sino que también la validez de la norma individual depende de sua eficacia (TREVES, 1989, p. 211).

A segunda refutação recai sobre a noção de norma fundamental. Esta seria, para muitos, o “calcanhar de Aquiles” do positivismo jurídico kelseniano. Entendem os críticos que, ao conceber a *Grundnorm* como fundamento último de validade da ordem jurídica, Kelsen acabou por macular seu sistema teórico. Seria contraditório, segundo os censores, alicerçar toda a validade da ordem jurídico-positiva em um elemento pressuposto (*i.e.*, não positivado). Segundo Treves, a norma fundamental kelseniana constitui um princípio que se apresenta com duas características ou dimensões: “*Kelsen coloca en el vértice de la jerarquía de las normas a la norma fundamental, que no es concebida solamente como el principio que responde a la exigencia lógica de encerrar en un sistema unitario los distintos niveles normativos*” (primeira característica ou dimensão), bem como “*como el principio que atribuye la validez normativa al simple hecho que determina la metamorfosis de la facticidad en normatividad y que establece por ello la unión del mundo del ser en el del deber ser*” (segunda característica ou dimensão) (TREVES, 1989, p. 211).

Essa ideia de norma fundamental é responsável, segundo o crítico italiano Mario Giuseppe Losano, por duas das “principais críticas opostas a essa doutrina”. Argumenta o autor:

Em primeiro lugar, a teoria que declara ter por objeto exclusivamente o direito positivo se funda sobre uma norma fundamental não instituída por órgãos constitucionais, mas pensada pelo jurista; em segundo lugar, a teoria fundada sobre o radical dualismo entre o mundo normativo e o natural, entre ser e dever-ser, funda a validade do ordenamento jurídico (pertencente ao mundo do dever-ser) sobre a eficácia da constituição historicamente primeira (pertencente ao mundo do ser). Basta assinalar, aqui, essas duas dificuldades da doutrina pura do direito (LOSANO, 2014, p. 34).

A terceira crítica comumente dirigida ao pensamento kelseniano recai sobre a sua concepção hermenêutica do direito, "*punto en el que dice que el acto interpretativo no es solamente un acto de conocimiento, sin también un acto de voluntad*", concluindo que "*el problema de la interpretación no es un problema de teoría del derecho, sino un problema de política jurídica*" (TREVES, 1989, p. 211). Para muitos críticos, esse modelo kelseniano ensejaria o risco de decisionismo solipsista do intérprete, preocupação central nos estudos hermenêuticos contemporâneos.

De acordo com Andityas Soares de Moura Costa Matos, há uma crítica, formulada por Alexander Somek, suficientemente relevante para merecer inserção ao rol de principais refutações ao pensamento kelseniano (MATOS, 2013). Em estudo intitulado *Stateless law: Kelsen's conception and its limits*, Somek entende que "*Hans Kelsen's claim that the state and the law are identical is surrounded by a somewhat mystical air*" (SOMEK, 2006, p. 753) – a afirmação kelseniana de que Estado e Direito são idênticos é cercada por um ar um tanto místico. Aduz o autor que a tese da identidade, formulada por Kelsen, perde muito de sua aura mística quando é vista como uma tentativa de reformular o Estado, enquanto fato social, em termos deontológicos, sendo esta uma concepção reducionista, pois adstringe a função desempenhada pelo Estado à de mera reprodução de um sistema normativo.

Em síntese, portanto, pode-se concluir que as principais críticas à teoria pura do direito recaem sobre quatro teses kelseniana, a saber: I- a validade da ordem jurídica depende de sua eficácia; II- a norma fundamental como fundamento último de validade de todo o ordenamento jurídico; III- a interpretação normativa como ato de conhecimento e ato de vontade; IV- a identidade entre Estado e direito.

Por se tratar de um dos mais relevantes teóricos do direito em todos os tempos, são abundantes as publicações dedicadas ao exame das premissas kelsenianas. Além das críticas aqui selecionadas, evidentemente existem muitas outras, focalizadas em pontos distintos da teoria pura do direito. Seria incompatível com a presente proposta metodológica reproduzir a maioria delas, razão pela qual esta comunicação realizou um necessário corte epistemológico ao eleger os aspectos críticos mais marcantes da doutrina kelseniana.

Com efeito, as objeções formuladas contra as referidas quatro teses resultam de fundamentadas reflexões, elaboradas por empenhados comentadores da obra de

Kelsen. Devem ser levadas a sério, pois não se confundem com censuras irrefletidas perpetradas por ultracrepidários.

Cumpra advertir, porém, que também aquelas críticas bem fundamentadas e elaboradas por sérios intérpretes da doutrina kelseniana não são irrefutáveis. É possível formular, como faz Andityas Soares de Moura Costa Matos², "críticas às críticas" dirigidas ao pensamento de Kelsen. Sem embargo, esse esforço escapa ao objeto do presente estudo, singelamente circunscrito à exposição do elenco descritivo das principais refutações impingidas à teoria pura do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logra congruência, a nosso sentir, a afirmação de que "o número de críticas à Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen é inversamente proporcional à qualidade das teses que a constituem" (MATOS, p. 253). Não fazem sentido muitas dessas objeções. Deparamo-nos amiúde com comunicadores açodados que, antes mesmo de realizarem a leitura da obra kelseniana, reproduzem críticas que ouviram algures ou leram em breves abordagens de manuais acadêmicos.

Essas refutações frágeis e infundadas, oriundas de ultracrepidários, não devem ser levadas a sério. Sem embargo, elas convivem com outro naipe de críticas, elaboradas por dedicados estudiosos da obra de Kelsen, por via de uma argumentação consistente, fundamentada, capaz de evidenciar os aspectos obsoletos ou contraditórios do pensamento kelseniano.

Com efeito, a doutrina de Hans Kelsen contribuiu inegavelmente para o desenvolvimento do pensamento jurídico. Com todo o mérito, esse grande teórico é considerado o principal nome do positivismo jurídico, bem como um dos maiores juristas de sempre. Entrementes, longe de ser irrefutável, sua valiosa teoria possui lacunas e limitações.

² De acordo com Andityas Soares de Moura Costa Matos, as críticas formuladas por Renato Treves e por Somek resultam de uma interpretação que desconsidera "a verdadeira natureza da teoria jurídica proposta por Kelsen". Afirma o autor: "Entendo que o grande mérito da Teoria Pura do Direito consiste em ter revelado, mediante instrumental filosófico-jurídico, o caráter originalmente violento do direito. Em outras palavras: a Teoria Pura do Direito, mais do que um realismo jurídico de matriz imperativista, é um ultrarrealismo crítico que desvenda não a relação entre direito e violência, mas, sim a mútua convertibilidade entre ambas as instâncias" (MATOS, 2013, p. 255).

Refletir sobre as objeções à teoria pura do direito conduz à convicção sobre a importância de seu autor, verdadeiro marco na história do pensamento jurídico. Por certo, seu legado será sempre revisitado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. *Jusnaturalismo e Positivismo Jurídico*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LOSANO, Mario. O valor da justiça na obra de Kelsen. Trad. Judá Leão Lobo. In: *Revista da Faculdade de Direito*. Vol. 59, n. 2, p. 31 - 45. Curitiba: UFPR, 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. Kelsen e a Violência: uma leitura crítica das limitações da teoria pura do direito. In: OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes (Org.). *Hans Kelsen: teoria jurídica e política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

SOMEK, Alexander. Stateless Law: Kelsen's conception and its limits. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, volume 26, n. 4, p. 753 - 774, 2006.

STRECK, Lenio. A resposta hermenêutica à discricionariedade positivista em tempos de pós-positivismo. In: DIMOULIS, Dimitri; DUARTE, Écio Oto (Coord.). *Teoria do Direito Neoconstitucional*. São Paulo: Método, 2008, p. 285 - 315.

STRECK, Lenio. Eis porque abandonei o Neoconstitucionalismo. In: *Revista Consultor Jurídico*. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2014-mar-13/senso-incomum-eis-porque-abandonei-neoconstitucionalismo>>. Acesso em 31 de agosto de 2022.

TREVES, Renato. Kelsen y la Sociología. In: CORREA, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 195 - 214.

