

Revista
Ensaaios Filosóficos

#28
2023.2

Editora Chefe

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente

Dirce Eleonora Solis - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Marcelo José Derzi Moraes - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Maria Inês Senra Anachoreta - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Carlos Magno Fisgativa Sabogal - *Universidad de Quindío – Colômbia*

Duifje Von Egmond – *Universidade Estadual Paulista*

Eloísa Benvenuti – *Faculdade Cásper Líbero*

Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*

Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*

Marcelo de Mello Rangel - *Universidade Federal de Ouro Preto*

Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*

Renato Nogueira - *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*

Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia

Luiz Eduardo Bicca

Marly Bulcão L. Britto

Rosa Maria Dias

Ana Flávia Eccard

Adriano Negrís

Felipe Ferreira

Leandro Assis Santos

Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis

Marcelo de Mello Rangel

Ana Flávia Eccard

Adriano Negrís

Felipe Ferreira

Rafaela Nóbrega

Marcos Antônio da Silveira Borges

In memorian

James Bastos Arêas

Ensaíes Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaiofilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaíes Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial.....	4
Máximas morais como fundamento de determinação da ação moral em Kant: uma análise sucinta da primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes	8
<i>Ahmad Suhail Farhat</i>	
O Partido para além da consciência do proletariado	21
<i>Diego Fonseca Dantas</i>	
A Forma da Ação Política em Max Horkheimer: uma breve leitura de <i>Teoria Tradicional e Teoria Crítica</i>	50
<i>Ronaldo Tadeu de Souza</i>	
Cuspir para cima: sobre a crítica à modernidade e sua necessária defesa em três ensaios que se complementam	63
<i>Felipe Luiz</i>	
O jogo do signo: Derrida leitor de Saussure.....	84
<i>Adriano Negris</i>	
A culpa e a dívida nos aldeamentos indígenas jesuítas	104
<i>Diego Henrique Nascimento Santos</i>	
Desconstrução da colonialidade e educação: im-possibilidades, brechas, bordas e rasuras ..	116
<i>Pâmela Bueno Costa</i>	
A <i>Carta</i> e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta	129
<i>Aldo Antônio Tavares do Nascimento</i>	
Quantas aulas tem na aula de Helena Theodoro? Por uma poética da presença, da partilha e do reconhecimento	144
<i>Cidiane Vaz Melo</i>	
A melancolia benjaminiana: fúria, amor e delicadeza.....	150

Editorial

A revista *Ensaaios Filosóficos* foi concebida a partir da iniciativa de alunos e docentes do departamento de Filosofia do IFCH da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com a finalidade de contribuir para o debate filosófico e fomentar a atividade de pesquisa acadêmica. Sob essa perspectiva, a revista *Ensaaios Filosóficos* sempre se manteve fiel ao seu propósito inaugural, buscando viabilizar o diálogo contínuo e visível das pesquisas, bem como dos estudos realizados pelos professores e alunos da graduação e da pós-graduação em filosofia da UERJ e outras instituições acadêmicas.

Com intuito de resguardar o seu escopo inicial, mas, do mesmo modo, continuamente atentos para os novos horizontes temáticos que emergem no cenário filosófico brasileiro e internacional, o corpo editorial apresenta a publicação do volume 28 de 2023/2 da revista *Ensaaios Filosóficos*.

A presente edição conta com nove artigos originais, cada qual abordando temas de grande relevância e impacto para as diversas áreas de pesquisa na Filosofia, tais como Ética, Política, Estética, Metafísica, apenas para citar alguns exemplos.

Assim, abrimos nossa edição com o artigo *Máximas morais como fundamento de determinação da ação moral em Kant: uma análise sucinta da primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O autor, Ahmad Suhail Farhat, discute em seu texto de que modo as máximas morais desempenham a função de fundamento da ação moral em Kant. Apresentando seu trabalho em duas etapas, Ahmad inicialmente discute as noções de boa vontade e de bem supremo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para, posteriormente, explorar a maneira pela qual as noções de boa vontade, de máxima e de dever se relacionam. Desse modo, o autor busca demonstrar de que modo Kant estabelece uma distinção entre *ações contrárias ao dever, ações por dever e ações conforme ao dever.*, destacando que o objeto da experiência moral pode ser compreendido sob a forma de uma lei moral universalmente válida, determinada pela razão, que é capaz de legislar para si mesma as leis de seu funcionamento. Por fim, o autor sustenta a tese de que o valor moral de uma ação é determinado fundamentalmente pelas máximas que a ensejam, consideradas princípios subjetivos do querer.

No segundo artigo, intitulado *O Partido para além da consciência do proletariado*, Diego Fonseca Dantas explora a problemática da consciência de classe e os possíveis impasses

para sua sublevação da consciência e de uma organização do proletariado em Partido. A partir do texto de Georg Lukács, *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, o autor considera que pós-revolução de 1917, Lukács depositava no Partido um papel pedagógico, de formação da consciência reificada do proletariado em consciência de classe. Na leitura realizada por Diego Fonseca Dantas vemos o destaque que Lukács dava ao papel pedagógico do Partido, que deveria explorar as contradições e da acumulação do capital, sendo certo que pela mediação que a consciência de classe aparecer como reflexo da situação no processo de produção, ressaltando quais são as classes intermediárias na luta de classes. O autor conclui apontando um problema concreto que não passa ao largo do filósofo húngaro: que mesmo com a consolidação de sua consciência de classe, o proletariado se mantém suscetível à concepção reificada, e essa razão, Lukács defende a possibilidade da mesma ser superada por um trabalho árduo de organização nas fileiras do Partido.

O texto do autor Ronaldo Tadeu de Souza, *A Forma da Ação Política em Max Horkheimer: uma breve leitura de Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, tem o objetivo de sugerir uma leitura distinta de um dos textos fundadores da Teoria Crítica, a *Escola de Frankfurt*. Ao tomar em consideração a leitura de *Teoria tradicional e teoria crítica* de 1937, o autor assevera que o texto de Horkheimer é um manifesto programático para uma ação política emancipatória. Além disso, Ronaldo avança em sua proposta, insinuando que o intuito primevo de Max Horkheimer foi postular uma modalidade de ação política circunstanciada pela temporalidade histórica vigente de quando iniciou suas atividades intelectuais como diretor do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt.

O quarto artigo deste número é de autoria de Felipe Luiz, intitulado *Cuspir para cima: sobre a crítica à modernidade e sua necessária defesa em três ensaios que se complementam*. O referido ensaio se propõe a debater modernidade, antimodernidade e as suas consequências, especialmente no caso do Brasil contemporâneo. Para o autor, a crítica indiscriminada contra a modernidade elaborada por pensadores como Michel Foucault, possibilitou que um setor antimoderno, anti-iluminista e até mesmo neofacista, se sentisse empoderado para criticá-la e intentar reerguer os horrores de um mundo que todos acreditavam superados. Dessa forma, neste texto, Felipe Luiz defende a possibilidade de crítica à modernidade, contanto que ela seja feita de forma certa, a fim de não oferecer munições aos negacionistas e a extrema-direita.

Em seguida temos o texto *O jogo do signo: Derrida leitor de Saussure* de Adriano Negrís. Neste artigo o autor busca compreender alguns pontos da leitura realizada pelo filósofo

Jacques Derrida acerca da teoria do signo, elaborada pelo linguista Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral*. Nesse sentido, Adriano expõe em que sentido a teoria de Saussure avança em relação a concepção tradicional de signo para, no momento subsequente, compreender a maneira pela qual Derrida realiza a leitura do conceito de signo em Saussure. Com isso, o autor busca apresentar o gesto derridiano de desconstrução da noção de signo e os posteriores efeitos de deslocamento de seu registro no interior da tradição metafísica.

Diego Henrique Nascimento Santos, no artigo *Culpa e a dívida nos aldeamentos indígenas jesuítas*, realiza um esforço na tentativa de recolocar o problema da “dívida” e da “culpa” cristã a partir dos aldeamentos indígenas jesuítas para caracterizar a violência religiosa produzida nesses territórios.

O artigo produzido por Pâmela Bueno Costa, *Desconstrução da colonialidade e educação: im-possibilidades, brechas, bordas e rasuras*, tem como fio condutor a seguinte questão: qual é a tarefa da educação? Para dar conta dessa questão tão urgente e relevante, a autora assume a compreensão de que a educação deve estar completamente implicada em uma política de vida, rompendo com a lógica dominante e hegemônica dos saberes, apostando em saídas e bordando possibilidades de um ensino pautado na descolonização. Dessa maneira, através do cruzamento de diferentes vozes de pensadoras/es, filósofas/os e educadoras/es, Pâmela oferece um olhar alumiado para as pluralidades dos saberes, como forma de construir práticas miúdas, cotidianas e contínuas para termos uma educação que alumbra os seres e as coisas do mundo.

Em *Quantas aulas tem na aula de Helena Theodoro? Por uma poética da presença, da partilha e do reconhecimento*, penúltimo artigo desta edição, a autora Cidiane Vaz Melo, a partir de uma conferência da Profa. Dra. Helena Theodoro no salão nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, destaca uma ética pautada numa poética da presença, da partilha e do reconhecimento como formas de produção de vida e de encantamento na universidade, desdobrada sob uma narrativa que enlaça aspectos singulares e compartilhados, compostos por experiências de investimentos, de dores, de muitas lutas e também de esperança.

Por último, encerrando esta edição da *Revista Ensaios Filosóficos*, temos o artigo de Marcelo de Mello Rangel, intitulado *A melancolia benjaminiana: fúria, amor e delicadeza*. Nesse texto, Marcelo Rangel nos brinda com o pensamento do afeto da melancolia em Walter Benjamin. Para o autor, a experiência do afeto melancólico torna-se decisiva na medida em que é capaz de demarcar uma dinâmica temporal menos organizada com base em um futuro

7

idealizado e mais determinada por uma relação aberta e franca com o presente e com passados obscurecidos e periferizados. Assim sendo, Marcelo Rangel ao longo de seu profundo texto articulará outros afetos importantes à constituição da atmosfera afetiva (*Stimmung*) da melancolia: o cuidado, tédio, fúria, amor, modéstia, fragilidade e delicadeza. Dessa forma, o autor argumenta que a atmosfera melancólica é constituída com base em certa lógica ou aspecto (feitio) afetivo organizado a partir de uma relação específica entre afetos como o cuidado, tédio, fúria, amor, modéstia, fragilidade e a delicadeza. Afetos que, na ótica de Marcelo Rangel, são decisivos à supressão de certa dependência moderna em relação a uma esperança e otimismo impróprios, à insistência em um deslocamento hiperempírico e hipercrítico que provocam a reorganização do si mesmo e da realidade efetiva com base na diferença, tornando possível, por conseguinte, a experiência da felicidade. Ao final de seu escrito, Rangel sustenta que o afeto da delicadeza seria responsável pelo diferimento da violência que constitui nossos comportamentos teóricos e práticos, especialmente em contextos marcados por uma relação intensa com a diferença.

Convidamos a uma boa leitura!

Cordialmente,
Corpo Editorial da Revista Ensaios Filosóficos

Máximas morais como fundamento de determinação da ação moral em Kant: uma análise sucinta da primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Ahmad Suhail Farhat¹

Resumo

Este texto discute de que modo as máximas morais desempenham a função de fundamento da ação moral em Kant. Tendo como pano de fundo teórico a primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant, discuto, inicialmente, as noções de boa vontade e de bem supremo, de modo a mostrar que, para o autor, são consideradas moralmente corretas as ações cujas máximas sejam formuladas por uma vontade irrestritamente boa em si mesma, capaz de legislar para si mesma as leis que garantem a consecução das ações dotadas de valor moral intrínseco. Na segunda parte da exposição, exploro a maneira pela qual as noções de boa vontade, de máxima e de dever se relacionam. Assim, mostro de que modo Kant estabelece uma distinção entre ações contrárias ao dever, ações por dever e ações conforme ao dever. Por fim, mostro que, para Kant, o objeto da experiência moral pode ser compreendido sob a forma de uma lei moral universalmente válida, determinada pela razão, que é capaz de legislar para si mesma as leis de seu funcionamento. Ao cabo de todo esse percurso argumentativo, defendo que, para Kant, o valor moral de uma ação é determinado fundamentalmente pelas máximas que a ensejam, consideradas princípios subjetivos do querer.

Palavras-chave: Máxima; Dever; Boa vontade; Ação; Moral.

Abstract

This text discusses how maxims grounds moral actions in Kant's Moral Philosophy. Taking as a theoretical background the first section of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, I initially discuss the notions of good will and supreme good in order to show that actions are said to be moral whenever they have for ground maxims that are formulated by a will that is unrestrictedly good in itself, capable of legislating for itself the laws that guarantee the achievement of actions endowed with intrinsic moral value. In the second part of my exposition, I explore the way in which the notions of good will, maxim and duty are related. Thus, I show how Kant establishes a distinction between actions contrary to duty, actions out of duty and actions in accordance with duty. Finally, I show that, according to Kant, the object of moral experience can be understood as a universally valid moral law, determined by reason, which is capable of legislating for itself the laws of its operation. At the end of this entire argumentative itinerary, I argue that, for Kant, the moral value of an action is fundamentally determined by the maxims that give rise to it, being those maxims subjective principles of the wanting faculty.

Keywords: Maxims; Duty; Good Will; Action; Morals.

¹ Mestrando em Filosofia pelo IFCH – Unicamp. Campinas, SP. E-mail: ahmadsufar22@gmail.com.

1- Boa vontade e o bem supremo

Kant inicia a primeira seção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*² afirmando que não há nada que possa ser pensado como irrestrita e incondicionalmente bom, a não ser uma boa vontade³. Muitas das qualidades de que dispomos, como coragem, decisão, temperamento, força etc., podem ser, sob variados aspectos, consideradas úteis e desejáveis, mas nenhuma delas será boa em si mesma caso não esteja amparada por uma boa vontade⁴. Essa afirmação já é, por si só, bastante inovadora, sobretudo se considerarmos que, para os antigos, as virtudes morais eram tidas como boas em si mesmas, a exemplo da coragem, da justiça e da temperança⁵. Porém, mais inovadora ainda é a afirmação de que a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, mas sim pelo querer e em si mesma⁶. Segundo Kant,

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como um joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor⁷.

Nessa passagem, Kant nos mostra que, ainda que faltasse à boa vontade a possibilidade de fazer valer as suas intenções, ela teria o seu valor intrínseco inabalado. Com isso, Kant procura nos convencer de que, independentemente de a boa vontade conseguir realizar seus propósitos e de levar a cabo as suas intenções iniciais, aquilo pelo qual ela tem o seu valor permanece intocado. Como consequência disso, o valor da boa vontade não reside nem nos seus objetivos, nem dos efeitos que resultem das ações que ela pretenda engendrar, mas tão somente no querer. Diante dessas considerações, uma possível questão que se poderia levantar a Kant

² Doravante citada como *FMC*.

³ Cf. Kant, I.: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela. Edições 70, Lisboa: Portugal, 2007, p. 21.

⁴ Cf. Kant, loc. cit.

⁵ Para Aristóteles, por exemplo, a própria noção de virtude moral já pressupõe que a virtude é boa em si mesma. Um indivíduo é considerado corajoso apenas se ele tiver uma habilitação consolidada para praticar ações corajosas com regularidade e se, além disso, ele as praticar com conhecimento, escolhendo-as por seu valor moral intrínseco e sem vacilo interno. Frente a isso, a virtude moral consiste numa espécie de extremo, alcançado única e exclusivamente após a determinação das mediedades, determinação essa que consiste em acertar a posição intermediária entre os vícios da falta e do excesso. Praticar as ações morais de acordo com o que é mais apropriado a cada contexto e em virtude do que a ação realiza por si mesma é precisamente o que, aos olhos de Aristóteles, assegura o valor moral intrínseco à ação virtuosa e, por consequência, à virtude (cf. *Ethica Nicomachea* II.4 1105a 30ss e II.6 1107a 22ss).

⁶ Cf. Kant, 2007, p. 23.

⁷ Cf. Kant, loc. cit.

seria esta: que garantia temos de que a boa vontade não passa de uma quimera ou de um jogo de palavras?

Para defender a tese de que a boa vontade não apenas existe, mas é também o princípio supremo da moralidade, Kant desenvolve o seguinte argumento. Se, em primeiro lugar, todas as partes que compõem um ser organizado têm uma finalidade própria; se, num ser humano, que é dotado de razão e de vontade, a finalidade da natureza fosse a felicidade; se, ainda, a razão fosse atribuída ao homem como mero favor, de tudo isso se seguiria, em primeiro lugar, que a natureza teria escolhido muito mal a razão para realizar suas intenções e, em segundo lugar, que a razão não serviria para dirigir a faculdade de desejar, mas a natureza teria evitado que a razão caísse no uso prático, justamente porque os instintos têm muito mais competência para nos trazer a felicidade do que a razão⁸. É precisamente disso que surge, segundo Kant, uma espécie de misologia, de ódio à razão, na medida em que os indivíduos mais experienciados em seu uso rapidamente se dão conta de que os instintos naturais poderiam lhes prover felicidade de modo muito mais seguro e satisfatório⁹. Na sequência, Kant afirma:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objectos // e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma — a razão — em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos¹⁰.

Nesse parágrafo, Kant apresenta uma nova conclusão para o argumento que vinha desenvolvendo no parágrafo anterior. Aqui, Kant diz que a razão, que nos foi dada como faculdade prática, i.e., como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, tem como destino produzir uma vontade boa em si mesma, ou seja, uma vontade que não sirva de mero meio para outra intenção, já que, como vimos, os instintos são muito mais seguros e competentes que a razão para levar a cabo a satisfação das nossas necessidades e a realização da nossa felicidade. Entretanto, é importante notar que, apesar de a razão não ser a responsável pela busca da nossa felicidade, entendida aqui como mera satisfação das necessidades e dos desejos, ela, na medida em que produz uma vontade boa em si mesma, que é o bem supremo e a condição de tudo o mais, possibilita toda a aspiração de felicidade¹¹. Em outros termos,

⁸ Ibid., p. 24.

⁹ Ibid., p. 25.

¹⁰ Kant, loc cit.

¹¹ Ibid., pp. 25-26.

podemos dizer que é justamente pelo fato de a razão produzir uma vontade boa em si mesma que podemos vislumbrar a felicidade, tendo em vista que é impossível aspirar a esta sem que se parta daquilo que é a condição de tudo o mais, a boa vontade¹². Isso fica mais claro na seguinte passagem:

Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o facto de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) // determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação¹³.

Aqui, Kant procura nos mostrar, de modo preliminar, que não há nenhum contrassenso entre agir bem e produzir descontentamento. De fato, todo descontentamento é medido em termos de uma comparação entre as intenções iniciais do agente e as consequências produzidas por sua ação. O argumento kantiano é o de que é perfeitamente possível agir bem e produzir algo muito diverso da felicidade, já que a boa vontade, determinada pela razão a partir de princípios do querer, tem como única finalidade respeitar e levar a cabo as leis que a própria razão formula para si mesma. Assim sendo, a boa vontade pode ser determinada de modo tal que produza uma ação que contrarie nossos instintos e nossa felicidade, sem que isso, no entanto, represente uma falha da natureza, porque a natureza da razão é, precisamente, a de legislar para si mesma as leis que devem ser respeitadas incondicionalmente por todos, como veremos em breve.

Antes de passarmos ao próximo tópico, julgamos importante tecer algumas considerações finais sobre as noções de vontade e bem supremo. Em primeiro lugar, quando Kant mobiliza a noção de vontade, ele a está tomando no sentido de uma faculdade da razão prática. Basicamente, isso significa que a vontade é a instância da razão pela qual nós administramos nossos desejos e determinamos nossas ações. Vale destacar que o adjetivo ‘prático’ remete ao termo grego ‘πρακτικός’, que, em uma de suas acepções, pode ser tomado

¹² É importante ficar claro que não estamos defendendo que a felicidade ocupe o centro das atenções da teoria moral kantiana. Pelo contrário, julgamos que o texto kantiano é claro o suficiente para não deixar dúvidas a respeito de que as ações efetivamente morais são aquelas que não são motivadas nem por amor-próprio, nem por interesses, nem por inclinações, mas sim por dever. Por ora, o nosso argumento tem caráter exegetico e procura unicamente explicitar a letra do texto, segundo a qual a boa vontade, que é o bem supremo, é apresentada por Kant como a “condição de tudo o mais” ou “condição de todo o resto”. Todas essas sutilezas ficarão claras a seguir.

¹³ Cf. Kant, 2007, p. 26.

como ‘realizador de ações’. Sob esse aspecto, dizer que a razão é *πρακτική* equivale a dizer que a razão realiza ações. Mais que isso, a expressão ‘razão prática’ capta justamente a capacidade de uma faculdade da razão realizar ações a partir de princípios ou normas que ela legisla por si mesma e para si mesma¹⁴. Em segundo lugar, Kant faz uma identificação entre ‘boa vontade’ e ‘bem supremo’ porque emerge de sua malha argumentativa a tese de que *é através da boa vontade que todas as demais qualidades ou virtudes podem ser consideradas boas*. Assim, a boa vontade é o bem supremo na exata medida em que fundamenta a própria possibilidade de que as virtudes, amparadas por ela, sejam consideradas boas.

2- O dever e o respeito à lei moral

Passamos a tratar, agora, dos conceitos de dever e de máxima, bem como de sua relação com a noção de boa vontade. De acordo com Kant, a importância de se entenderem aqueles dois conceitos reside no fato de que a noção de boa vontade só pode ser apreendida em seu mais alto grau se nós tivermos clareza do que são as noções de dever e de máximas¹⁵. A primeira constatação que podemos fazer a partir do texto é esta: a relação que existe entre a boa vontade e o dever é a de que o conceito de dever contém em si o de boa vontade¹⁶. Ou seja, nós não conseguimos compreender a boa vontade se não compreendermos de antemão que ela é parte do conceito de dever. Kant define esse conceito do seguinte modo:

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objecto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir, em verdade, inclinação, mas nunca respeito, exactamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade¹⁷.

De acordo com essa definição, o dever pode ser entendido como a *necessidade* de uma ação por respeito à lei. Mais adiante, veremos em que consiste essa lei e qual é a sua forma, mas, por ora, focaremos em outro ponto. O que deve ficar claro a essa altura é o fato de que existe uma relação estreita entre a vontade e o dever, e essa relação consiste no seguinte: *é por respeito a uma lei moral que nossa razão determina nossa vontade a agir de determinado modo, a saber, moralmente*¹⁸. Aqui, a noção de respeito está sendo usada em um sentido bastante exigente, que capta a ideia de um mandamento da razão. Esse imperativo da razão, que mais

¹⁴ É fundamental que não se perca de vista que o termo ‘prático’ possui, em Kant, um sentido mais particular, que remete não só a essa dimensão realizadora de ações que a razão dita ‘prática’ assume, mas também à dependência dessa faculdade da razão em relação a normas que tenham sido previamente formuladas pela própria razão.

¹⁵ Cf. Kant, 2007, p. 26.

¹⁶ Kant, loc cit.

¹⁷ Ibid., p. 31.

¹⁸ Um pouco mais adiante, quando já tivermos discutido a noção de máxima, reformularemos essa afirmação de modo mais refinado.

adiante ficará caracterizado como o *imperativo categórico do dever*, nada mais é do que uma imposição que a razão faz a si mesma de um princípio subjetivo do querer, considerado em si mesmo como bom. A esse princípio subjetivo do querer, Kant dá o nome de “máxima”. Assim, Kant afirma:

Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo // na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objectivamente, e, subjectivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações¹⁹.

Nessa passagem, Kant mostra que é apenas às máximas, que mandam a razão obedecer a uma lei, que cabe respeito. Aliás, não é à toa que Kant está tratando, nesse parágrafo, do par conceitual máxima-lei. Em verdade, ao passo que a máxima é tida como um princípio *subjetivo* do querer, a lei, e mais especificamente a lei prática, é tida como o princípio *objetivo* do querer. A lei prática, assim, é pensada por Kant em termos daquilo que serviria como princípio prático a todos os seres racionais “caso a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar” (Kant, 2007, p. 31). Por conseguinte, o que determina a vontade a agir é, objetivamente, a lei, que é determinada pela máxima, e, subjetivamente, o puro respeito a essa lei prática.

Antes de prosseguirmos, julgamos relevante tecer algumas considerações adicionais a respeito da noção de máxima. Ora, de acordo com essa definição, a máxima pode ser entendida como um princípio capaz de determinar a vontade do sujeito que age. Sendo assim, como princípios subjetivos, as máximas se diferem das leis práticas, ou seja, das leis que devem ser respeitadas por todos os seres racionais necessariamente, porque seu conteúdo leva em consideração as motivações de um indivíduo em particular, ao passo que as leis práticas, por sua objetividade, são tidas como válidas para todos indistintamente. Contudo, se as máximas, em comparação às leis práticas, determinam a vontade, como dissemos, a partir de motivações particulares, devemos considerar, *a fortiori*, em que condições a vontade pode produzir ações providas de valor moral, dado que as leis práticas representam a maneira pela qual as pessoas *devem* agir, ao passo que as máximas correspondem, geralmente, à forma como elas *querem* agir. Entretanto, antes de prosseguirmos nessa direção, cabe uma importante consideração acerca das máximas:

¹⁹ Cf. Kant, 2007, p. 31.

[...] temos uma marca distintiva de máximas em relação a meros propósitos. Se uma melhor compreensão me move em direção à mudança de minha regra, então ela deve ser tal, no caso da máxima, que tenha como objeto o modo e a orientação da minha vida como um todo; a substituição de propósitos não requer tais considerações²⁰.

Nesse trecho, Bittner propõe uma diferenciação entre máximas e propósitos. Decerto, embora as máximas tenham um conteúdo sempre subjetivo, elas não correspondem à maneira como os indivíduos escolhem agir em vista de uma ou outra ocasião específica, posto que, se assim fosse, elas nada seriam senão meros propósitos pontuais; em vez disso, elas são, como ressalta Bittner, a maneira pela qual escolhemos orientar e conduzir nossa vida como um todo. Disso decorre que todas as nossas condutas têm valor moral na exata medida em que são produzidas por uma vontade determinada por máximas que se alinham às leis práticas e que se abstêm de todos os desejos e inclinações que porventura nos fariam agir com base em interesses particulares. Em face disso, podemos afirmar que *é por respeito a uma lei prática que nossas máximas, sob a forma de princípios subjetivos do querer, determinam nossa vontade a agir de determinado modo, a saber, moralmente.*

Ora, a fim de que a noção de dever seja mais bem compreendida, faremos doravante uma distinção entre ações *contrárias ao dever*, ações *conformes ao dever* e ações *por dever*. O critério de distinção entre esses três tipos de ação é o da máxima, de tal modo que, para avaliarmos se determinada ação é de um tipo ou de outro, analisaremos as máximas que determinaram a vontade a agir. Começemos, pois, pelas ações *contrárias ao dever*. Essas ações são tais que contrariam as máximas que a determinaram. A título de exemplo, tomemos o caso de um agente moral que costuma observar a máxima de ser honesto sempre e não enganar a ninguém. Suponhamos que, um dado dia, ao voltar para casa, esse indivíduo é surpreendido por ladrões que o abordam e pedem que ele lhes dê todo o seu dinheiro. Suponhamos, ainda, que, um pouco antes do assalto, o agente moral percebeu uma movimentação estranha por parte dos suspeitos e, precavendo-se, escondeu o dinheiro no tênis. Assim, ao ser perguntado pelos ladrões, o agente moral esvaziou os bolsos e disse que não tinha nenhum dinheiro, o que fez com que eles, ainda que enraivecidos, fossem embora. Pois bem: apesar de ter evitado um furto, o agente moral agiu de modo *contrário ao dever*, pois não respeitou a máxima que sua razão havia previamente formulada para si mesma e que deveria ser seguida universalmente por todos²¹. Sob a perspectiva kantiana, a consequência da ação, i.e., o fato de o agente moral ter se livrado de uma perda maior e de maiores transtornos, não tem qualquer relevância para a

²⁰ Bittner, 2003, pp. 12-13.

²¹ Esse ponto ficará mais claro no próximo tópico, quando tratarmos da forma da lei moral.

determinação do valor moral da ação; tampouco tem qualquer valor a ação em si mesma, que, nesse caso, envolve uma mentira. O que realmente tem valor, para Kant, é a máxima que determina a vontade a agir de determinado modo, e, no exemplo em questão, a ação foi contrária ao dever justamente por contrariar a máxima.

A fim de caracterizar as ações *por dever* e *conforme ao dever*, tomemos, agora, o seguinte exemplo. Suponhamos que um comerciante, dono de uma loja de *souvenires*, costuma cobrar cinco reais por um determinado artefato. Eis que, certo dia, um turista entra em sua loja e se depara com o objeto em questão. Interessado, ele pergunta ao comerciante qual é o preço do produto. Diante da pergunta, o comerciante considera duas possibilidades. Por um lado, ele poderia vender o produto pelo preço correto. Por outro lado, ele poderia, ciente de que o turista provavelmente nunca mais o veria, vender o produto por um preço mais caro do que o usual. Pois bem: suponhamos, agora, que o comerciante opte pela primeira opção, isto é, por vender o produto pelo preço correto, mas o faça por medo de alguém descobrir que ele enganara um turista e, como consequência, de ter sua reputação manchada. Nesse caso, o comerciante terá vendido o produto pelo preço correto, mas a sua ação será apenas *conforme ao dever*, pois não terá sido motivada por uma máxima que valha como princípio de uma lei universal, e sim por medo das consequências de sua má conduta e, no limite, por amor-próprio. Suponhamos, em contrapartida, que o comerciante venda o produto pelo preço correto e o faça porque considera que se deve ser honesto sempre e não enganar a ninguém. Nesse caso, sua ação terá sido *por dever*, pois terá sido motivada por uma máxima que possui valor moral intrínseco. É possível entender de modo mais satisfatório a distinção entre esses tipos de ação através da seguinte passagem:

Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do princípio do querer segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada²².

Na nossa visão, este é o ponto central da teoria moral kantiana: o valor moral de uma ação não é determinado nem pelas características extrínsecas da ação, nem por suas consequências, mas única e exclusivamente pelas máximas que a engendram. A vontade, por seu turno, localiza-se precisamente entre seu princípio formal *a priori*, que é a máxima, e o seu

²² Cf. Kant, 2007, p. 30.

móbil material *a posteriori*²³. Por conseguinte, a vontade é determinada pelo princípio formal do querer em geral, isto é, pela máxima, sempre que a ação for praticada por dever.

Com isso, cremos que conseguimos explicitar satisfatoriamente a relação que existe entre as noções de boa vontade, máxima e dever. Porém, antes, de passarmos ao tópico seguinte, precisamos tecer duas considerações muito importantes para o que veremos na sequência. Em primeiro lugar, quando Kant define o dever como sendo a ação necessária por respeito à lei, o conceito de respeito que ele está mobilizando deve ser entendido como um “sentimento que se produz por si mesmo através de um conceito da razão” (Kant, 2007, p. 32). Com efeito, Kant diz:

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa²⁴.

Essa passagem evidencia de modo inequívoco – e esta é a nossa segunda consideração importante – que o objeto de respeito ao qual Kant se refere é a lei que nós, por meio da razão, impomos a nós mesmos. Essa lei é concebida por Kant como necessária em si mesma, e nós estamos a ela subordinados, pois, uma vez que a impomos a nós mesmos, ela é consequência da nossa vontade e está vinculada, por um lado, ao temor e, por outro, à inclinação²⁵. Resta-nos saber qual é a forma dessa lei e em que medida ela é o objeto da experiência moral para Kant, mas deixaremos essa discussão para a próxima seção.

3- A forma universal da lei moral

Até o presente momento, vimos em que consistem as noções de boa vontade, bem supremo, máxima, dever e respeito. Todos esses conceitos, esperamos que nossa exposição tenha deixado isso claro, estão interconectados de tal modo que é impossível pensar a ação moral sem que nos sirvamos de todos eles. Na última seção, demos um passo adicional e mostramos que o que sustenta o respeito ao dever é, em verdade, a representação de uma lei que nós, por meio da razão, impomos a nós mesmos. Pois bem: nesta seção, veremos qual é a forma dessa lei. Com efeito, Kant diz:

²³ Kant, loc cit.

²⁴ Kant, loc cit.

²⁵ Kant, loc cit.

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: *devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio²⁶.

Nesse parágrafo, Kant afirma que, a fim de a vontade ser tomada como boa irrestritamente e em si mesma, a lei que a deve determinar há de ser uma lei cuja forma é universal. Em outros termos, podemos dizer que, tendo retirado da vontade todo e qualquer estímulo externo a ela mesma, quer sejam inclinações, quer sejam objetivos ou motivos, o que lhe resta e o que opera como fundamento de determinação da ação moral nada mais é do que a representação de uma lei universal. Nesse momento, Kant nos apresenta a primeira formulação do imperativo categórico do dever: *age sempre de tal modo que a máxima da tua ação possa, ao mesmo tempo, ser tomada como lei universalmente válida*²⁷. O imperativo categórico do dever é um dispositivo teórico-racional que, uma vez respeitado, assegura que nossas ações não terão como fundamento de determinação uma máxima desprovida de valor moral intrínseco. Trata-se, assim, de uma lei que a razão formula para si mesma na forma de um imperativo, de modo que a sua observância é uma condição necessária e suficiente para o engendramento da ação moral.

A fim de que esse dispositivo fique mais bem explicitado, retomemos o exemplo, citado anteriormente, do comerciante que vende *souvenires*. Suponhamos que ele, ao receber o turista em sua loja, vê-se diante da seguinte encruzilhada: devo ou não vender a esse turista o produto por um preço mais caro? Suponhamos, agora, que esse comerciante seja um homem letrado e instruído na moral kantiana, de sorte que rapidamente se faz a seguinte pergunta: devo eu desejar que a minha máxima, a saber, a de *vender os meus produtos por um preço injusto aos turistas desinformados*, seja tomada como lei universalmente válida? Aplicando o imperativo

²⁶ Cf. Kant, 2007, p. 33. Grifo nosso.

²⁷ Paulo Quintela, ao traduzir esse parágrafo, apresenta a primeira formulação do imperativo categórico de um modo que, na nossa visão, não é plenamente satisfatório. A razão para isso é a de que o verbo “tornar” pode levar leitores desatentos a perderem de vista o fato de que existe uma distinção relevante entre máxima, de um lado, e lei moral, de outro. O ponto de Kant, na nossa visão, não é o de que a máxima se torna efetivamente a lei moral, pois, apesar de tanto a máxima quanto a lei moral serem princípios, a primeira é subjetiva, ao passo que a segunda, objetiva. Julgamos, assim, que é mais prudente usar expressões que captem de modo mais preciso esse ponto: “a máxima deve ser *tomada/erigida/representada* como lei universal”.

categorico do dever a essa situação, o comerciante rapidamente se daria conta de que pode, eventualmente, até mesmo pensar em enganar alguns clientes, mas não pode nunca, sob hipótese alguma, desejar que tal máxima sirva de fundamento a uma lei universal. Se a máxima de enganar aos outros e de lhes vender produtos por preços injustos fosse uma lei universal, ela se autodestruiria, porquanto todos, enquanto sujeitos transcendentais dotados da faculdade da razão prática, seriam capazes de formular a mesma lei para si, o que teria como consequência, por exemplo, a falta de confiança, a falência dos comércios, crises econômicas e, em última instância, uma anomia.

É importante destacar, a essa altura de nossa exposição, que os conceitos que expusemos até aqui não são os únicos que estão na base do pensamento moral kantiano. Em verdade, Kant está se servindo sobretudo de uma concepção do sujeito segundo a qual todo homem possui condições de possibilidade de conhecer, de ter experiências estéticas, morais, políticas, históricas, etc. Essas condições fundamentam aquilo que Kant chama de “sujeito transcendental”, e o termo “transcendental” aqui empregado procura captar precisamente o conjunto de características que transcendem, isto é, extrapolam um único sujeito e que, em verdade, pertencem a todos. Assim sendo, todos nós, enquanto sujeitos transcendentais, temos aparatos cognitivos semelhantes, com suas faculdades bem distribuídas e organizadas, de modo que podemos chegar a juízos (estéticos, morais, políticos, etc.) semelhantes ou, até mesmo, iguais²⁸.

Diante disso, a pergunta que devemos nos fazer sempre que desejamos agir de determinado modo é esta: *posso eu desejar que a minha máxima se torne uma lei universalmente válida?* Se sim, isso significa que chegamos à determinação de uma lei moral que tem efetivamente validade universal. Se não, devemos rejeitar a máxima, mas não porque ela contraria nossos interesses e desejos, e sim porque “não pode caber como princípio numa possível legislação universal” (Kant, 2007, p. 35). Segundo Kant,

Ora a razão exige-me respeito por uma tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas de que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas

²⁸ Na Terceira Crítica, por exemplo, Kant estava convencido de que todos nós, enquanto sujeitos transcendentais, podemos chegar aos mesmos juízos de gosto puro. Sua ideia é a de que o juízo do belo emerge de um livre jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento, e todos nós podemos, diante do mesmo objeto do belo, formular o mesmo juízo a partir desse livre jogo. Outra evidência que Kant encontra para isso é o fato de que nossos juízos estéticos são reflexionantes e dizem respeito não ao objeto do belo em si mesmo, mas ao processo de reflexão que o sujeito faz ao voltar-se para si e para a maneira pela qual representa o objeto. No caso do juízo estético, seu fundamento de determinação é o sujeito transcendental; no caso do juízo moral, a máxima.

ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo²⁹.

Aqui, Kant toca num ponto muito importante, a saber, o de que a lei moral possui uma necessidade objetiva. Diferentemente do juízo estético, que possui uma necessidade meramente formal, a lei moral, por ser determinada por uma máxima que possui uma validade universal, é entendida como um mandamento que todo ser racional, através do imperativo categórico do dever, deve impor a si mesmo *necessariamente*. É também por esse motivo que a lei moral deve ser preferida às ações conformes ao dever ou às ações que simplesmente procurem satisfazer as inclinações, já que a lei moral universalmente válida é a própria condição de possibilidade de uma vontade irrestritamente boa em si mesma, cujo valor é, para Kant, superior a tudo.

Assim sendo, o objeto da experiência moral é, em Kant, a lei universalmente válida para todos. Essa lei emerge de um imperativo categórico do dever e possui como fundamento de determinação uma máxima, que é um princípio subjetivo do querer. Nesse sentido, as condições de possibilidade da experiência moral são diferentes das condições de possibilidade da experiência cognitiva, estética, histórica, política, antropológica, etc., na medida em que as faculdades racionais que nela estão envolvidas possuem regras e propósitos singulares de funcionamento. Com isso, a primeira seção da *FMC* procura nos mostrar que 1) a única coisa irrestritamente boa em si mesma é a boa vontade; 2) essa boa vontade, por estar na base da realização da ação moral e da possibilidade da virtude, é o único bem supremo; 3) esse bem supremo está contido na noção de dever, que 4) é definido como a necessidade de agir por respeito à lei; 4) esse respeito, diferentemente dos demais sentimentos, é produzido por si mesmo através de um conceito da razão, de tal modo que 5) a lei que é objeto de respeito é legislada pela própria razão e possui uma forma universal. Por conseguinte, Kant chega à 6) formulação do imperativo categórico do dever, segundo o qual *devo sempre agir de modo tal que a máxima da minha ação possa, ao mesmo tempo, ser tomada como lei universal*. Esses seis passos que sintetizamos nessas linhas finais dão conta de reproduzir, na nossa visão, o encadeamento conceitual do percurso argumentativo kantiano ao longo da primeira seção da *FMC*.

Conclusão

²⁹ Cf. Kant, 2007, p. 35.

Frente a todo o exposto, acreditamos ter mostrado e discutido a maneira pela qual Kant concebia o objeto da experiência moral na primeira seção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Na primeira parte de nossa exposição, elucidamos em que consistem os conceitos de boa vontade e de bem supremo. Mostramos que a boa vontade é a única coisa boa em si mesma e que, por ser a condição de tudo o mais, ela é o bem supremo. Na segunda parte de nossa exposição, vimos qual a relação que existe entre a boa vontade e as noções de máxima e de dever. Vimos que as máximas são princípios subjetivos do querer e que o dever é a necessidade de agir por respeito à lei. Mostramos, também, de que modo Kant estabelece uma distinção entre ações *contrárias ao dever*, ações *por dever* e ações *conforme ao dever*. Por fim, na última parte de nossa exposição, vimos que o objeto da experiência moral pode ser compreendido, em Kant, sob a forma de uma lei moral universalmente válida determinada pela razão, capaz de legislar para si mesma as leis de seu funcionamento, através do imperativo categórico do dever. Vimos que a primeira formulação desse mandamento da razão é apresentada nos seguintes termos: qual *devo sempre agir de modo tal que a máxima da minha ação possa, ao mesmo tempo, ser tomada como lei universal*. Após todo esse percurso argumentativo, concluimos que o valor moral de uma ação é determinado, em Kant, pelas máximas, que devem ter valor moral intrínseco e devem ser constituídas de tal modo que possam ser eleitas como fundamento de determinação de uma lei universal.

Bibliografia:

Almeida, Guido Antônio de. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Introdução. São Paulo: Barcarolla, 2009.

Allison, Henry E. *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2009.

Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Ed. by Ingram Bywater (1890). New York: Cambridge University Press, 2010.

Bittner, Rüdiger. Máximas. *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*. n. 5, 2003.

Deleuze, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987.

Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2016.

O Partido para além da consciência do proletariado

Diego Fonseca Dantas³⁰

RESUMO

Tratamos neste ensaio de uma pesquisa teórica, exploratória com abordagem dialética com base na crítica do ensaio: Consciência de Classe dentro da perspectiva do livro seminal de Lukács, História e Consciência de Classe, apoiado em obras do próprio Marx e Engels, sobre a problemática da consciência de classe, e possíveis impasses para sua sublevação da consciência e de uma organização do proletariado em Partido. Nesta leitura, a partir do conceito marxista de consciência de classe, entendemos que à luz de 1923, e, portanto, no pós-revolução de 1917, Lukács depositava no Partido um papel pedagógico, de formação da consciência reificada do proletariado em consciência de classe. Como um testamento, Lukács dava instruções de que o Partido revolucionário deveria: explorar as contradições e da acumulação do capital; entender pela mediação que a consciência de classe é o reflexo da situação no processo de produção, e quais são as classes intermediárias na luta de classes; resgatar o método dialético como a forma correta de teoria à interpretação da ação correta na realidade. E, por fim, saber arrolar as classes intermediárias para sabotar e mitigar a burguesia. Como conclusão, há um problema concreto que não passa ao largo do filósofo húngaro: que mesmo com a consolidação de sua consciência de classe, o proletariado ainda está suscetível à concepção reificada, e que por isso, defende a possibilidade da mesma ser superada por um trabalho árduo de organização nas fileiras do Partido.

Palavras-chave: dialética; partido; consciência de classe

ABSTRACT

We discuss in this article a theoretical, exploratory research with a dialectical approach based on the critique of the essay: Class Consciousness from the perspective of the seminal book of Lukacs, History and Class Consciousness, supported by works by Marx and Engels himself, on the problematic of class consciousness, and possible impasses for his uprising of consciousness and an organization of the Party proletariat. In this reading, from the Marxist concept of class consciousness, we understand that in the light of 1923, and therefore in the post-revolution of 1917, Lukacs placed in the Party a pedagogical role, of forming the reified consciousness of the proletariat into class consciousness. As a testament, Lukacs gave instructions that the revolutionary party should: explore the contradictions and accumulation of capital; to understand by mediation that class consciousness is the reflection of the situation in the production process, and which are the intermediate classes in the class struggle; to redeem the dialectical method as the correct form of theory to the interpretation of right action in reality. And, finally, know how to trace the middle classes to sabotage and mitigate the bourgeoisie. As a conclusion, there is a concrete problem that does not go beyond the Hungarian philosopher: that even with the consolidation of his class consciousness, the proletariat is still susceptible to reified conception, and therefore, defends the possibility of being overcome by a arduous work of organization in the ranks of the Party.

Key-words: dialectic; Party; Class consciousness

³⁰ Doutor em Educação pela UFF e Mestre em Ciência Política pela UFF. Graduado em Administração pela FCPERJ pela Universidade Candido Mendes. Atualmente, pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação – NuFIPE-UFF e do Instituto Norberto Bobbio.

Introdução

Neste ensaio, entramos na questão da organização do Partido como propagador da consciência do proletariado, já como classe e organizado, embora se deprenda ainda em parte, com sua consciência reificada em decorrência das diversas gradações do proletariado refletindo, de igual modo, as gradações na esteira de produção. Por isso, a importância e a correção do Conselho Operário, a fim de equilibrar os diversos desníveis de consciência no interior do Partido.

Não obstante a isso, Lukács constatou na época que pouco havia de avanço na questão da organização, de uma perspectiva teórica (LUKÁCS; 2012, p. 523). Este diagnóstico, segundo ele, era devido à imaturidade do proletariado como classe, classificando tal questão, na prática, como um mero procedimento mecânico e automático na ação e na luta de classe dentro da realidade a ser apreendida pelo método dialético. Havia um equívoco de análise e de ação sobre o conceito teórico de teoria e práxis, de movimento e objetivo final.

Isto quer dizer, que não poderia se almejar o fim revolucionário como objetivo como um degrau da base de uma escada até o seu topo subitamente. Não se podia almejar uma revolução como um fato dado do dia para a noite. Onde, persistir neste direcionamento, era ao mesmo tempo negar a dialética como método. Por isso, a correção do Partido em entender que a revolução não era uma reta matemática, linear, e sim um traço tortuoso, feito a sucessos e retrocessos dentro da consciência e da realidade na práxis do próprio proletariado frente à sua realidade objetiva e histórica.

O Partido em Lukács

Somente uma digressão e contextualização: o Partido revolucionário em Lukács, é de forma indubitável à moda leninista (COUTINHO, 2005, p.166). A concepção de Partido de Lenin, não à toa é o destaque derradeiro e conclusivo que deu à questão da organização, a que chama por metodologia, dando-lhe uma categoria de como agir, como já destacado para unir teoria e práxis, movimento e objetivo final, e a forma, por conseguinte, de agir como consciência de classe na sua realidade histórica. A teoria da organização na forma leninista está em sua crença e seus resultados inscritos na Teoria e Organização do Partido que formou as primeiras discussões para o futuro estatuto do Partido bolchevique e para a tomada da Revolução Russa entre 1917 e 1922. A posição central de Lenin para o Partido proletário é de combate ao dualismo e formalismo, em transformar o Partido apenas em um instrumento burocrático e formal, ou seja, como uma ideologia herdada da imagem e pensamento burguês. “O Partido Comunista deve

superar radicalmente esses antagonismos por um trabalho sistemático, político e de organização pelas melhorias e revisões repetidas”. (LENIN, 2006, p.63).

O entendimento desta questão fim, não era embebedar-se cegamente na tática do momento, por ora. Era, ao contrário: entender que às vezes seria preciso fazer uma aliança tática que não conduziria imediatamente ao fim da revolução. Mas, que sem ele, seria inacessível o passo seguinte, ao mesmo fim. Como exemplo real e histórico: A aliança, como ressalta Lukács (LUKÁCS, 2012, p. 491), na Revolução de Outubro de 1917 com o campesinato para a partilha imediata das terras, era uma exigência tática, sob pena de perder-se para a história o objetivo revolucionário, em caráter definitivo, se se negasse a fazer tal movimento tático. Por isso a relevância do fundamento da dialética na luta, na correlação de forças e análise de conjuntura, visando o passo seguinte à revolução.

Por isso, com efeito, a questão da organização é defendida com veemência e com caráter inexorável para a vitória do Partido do proletariado. Mas para tanto, a classe deveria apreender e aprender na sua ação consciente e na reflexão da mesma, os seus acertos e erros, como forma de aprimorar à ação seguinte. A correção é de caráter *post festum* seja na ação parlamentar ou na ação cotidiana tática e estratégica da luta propriamente dita. Portanto, vê-se que a questão da organização e Partido estão dialeticamente inseridos entre si. Que o Partido marxista, proletário só o é, de fato, na realidade efetiva para a objetiva, em paráfrase a Hegel, se o vier fidedignamente acompanhada da organização. Que a organização se dá e se põe, sim, ao passo da ação consciente do Partido. Isto, na visão de Lukács, é de um todo universal, porém, ressaltamos: que o universal é o conjunto de individualidades (VAISMAN, 2009, p.455) e das crenças, pois “não existe mundo sem homens” (KIRALY, 2012, p.50), cada qual com sua personalidade e sua crença e seu mundo plasmado na experiência. Isto para ressaltar que a universalidade a ser alcançada com a ideologia e disciplina do Partido, não se põe ser mecânica e de alinhamento automático do indivíduo para com o Partido. A solução proposta e posta para isto é agregar da melhor forma a moralidade pertinente em cada individualidade nas fileiras do Partido. Por isso, não menos fácil, e nem uma fórmula do sucesso, mas, a importância de se aplicar verdadeiramente o centralismo democrático, e não o centralismo burocrático no interior e base do Partido, que veremos mais à frente.

Esta ação consciente, a despeito da falta de profundidade e profusão de teoria a respeito da organização, é dada ao passo a passo da ação do movimento proletário no processo histórico. Na raiz da realidade histórica, do momento e objetivo final. E esta concepção como vimos acima,

é inexorável ao entendimento da teoria e ação consciente, a saber: 1) utilizar os dois conceitos na prática revolucionária e na ordem do dia como questão de organização; 2) e a distinguir objetivo final e momento – é fundamental para o Partido revolucionário, e por isso, a relevância cabal de a direção do Partido impingir, orquestrar a ação do proletariado nas ações de ataque (legal e ilegal, e violenta de acordo com o momento) e de defesa (parlamentar – que veremos à frente) frente à burguesia. Lukács, deixa claro, sua relação ideológica e moral com a visão do Partido Bolchevique de Lenin, como mostra de fato no ensaio “*Notas críticas sobre a crítica da revolução russa*”³¹.

De todo modo, o Partido em Lukács preconiza que esta teoria está de forma inexorável no conjunto da ação real (LUKÁCS, 2012, p. 530) e que à medida que se intui a respeito desta ação, se faz a reflexão da mesma, produz-se na ação a posteriori, ação mais consciente e mais madura, mais revolucionária e superação da consciência reificada – cabe-se ressaltar – ainda muito presente na ação do proletariado, não tanto, embora o esteja nas camadas mais revolucionárias e no invólucro das teorias da ortodoxia marxista, mas, muito presente nas camadas diversas. Está no conjunto da ação, pois Lukács afirma que a ação não é dada como acerto e erro individual, mas, sim, como uma questão coletiva e toda a teorização e critério da ação correta, precisa ser avaliada e transposta como uma questão de organização do Partido.

Esta ação consciente do Partido revolucionário, defende Lukács, precisa estar perpassada na dialética como método de correção, sempre aproximativa da realidade, para o mais próximo e correto espelhamento. Para ter o entendimento das crises, e com ela, aproveitar-se da melhor maneira, de forma pragmática, a se valer tanto da violência, quanto da ação de ordem na legalidade e ilegalidade, à conveniência do momento histórico. E o eixo central está posto na medida em que a organização é a mediação entre a teoria e práxis (LUKÁCS, 2012, p. 529), pois, a organização não pode estar venerada dentro de um simplismo ou ação de ordem blanquista³² (BOBBIO, 2000, p.112) apesar de não o citar diretamente o termo em *História e Consciência de Classe* na questão da organização (e sim no seu livro posterior *Lenin, um estudo sobre a unidade de seu pensamento em 1929*) (LUKÁCS, 2012, p.54), o termo se emprega bem ao que o pensador húngaro perfaz em seu estudo neste referido ensaio.

³¹ Conforme Lukács, nos escritos de Rosa Luxemburgo de 1922, a mesma é caracterizada por um papel subestimado ao Partido ao passo que sobrevalorizava os das massas proletárias.

³² “Ao Blanquismo e à suas implicações, avaliadas em geral, em termos negativos, se referiram muitas vezes Lenin e Luxemburgo”.

A organização do Partido tem que sair da esfera utópica, como proposta inicialmente realizada por Rosa Luxemburgo, pontuada e defendida por Lukács no ensaio: *Notas Críticas sobre a Crítica da Revolução Russa*, de Rosa Luxemburgo³³, a depender irremediavelmente da ação consciente por si só das massas, nem tampouco ocupar-se o Partido da condução técnica das greves do operariado e das massas (LUKÁCS, 2012, p. 528). Deve conduzi-lo em âmbito de liderança, de coordenação ao objetivo proletário, confrontar-se com o acômodo determinismo (que não existe para a consciência de classe – e que deve ser combatido arduamente e diametralmente ao ponto de vista e interesse de classe do menchevismo ou da pequena burguesia – já que essa não possui consciência de classe, como as demais camadas intermediárias. Contra o determinismo e em defesa do protagonismo do Partido, cita Lenin (LENIN, 2006, p.81):

Não pode haver nele uma forma de organização imutável e absolutamente conveniente para todos os Partidos Comunistas. As condições de luta proletária se transformam constantemente e, conforme essas transformações, as organizações de vanguarda do proletariado devem também procurar constantemente formas novas e adequadas. As particularidades históricas de cada país determinam também formas especiais de organização para os diferentes países.

Por conseguinte, ao prospectar a conjuntura da realidade histórica (o momento) à sua estrutura (objetivo final) política, econômica e social e a evolução histórica (ações conscientes do Partido) dessas matrizes, compreendemos que as mudanças frente à tomada da práxis, se colocam como uma luta de propósitos e desafios incomensuráveis. Mesmo durante e após os reflexos dos resultados lentos da educação do proletariado como classe, pelo Partido como seu catalisador e pelo Conselho Operário dentro deste como seu arrebatador da consciência, urge, ainda, também acelerar o pavio do estopim, e dinamizar as mudanças estruturais, de acordo com as crises econômicas - pelas tomadas das vias políticas e sociais pelos pores da ideologia e da ação concreta e prática – em cada momento e visando este objetivo final de classe. Leia-se objetivo final pela tomada cabal do capitalismo, através de sua crise última, e canalizar todas as oportunidades concretas da realidade objetiva para a derrocada da burguesia e para o artífice ao socialismo. Ou seja, independente da crise, não pode haver fatalismo e determinismo econômico, e sim, a iniciativa de pronto em cada ação doravante do proletariado, coordenado pela direção do Partido através da organização. Pois, como afirma ainda Lenin (LENIN, 2006, p.81):

A maioria dos Partidos Comunistas, assim, como a Internacional Comunista e o conjunto do proletariado revolucionário do mundo inteiro, concordam, nas condições de sua luta, que devem lutar contra a burguesia dominante. A vitória sobre ela, a conquista do poder arrancado à burguesia, constitui, para esses Partidos e para sua Internacional, o objetivo *principal*.

³³ Conforme Lukács, nos escritos de Rosa Luxemburgo de 1922, a mesma caracterizada um papel subestimado ao Partido ao passo que sobrevalorizava os das massas proletárias.

Desta forma, em *História e Consciência de Classe*, não obstante as demais obras do marxismo político ou teoria crítica, o Partido político é um meio vital e estratégico – ainda mais para transitar “legalmente” e pragmaticamente em uma democracia, mas, nem por isso, o Partido revolucionário pode ser adjacente ao Partido burguês, em relação aos métodos de organização partidária, pois, o Partido político em geral, considerando-lhe como Partido burguês ou Partido menchevista, tem um problema destacado que salta aos olhos em relação ao Partido revolucionário: Sua burocracia de hierarquia de poder e sua concepção contemplativa diante de todo o sistema. Ou de outro modo, uma elite centralizadora que não utiliza mecanismos de coletivização e de organização, e que se colocam em conveniente distância e isolamento perante a massa, a base do Partido.

Portanto, comportar-se como um Partido tradicional, no melhor dos mundos, seria abastecer-se e guiar-se com visão utópica, relegando a organização em segundo e terceiro planos, e com sorte, conduzindo-a como um mero detalhe mecânico e automático na luta de classes. Com isto, sem aproveitar a conjuntura e o momento tático em relação as classes intermediárias, como a dos camponeses, da pequena-burguesia e parte do operariado urbano, que reivindicam para si e sobretudo em primeiro, seus interesses de classe. Vale destacar que as classes puras, fundamentais por assim dizer, de fato e na realidade histórica, são duas: o proletariado e a burguesia (LUKÁCS, 2012, p.556), que são capazes de se organizar e mobilizar estruturalmente a sociedade na representação e na luta política. Que o Partido revolucionário, por isso, possui não a condição teleológica, mas, causal, para atuar de forma agressiva contra a burguesia no plano da revolução da sociedade.

Como problema proveniente da falta de organização Partido revolucionário, há ordens e contra-ordens, existentes nele, em que se torna praticamente impossível nesta concepção contemplativa -, chegar à tomada da consciência e da práxis pela via partidária. Primeiro, pela infiltração de vários tipos de ideologia e interesses, a princípio, difusos, mas em muitas percepções, cruzados e “convergentes” à melhor ideologia tendo em vista às “necessidades” de interesse de seus partidários. Dito de outro modo e de forma sumária: Individualiza-se o Partido, dando ares de uma agremiação apenas de âmbito institucional e sem efeito prático, cuja ação se resume a representar a seu modo os seus representantes de determinada subcategoria ou setor da base material do Partido. Como diz, ainda, as Teses do Partido de Lenin. (LENIN, 2006, p.81):

Nas organizações do velho movimento operário não revolucionário se desenvolveu um dualismo da mesma natureza que nas organizações do Estado burguês. Falamos do dualismo entre a burocracia e o “povo”. Sob a influência burguesa, as funções se

isolaram e a comunidade do trabalho foi substituída por uma democracia puramente formal.

Em suma, inviável, orientar o Partido revolucionário em prol do mesmo objetivo e resguardar os interesses pessoais de poder, de todos na concepção menchevista, ou de igual modo no Partido da pequena-burguesia e que se coloca diante da realidade histórica de forma determinística, como no oportunismo ou utopismo (LUKÁCS, 2012, p.104), de que a crise capital por si só é suficiente para transmutar-se à nova ordem. No Partido comunista, marxista em sua ortodoxia e do proletariado, há uma diferença; se organizam através de seu núcleo: Conselho Operário, que visa a unificar e condensar todas as gradações do proletariado. E o mecanismo de organizar a direção, a vanguarda do Partido revolucionário, a estar interconectado e articulado com seu interior; em suma, as relações orgânicas entre a direção e a base do Partido, a base do proletariado, é senão por outro método, que não seja o centralismo democrático, que é definido por Lenin, (LENIN, 2006. p.82) como:

O centralismo democrático na organização do Partido Comunista deve ser uma verdadeira síntese, uma fusão da centralização e da democracia operária. Essa fusão só pode ser obtida por uma atividade comum permanente e por uma luta igualmente comum e permanente do conjunto do Partido.

Cabe lembrar que isso não é citado por Lukács. Porém, na prática do cotidiano entre o Partido e as individualidades, essa é uma lacuna que o pensador húngaro não registrou de forma definida, e que tomamos a liberdade de preencher esta lacuna com a proposta com o método do centralismo democrático. Afinal, como é que os quadros e a base vão se relacionar no dia a dia, longe de qualquer construção filosófica, intelectual e do pensamento? Não é uma fórmula mecânica de sucesso, mas, uma tendência e um caminho. Não se trata nesta seara, da centralização do Partido na mão de uma elite burocrática, mas, sim, a se tratar de um mecanismo que faça a ponte entre o corpo dirigente e o proletariado na base do Partido revolucionário. É uma metodologia em que todos da base têm a liberdade para opinar, para pedir a palavra e para dar sua contribuição política, reconhecendo-se em cada opinião desta, uma possível contribuição teórica para a direção do Partido e resguardar a individualidade tão ressaltada por Ester Vaisman (VAISMAN, 2009, p.455) nas fileiras da base. Desta forma, fica mais factível a modificação da crença (KIRALY, 2012, p.50) à medida que se dá liberdade de contribuição teórica e prática do indivíduo ao Partido, pois à medida que não é contraposto com uma rigidez e orientação vertical, permite-se maior plasticidade entre o indivíduo e o gênero Partido. Dá-se até a impressão de que a base de um Partido revolucionário é anarquista, mas, não o é. (MORENO, 2006, p.151). É uma liberdade para que haja engajamento nas fileiras do Partido, já que no chão-de-fábrica, a imagem burguesa de concordar com os padrões precisa ser destronada e que, ao contrário das instituições

burguesas, o operário, proletário, precisa se sentir como partícipe, e para isso, ter liberdade para dar sua contribuição. Quanto mais o militante vai alçando a direção do Partido, a disciplina vai se tornando mais rígida, e ele precisa estar articulado com seu organismo localmente antes de levar uma demanda e moção para o Comitê e Direção. Quanto mais na base, mais liberdade, com disciplina, mas com limite. Quanto mais na direção, mais disciplina. Isto serve para que para além da contribuição nas fileiras do Partido, que a mesma seja uma espécie de contraponto as tomadas de decisão da direção, que por muitas vezes, pode ter sua primeira experiência como tal, e que se tal decisão não é majoritariamente aceita, na base, este contraponto, serve como ferramenta de correção para a retomada da ação.

Por isso, as bases, portanto, possuem sua distinção ideológica, e assim lhes é permitido, até porque pelo efeito da reificação e do processo produtivo, não podemos esquecer-nos das diversas tomadas de ideologia no interior do proletariado e do seu Partido. É uma forma, de aos poucos, ir ganhando silhueta e corpo, na base, para estar apto a ir à direção do Partido, e com isso, esbanjar mais disciplina. A direção, por sua vez, precisa não ser administrativa, e sim organizativa. Isto quer dizer, que não pode se dar nos moldes da instituição burguesa, cobrar quantos jornais foram vendidos, quantos contatos foram conseguidos, quantas ações, etc. Ela precisa ser um grande “psicólogo” (MORENO, 2006, p.151), em suma, intuir a habilidade dos militantes para enquadrá-los nas funções certas, para o desempenho coletivo e êxito na organização do Partido. Apesar de não serem funções rígidas, o dirigente precisa enxergar a melhor contribuição a ser dada pelo militante do Partido em sua ação.

Por conseguinte, e por isso, não podemos esquecer que há, portanto, liberdade para opinar na base (democracia), mas, a decisão cabe à direção do Partido (centralismo). Por isso, o nome de centralismo democrático. Diferente disso, donde não há liberdade na base, e só o poder de comando da direção de forma vertical e sem contraponto ideológico e prático, não se faz mais o centralismo democrático, e sim, o centralismo burocrático. Esta, sem a menor chance a dúvidas, foi a causa da degeneração do Partido bolchevique nas mãos de Stálin, depois da morte de Lenin, como disserta com propriedade, Leon Trotsky (TROTSKY, 2006. p.117).

Não é, portanto, uma centralização de cunho mecânico, pelo contrário, é uma forma de organização que exige disciplina dos militantes na medida em que o Partido precisa lançar mão de sua flexibilidade nos momentos de luta contra a burguesia na realidade histórica, e o mais importante: colocar-se à prova e aderente conforme a tática e a estratégia da luta revolucionária, pois não esqueçamos, de que o Partido revolucionário está inserido na dialética, e portanto antes

de chegar ao todo, é preciso se enxergar em cada momento das lutas. Em cada parte da totalidade concreta, e histórica. Agir do contrário e de forma pretensamente a se chegar a liberdade e autonomia dos “militantes”, sem uma centralização dos objetivos à ação imediata, de acordo com o momento, é se perder em um Partido menchevique, ou um Partido pequeno-burguês. Defende nesta questão, com respaldo de Lukács (LUKÁCS; 2012. p.493), conforme já citamos anteriormente, Lenin (LENIN; 2006. p.82):

Uma centralização formal ou mecânica será apenas a centralização do “poder” nas mãos de uma burocracia para dominar aos outros membros do Partido ou as massas do proletariado revolucionário exteriores ao Partido.

Tendo em vista isto, com base nas Teses históricas de Lenin, o Partido precisa arregimentar e manter a unidade desde as camadas mais seguras em sua ortodoxia revolucionária às camadas mais fáceis de serem atraídas pela falácia do menchevismo, isto é, do discurso da pequena-burguesia. Não pode, sob hipótese alguma, o Partido se tornar um espécime da elite aristocrata ou elite burocrática - a tratar as massas proletárias como imaturas e predestinadas indiscriminadamente a se manterem sob a necessidade de serem conduzidas de forma paternalista, sobretudo em âmbito institucional. Ao contrário, elas precisam ser dirigidas em cada momento ao fim revolucionário. Ouvindo a todos na tomada de decisão (democracia operária), mas, com a centralização de voz de comando através do centralismo democrático. A base opina, mas a decisão é centralizada na direção e vanguarda de quadros revolucionários do Partido. Vejamos, pelos argumentos, a importância da organização para além de orientar a ação seguinte na ordem do dia contra a burguesia, de se defender ideologicamente dos apelos e ataques do oportunismo e utopismo, proveniente da mesma burguesia e de Partidos dito revolucionários, mas, que não ultrapassam a consciência racionalizada, burguesa e contemplativa da reificação. A melhor correção de combate do oportunismo e do utopismo, não é meramente pela via intelectual – é pela organização (LUKÁCS, 2012. p.508) do Partido, como afirma Lukács.

Portanto, o Partido revolucionário precisa, seja na ação legal parlamentar quanto na ação prática do dia a dia, refutar o comportamento puramente retórico e contemplativo da revolução pela teoria revolucionária marxista, negando a sobrevalorização às ações espontâneas das massas para a verdadeira práxis revolucionária. Tal condição, mesmo que na concepção inicial e depois autocriticada pela própria Rosa Luxemburgo (LUKÁCS, 2012. p.522), só reduz o

Conselho Operário³⁴ (BOBBIO, 2009. p.235) e faz do Partido uma tendência à partitocracia³⁵ (BOBBIO, 2009. p.), a um mero aparato de sorte institucional, restringindo sua “ação” no máximo a uma função de liderança teórica e de propaganda – ambas, mais uma vez, de cunho retórico e contemplativo. O Partido perde sua raiz na práxis, na prática da realidade e vira neste viés, somente um órgão vazio e burocrático (LENIN, 2006, p.83).

Neste particular, o Partido já organizado e, a saber, distinguir a luta da ordem dia contra a burguesia de forma legal ou ilegal, a luta jaz-se também no parlamento, já que por certo, a mesma se dará na questão e contexto também da democracia burguesa, institucional e representativa. E o Partido tanto em âmbito de legalidade, como este, como de ilegalidade, precisa se manter de forma organizada e articulada. Principalmente, no parlamento, esta tarefa, longe de impossível, não deixa de ser bastante sensível e delicada – para, ou não se direcionar extremista de mais para um blanquismo retórico, um discurso revolucionário sem base na realidade histórica, mas, também de igual forma, não sucumbir à instância oportunista, e do menchevismo, tão associado à crítica partitocracia – tão comum para aludir-se sempre a uma situação de conservação da estrutura, e por via somente a manutenção de poder do Partido da ocasião.

O Partido precisa fincar-se para além destes dois modos de luta: 1) a do parlamento; 2) e a luta direta entre as forças econômicas, sociais e políticas, a luta em si; e saber distinguir milimetricamente os dois, sobretudo a luta refletida na dramatização e representação no parlamento. De saída, saibamos como influi Lukács, de que a luta no campo do parlamento é antes, uma comprovação de que o proletariado está na defensiva na realidade histórica. Mas, não obstante isso é uma luta que se faz necessária, desde que a organização partidária e em comunhão com as massas e o proletariado e sua consciência sobreponha-se a política restrita por si só, da bancada do Partido comunista, o que são coisas e perspectivas diferentes. Pois, a luta no parlamento é parte da luta, é uma batalha por certo; não é a luta em sua totalidade, é ela, como diz Hegel em sua fenomenologia, a composição da certeza sensível: o universal, como verdadeiro: “o aqui de muitos aqui” (HEGEL, 2011. p. 92), que muda a todo momento. Não se pode confundir essa luta, que é necessária, mas no campo da dramatização, com a luta de alto

³⁴ “Por Conselhos Operários se entendem, segundo o significado literal da palavra, os organismos representativos colegiais que reproduzem as características formais do “conselho” como órgão de poder revolucionário.

³⁵ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. v.1. 3.ed. Brasília: UNB, 2009. p.906. “A orientação das críticas à Partitocracia muda profundamente em 1968, alguns grupos repelem a institucionalização burocrática e veem nos partidos, em todos eles, um instrumento de conservação e não de transformação da sociedade.

grau e do objetivo final da classe do proletariado – que é a derrubada da burguesia e do capitalismo.

Neste ponto, Lukács, visa sobre a Questão do Parlamentarismo (LUKÁCS, 2009, p.143): de que se a democracia e o parlamento são instrumentos intrínsecos da burguesia, só pode ser, portanto, uma arma defensiva do proletariado. O reconhecimento convicto desta posição é por certo, a consciência e a confissão de que a revolução é impensável num prazo incalculável. Relata o pensador húngaro:

O proletariado reduzido à defensiva pode servir-se da tribuna parlamentar para fins de agitação e propaganda; pode aplicar as possibilidades que a “liberdade” da burguesia assegura aos membros do parlamento como sucedâneo das formas de manifestação habitualmente difamadas; pode usar as lutas parlamentares com a burguesia para reunir as próprias forças, para preparar o combate real, específico contra a burguesia.

Por tal via, a arma do parlamento é de cunho tático para o Partido revolucionário. É um simples mecanismo de luta e como tal e para tal, precisa sair das amarras da bancada do parlamento. Mesmo, as mais radicais frases e discursos na tribuna do parlamento, só respondem a aludir a ilusões do proletariado, em detrimento a real condição objetiva e a consciência do proletariado. Como cita Lukács, não passa disso, de um voluntarismo ou oportunismo de frases ditadas em tom revolucionário que nada tem a se comprometer com a realidade dialética e com o proletariado. Por isso, defende que o parlamento tem que ser sabotado enquanto parlamento (LUKÁCS, 2009, p.145). Que não pode de modo algum, haver um abismo entre a bancada e o Partido comunista. Se a luta persistir nas regras da *Realpolitik* (LUKÁCS, 2009, p.145), só se sagrará a vitória da burguesia.

Por conseguinte, a luta precisa estar ancorada no Partido. No Conselho Operário e dos trabalhadores, esses, sim, que farão a ação transmutar e perpassar a simples fraseologia revolucionária. Enquanto estiver em sua imaturidade ideológica e, por conseguinte, crise de identidade e consciência, fazendo-o caminhar sua ação no campo da legalidade e decerto, da retórica, não realizará nenhuma ação revolucionária, nenhuma ação de organização, visando o objetivo final e o momento, que, como vimos, é desestabilizar a burguesia, tomar o Estado burguês, para depois, destruí-lo – já que o Estado é um instrumento que prova o antagonismo inconciliável das classes (LENIN, 2010. p.36). Isto quer dizer, com efeito: não compatibilizar a teoria e a práxis, cuja mediação como vimos, se faz pela organização. É negar a organização do Partido, e, por conseguinte, seu objetivo final, para cair no oportunismo, sem desdobramentos consequentes para a classe do proletariado rumo à revolução que tem as suas vias de fato na tomada do Estado burguês, e na quebra do modo de produção capitalista. Isto precisa ficar claro

para o proletariado e potencializado pela vanguarda do Partido. Não é um objetivo solto no tempo e no espaço, uma revolução pela revolução. A luta como visto em Lukács, nas Teses de Lenin, e na teoria marxista e dialética, na tradição de Marx e Engels, é pela derrubada da burguesia, do seu modo de produção e do seu Estado.

Portanto, como afirma Lukács (LUKÁCS, 2009, p.143): a vitória eleitoral, quanto mais expressiva, põe sob alerta, o despertar da consciência do proletariado, sobretudo com a traição da bancada a se ater a aspectos puramente legais e de âmbito parlamentar que se apregoam a pura e contemplativa teoria e não a ação consciente na realidade histórica da revolução. Além disso, produz um revés da educação do proletariado, inconsciente, desmontando o Conselho Operário e fazendo o proletariado confundir a batalha parlamentar com a luta verdadeira do objetivo final.

Desta forma, é somente pelo mecanismo da organização, a mesma que orienta ao seu modo: a ação parlamentar, assim como o engajamento político-partidário de fato contra a burguesia, é que se produz e reproduz, mesmo que *post festum*, a autocrítica (LUKÁCS, 2009, p.150) necessária e inexorável à teoria da organização, que mais do que qualquer outra teoria, tem na prática e na realidade o critério da “verdade” e por isso, a mesma se ancora na prática viva, na ação seguinte e depende dessa sua crítica retroativa para alçar-se à ação posterior. A fonte dessa crítica advém do Conselho Operário, que está no núcleo e nas entranhas do Partido.

Por fim, o Partido, em si e por concepção marxista, advém da soma e resulta do conjunto fidedigno da organização. Todos estes fatores que compõem a organização (momento e objetivo final, autocrítica para ação seguinte, tática legal e ilegal, materialismo histórico como ciência e práxis) parecem vir em sequência, mas, não esqueçamos, que partem e interagem-se dialeticamente em si, que são reproduzidos pelas condições materiais e históricas da realidade apreendida pelo espelhamento da consciência de classe. Essa que, em última instância, e de forma cada vez mais gradativa, organiza-se em Partido revolucionário à luz da luta de classes, que fica mais escancarada no capitalismo. Por isso, não podemos negar o materialismo histórico apenas como método de compreensão científica, muito menos a dialética como método de espelhamento da realidade e da sociedade – que produz a consciência de classe – que é resultante, sobretudo e por tudo no seu movimento histórico, compreendida na história, isto é: na irreversibilidade dos processos da sociedade sedimentada na causalidade da luta política pela organização do Partido revolucionário frente à burguesia e sua estrutura.

Da Questão da Legalidade e Ilegalidade do Partido

Dando seguimento a questão de organização, cuidemos agora especificamente da questão da legalidade. Por questão conceitual, prática e ideológica, é imprescindível definir-se ideologicamente para o Partido proletário, como agir à frente em função da legalidade ou ilegalidade. De saída, Lukács denota no início do ensaio *Legalidade e Ilegalidade*, de que, de antemão, não se pode conceber automaticamente uma pré-condição de ação, sempre de forma ilegal, com despidoroso romantismo, ou ainda por outro lado, a fazer acordos, e sempre estar de forma à legalidade como validar como autêntico e inexorável o Direito, e a norma legal – diga-se a tempo, que a mesma é objeto de forte crítica do filósofo húngaro (LUKÁCS, 2012. p.465), que a considera de cunho moral burguês, contemplativo e irracional. Não podemos deixar de destacar que tal questão está inscrita na ação versus moralidade de qualquer indivíduo (VAISMAN, 2009. p.247) e da sua interconexão com a pluralidade de mundos, de crenças singulares lastradas na experiência (KIRALY, 2012.p.50), independente da consciência ou não revolucionária.

Deste modo, vamos especificar o conceito de Legalidade, por Bobbio³⁶ (BOBBIO; 2009, p.674):

Entende-se por Legalidade um atributo e requisito do poder, daí, dizer que um poder é legal ou age legalmente ou tem o timbre da legalidade quando é exercido no âmbito ou de conformidade com leis estabelecidas ou pelo menos aceitas.

Lenin, ainda, a partir da explicitação introdutória da necessidade de adaptar e de flexibilizar suas ações como Partido Organizado, discrimina os dois “tipos” de Partido:

Os Partidos Comunistas legais dos países capitalistas, em geral, ainda não compreenderam suficientemente como sua a tarefa de preparação para os levantes revolucionários, para o combate pelas armas e, em geral, para a luta ilegal. [...] Nos Partidos ilegais, ao contrário, frequentemente, não se compreende que é necessário utilizar as possibilidades da ação legal.

Por conseguinte, e endosso intelectual, com o amálgama da experiência da Ação de Março por certo, Lukács defende ainda que a questão e a forma de agir dependem de contingências históricas. Defende que, para o Partido comunista, legalidade e ilegalidade se reduzem à questão do momento e à conveniência momentânea, não por uma questão de flexibilidade, a melhor se adaptar às necessidades práticas de cada momento da realidade histórica, mas, principalmente e, sobretudo: para criar uma pedagogia autodidata e

³⁶ “Com base nesta acepção do termo Legalidade, entende-se por princípio de Legalidade aquele pelo qual todos os organismos do Estado, isto é, todos os organismos que exercem poder público, devem atuar no âmbito das leis, a não ser em casos excepcionais expressamente preestabelecidos, também perfeitamente legais.”

revolucionária do proletariado (LUKÁCS, 2012, p.477), pois, desta forma, quebra-se os limites espelhados e explorados da ideologia burguesa e do direito burguês. Sua ordem jurídica como o provedor e mandatário legal das normas e da “razão prática” da vontade livre do proletariado. Sabendo-se como manobrar à sua conveniência, cada ação em dada situação, *a priori*, impele ao proletariado agir sem amarras e engessamento de sua ação – presa a legislação moral burguesa para se impor ao sabor de cada oportunidade a ser desferida pela ação consciente do proletariado e de sua práxis revolucionária.

Isto quer dizer o já que vimos: que a teoria da organização não se faz em seu aprendizado e aperfeiçoamento sem a revisão concreta e contínua de seu movimento na prática, para que a ação posterior seja de correção, arguta e mais assertiva. Mais uma vez, discorreremos sobre a importância da autocrítica da ação que deve ser realizada no núcleo e na base do Partido do proletariado. Seja no jogo de guerrilha com aporte das classes intermediárias – campesinato e pequena burguesia - para desestabilizar a burguesia; seja na luta escancarada e direta contra a mesma, ou ainda, mesmo, na atividade parlamentar que deve ser sabotada enquanto atividade não revolucionária, apenas de cunho defensivo.

Lembremos-nos do engajamento do Partido do proletariado na República Francesa antes do golpe de *Dezoito Brumário* (MARX, 2010) em 1851 e dos reveses sofridos na Comuna de Paris de 1871, o primeiro por aliar-se politicamente na concepção burguesa (contemplativa) de âmbito legal na Assembleia Nacional Constituinte do respectivo governo em fevereiro de 1848, e ser defenestrado na Insurreição de Junho do mesmo ano, e depois sofrer um esmagamento e isolamento político por parte da aristocracia dos *Bourbons* e *Orleans* em nome do Partido da Ordem com a supressão da imprensa, do sufrágio universal – erro este que custou caro, principalmente por apostar que a luta legal e eleitoral bastaria por si só para derrocar a burguesia, pujante à época e a aristocracia; e o segundo por superestimar o apoio da classe pequena burguesa, que em tempo estava às voltas com a Reação quando da derrota da França da guerra franco-prussiana, em que, por contingência histórica, Paris se negava a responder e se render à Prússia e avalizar um governo a ser transferido para Versalhes. Mas que, depois de quarenta dias, depois de usar a violência e confiar somente nela, também o fora tomado à violência pelas forças contrarrevolucionárias comandadas pelo presidente do governo provisório Thiers (MARX, 2011). Por isso, após essas experiências, a defesa de Marx para o Partido instaurar a ditadura do proletariado após a tomada do Estado.

Estes dois fatos históricos, estritamente associados a ações de legalidade e ilegalidade, para não citar outros, são exemplares históricos e fatídicos da importância vital do Partido agir de acordo com a conveniência tática de cada problema que é dado a decidir na realidade objetiva e histórica, visando à meta e o objetivo final – que é a revolução. Exemplares, também, da necessidade de se não pretender ser levado a cabo do direito burguês, a se conformar com a ação legal e parlamentar, o que em nenhuma hipótese, transbordará para a ação revolucionária, e para a solução concreta a partir das contradições do capitalismo. Será apenas em âmbito da dramatização da solução dos problemas, e foco nas questões superficiais, frívolas e não estruturais, e quando muito refreadas pela própria fraseologia revolucionária, oportunista e do momento, porque fora do contexto da realidade e da correlação de forças para o Partido do Proletariado, transformar-se-ia em um Partido burocratizado, da conveniência da bancada parlamentar.

Por conseguinte, conforme defesa de Lukács no ensaio *Legalidade e Ilegalidade*, interpreta-se claramente em seu ensaio como ignomínia, achar-se pretendo a derrocar a classe burguesa estando regido e restrito à ação legal da burocracia jurídico-burguesa. Portanto, via de regra, legalidade e ilegalidade são conceitos de caráter último da ação e organização do Partido e Conselho Operário e Revolucionário. Saber separar didática e praticamente este limite, e encará-los como limite não menos tênue, é a elevação à máxima potência das condições reais do proletariado. Lukács corrobora que esta separação consciente, transborda para o imediatismo irracional, assim e consegue-se, por exemplo, fazer distinguir a diferença entre a política diplomática da União Soviética (LUKÁCS, 2012, p.477) com os países do centro do capitalismo como a Europa Ocidental (Alemanha, Austro-Hungria e Bélgica); e a contrarrevolução interna para a superação constante e ininterrupta da reificação na pós-ditadura do proletariado e do pensamento burguês no Estado soviético.

Ainda sobre este limite remetido à organização do Partido em si, entre legalidade e ilegalidade, esse último em seu sentido mais violento politicamente, diz em discurso Lenin em 18 de março de 1919 (MORENO, 2006, p.156).

Não há dúvidas de que sem esta característica – sem violência revolucionária – o proletariado não teria vencido, porém, é indubitável, também, que a violência revolucionária só é um método necessário e legítimo da revolução em determinados momentos de seu desenvolvimento, somente quando se dão as condições especiais e determinadas.

Em suma, diz, agora, Moreno (MORENO; 2006. p.157):

Para Lenin, a organização é uma qualidade mais profunda e permanente da revolução que a própria violência revolucionária. Quer dizer, em um polo, está a ação, o

movimento, a luta, o espontâneo das massas; no outro, está a organização que estrutura, dá continuidade e permanência a essas ações ou mobilizações.

Não há dúvida de que Lukács não entrou neste detalhe na política do Partido, mas, com sua identificação com Lenin, tivemos que lançar mão das Teses de Organização do Partido, por essa ser uma lacuna no pensamento de Lukács. Por isso, podemos concluir, com efeito, que a separação consciente pelo Partido entre o conceito e o uso da tática legal e ilegal remete, a dizer de igual modo que a organização é um instrumento dinâmico, não se restringindo, portanto, a ser apenas de cunho legal ou ilegal, mas, sendo os dois, e a utilizar-se dos dois de acordo com o momento e com o diagnóstico e a conjuntura da realidade concreta. Assim, o Partido consegue definir a melhor forma e método, seja ela ilegal: violenta e clandestina para uma situação específica, ou legal: como por exemplo, convocatória de greves e dentro da esfera do direito e da ação parlamentar em uma situação cujo campo de manobra é limitado pela ordem legal e pela opinião pública, etc.

Tal separação, também, e sua reflexão desbaratam o problema ideológico e “moral” da presunção e convicção à legalidade e reforça o caráter autônomo e de autoconsciência, e de identidade da classe proletária. Ao entender o falso problema e cada falso proposto pela falsa consciência, decompõem-se suas fraquezas táticas, interligando à tática de correção à moral proletária. À estratégia e à diretriz da finalidade distinguem-se o movimento e objetivo final, entendendo o falso problema como solução em si, de uma consciência verdadeira e o entendimento *a priori* e *a posteriori* do conceito de organização e o aperfeiçoamento revolucionário através da experiência da ação do momento e das subsequentes.

Faz-se então, junto com a organização do Partido revolucionário, a mais alta prova de maturidade da consciência de classe do proletariado, que, como se permite no último parágrafo do ensaio em questão: elevar-se como proletariado à moral revolucionária, jogando ao mar qualquer menção ao “cretinismo” legal (LUKÁCS, 2012, p.487) e ao romantismo da ilegalidade, conforme afirma Lukács. A legalidade e ilegalidade como conceitos se põem de forma transparente para o proletariado. Tal, uma como a outra não sofrem de nenhum transtorno pudico da forma de ação do proletariado, pelo menos não são e não devem ser desta forma, como ressalta fortemente o pensador húngaro.

Por conseguinte, ao desbaratar a burocracia burguesa, no ensaio *O fenômeno da reificação*, Lukács desvela-a como puro espelho ideológico do ser burguês, da forma de pensamento racional em sua tentativa de extirpar a categoria da totalidade, à dialética do ser, pensamento e da história, pois para ele, como contraponto, a classe proletária imediatamente

terá condição de trazer a realidade objetiva à efetiva, de usar das categorias de mediação para ascender à sua consciência de classe, como Partido revolucionário, e como ser histórico. Por fim, tanto faz a tática se no momento ordinário e extraordinário da conveniência oportuna, o proletariado assim agir como legal ou como ente ilegal, de forma a arrefecer a burguesia. O Partido deve usar da clandestinidade, a ação parlamentar, de usar da violência ou da parcimônia diplomática, não como uma questão de princípios, mas, como fim. O que se entende objetivamente é que em Lukács, o que não pode ser esquecido, é o objetivo final, mas para chegá-lo é preciso sair da amarra e corrente utópica. É preciso agir como ser pragmático para lhe dar a devida tenacidade e a resiliência necessárias ao seu composto material, propriedades que assim como em qualquer elemento químico, são imprescindíveis para a natureza e para além dela, e em nosso contexto, para o método dialético.

Por fim, o Partido precisa blindar-se, e superar qualquer utopia, mesmo a despeito da consciência reificada em parte, e ainda remanescente das gradações do proletariado, e isso é de grande valia devido a dificuldade de se regular sempre com êxito a ideologia, a vontade e as individualidades na base partidária. Mas, isso, é fundamental para contribuir continuamente para a formação de “quadros” na base do Partido e para convergência de todos, cada qual em sua responsabilidade, na promoção da tática legal ou ilegal.

Para Lukács, lutar de acordo com o pleno da legalidade, é um luxo de que o proletariado não pode se dar se quiser elevar-se à maturidade como classe. E com essa maturidade, estar convicto de sua ação consciente e de sua práxis revolucionária, em que legalidade e ilegalidade não fazem parte da moral e ética revolucionária, portando-se como meros instrumentos da luta tática do Partido proletário contra a burguesia, e somente isso, e nada mais, no desenrolar da realidade histórica.

Apontamentos e experiência do Partido na Revolução Russa – método leninista

Aqui nesta seção, faz-se a análise histórica e crítica de Lukács sobre a concepção de Rosa Luxemburgo sobre o Partido, já no Estado, especificamente o soviético, pois a revolução Russa de 1917 já estava em curso e vigente: pois, em contraposição ao segundo ensaio, *Rosa Luxemburgo como marxista*; no ensaio *Notas Críticas sobre a Crítica da Revolução Russa de História e Consciência de Classe*, Lukács dissolve a crítica e o pensamento de Rosa Luxemburgo, de forma a desvelar os motivos que fizeram com que ela criticasse o “método” bolchevique e a relação conceitual e prática com que via a relação entre Partido e o movimento de massas. Sobre a crítica de que com as alianças do Partido Bolchevique, violou-se a visão

marxista; Lukács respondeu à forma e ao plano de correção em termos da organização: a fazer as alianças com as classes intermediárias: campesinato e a pequena-burguesia, sempre no âmbito de um movimento tático, mas sempre negando-a, para visar-se no objetivo final (LUKÁCS, 2012, p.491). A história mostrou que a aliança foi decerto conveniente e trouxe o estopim da Revolução Russa, e o pensador húngaro esboçou e fundamentou, como princípio filosófico e histórico - no ensaio *Legalidade e Ilegalidade* e pela comprovação histórica registrada no ensaio e transcrita em supra, dando caráter de correção plena e com profundidade a este ponto de vista. A despeito da crítica de Rosa Luxemburgo de que a reforma agrária foi nefasta ao fim da revolução, Lukács mostra que nem toda condição objetiva é passível de manobra imediata. Daí, a importância tão ressaltada pela dialética, sua análise e sua aplicação no ser (sociedade e natureza) e na história, na realidade presente e objetiva. Pois, enumera de forma elementar (LUKÁCS, 2012, p.491):

A revolução operária era um fato dado, completamente independente da vontade dos bolcheviques e até mesmo do proletariado. Os camponeses teriam repartido a terra de qualquer maneira com base na manifestação dos seus interesses de classe. E caso os bolcheviques tivessem resistido, esse movimento os teria varrido do mesmo modo como varreu os mencheviques e os socialistas revolucionários.

Por isso, a importância de o Partido revolucionário rechaçar no intelecto e na ação consciente do proletariado todo determinismo e oportunismo, consciente ou inconscientemente, a esperar utopicamente uma ação direta e imediata para o fim socialista, sem antes esbarrar-se e avançar dialeticamente com as peças do tabuleiro social e político, como foi o exemplo e caso dos Bolcheviques, em relação aos camponeses na *Revolução de Outubro de 1917* (TROTSKY, 2007, p.55).

Por conseguinte, o Partido revolucionário não poderia ter uma visão utópica, e escolher entre a reforma agrária que tendesse ao socialismo pelo menos no imaginário e idealismo, e outra que se afastasse dela. Não poderia, também, ir contra o levante camponês e como contramedida, isolar-se o Partido do proletariado, o que colaboraria decerto para a vitória da contrarrevolução. Vários exemplos da história permitem o revés do proletariado e de uma situação de classe dada por um descuido utópico para permitir a vitória da contrarrevolução através da aliança entre reação e burguesia ou da própria burguesia, com o apoio da burguesia de nação estrangeira. Não se pode dar ao luxo de abrir flancos, como na análise que Lenin faz no seu famoso ensaio sobre a Comuna de Paris (LENIN, 2011. p.133) na Ação de Março e da República de Conselhos Húngara, também criticada por Lenin (LUKÁCS, 2012, p.10), conforme relato de Lukács. A

crítica inegável pela história é não reconhecer o desempenho de Lenin, em enxergar as oportunidades em sua análise da conjuntura no pré e pós-guerra com a pujança do Imperialismo já na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como fenômeno mundial na Europa Continental, visando aperceber-se do próximo passo a ser dado na sua conjuntura local, da Rússia dos levantes revolucionários de 1905 até a tomada em Outubro de 1917. Lenin, talvez, como poucos, se traduziria como teoria e práxis, como intelectual e revolucionário, e como dirigente, enfim, um apurado e aplicado aprendiz na disciplina da dialética. Tanto assim se fez que agindo da forma correta e consciente, de modo a não se exasperar dentro do movimento de massas, que na visão de Lukács (LUKÁCS, 2012, p.496), houve a vitória da Revolução Russa em 1917.

Por isso, apesar de Rosa Luxemburgo, no entanto, com ressalva, reconhecer esta aliança como excelente tática (LUKÁCS, 2012, p.493), a despeito da discrepância da tomada imediata das terras pelos camponeses com a economia socialista, ela endossa o coro, isso com relação à sua crítica da tática política dos bolcheviques. Ela faz o que seria uma subestimação do papel do Partido na revolução, negando uma desbalanceada correlação de pesos e medidas das forças motrizes do processo revolucionário. Por isso, o Partido não pode subestimar a realidade e fatos do momento exterior à classe, assim como o poder de tais ideologias no exterior do proletariado. Não pode ser subvertido pelos fatores de espontaneidade das massas na ação revolucionária, movido pelo idealismo e pelo determinismo que das crises do desenvolvimento econômico. Desta forma, o Partido não pode seguir a orientação de Rosa Luxemburgo creditando os rumos da revolução à ação espontânea das massas, o que, por si só, negaria a ciência dialética e marxista, pois, não se pode conceber um movimento revolucionário de massas sem a coordenação, a direção e, principalmente, sem a organização do Partido revolucionário, conforme defesa das *Teses* de Lenin. Mais uma vez, os exemplos históricos e espontâneos da França de 1848 a 1871, refutam tal enunciado, pois, foi justamente na análise destes eventos que Marx defendeu de forma mais aplicada o método dialético, como introduz Engels, no prefácio de *O Dezoito Brumário* (ENGELS, 2010. p.12).

Outro ponto de entrave, que Lukács elabora, é a questão falsa da autodeterminação dos povos e o internacionalismo. Lukács discorre que isto é parte gradativa de um processo de emancipação e liberdade total da consciência do proletariado. Que se a revolução da Rússia não tivesse promulgado a palavra de ordem de autodeterminação dos povos, teria perdido os Estados fronteiriços e a Ucrânia depois de *Brest-Litvsky*. (LUKÁCS, 2012, p.495):

Segundo Lukács, havia mais um ponto em que Rosa Luxemburgo descartava, também por via da utopia: era o fluxo do momento para o Partido, como oportunidade de fazer e executar as experiências diárias não como autoexcludente do objetivo final ao socialismo, mas refutar e decompor, assim como desgastar à burguesia no fronte da revolução, e mitigar os efeitos de sua contrarrevolução doravante ou na ação revolucionária do proletariado. Estes dois pontos são exemplares (massas “espontâneas”, e a não distinção de movimento e objetivo final na organização) que contribui à negação do Partido do proletariado, seja como teoria, seja como práxis revolucionária, acrescido de mais um terceiro: a negação de que deveria ter-se uma assembleia parlamentar ao invés do comitê dos soviets, em que, essa concepção de Rosa Luxemburgo depois revista no curso da Revolução Russa, sofria influência da sobrevalorização do caráter organicista da revolução como algo natural dentro da própria estrutura do capital. Concebia, por conseguinte: 1) a visão de que o uso da violência, só podia ser acometido pelo proletariado como arma de defesa, de reação (LUKÁCS, 2012, p.500), 2) assim como a caracterização de valores burgueses, e não como instrumentos táticos na revolução socialista, como o Estado (LUKÁCS, 2012, p.501), como garantidor do processo de transição revolucionária, e 3) a liberdade (LUKÁCS; 2012, p.518) não como liberdade coletiva (centralismo democrático), como fim da coletividade, e sim como um valor em si, dita burguesa, dentro da concepção e consciência reificada da sociedade burguesa. Por isso, de forma fática, tais concepções devem ser extirpadas da concepção de revolução, de organização, de método e da práxis do Partido revolucionário.

Mas, Lukács ressalta em firme e bom tom, que o “vírus” mais nefasto foi à forma, como Rosa Luxemburgo via o combate ao oportunismo, ao problema do menchevismo como algo a ser combatido intelectualmente (LUKÁCS, 2012, p.508) tão somente, e não como forma e âmbito da organização revolucionária do Partido. Que, como diz o próprio Lukács ao ensaio *Rosa Luxemburgo como marxista* sobre a acumulação do capital como o resgate à dialética e à totalidade, Luxemburgo não percebeu que com essa mesma acumulação houve uma gradação das camadas socioeconômicas em: proletariado, semi-proletariado, lupem-proletariado, burguesia e pequena-burguesia, não tão simples e numéricos como a exemplificação acima, e que é por isso mesmo que, a tal liberdade dentro do Partido como valor individual, é apenas uma entre as diversas contribuições imediatas para a dominação e dispersão do próprio proletariado, e do Partido, que se comportaria como um mero Partido burguês ou menchevista, interessado mais em alianças oportunistas e à solução de problemas superficiais e de ordem pequena, e a esperar incansavelmente a revolução natural (LUKÁCS, 2012, p.505) dentro das entranhas do

capitalismo e de suas crises econômicas do que a confiar mais na disciplina do Partido - com a inteligência de comando de seu Conselho Operário, sendo o norteador do proletariado como de fato norte, e não sendo levado a cabo e espontaneamente pela atitude de ímpeto e de volúpia deste mesmo proletariado, que sem organização, e, por conseguinte, sem orientação, será levado decerto à sua morte como consciência de classe, como Partido de classe e qualidade revolucionária.

Do Materialismo Histórico para o Partido do Proletariado

Chegamos ao estudo e método da apreensão da “história” pelo Partido, ou seja, a função do materialismo histórico para além de um método científico da compreensão da roda da história, mas, como práxis (teoria e ação conscientes) da classe proletária para com a luta contra a burguesia. O materialismo histórico é na definição de Marx, e ainda de Engels, a concepção da história como a história da luta de classes, em toda a cadeia da história da humanidade e natureza. Quer dizer que não é senão outra concepção da história, que não seja movida pela luta entre as classes, dentro do processo produtivo, da base material, em última instância, econômica. Ela é parte integrante da dialética, assim como a dialética da natureza, em que a consciência se faz com a reprodução da realidade, e na *Ideologia Alemã* (MARX, 2007. p.61).

O materialismo histórico nega a ação histórica pelo protagonismo de um indivíduo. Não que este indivíduo não seja capaz de agir com base em ação e iniciativa histórica, mas, que tal ação está sempre condicionada a um contexto de luta de classes. Isto quer dizer o que constatamos com a crítica da dialética, em que a dialética não sofre do idealismo de Hegel, em que a ação da consciência produz a realidade, e que muito menos, não é parte integrante do sensível na ação direta e imediata do homem com a realidade, como Marx refuta nas *Teses de Feuerbach* (MARX, 2007. p.611). O materialismo incluído na tradição de Marx se ocupa da atividade prática do homem, como uma ciência da realidade, e suas transformações tendo o homem como sujeito no objeto da realidade, pois é a realidade econômica que reproduz - e não produz - a consciência. Marx e Engels defendem precisamente no Manifesto (MARX; ENGELS, 2010. p.40), ao se referir a luta entre as classes, nos períodos do comunismo primitivo, do feudalismo e do capitalismo. Neste particular, definimos, então, no conceito marxista, o materialismo histórico, com base em Engels (MARX, 2010. p.12):

Foi precisamente Marx quem primeiro descobriu a grande lei da marcha da história, lei segundo a qual todas as lutas históricas que se desenvolvem quer no domínio político, religioso, filosófico, quer em outro qualquer campo ideológico são, na realidade, apenas a expressão mais ou menos clara entre de luta de classes sociais.

Por isso, no discurso de Lukács, o Partido revolucionário precisa ater-se com base neste conceito, de tal modo a fazer uma pedagogia e a defesa de que o materialismo histórico precisa adentrar-se no sangue da sua própria base, isto é, do proletariado, de forma a usá-lo na crise capitalista sempre de fundamento e instância econômica, assim como seus efeitos na esfera ideológica, moral e social. Para isto, defende que é preciso lançar mão, se assim o fizer necessário, da questão e uso da violência. De tal modo, para o Partido, que tal questão não pode ser relegada a segundo plano com base na moral burguesa, mas que seu efeito é legítimo e que sempre foi praticado na história, seja com a experiência escravocrata até o feudal, passando pela burguesia, que não só lançou mão de usá-lo para destravar as resistências ainda existentes, como o fez na contingência do modo de produção que em alguns fatos e situações não conseguiram escamotear. E, justificar que a violência tem um poder abrangente à medida que fisicamente e materialmente é caracterizado como muito eficaz politicamente dado sua aplicação histórica, e ainda: dado a acometer o trágico em seus efeitos e consequências na sociedade, assim como seu efeito moral e de terror na classe opositora ou no inimigo em questão a ser batido.

Para Lukács, a utilização da violência é um método de que o Partido não pode se furtar, pois sempre o fora aplicado na cadeia histórica, a exemplo do próprio capitalismo para com as estruturas do feudalismo. É o que Lukács chama de “potência econômica”, para atingir os resultados da revolução contra a burguesia, no tocante a uma crise econômica, mas, precisa sempre estar articulado à aplicação do método dialético, e principalmente do seu viés histórico. Defende que a violência é essencial para transpor uma ordem à outra, sob pena de subscrever com isso a permanência simultânea, mesmo que sobreposta, de duas ordens, por isso, a violência é a alavanca para destravar as barreiras remanescentes da ordem ultrapassada, mas, que precisa ser defenestrada, até para evitar – se assim for possível – um revés no processo de revolução. Em suma, pensar o contrário, é supor que a transição de uma ordem para outra ocorre simplesmente de forma natural e orgânica, o que somente pelas guerras de civilizações das mais antigas às modernas, e a transição do feudalismo para o capitalismo, quer dizer, a história consegue por si só refutar tal ideia, que ainda sim, pensar diferente seria fruto de um idealismo especulativo ou ainda do materialismo burguês (LUKÁCS, 2010, p.133), cuja concepção da história não possui eco na causa revolucionária e na transformação e evolução da sociedade.

Vejamos senão, o conceito, quer dizer, como potência econômica e a aplicação da violência pelo Partido em Lukács (LUKÁCS, 2012. p.452):

Seria anti-histórico e extremamente ingênuo esperar que a sociedade capitalista faça mais para o proletariado, que deve removê-la, do que o feudalismo fez para ela [...].

Repetimos a importância decisiva da violência como “potência econômica” torna-se sempre atual nas transições de uma ordem de produção à outra.

Por conseguinte, Lukács, defende para usufruto do Partido, que precisa transpor a problemática da moral e do uso da violência dado à conjuntura e o momento decisivo como seu arcabouço histórico. Defende ainda, fidedignamente, que o uso da violência embora apresente contramedidas morais, que a mesma em sua memória histórica se justifica na escala do tempo e que a própria violência que acomete o proletariado pela burguesia através da mais-valia (LUKÁCS, 2012. p.452), é uma forma já explicitada por Marx de que tal estratégia não pode sofrer pormenores ao ser desprezada. O que não significa entender ser banalizada, frívola e ser escamoteada em seu uso. Pois é sabido, em analogia, que uma simples manifestação nas diversas praças históricas do mundo, às quais, decorrem às Primaveras Políticas e Culturais, que a própria violência e crueldade são ações de coerção do aparelho repressivo do Estado. Ou seja, não é meramente julgo e monopólio de uma classe ou movimento revolucionário.

Por isso, para o Partido, vale o julgo de que uma crise por si só do capitalismo na esfera econômica não é capaz de dar a necessária derrocada do capitalismo. Que a mesma serve como ponte, como uma condição vulnerável, mas contingente, e nada mais que isso. Por isso, a consciência da necessidade da ação revolucionária é imprescindível ao sucesso e estratégia do Partido do proletariado. Por viés destacado, a não consciência, ou melhor, autoconsciência desta condição e sua proximidade com ação idem, mostra que o proletariado não está maduro de sua consciência como classe, assim como, da sua revolução. Diferente, portanto, dos Partidos mencheviques, que se acreditam utópicos e fervorosamente em um determinismo natural, com a derrubada do capital quando de sua crise, e por isso mesmo, são Partidos pequeno-burgueses – que nada oferecem a não ser a contingência e a incerteza *no fronte* da batalha contra a burguesia.

Um parêntese, e, no entanto, considerando mesmo assim, a violência como tema moral e delicado, façamo-nos recorrer que a relação entre revolução e liberdade - no caso a que tratamos, a do proletariado do sistema capitalista remete-nos, também, à análise reflexiva crítica e histórica de Hannah Arendt em seu “*Da Revolução*” (ARENDR, 1988, p.172) em que analisa os movimentos revolucionários na França e nos EUA, avaliando que ambos, em prol da liberdade, não se sagraram vencedores neste pleito, uma vez que 1) devido a condições de limitação histórica da participação política a círculos fechados; 2) depois com a tomada da revolução e 3) falta de coro e envergadura social dos cidadãos e da massa pobre no caso na França e das comunidades e famílias trabalhadores protestantes nos EUA - a vontade geral direta,

se restringia a círculos novamente cerrados, e havia o desvio original da defesa e dos pleitos de massa, para uma nova aristocracia. Cita também que as duas forças na revolução: a violência e a mudança, são incompatíveis uma como a outra, para se avançar nas demandas sociais. Há - segundo Hannah Arendt - um esvaziamento do tesouro revolucionário nas grandes massas, que, por conseguinte, direciona-se mais na mudança do que na violência, o que se faz necessário recorrer também à segunda para realmente se avançar no motor da história, como atuou Lenin, na revolução dos bolcheviques de 1917. Portanto, o Partido, tomando como base tal contexto de esvaziamento do coagulante revolucionário, precisará da habilidade também revolucionária, porque dialética e de sua organização para capturar o sentimento revoltado, e, quando da crise do capitalismo, transbordá-la para a consciência e ação consciente do proletariado, sabendo conjugar mudança, violência em prol do reino da liberdade (LUKÁCS, 2012, p.458) em detrimento do reino da necessidade, e, por conseguinte, da emancipação do proletariado a uma nova ordem.

Voltemos ao pensamento de Lukács. Decerto, o mesmo defende, no entanto, que apesar da instabilidade cíclica do capital, o não despertar totalmente da consciência do proletariado, mesmo com um Partido revolucionário autêntico, e a despeito da autosolução cíclica do capital, o mesmo somente prolonga sua contradição e provoca cada vez mais doravante outras crises mais agudas, e as mais emancipadoras da consciência do proletariado, como classe (LUKÁCS, 2012. p.448). Neste ponto, o materialismo histórico e sua total aderência consciente a cada ação no fato histórico do proletariado é que pode potencializar teoria e ação, pensamento e ser, história e realidade objetiva - de forma a amplificar com a ação consciente revolucionária para se fustigar a burguesia – elevando à máxima potência ainda mais suas contradições, sua negação e o reconhecimento do seu verdadeiro inimigo: a burguesia. E, que as classes intermediárias somente são como o suporte a ser jogado no dia-a-dia para o único objetivo de mitigar e desorganizar a classe burguesa, suas alianças e sua hegemonia na estrutura da sociedade. Daí tem-se, enfim, como afirma Lukács, o entendimento da sociedade capitalista, cuja apreensão é sempre “*post festum*” (LUKÁCS, 2012. p.454).

Pois, o Partido, por sua relevância como ciência e como teoria e prática, precisa ser inserido no contexto científico, assim como também na luta de classes entre o proletariado e a burguesia, considerando as classes intermediárias de modo a arrefecer sua crise ideológica decorrente da influência burguesa; visando à sua emancipação ideológica e sua ascendência na luta política para além do mero mundo imediato, e com isso, enxergar a essência de cada situação concreta, tirando proveito na luta contra a burguesia, seja qual for à ação (distinção do

momento), desde que direcionada à revolução (objetivo final), direcionando-se decerto para além de sua situação de classe no processo de produção, isto é, deixar de se comportar apenas como operariado, como fornecedor de mão de obra na fábrica, e como mero observador que somente contempla, para de fato atuar politicamente como Partido revolucionário, porque possível, na transformação da realidade.

Sua ruptura da visão reificada da sociedade, principalmente a advinda da teoria socialista de Berstein (LUKÁCS, 2012. p.422), e do movimento social democrata da Rússia e da Alemanha. O Partido do proletariado, conforme discurso de Lukács, precisa também capturar a ciência e a prática do materialismo histórico, de modo a articular, pela organização, a ação da massa, das fileiras do proletariado, a estratégia e tática, quer dizer, o alinhamento entre objetivo final e momento, para violar a moral burguesa, para escamoteá-la, de modo a não deixar-se mais aprisionado como classe, nem no passado, nem no presente, mas, na ação consciente do momento, visando romper e alavancar a realidade histórica, ora, com a ação legal do parlamento, ou com a greve dos trabalhadores; ora pois, com a ação de violência histórica a partir das crises econômicas do capitalismo, sempre tendo o Partido, e seu conselho operário, como arcabouço, e não sendo levado a cabo e ao largo das ações da massa do proletariado. Violência histórica, porque não anistórica, como vimos, sempre justificada na história, mas, porque também, de forma não autônoma, vulgarizada e frívola, em suma, não como um fim de terror em si, pelo contrário, como instrumento a ser utilizado na teoria e ação consciente do Partido do proletariado na luta diária e cabal contra a burguesia, como essa nega em seu materialismo e na sua ciência histórica, mas, que a fez violentamente contra a nobreza e a estrutura feudal.

Neste particular, a aplicação do materialismo histórico se faz como o meio mais adequado da luta para o Partido do proletariado, para o autoconhecimento da sociedade capitalista, pois Lukács (LUKÁCS, 2012. p.458) ressalta que o materialismo histórico é antes, uma teoria da sociedade burguesa e de sua estrutura econômica, ou a forma de se conhecer as verdadeiras forças que movem, por detrás do fenômeno da ideologia, os acontecimentos da realidade histórica. Por isso, o mesmo não pode ser desprezado, já que o passado é transporto daquela forma “pedagógica” e vulgar devido à quebra da falsa consciência para a consciência de classe real, porque não mais reificada - embora ainda sob sua influência -, do proletariado, uma vez que o mais importante meio de luta neste combate pela consciência de classe, pelo comando da sociedade é o materialismo histórico. Por conseguinte, tanto quanto todas as outras ideologias, o materialismo histórico é, por conseguinte, uma função do desdobramento e da decomposição da sociedade capitalista.

Pois, ainda, conforme o discurso de Lukács, com tal ideologia e método há a capitulação da burguesia - neste ponto há uma crítica de Mézáros ao argumento de Lukács ao afirmar que havia neste pensamento uma subestimação da burguesia em lhe conferir somente um poder reativo à sociedade (MÉZÁROS, 2011, p.463), e, por conseguinte, o seu reconhecimento mesmo tácito, do materialismo histórico, tanto do ponto de vista da ciência, quanto na luta de classes da realidade, seja pelo não entendimento e explicação rasa do ponto de vista intelectual do período pré e pós-guerra (1ª e 2ª guerra mundial), quanto pelos acontecimentos sociais, econômicos e políticos da própria burguesia e de sua ação consciente e agressiva em desorganizar o proletariado em função da luta de classe na realidade histórica, seja pela violência silenciosa da exploração do trabalho, na concepção marxista, assim como na aplicação e imposição das leis materiais da economia e da produção. Para tanto, essas aplicações e contra-aplicações por parte da burguesia, só ficam despudoradas na sociedade pré-capitalista, visto que o salário advém da minimização de seu composto de valor de trabalho dentro do valor mercadoria da produção de bens, enquanto que na sociedade pré-capitalista havia uma unidade inseparável entre o artesanato e a agricultura, assim como o imposto e a renda fundiária na servidão indiana (LUKÁCS, 2012. p.426).

Por isso, ao Partido urge apreender que o metabolismo no capitalismo emergiu claramente à terra, mesmo que imediatamente na penumbra da consciência ideológica reificada ou falsa consciência, foi possível com a mediação no processo produtivo, dada às contradições na estrutura do próprio sistema, onde o maior exemplo desta ordem é regido pelas crises cíclicas da economia capitalista - de tal modo que se vislumbrou um maior conhecimento do amálgama capitalista para o Partido capturar o espírito (LUKÁCS, 2012, p.431), ou seja, a unidade entre a consciência e a realidade econômica, agora não mais reificada, sobre as suas causas: 1) a acumulação do capital e 2) a subversão do valor de uso, do trabalho, pelo valor de troca e de circulação de mercadorias, elevando o homem para com o próprio homem como um processo de estranhamento, de alienação em si mesmo, na sua relação com trabalho da fábrica e com a natureza. O primeiro que rege a economia, a política, e o monopólio e concorrência do grande capital, e a multiplicação do proletariado e doravante desemprego e flutuação no mercado, gerando crise econômica, imperialismo e armamentismo militar; o segundo como a destruição do homem pela racionalização do próprio e minimização a fonte de erro na esteira da produção. Desta forma, pôs-se como luz alcalina o domínio das leis materiais da economia, o problema da acumulação do capital e a taxa média de lucro e correlação ímpar e imediata com o direito (LUKÁCS, 2012, p.442) que serve de arcabouço e legitimador de toda a violência da estrutura

econômica, com a proteção da propriedade privada em detrimento das relações de trabalho para o proletariado.

Mostram-se muito claramente como essa aparência que continuamente se desvela a si mesma é um pressuposto histórico e metódico para a construção e aplicação do materialismo histórico [...]. Não é por acaso – como também não pode ser diferente com as verdades reais sobre a sociedade – que o materialismo histórico tenha se desenvolvido como método científico em meados do século XIX. (LUKÁCS; 2012. p.426)

Conclusão

Voltando-se por conclusão, na sociedade capitalista de consciência reificada, há na sua economia política clássica e em sua dialética, uma transformação em situar-se como ciência natural, dado a sua proximidade com a mesma. Onde, o ser humano e suas particularidades são reduzidos a pó, e a redutíveis números, fazendo-se crer porque não é por acaso que exatamente a ordem social capitalista tenha se tornado o solo clássico de aplicação do materialismo histórico, a advir da luta ao “reino da liberdade” (LUKÁCS, 2012, p.458) para o proletariado. No capitalismo é criado o fundamento social, que recua as barreiras naturais, cuja “racionalidade” se faz na forma de subordinar a natureza às categorias de socialização do capital, de modo a abafar, sacrificar o ser social dos homens, que se expressa na emoção, na arte e na filosofia, por exemplo, e a origem da família e da monogamia como parte do fundamento econômico do capital e não de forma natural da relação entre os homens.

Todo este panorama ficou mais lúcido, com a aplicação do materialismo histórico pelo Partido e pelo proletariado como classe. Desta forma, para o pensador húngaro, o espírito absoluto (HEGEL, 2011, p.92) permaneceu mesmo com a mudança do fundamento social e sua essência no espírito objetivo, que moldam de fato as relações sociais e as inter-relações puramente humanas. Que o materialismo histórico, por ora, era deficiente nas sociedades pré-capitalistas por ser somente na consciência e apreensão da realidade histórica de então, um instrumento de luta de classes. Por conseguinte, como a teoria e a ciência tendem para o real e prática, se torna um método científico consequentemente elaborado. Pois como já visto, para além do ser, é a historicidade que forma a realidade, por sua vez, a consciência. A sua apreensão é categórica, como método dialético para espelhamento e correção aproximativa da realidade, e ulterior intervenção do Partido.

O Partido revolucionário, por isso, precisa romper com a visão contemplativa, *post festum*, que frutifica as contradições do capitalismo. Desta forma e, com efeito, ao estabelecer a ditadura do proletariado, há a ruptura entre a essência burguesa, entre o passado e futuro. É

preciso, como enuncia o intelectual, defender veementemente que a dialética materialista não possa ser substituída por normas deterministas, regradas e graduais da economia. Somente desta forma, há o salto à consciência, para essa categoria radical (LUKÁCS, 2012, p.457), e com isto, o seu devir, sua ontologia e seu ser, para à práxis da ação revolucionária. Agrega toda teoria e práxis na práxis do materialismo histórico tanto quanto sujeito para fora da consciência, assim como toda ação na realidade objetiva, agora histórica, e ainda refuta toda teorização orgânica, pois todo organicismo, para Lukács, é uma mera transformação quantitativa (LUKÁCS, 2012, p.457) dentro da própria estrutura social da ordem burguesa.

Para Lukács, é usando-se como instrumento vivo de entendimento da história e de sua ciência, como o espelho da luta de classes, e como método científico do Partido e do Conselho Operário do proletariado é que, para além do passado ou da atitude *post-festum* (LUKÁCS, 2012, p.457), há a certa consciência de classe, da consciência natural, ou seja, da consciência da dinâmica real e objetiva da sociedade capitalista, independente da consciência de classe ainda falsa ou contemplativa, mas, por isso mesmo, é que o materialismo histórico – porque também uma ideologia que precisa abarcar e engendrar pela ciência e pelo método a crença e as individualidades da base - é o ponto de partida para o Partido proletário e o proletariado no Partido – de forma dialética – para o entendimento da vocação revolucionária através da organização, como conceito dialético e de prática revolucionária, assim como, a garantir revolucionariamente, através da dialética, o ápice e clímax dos momentos oportunos, da crise do capital para transmutá-lo, seja pela violência, dada a real condição e conjuntura, seja no passo a passo da ação consciente condicionado ao próprio materialismo histórico (o que há por vir – das lutas cotidianas, minoritárias e de relevância decisiva) – baseando-se sempre dentro do contexto da consciência do proletariado, e da sua organização, visando o seu salto na realidade histórica na luta direta e franca contra a burguesia como fim, justificada nos momentos e movimentos imediatos da luta sabotando a atividade parlamentar, mas, marcando presença no processo de representação, e principalmente manipulando os instrumentos e ações de cunho legal e ilegal a depender da conveniência e da realidade.

Referências

ARENDETT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática 1988.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; GIANFANCO, Gianfranco. *Dicionário de política*. v.1. 13.ed. Brasília: Editora UNB, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson.. *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ENGELS, Friedrich. Prefácio. In: MARX, Karl. *As lutas de classe na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.

FELIPPE, Wilian. Teoria e organização do partido. *Coletâneas de textos de Lênin, Trotsky e Moreno*. São Paulo: Ed. José Luiz Rosa Sundermam, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. 6.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

KIRALY, Cesar. *Ceticismo e política*. São Paulo: Giz Editorial, 2012

LENIN, V.I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, Georg. Anotações sobre o materialismo burguês. In: *Revista Crítica Marxista*, n. 31. São Paulo: Unicamp, 2010.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *O dezoito brumário de Louis Bonaparte*. 6.ed. São Paulo: Centauro, 2010.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e teses sobre Feuerbach*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MÉZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

TROTSKY, Leon. A degeneração do Partido Bolchevique. In: Wilian Felipe. *Teoria e organização do partido*. São Paulo: José Luiz Rosa Sundermam, 2006.

_____. *A Revolução de Outubro*. São Paulo: Boitempo, 2007.

VAISMAN, Ester. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. In: *Revista Perspectiva*, v.27. Florianópolis: jul/dez, 2009.

A Forma da Ação Política em Max Horkheimer: uma breve leitura de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*³⁷

Ronaldo Tadeu de Souza³⁸

Resumo

O objetivo deste artigo é sugerir leitura distinta de um dos textos fundadores da Teoria Crítica, a *Escola de Frankfurt*. Propõe-se que no trabalho de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, Max Horkheimer, diferente da afirmação de que a política está ausente da primeira geração do *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, formula uma proposta de ação política tendo em vistas as transformações da sociedade moderna nas primeiras décadas do século XX e os problemas que a esquerda europeia se defrontou para mudar a ordem social vigente.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Max Horkheimer; Política; Ação; Sujeito Cognoscente.

Abstract

The objective of this article is to suggest a different reading of one of the founding texts of Critical Theory, the *Frankfurt School*. It is proposed that in the 1937 work, *Traditional theory and critical theory*, Max Horkheimer, unlike the statement that politics is absent from the first generation of the *Frankfurt Institute for Social Research*, formulates a proposal for political action with a view to the transformations of society modernity in the first decades of the 20th century and the problems that the European left faced in changing the current social order.

Keywords: Critical Theory; Max Horkheimer; Policy; Action; Knowing Subject.

Introdução

A *Escola de Frankfurt* ou a *Teoria Crítica*, que completou recentemente um século de existência, fez parte daquilo que Perry Anderson nomeou, na esteira de Merleau-Ponty, como Marxismo Ocidental. Como característica decisiva desse, Anderson afirmava em seu ensaio: ser o afastamento da intervenção política. Seja como intervenção literal, o que foi fundamental para o marxismo do leste (Kautsky, Rosa Luxemburgo, Plekhanov, Lenin, Hilferding, Bernstein e Trotsky); seja como problema teórico e conceitual. A expressão quando foi “forjada”, utilizada e tornada tema do debate público por Anderson não procurava delinear os fundamentos apenas da Escola Frankfurt. Ela tentava estabelecer um mapa cognitivo de uma linhagem de pensadores

³⁷ Este ensaio se baseou em uma intervenção no Colóquio Internacional: Max Horkheimer e a Teoria Crítica realizado no Departamento de Filosofia da USP em 2016. Na ocasião agradeço aos comentários de Luiz Sérgio Repa do mesmo departamento. Os equívocos são de minha responsabilidade.

³⁸ Doutor e Pesquisador de Pós-Doutorado no Departamento de Ciência Política da USP, no Grupo de Pesquisa Soberania Popular em Perspectiva Histórica (CNPq-USP), pesquisador no Cedec-Centro de Estudo de Cultura Contemporânea (Núcleo de Teoria e Pensamento Político) e editor do Boletim Lua Nova/Cedec e coordenador acadêmico do Grupo de Pesquisa Política e Pensamento Crítico-USP. Atualmente é professor de ciência política no departamento de ciências sociais da Universidade Federal de São Carlos-UFSCar.

e intelectuais de esquerda e marxistas que passaram a abordar as questões relativas à sociedade capitalista através de elementos da: epistemologia, estética, filosofia, literatura, cultura, método e teologia. Assim, Althusser e Benjamin, Sartre e a Escola Francesa de Sociologia (Goldman e Lefebvre), Della Volpi e Lukács, Lúcio Colleti e Gramsci foram apresentados e analisados no trabalho *Considerações sobre o marxismo ocidental* como expoentes daquele. Não obstante; a Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica são os que ficaram associados, negativamente, ao prejudicial afastamento da política como característica distintiva do marxismo ocidental – e acadêmico, por conseguinte. Isto ainda perpassa os ambientes de esquerda e espaços importantes do mundo *campi*. Este texto, sugere, sobretudo nestes 100 anos da Teoria Crítica/Escola de Frankfurt, que o ensaio inaugural da Teoria Crítica, o decisivo *Teoria tradicional e teoria crítica* de 1937 é um manifesto programático para uma ação política emancipatória. Insinuo que o intuito primevo de Max Horkheimer ao escrevê-lo foi postular uma modalidade de ação política circunstanciada pela temporalidade histórica vigente de quando iniciou suas atividades intelectuais como diretor do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. O texto está organizado da seguinte forma: *primeiro*, como estratégia argumentativa proponho estabelecer uma contraposição entre a noção de emancipação e a de reconstrução que desde a obra de Habermas e mais contemporaneamente de Honneth tem permeado a teoria crítica, aqui o que se quer é ressaltar a noção de emancipação na primeira geração de Frankfurt, em particular nosso autor; *segundo*, analiso o artigo de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, como texto-programa tendo como eixo de interpretação a posição que os sujeitos cognoscentes da práxis tem no argumento de Horkheimer, também nessa parte comento brevemente o percurso de Horkheimer até referido trabalho do fim dos anos 1930; e *terceiro*, termino com breves considerações finais com vistas a refletir o texto-programa de 1937 à luz dos debates contemporâneos em meio às crises políticas e sociais que enfrentamos.

Emancipação versus Reconstrução?

Pode parecer lugar-comum, a sugestão ora perspectivada. Tal posição se desfaz ao voltarmos a atenção para a própria trajetória destes 100 anos da Teoria Crítica (e não precisamos nos deter na abordagem externa ao Instituto... e à Escola... de Perry Aderson). No interior mesmo dos programas reconstitutivos de Jürgen Habermas e Axel Honneth (a segunda e terceiras gerações da teoria crítica, respectivamente) foram formulados tendo como pressuposto a ausência de diagnósticos políticos na *Teoria Crítica* da primeira geração. A teoria democrática habermasiana e a teoria do reconhecimento honnethiana pretendem ser índices argumentativos disso. É deles que partiremos, esquematicamente, neste breve ensaio para tentarmos lançar

nossa contribuição. Pois, grosso modo, se por um lado, os modelos reconstitutivos de Habermas e Honneth censuraram, teoricamente, Horkheimer, Adorno e Marcuse por não fundamentarem a teoria crítica da sociedade na reconstrução dos padrões de interação desta própria sociedade, a razão comunicativa no âmbito mesmo dos mundos de vida fáticos e as gramáticas morais das lutas sociais dos oprimidos; por outro lado, o potencial emancipatório se submeteu sobremaneira àqueles padrões de reconstrução justificativos, no todo da teoria reconstitutiva a emancipação radical – foi (quase que) alijada (Perry Anderson dirá, por exemplo, em texto posterior ao *Considerações...* que Habermas racionaliza o real (cf. Anderson, 2012)) do âmbito de reflexão e diagnóstico da Teoria Crítica da Sociedade. Nesse aspecto, Olivier Voirol pode nos trazer algumas adequadas percepções interpretativas. Ele identificou na intervenção de Habermas e Honneth duas formas de “virada reconstitutiva” (2012, p. 95). Uma reconstrução racional-pragmática com Habermas e uma reconstrução normativa com Honneth (Ibidem). Comparadas com as fundações da *Teoria Crítica* dos anos 30 – os modelos habermasiano e honnethiano de reconstrução alteraram, decisivamente, “o modelo dialético do primeiro Horkheimer” (Ibidem). Pode-se dizer que ao intensificar a estrutura reconstitutiva Habermas e Honneth passaram a informar aos leitores e pesquisadores da teoria crítica que: por um lado, esta é sim, por definição, um projeto acadêmico inserido no contexto das ciências sociais especializadas e que projetos políticos emancipatórios devem estar vinculados a estas para não se lançarem em equívocos ingênuos sem fundamentação; por outro lado, que de fato, a ausência de maior preocupação da primeira geração da teoria crítica com modelos reconstitutivos significava um desprezo pela democracia (e por extensão à política) já que essa é lócus de disputas sociais surgidas com a modernidade. Com efeito, o modelo e a virada reconstitutiva transformam, implicitamente, o “saber como” de Horkheimer para a superação da opressão social dos dominados, pelo “saber que” (Voirol, 2012, p. 92) das complexidades que ora obstaculizam, ora são soluções na formação moral da sociedade justa. Conquanto a virada reconstitutiva da teoria crítica objetivou corrigir os desequilíbrios do programa de Horkheimer, de modo a circundar a teoria com as “ciências empíricas” e dessa forma explicitar “as estruturas profundas” no qual os “sujeitos agentes” vivem e interagem (Ibidem, pp. 92 e 96), pretendendo apresentar a esses mesmos sujeitos as possibilidades, limites e restrições das práticas emancipatórias – ela converteu-se no que podemos nominar de neutralidade otimista. Ocorreu assim porque a segunda e terceiras gerações assentaram sua virada reconstitutiva, tanto nas comunicações linguísticas enquanto momento do entendimento mútuo e sua gramática (Ibidem, p. 97) (e isto empiricamente diagnosticado pelas ciências sociais...) como no procedimento para a deliberação democrática e o reconhecimento cultural. Na tentativa de reequilibrar a

imaginação “ingênua” da *Teoria tradicional e teoria crítica* com as ciências reconstrutivas os continuadores de Horkheimer – terminaram por solapar seu modelo dialético. Pois, o potencial emancipatório da teoria crítica da primeira geração inscreve-se, justamente, na temporalidade contingente do modelo dialético mesmo, de sorte que no seu movimento de crítica ao enunciar os óbices “sociais, econômicos, institucionais, etc.” (Ibidem) para a coletividade livre irrompe a necessidade da emancipação radical. Assim; a ação política no programa da teoria crítica de Horkheimer conforma-se na articulação dos diagnósticos de época proporcionados pelas ciências particulares, na dimensão imanente da crítica da realidade e do entendimento prático dos sujeitos sociais do caráter aviltante que lhes são impostos pela totalidade falsa do capital. Foi esse esquema inovador no âmbito do pensamento de esquerda no início do século XX, essa ousada imaginação para falarmos com Martin Jay, que ficou comprometida nas reconstruções normativas de Habermas e Honneth.

Ora, Horkheimer propôs, em *Teoria tradicional e teoria crítica*, não uma ciência reconstrutiva, otimista com os elementos fundacionais de configuração da sociedade moderna – sua concepção “reconstrutiva” (se é que existe reconstrução, especificamente, no ensaio de 1937) tem aspecto estilizado, pois está articulada à “práxis emancipatória produtiva” (Ibidem, p. 96). Diferente do que em Habermas e Honneth, a *Teoria Crítica* de Horkheimer apresenta certo ceticismo transcendente, já que no seu diagnóstico imanente, compreende que a prática,

[e] as atividades dos sujeitos atuantes, [são], simultaneamente eficaz nas relações sociais e prejudicad[as] pelas tendências sociais, [...] essa prática não pode ser completamente realizada nas condições efetivas, uma vez impedida por vários obstáculos (irracionalismo, ideologia, autoridade etc.) e sistematicamente prejudicada na sociedade capitalista (Ibidem).

Toda crítica imanente nos termos de Horkheimer (e da primeira geração) articula compreensão crítico situada no tempo histórico das lutas sociais e prática dialética transcendente enquanto tal, de modo a poder vislumbrar a partilha de uma sociedade emancipada. Dessa forma, a *Teoria Crítica* do segundo diretor do *Instituto...* como programa de ação política pode ser lida, e é sugestivo que se o faça, portanto, como o momento em que a emancipação radical se sobrepõe, na dialética incandescente do diagnóstico com a crítica social, aos aspectos positivados da reconstrução normativa.

Antes de abordar mais detidamente o ensaio inaugural de 1937 convém uma breve ponderação. Qual seja? É que, naturalmente, no âmbito da *Teoria Crítica* seria um equívoco opor sem mais e categoricamente, uma simplicidade que não tem lugar no projeto frankfurtiano, a perspectiva (dialética) emancipatória ao modelo reconstrutivo da sociedade. Tendo isso no

horizonte, quero propor algumas formulações de dois textos de Max Horkheimer dos anos 1930, que não só antecedem o ensaio programático de 1937; eles podem ser tomados como o interregno “reconstrutivo” da primeira geração. (Aqui trata-se somente de uma nota reflexiva nas circunstâncias limitadas deste texto.)

Formulando de maneira mais esquemática, se nossa argumentação construída até aqui possuir algum fundamento lógico, é possível sugerir que o lugar da ciência reconstrutiva na concepção horkheimeriana dos anos 30 é preenchido por dois textos publicados por ele antes do ensaio-programa *Teoria tradicional e teoria crítica*. Os escritos de Max Horkheimer que antecederam ao seu já clássico ensaio de 1937 são: *As origens da filosofia burguesa da história* de janeiro de 1930 e *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Sociais*, conferência pronunciada para a posse de diretor do *Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt* em janeiro de 1931. Por que da escolha destes dois textos? Pelo fato deles serem os principais trabalhos de Horkheimer antes de *Teoria tradicional e teoria crítica*. Além disso, estes escritos expõem o momento decisivo em que Horkheimer assume a diretoria do Instituto após “o período inicial sob Carl Grunberg (1923-1928)” (Anderson, 2001, p. 9) Nestes escritos da década de 30 que Horkheimer elabora a teoria do “materialismo interdisciplinar” com seus potenciais de superação da dominação do capital (cf. Nobre, 2013, p. 38). Assim, o plano de uma ciência reconstrutiva na teoria crítica originária nós podemos identificar, com melhor delineamento, nos escritos que indicamos.

O diagnóstico reconstrutivo de Horkheimer, com disse há pouco, parte de entendimento que o desenvolvimento das ciências sociais levou à crescente especialização. Que controlado criticamente pelo horizonte comum da teoria de Marx pode-se encontrar um significado positivo (cf. *Ibidem*). Dessa forma, a economia, as ciências sociais, a psicologia, a teoria política e do direito, a filosofia e a crítica literária contribuem para “produzir uma imagem da sociedade capitalista em seu conjunto” (*Ibidem*). Os textos, *As origens...* e *A presente situação da filosofia social...*: tentam cumprir as diretrizes estabelecidas por Horkheimer acerca do caráter positivo da especialização e, por conseguinte, do materialismo interdisciplinar. Nas *Origens...* Horkheimer procura compreender qual a estrutura intelectual do pensamento burguês. Através de uma interpretação da filosofia política e social de Maquiavel, Thomas Hobbes, Thomas Morus e Vico, Horkheimer discute o significado ideológico (e as implicações práticas) da racionalidade histórica da cultura burguesa. Mesmo abordando a particularidade de cada filósofo da história; Horkheimer nesta intervenção teórica tem como intenção geral examinar o “ser espiritual do homem”, a filosofia política e social, como que articulado ao “processo de

vida do corpo social” (Schmidt, 1970 [1930], p. 9). Ora, isto quer dizer que em Horkheimer, na medida em que, o ser espiritual ou a filosofia (o pensamento) está “refugiada” (Ibidem) no corpo social ela é mais bem interpretada como que possuindo relativa dependência temporal. Com essa perspectiva a compreensão e o sentido prático-político da ciência política de Maquiavel, da filosofia do direito natural de Hobbes, do ensaísmo utópico de Thomas Morus e a ciência filológico-cultural de Vico deve estar ciente do processo histórico e social da vida do homem (Ibidem, p. 11). Este trabalho de Horkheimer no início dos anos 30 é como se fosse um exercício de interpretação das ideologias – de modo a configurar aspecto fundante da Teoria Crítica. Desvelar as contradições do pensamento de cada tempo é parte imprescindível da ciência reconstrutiva: e Horkheimer o fez neste escrito de 1930.

Após Carl Grunberg deixar a direção do *Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt* no fim dos anos 20, Max Horkheimer assume a sua direção inovando na metodologia de investigação do Instituto. Nesta ocasião ele pronuncia a conferência (24 de janeiro de 1931) *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*. Nele estão delineados os elementos que estruturam o modo de se fazer pesquisa social crítica. Vale dizer: Horkheimer estabelece que o fazer pesquisa social crítica exige um profundo conhecimento das atividades, métodos e pesquisas de várias disciplinas das ciências humanas (sociologia, filosofia, economia política, direito e psicologia), de modo que estas sejam objetos de interpretação, absorção quando o caso e crítica teórica, sobretudo. Horkheimer, em sua linguagem de diretor do Instituto concentra este conhecimento profundo da variedade das ciências humanas nos polos das “disciplinas filosóficas [e das] disciplinas científicas individuais” (Horkheimer, 1999 [1931], p. 128). Com efeito, no desenvolvimento dos planos e projetos de pesquisa as questões devem estar orientadas por “problemas filosóficos [...] inseridos dialeticamente no processo empírico-científico” (Ibidem). As condições de operar positivamente uma teoria crítica da sociedade, no âmbito do Instituto de Frankfurt, com vistas à emancipação dependem de “a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica” (Ibidem, p. 129), pois a junção destas é que torna possível compreender o mundo social e seus problemas mais candentes na sua historicidade contingente (cf. Ibidem, p. 130). É neste passo que a ciência reconstrutiva de Horkheimer se faz. Com *Origens...* e com *A presente situação da filosofia...* como modelos de ciência reconstrutiva: a teoria crítica da sociedade está preparada para ação política emancipatória. Este é o significado de *Teoria tradicional e teoria crítica* que escapa aos seus “detratores” externos e internos (ao Instituto de Pesquisas Sociais).

O Texto-Programa de 1937

Toda crítica imanente nos termos de Horkheimer (e da primeira geração) articula compreensão crítico situada no tempo histórico das lutas sociais e prática dialética transcendente enquanto tal, de modo a poder vislumbrar a partilha de uma sociedade emancipada. Com efeito, a Teoria Crítica do segundo diretor do Instituto... como programa de ação política pode ser lida, e é sugestivo que se o faça, portanto, como o momento em que a emancipação radical se sobrepõe, na dialética incandescente do diagnóstico com a crítica social, aos aspectos positivados da reconstrução normativa.

Ora, Horkheimer propôs, em *Teoria tradicional e teoria crítica*, não uma ciência reconstrutiva certa de si e de seus procedimentos científicos, otimista com os elementos fundacionais de configuração da sociedade moderna – sua concepção “reconstrutiva” (se é que existe reconstrução, especificamente, no ensaio de 1937) tem aspecto estilizado, pois está articulada à “práxis emancipatória produtiva” (Ibidem, p. 96). Diferente do que em Habermas e Honneth, a Teoria Crítica de Horkheimer apresenta certo ceticismo transcendente, já que no seu diagnóstico imanente, compreende que a teoria orientada à prática, vale dizer, a autocompreensão crítica “das atividades dos sujeitos atuantes” (Ibidem), é primordial na luta diante das “relações sociais e [...] tendências sociais” (Ibidem) na era do capitalismo monopolista e os desdobramentos dele decorrente como o “irracionalismo, a ideologia [e a] autoridade, etc.” (Ibidem).

Feito essas observações preliminares, estou em melhores condições agora para propor minha ideia de leitura, a saber: que o ensaio de 1937 *Teoria tradicional e teoria crítica*, é, antes de tudo, um manifesto teórico-programático para *ação política* emancipatória e radical. E aqui podemos complementar – ação política emancipatória e radical contra as forças dominantes e opressoras da coletividade do trabalho. Apoiado em Olivier Voirol (2012), novamente, gostaria de dar tratamento teórico a duas noções apresentadas por ele e que constituem o núcleo formativo da Teoria Crítica de Horkheimer: elas são a noção de *sujeito cognoscente* e a noção de *poder negativo*. Com essas, se formam o modelo de ação política para o autogoverno e liberdade dos de baixo. O que o texto de 1937 nos diz? Ora, em *Teoria tradicional e teoria crítica* a preocupação de Horkheimer, mais do que apresentar, novamente, uma ciência reconstrutiva extensiva e com aspectos metodológicos estabelecidos, é com o sujeito ou sujeitos da emancipação e as condições da práxis, bem como, com os aparatos contingentes que se

revelaram obstáculos àquela. Embora em certas passagens do texto apareçam como polos distintos, os sujeitos cognoscentes (da emancipação) e os aparatos que se opõem a eles, Horkheimer os tratou a partir de um mesmo processo histórico e social (cf. Horkheimer, 1973 [1937], p. 129). Pois, o próprio sujeito cognoscente no desenvolvimento da sociedade liberal, se revela como obstáculo contingente da emancipação – caso ele perca a referência crítica diante da “totalidade do mundo perceptível, tal como existe [na] [...] sociedade burguesa” (Ibidem, p. 133). Este é o sentido da observação de *Teoria tradicional e teoria crítica*: de que a crítica deve se precaver da a-historicidade resultante da coisificação do conceito de teoria. Neste contexto interpretativo, importa salientar que a articulação entre os sujeitos cognoscentes e os obstáculos à emancipação procura dotar os agentes societários oprimidos da capacidade de agir, sobretudo, o segmento que mais exprimem o cenário histórico e político da exploração e da humilhação. Com efeito, a teoria crítica não é simplesmente uma descrição combinada com posições normativas, mas um impulso à mudança social fornecido pelo conhecimento, compreensão e entendimento e raciocinação crítica das forças sociais da desigualdade (cf. Rush, 2004, p.9). Conquanto não explicita isto: a teoria crítica de Horkheimer de 1937 é por definição a própria forma da ação política. A construção do sujeito da crítica ou cognoscente é ao mesmo tempo, a construção do sujeito da ação política (cf. Ibidem, p. 10).

Enquanto na virada reconstrutiva da segunda e terceira gerações a fundação descritiva, moral e normativa dos supostos sujeitos cognoscentes é como que separada da pesquisa social crítico-empírica, uma disfunção estrutural da teoria que Habermas sempre teve dificuldade de corrigir – daí sua sempre tenência a racionalizar discursivamente os fatos – e que Honneth subsumiu no polo oposto da filosofia moral e social derivadas das noções abstratas de opressão cultural e simbólica (cf. Voirol, 2012, pp. 96, 97e 98) – os déficits de posição política do reconhecimento – no Horkheimer da *Teoria tradicional e teoria crítica* a disposição crítica dos sujeitos da ação política (cognoscentes) estabelece para o programa da teoria crítica a não-separação entre indivíduo e sociedade (cf. Horkheimer, 1973 [1937], p. 138). (Um dos pressupostos de toda teoria crítica com vistas à emancipação efetiva, a superação das formas de vida sob o capital, desde os dias do texto de 1937 é a recusa radical da “divisão [social] do trabalho [fundada] nas diferenças de classe” (Horkheimer, 1973 [1937], p. 138.)

É que o comportamento crítico do sujeito da emancipação funda-se na contradição consciente. (Está em jogo aqui, a problemática relação entre sujeito e objeto na tradição do pensamento social e político moderno ocidental.) A teoria crítica como forma mesma da ação política, assim, está circunstanciada pela práxis social consciente. Quer dizer – a contingência

da ação política emancipatória no texto de 1937 somente terá efetividade se os sujeitos cognoscentes (sujeitos políticos) agirem a partir da “contradição consciente” (Ibidem, p. 138). Dessa maneira, a conformação da ação política se torna real, na medida em que, a noção de experiência como caráter constitutivo da consciência do dilaceramento dos homens (Ibidem, p. 142) se transforma em potencialidade crítica, em prática social não-positiva. Isso significa que a teoria crítica como a forma de política ao representar a sociedade em sua miséria presente, sobretudo na situação dos dominados e oprimidos, forja nessa vivência dialética e histórica o próprio sujeito político da emancipação radical. Diz Horkheimer: “como se dá a conexão do pensamento com a experiência? Se não se trata apenas de ordenar, mas também de buscar os fins transcendentais destes ordenar [...] então – poder-se-ia concluir – [que] ele permanece sempre em si mesmo, como [...] filosofia idealista” (Ibidem, p. 141) e positivismo, como teoria tradicional.

Um ponto precípuo do ensaio programático de 1937 tem, por um lado, de estar no horizonte dos que se propõem a fazer teoria crítica da sociedade, e por outro, daqueles que ainda sustentam que ela se esvaiu de qualquer comprometimento político-prático. A muito comentadores é como se Horkheimer estivesse escrevendo em meados dos anos 1990, após a queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética; pelo momento de inauguração e sedimentação das intenções da *Escola de Frankfurt*, a chama da transformação radical das estruturas de opressão ainda brilhava diante dos olhos dos que faziam parte do Instituto. A teoria, naturalmente, havia alterado o estatuto de suas problematizações, dado o fato inequívoco das mudanças na sociedade capitalista na virada do século XIX para o XX. Ainda assim, Horkheimer pretendeu que a incumbência da teorização crítica tinha de estar ancorada na sobreposição (indecidível entre um e outro) da teoria e da atividade prática “consideradas em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais [...] seja [tanto] uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma.” (Ibidem, p. 144). Sem dispensar a preocupação com as especificidades disciplinares e o profissionalismo acadêmico, o que já a seu tempo ocorriam, ou estavam em vias de adquirir delineamento mais nítido (a conferência de Max Weber na Universidade de Munique em 1919 sobre ciência e as angústias do sociólogo alemão o demonstram), o sentimento do *Teoria tradicional e teoria crítica* era para com aqueles e aquelas que passam por enormes sofrimentos, sofrimentos esses, de uma crueldade indescritível por vezes – a “dilaceração e [a] irracionalidade” (Ibidem, p. 145) da vida dos desvalidos, para Horkheimer, tinha de ser eliminadas se o objetivo fosse verdadeiramente a “coletividade de

homens[, mulheres e hoje LGBTQIA+] livres” (Ibidem). Com efeito, o futuro da teoria crítica estava destinado, assim planejou Horkheimer, da crítica prática das realidades encerradas pela sociedade industrial e capitalista. (“A teoria crítica demonstra o efeito [...] da troca na qual a economia burguesa está baseada” (Ibidem, p. 151).)

Enquanto perspectiva de um futuro emancipado a teoria crítica não pode abrir mão de se imiscuir, compreensivamente, nas necessidades imanentes da sociedade. O que significa afirmar o entendimento do todo social – das interações contraditórias – e das representações formativas das classes, grupos e indivíduos. Daí Horkheimer argumentar que “o conceito da necessidade na teoria crítica é, ele mesmo, crítico; ele pressupõe o conceito de liberdade ainda que seja uma não existente. A representação de uma liberdade sempre existe, mesmo que os homens estejam escravizados [...]” (1973 [1937], p. 154). Esse ponto é imprescindível. Pois, ele permite sustentar que no projeto original da Teoria Crítica, e que se está completando um século em 2023, o momento da ação é intrínseco à construção mesma da compreensão acerca dos sentidos do sofrimento no âmbito do capitalismo de monopólio. Com efeito, ao Horkheimer de 1937 era compromisso do teórico crítico rechaçar toda posição que sustentasse “a incapacidade de se pensar teoria e práxis como unidade” (Ibidem, p. 155). Tal procedimento tinha a marca, se seguido sem autorreflexão, dos modos de funcionamento da consciência burguesa (cf. Horkheimer, 1973 [1937]).

Nas lutas pela emancipação efetiva de homens e mulheres das correntes de aço que os prendem com crueldade às dinâmicas existências opressoras e alienadas, a atitude da Teoria Crítica horkheimeriana prima pela autonomia intelectual. É parte do leque de considerações do *Teoria tradicional e teoria crítica*, que a junção incandescente da teoria com a prática exige, primordialmente, o livre pensar diante das questões que mais atingem os desvalidos de toda ordem. De modo que, a teoria crítica da sociedade é um “esforço [de trabalho] intelectual consequente” (Horkheimer, 1973 [1937], p. 155). Já nesse contexto histórico dos anos 1930, Horkheimer e outros membros do Instituto de Pesquisa de Frankfurt estavam preocupados com duas consequências das modalidades de organização das sociedades industriais avançadas: a primeira, é a excessiva simplificação (matemática) do conhecimento – a “mera intensificação [de] concisão lógica, [...] de definições aparentemente mais exatas e até de uma linguagem uniforme tem [...] de fracassar” (Ibidem, p. 154) – e a segunda, consequentemente, era a perda da capacidade de propor questionamentos críticos que orientassem as ações políticas e sociais emancipatórias. Assim, a posição de Horkheimer estava assente na construção de uma teoria que fosse capaz de apreender o instante imanente das condições de existência da sociedade de

classes e suas transformações mais significativas; a recusa aos modos de relações sociais no capitalismo monopolista e a teoria tradicional que se restringe a classificar e registrar exigiria o soerguimento do “conceito de necessidade [as contradições imanentes] na teoria crítica” (Ibidem), e ao proceder dessa maneira, ela mesma, a teoria crítica, se torna raciocínio “crítico; [condição para] o conceito de liberdade ainda que seja” (Ibidem) por uma irrupção contingente dos sujeitos cognoscentes. A isso o programa de ação política de 1937, advertia acerca da circunstância a que estavam envolvidos os intelectuais, mais precisamente, a reivindicação da teoria crítica da sociedade de que os proponentes de formas emancipadas de existência cultivassem a mais ampla “autonomia intelectual” (Ibidem, p. 155). Ora, o avanço do capitalismo monopolista e a modalidade conceitual exprimida por ele na teoria tradicional – eivada de positivismos uniformes pela técnica – requeria, com urgência, o “esforço intelectual consequente” (Ibidem) concernente à práxis libertadora. Aos teóricos críticos da sociedade era (e ainda é...) premente o cultivo sério da autonomia intelectual, sem o que qualquer modelo conceitual com vistas à prática passaria a ser desacreditada (cf. Horkheimer, 1973 [1937], p. 155). A Horkheimer, as constelações científicas que se forjaram até aquele momento sob a égide de categorias positivistas – com a exceção da dialética de Hegel e a crítica da economia política de Marx – não só comprometia o conhecimento da totalidade social, como também tornava aqueles que a levava à cabo em certificadores da ordem social burguesa: pois, no “lema de limitar-se aos fatos e de abandonar todo tipo de ilusão [emancipatória] escond[ia]-se” a adesão à ideologia da classe dominante (cf. Ibidem, p. 156).

A forma da ação política, com efeito, estava bem delineada no texto-programa de 1937 como estamos analisando até aqui. Entretanto, *Teoria tradicional e teoria crítica* não se esquivava de propor uma argumentação mais afeita ao combate de classes, bem como a ensaiar postulações que fizessem irromper o sujeito político; pode-se dizer que a forma da ação política, no âmbito da teoria crítica horkheimeriana, é indissociável do entendimento acerca do sujeito teórico-histórico da própria ação. Assim, para os que ainda leem a experiência do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, bem entendidas as coisas, em sua gênese geracional (a 1ª geração), como o afastamento da política e da recusa à atitude prática e transformadora necessitam responder a seguinte consideração: “o fato de a sociedade ser dividida em classes não impede a identificação dos sujeitos humanos [da transformação] [...], [é que] o desejo de um mundo sem exploração nem opressão [requer] da teoria crítica [não só] uma práxis esmerada [...], mas sim seu interesse na [emancipação]” (Horkheimer, 1973 [1937], p. 161). Tal como ontem, e nestes 100 anos da teoria crítica, o texto de 1937 cintila no horizonte dos que busca

superar a barbárie cruel e obscura que o poder dominante lançou os indivíduos – e na medida em que a “teoria crítica [...] [quer] suprimir a dominação de classe” (Ibidem, p. 162) a ela era impensável a não-ação política; a condição histórica de formas de vida emancipada do capital pressupunha o instante histórico-político do sujeito. “O futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico” e da prática consciente – quem separa “pensamento e ação” (cf. Ibidem) faz o jogo interessado da classe econômica e politicamente dominante.

Breves considerações finais

Tentei abordar um aspecto que por vezes é negligenciado pelos leitores e leitoras da teoria crítica, a saber: o “forte” caráter política do ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, escrito e publicado em 1937: bem entendidas as coisas, ainda um momento, se não de esperança, ao menos de interregno vigoroso sobre a situação da luta de classes pós-1910-1930 e de como o Instituto... a interpretava. Muitas coisas poderiam ser ditas a respeito do texto efetivamente fundador da teoria crítica da sociedade (da Escola de Frankfurt...). Mas nos limites do presente ensaio procurei como estratégia de exposição apoiado em Olivier Voirol, contrapor a teoria crítica emancipatória de Horkheimer à ciência reconstrutiva de Habermas e Honneth (a “virada reconstrutiva”) para que aflorasse nesta própria exposição o caráter de ação política radical da teorização de Horkheimer dos anos 30. Fica claro que muito se precisa investigar no texto de 1937 (e nas obras publicadas em 1930 e 1931 que utilizamos neste ensaio). Sobretudo, os elementos políticos do escrito que invariavelmente ficam submetidos à crítica ora sugestiva, mas na grande maioria exageradas acerca da apoliticidade da primeira geração de teóricos críticos como no caso da leitura de Perry Anderson – entre nós, em chave distinta, a da teoria democrática, mas com o mesmo timbre, Leonardo Avritzer (cf. 1999) afirmará sobre as fragilidades da teoria crítica da primeira geração, com Horkheimer à frente, concernente à política democrática.

Podemos terminar esse breve ensaio com a postulação de Horkheimer de que: uma teoria crítica para ser emancipatória deve ser cáustica e “intransigente” em seus *pressupostos críticos e práticos*, (deve renegar enunciados bem-pensantes e o conformismo do pensamento). E, malgrado as críticas, com horizontes e perspectivas distintas, de Perry Anderson, de Habermas e de Honneth sejam pertinentes a certos aspectos do projeto da Teoria Crítica originária, ela é mais do que um mero programa de investigação adaptado convenientemente ao seu tempo de obscuridade e de derrota conjuntural, e mesmo histórica, do “socialismo” por então. Com efeito; no contexto das novas lutas pela emancipação diante das várias crises por que passa as

sociedades humanas (após 2008 e a ascensão da direita pelo mundo e entre nós) ler a teoria crítica de Horkheimer como programa de ação política assentado na experiência dialética e contraditória do sujeito cognoscente pode ser um caminho tanto para o debate público democrático e crítico, como para a reflexão e prática de esquerda.

Bibliografia

ANDERSON, Joel. A Opressão Invisível. In: Suplemento de Cultura Mais! *Jornal Folha de São Paulo* (Traduzido do Intellectual History Newsletter), 2001.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Normatizando Fatos: Jürgen Habermas. In: ANDERSON, Perry. *Espectros: da direita à esquerda no mundo das ideias*. São Paulo: Boitempo, 2012.

AVRITZER, Leonardo. Teoria Crítica e Teoria Democrática: da Impossibilidade da Democracia Ao Conceito de Esfera Pública. *Revista Novos Estudos Cebrap*, v. 53, São Paulo, 1999, p. 167-188.

HORKHEIMER, Max. Teoria Crítica e Teoria Tradicional. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

_____. A presente situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais (1931). *Revista Praga: estudos marxistas*, nº 7, 1999, p. 121-132.

_____. *As Origens da Filosofia Burguesa da História* (1930). Lisboa: Presença, 1970.

NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. Marcos Nobre (Org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2013.

RUSH, Fred. Conceptual Foundations of Early Critical Theory. Fred Rush (Org.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SCHMIDT, Alfred. Introdução. In: HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Presença, 1970.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. *Revista Novos Estudos Cebrap*, v. 93, São Paulo, 2012, p. 81-99.

Cuspir para cima: sobre a crítica à modernidade e sua necessária defesa em três ensaios que se complementam

Felipe Luiz³⁹

Resumo

O presente ensaio se propõe a debater modernidade, antimodernidade e as suas consequências, especialmente no caso do Brasil contemporâneo. De um lado, a modernidade se constituiu como um projeto implantado autoritariamente, com o vezo genocida, escravista e colonizador. Por outro, é graças aos avanços que, no interior da modernidade e, *ipsa causa*, a modernidade possibilitou que podemos hoje lutar por valores e direitos relegados em boa parte da história humana. A crítica indiscriminada contra a modernidade elaborada por pensadores como Michel Foucault, possibilitou que um setor antimoderno, anti-iluminista e até mesmo neofascista, sem as mesmas intenções que pensamos serem libertárias dos pós-estruturalistas, se sentisse empoderado para criticá-la e intentar reerguer os horrores de um mundo que todos acreditavam superados. Assim, defendemos que a modernidade seja criticada e que outro mundo é possível, mas essa crítica deve ser certa, a fim de não oferecer munições aos negacionistas e extrema-direita.

Palavras-chave: Modernidade; Antimodernidade; Iluminismo; Kant; Nietzsche.

Abstract

This essay proposes to debate modernity, antimodernity and their consequences, especially in the case of contemporary Brazil. In one hand, modernity has been made as an authoritarian project, with genocidal, slaver and colonizing practices. In the other hand, it is because of the progresses that, in the interior of modernity, and *ipsa causa*, the modernity has enabled, that we can struggle for values and rights that did not exist in past human history. The indiscriminate critics of modernity as elaborated by thinkers like Michel Foucault, enabled that an antimodern, contra-Enlightenment and even neofascist sector, without the same good liberal intentions of the post-structuralists, empowered itself to criticize and plan to reestablish the horror of a world everyone thought past. Then, we support that modernity should be criticized and that another world is possible, but this critic should be aimed, to do not offer ammunition to negationists and the far right.

Keywords: Modernity, Antimodernity, Enlightenment, Contra-Enlightenment, Antiphilosophy.

I

Dizem-nos Marx e Engels, em palavras célebres do *Manifesto*, que o capitalismo conjurou forças que não pode dominar, tal qual um feiticeiro ao lidar com o arcano (MARX, ENGELS, 1959). Do mesmo modo Rousseau talvez não tivesse consciência das forças que invocava quando, no seio mesmo do Século das Luzes, fez coro com os prosélitos da reação ultramontana e respondeu que o Renascimento havia sido um retrocesso, que o mundo de

³⁹ Doutorando no PPGFIL-UFSCar, Bacharel (2018), Mestre (2021) e licenciado (2022) em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus Marília.

antanho era preferível à modernidade, que se vivia em uma decadência (ROUSSEAU, 1954). Observe-se que essa modernidade somente começava a se mostrar e as críticas já mordiam-lhe os calcanhares.

O discurso contrário à modernidade é coetâneo a ela. Basta nos lembrarmos da história das calamidades pelas quais o mundo, agora alargado em impérios coloniais, passou a fim de que hoje pudéssemos estar aqui. Muitos autores, como Düssel (1994), marcam o começo da modernidade com a vinda de Colombo a estas paragens, iniciando o genocídio indígena e, em pouco tempo, a escravidão negra. Certamente, para que o mundo atual pudesse vir a lume, muito sangue jorrou e as diferentes crises nas quais nos vemos atirados são prova disso.

Mas, é necessário não atirar a água do banho com o bebê junto. Se é fato que devemos e criticaremos no correr do texto a modernidade como ela foi feita — visto que uma outra era e é possível —, ao mesmo tempo é mister não esquecer que ela nos trouxe conquistas importantes, verdadeiros marcos civilizacionais que uma turba de fanáticos, empoderada pelos meios que a própria modernidade desencadeou, quer enterrar.

Particularmente, fui educado filosoficamente em uma tradição muito crítica à modernidade. Estou falando do pós-estruturalismo francês, especialmente Foucault. Em uma de suas últimas entrevistas, Foucault afirma que foi Heidegger sua fonte oculta durante toda sua produção, influência somente superada por Nietzsche (conforme MILCHMAN, ROSENBERG, 2003, sabiamente notam). Deixemos de lado o que pode significar isto ou, mesmo, se essa afirmação de Foucault guarda verdade ou, como nota Beatrice Han (1998), há um desnível entre aquilo que Foucault afirmava de si mesmo ou de outrem e a cristalina verdade dos fatos.

Heidegger, o filósofo da existência, que foi buscar nos pré-socráticos, em seu segundo período, as orientações do seu porvir filosófico, é também marcado por outras ideias, que formam um todo coerente e que vêm alimentando boa parte da crítica filosófica, à esquerda e à direita, da modernidade (FERRY, RENAUT, 1988). Não à toa, Heidegger se viu imiscuído com o nazismo, fato já sobejamente conhecido, mas sobre o qual insistiremos. Na base da crítica de Heidegger à metafísica ocidental jaz a ideia de que ela passou por uma decadência, uma queda. O ser era pensado entre os assim chamado-pré-socráticos, nos diz, como *physis* (por ora traduzamos como natureza) e englobava tanto os seres naturais quanto aqueles artificiais criados pela *mekhanē* (astúcia) humana: a *tekhne* e o *nomos* (lei, costume). Pensar e ser eram a mesma

coisa, tal qual o fragmento de Parmênides bem ilustra. Encaminhava-se, assim se exprime Heidegger, para uma ontologia (HEIDEGGER, 1983)

Com Platão esse ser passa a ser pensado como *idea* e, com Aristóteles, consuma-se a queda. Isto porque o Estagirita introduziu tanto a noção de que a natureza possui um primeiro motor imóvel, tomado como *Ens generalissimo* quanto com a separação entre as coisas da *tekhnē*, as do *nomos* e, noutra quinhão, as da *physis*. O homem aparta-se da natureza e vai tomá-la como algo a ser dominada, a ser domada. Por fim, Aristóteles ainda seria culpado de tornar o pensamento e a linguagem, a via de acesso ao ser, uma técnica. Podemos acrescentar: e uma técnica tal que sequer faz parte da filosofia, mas que lhe serve de instrumento, já que a lógica, coligimento das regras do pensar correto, serve como propedêutica à filosofia, ao menos segundo o preceptor de Alexandre (Heidegger, 1988).

Destarte, uma queda teria se operado. De uma pensamento proto-ontológico, a outro, meramente ôntico, que pensa o pensamento como instrumento e a natureza como matéria bruta, a ser dominada. Heidegger é, assim, *phtorológico*, do grego *phthora*, *decaência*. Ele enxerga na história uma queda, como tantos outros pensadores, especialmente aqueles simpáticos às posições conservadores (LUIZ, 2023).

Ao proceder com sua *phtorologia* Heidegger se liga a uma tradição que enxergava na modernidade um decaimento. Membros célebres dessa tradição são os românticos, com Hamann a frente, mas, também Rousseau, Nietzsche, os tradicionalistas, os fascistas etc. Podemos chamar essa tradição de anti-iluminista, já que é especialmente às noções de progresso (como elaborada, por exemplo, por um Condorcet) e da ideia de que podemos melhorar a sorte da humanidade através da razão que eles vão se opor. Didier Masseau (2000), especialista francês contemporâneo, dá-nos a data de nascimento da noção de antifilosofia: metade do século XVIII, na voz de apologistas da religião.

Masseau (2000), MacMahon (2001), Monod (1916) e Garrard (2006) fornecem um panorama do que foi o anti-iluminismo, a posição de que a modernidade representava um mal não por seus efeitos perversos, como a escravidão, o genocídio ou a exploração econômica, mas, sim, pelos seus efeitos benéficos, como a reivindicação da *libertas philosophandi*, a separação entre religião e Estado ou as aspirações republicanas. Basicamente, tratava-se (e trata-se) de um movimento reacionário, cuja oposição final é contra a Revolução Francesa e a ciência e filosofia modernas. Ou seja, defensores do domínio do altar e do trono, contra liberdades básicas, direitos humanos ou distintas formas de igualdade jurídica, que dirá das

propostas mais progressistas de igualdade social. A forma contemporânea desse anti-iluminismo é, justamente, a *alt-right*, o neofascismo e neonazismo, os distintos tons de neoconservadorismos etc.

No Brasil, essas ideias tomaram forma, contemporaneamente, em dois movimentos distintos: um intelectual, o olavismo, outro político, o bolsonarismo, seu instrumento. Os efeitos deletérios dessas duas correntes na vida social brasileira, esgarçando e sapando os poucos avanços que obtivemos enquanto comunidade no último período, e que foram tímidos, dão mostras de onde pode nos conduzir uma crítica à modernidade feita às cegas e, especialmente no caso de Foucault, sem proposições claras do que colocar em seu lugar.

Ambos os movimentos, o olavismo, enquanto fenômeno intelectual, e o bolsonarismo, enquanto fenômeno político, são, críticos do Iluminismo, em um caso, e da Revolução francesa — corolário do primeiro — o segundo. O olavismo pode ser caracterizado, como vimos fazendo, como uma antifilosofia. Esta, embora algumas interpretações contemporâneas tentando-a aproximar da psicanálise ou de Wittgenstein, a antifilosofia guarda sua origem, tal qual dito, na cena intelectual francesa contrária ao Iluminismo e aos pensadores que lutavam contra o Antigo Regime e seus suportes tradicionais. Monod (1916) elabora uma radiografia dos apologistas do cristianismo, cobrindo um período de mais de cem anos, desde Pascal, outro pensador de dupla face (dado que, ao mesmo tempo que cientista de ponta, crente em ideias reveladas e nos poderes da fê) até Chateaubriand, celeberrimo por sua defesa da religião do crucificado. A tônica desses pensadores, diz Monod, é justamente sua oposição aos ataques que o domínio do cristianismo, especialmente do catolicismo, na vida intelectual europeia, sofria nas mãos de Voltaires, Diderots e La Métries.

Outros autores, como Fortes (1986) mostram como o Iluminismo não pode ser desvinculado da própria Revolução Francesa. Não custa lembrar o lema da Revolução: *liberdade, igualdade, fraternidade*. Trata-se de um mote que vem guiando a política contemporânea, em versões mais ou menos radicais. Assim, as ideias do Iluminismo estão na raiz mesma da modernidade; criticá-lo às cegas significa pôr em xeque autores e atores que travaram um duro embate contra a proeminência da religião sobre a vida pública, o despotismo, as sevícias e os abusos, enfim, tudo aquilo que um setor da sociedade enxerga com saudosismo.

Evidentemente, a modernidade também significou colonialismo, genocídio, opressão, superexploração de recursos. Por isso, talvez, o mote dos manifestantes dos anos 1990 e começo dos anos 2000 era “uma outra globalização é possível!”. E esses movimentos, dos quais os

principais teóricos são Negri e Hardt (2009), também indicaram saídas. A ideia de comum, ou seja, segundo os autores, tornar patrimônio comum coisas como recursos vitais, deve inspirar a confecção de uma nova modernidade. O simples fato de podermos criticar esses elementos acima expostos já dá mostras dos motivos pelos quais não podemos ser contra a modernidade enquanto projeto, mas, sim, enquanto realidade histórica. É nossa tarefa impor uma nova modernidade, lutando tanto contra as forças que buscam reintroduzir um mundo superado (um fenômeno ele mesmo moderno) quanto contra o extremo-centro, que quer manter o mundo tal qual se dá, operando, talvez, mudanças cosméticas, ou, na frase imortalizada pela esquerda, dar os anéis para não perder os dedos.

O fato de estarmos mergulhados em crise de toda ordem, que envolvem mesmo o destino biológico da espécie e do conjunto do vivente neste planeta, indica que soa a hora de colocarmos, mais uma vez, outra ideia de modernidade, de construirmos um mundo que consiga, ao mesmo tempo, generalizar as benesses e direitos adquiridos, acertar contas com o passado e fundar um mundo novo. Soa a hora do comum (DARDOT, LAVAL, 2014). Lutar contra a modernidade como se constituiu não pode significar lutar a favor daquilo a que ela se opôs; significa, sim, levar às últimas consequências as consignas da Revolução francesa, tal qual indicado acima. Significa realizar esses três objetivos e garantir, enfim, a todas e todos igualdade, liberdade e fraternidade e não somente política, como social.

II

O fato de nos acostumarmos com aquilo que nos cerca ou, em outras palavras, de nos adaptarmos ao meio, parece ser uma constante na vida humana e, até mesmo e sobretudo, das demais espécies. Até mesmo as coisas inanimadas se adaptam, como bem mostrou Peirce (SANTAELLA, 2019) ao escrever sobre os cristais e que as estalactites e estalagmites comprovam. Afinal, até mesmo sobre as superfícies não viventes o pó se acumula, as horas deitam seu peso, e o fio dos dias encobre com uma massa de detritos o substrato ali jazente. Essa, talvez, seja uma das descobertas mais potentes da história das ciências, conhecida sobre o famoso nome de adaptação das espécies e descrita por vários autores, o mais famoso dos quais foi Charles Darwin, que causou verdadeiro furor à época, e continua reverberando até os dias atuais, novíça que é sua teoria de apenas pouco mais de 150 anos.

Como somos seres de vidas curtas, em comparação com os números do universo, que hoje conhecemos graças ao espetacular avanço nas ciências que a espécie presenciou nos últimos séculos, pouco nos recordamos de como era o passado, de como a sociedade se

organizava, como tratava seus membros e, *in extremis*, como o próprio universo funcionava. Cabe à legião de profissionais, especialmente treinados em nos fazer recordar ou descobrir como o passado se dava, o papel de lançar lume sobre o pretérito, permitindo que ele não morra ou caia no olvido perpétuo que a própria estrutura do tempo parece atirar sobre o mundo.

Como as areias das horas são vorazes, deglutindo e digerindo tudo, o passado fica aterrado no sono, onde justos e injustos, mortos e desprovidos de traços de vida, se encontram. A História é, destarte, disciplina científica muito especial, junto com outras ciências auxiliares suas, como a arqueologia, a economia e tantas outras, no fazer aparecer a organização do mundo tal qual se dava nos intermináveis segundos que nos separam de nossos ancestrais. E não só. Quando estudantes do ensino médio, lembro-me de um jogo que um professor de educação física, em um dia de chuvas intensas, propôs à classe, um jogo no qual nos eram dirigidas perguntas e que um dos times, de garotos ou garotas, deveria responder. Fui escolhido, com orgulho juvenil, para responder uma pergunta, que era: “qual a ciência que estuda o passado, o presente e até mesmo o futuro?”. Sem pestanejar respondi: “ a História”. Estava certo. A História permite-nos entender não somente como fomos, mas como somos e entrever como seremos.

Que as coisas são históricas, ou seja, que o curso do tempo nos afeta, esta é uma visão que, com essa clareza é relativamente recente, embora a História, cujo pai fundador é Heródoto (1920), ao menos no Ocidente, já tivesse noções sobre o tema. Mas, na escala do tempo, em sociedades sem escrita, isso é novidade. A História nos salva do véu do sono prolongado, nos desperta para que descubramos o que nos afasta e o que nos aproxima daqueles que nos precederam, nos marca no tempo, assinalando um espaço de vida para que possamos, assim, ser mais autênticos com nós mesmo e, desta feita, nos projetar no mundo com maior certeza. Quem achata a história, quem desconsidera a História ou quem tenta se apropriar dela para fins escusos, somente pode ter interesses ocultos, que não podem se mostrar claramente na luz do dia, quem dirá dos debates.

Esquecemos por saúde, diz Nietzsche e também Freud. Imagine a tortura que seria lembrarmos de tudo que nos passou, imagine se cada menor fato, cada experiência viesse à mente o tempo todo, se fôssemos incapazes de lançar às trevas o que quer que fosse: o que almoçamos no dia 13 de fevereiro de 1991, como fomos humilhados outro dia, o olhar desconfortável que tal pessoa nos lançou, etc. Certamente, uma forma de tortura., que dá asas à imaginação de Borges.

Mas, também esquecemos por doença. As distintas formas de demência, como Alzheimer, estão aí para provar que, se esquecer é necessário para que haja vida inteligente, também pode ser mórbido esquecer demais e, sobretudo, esquecer coisas que deveríamos nos lembrar. O sofrimento que isto acarreta a nós mesmos e, sobretudo, aos que nos cercam, não cabem nas páginas deste texto. Basta que se leia um pouco sobre o tema para que se nos afiguremos as agruras que o excesso de esquecimento causa.

Desde o estalar da modernidade, esta encontrou seus críticos, mas, sobretudo nos últimos decênios, esta crítica se avolumou e, no Brasil, têm causado problemas. Um ensino deficiente, somado a certa preguiça mental, pessoas com intenções inconfessáveis, maucaratismo, ignorância pura e simples e falta de amor à verdade, fizeram-se porta-vozes de autores e ideias de baixa extração e, sobretudo, equivocadas, até conseguir, por variadas manobras, adentrar nos lares das famílias brasileiras e se tornarem, até mesmo, depositários de confiança e respeito por parte daqueles que essa mesma visão de mundo pretende danar. Sem conseguir atingir o patamar de ciência para serem considerados, pelos pares, científicos, resolveram encontrar um atalho e adentrar a Academia, pela via torta do desprezo que a comunidade destina aos que não se adéquam às regras, muito bem estabelecidas, e que dão frutos novos todos os dias, da pesquisa séria, pública e verificável por qualquer pessoa treinada no manejo do instrumental.

Assim é que se tornou uma espécie de modismo maligno questionar a ciência, a modernidade e todos os incontáveis benefícios civilizacionais alcançados nos últimos séculos, por vezes a custo de vidas humanas preciosas, contra os próceres e sequazes de uma sociedade violenta, opressora e sustentada sobre a base de privilégios insustentáveis, sofrimentos múltiplos e crenças equivocadas. O parto da modernidade foi doloroso e traumatizante. Talvez até mesmo para nos proteger tenhamos esquecido como era a sociedade que abandonamos. Mas, como um mundo defunto ameaça se levantar, talvez seja mister relembrar alguns tormentos que passamos até conseguirmos chegar aonde chegamos — uma sociedade muito longe das ideias, que o pensamento concebe, mas muito melhor, do ponto de vista das comodidades e possibilidades de realização pessoal, que as antigas sociedades já desvanecidas e engolidas pelo ritmo dos dias. O cadáver já está no caixão; quer levantar, tal qual um zumbi da ficção, para se apoderar do cérebro dos vivos. Cabe-nos enterrar de vez o morto e, assim, nos preocupar não tanto com fantasmas, mas com as novas gerações.

Pestilenta, dolorosa, sem liberdades, brutal, eivada de sofrimentos, injustiças e temores infantis, onde o único descanso pode ser a terra fria que tudo engole, de onde viemos e para onde voltaremos, como dizia Xenófanos (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2005) Esta é descrição breve mas acurada das sociedades do passado. Mas havia consolo espiritual: esperava-se que, em um além-mundo, os malfeitos fossem aplacados, e a justiça universal, que preside a tudo, desde os tempos de Homero, fizesse valer sua pesada mão, destinando a cada qual o seu quinhão de gozo e castigo. Em uma sociedade onde nem todos são iguais juridicamente, onde alguns guardam regalias de nascença enquanto outros, também por nascença, têm seu destino selado, parece inaceitável aos olhos contemporâneos. E é assim: afinal, os mesmos movimentos da sociedade que deram cabo do Antigo regime, forjaram a modernidade. Estamos falando, claro, da revolução econômica que representou a industrialização, da revolução política que foi a Francesa e da Revolução intelectual que foi o Iluminismo.

Os três processos estão intimamente interligados. Desde a Renascença, onde, após um período em que as ciências estavam mais ocupadas em debater a alma dos anjos, que diminuir o sofrimento das carnes terrestres, por exemplo, com Tomás de Aquino, houve um movimento de retorno às fontes do saber da Antiguidade, que se centravam na reforma política da sociedade e na busca pela felicidade terrena. Os autores gregos e latinos foram recuperados e o estado de coisas medieval, com a teologia reinando, em uma verdadeira hierarquia das ciências, começou a ser questionado. Cassirer (1927) aponta que é no catolicíssimo Nicolau de Cusa, hoje muito injustamente olvidado, que encontramos o mais bem acabado exemplo de pensador renascentista. Cusa (2017) passou a admitir certas ideias que se tornaram lugar-comum séculos depois; por exemplo, o papel das matemáticas no saber científico ou o fato da indeterminação do universo incomensurável. Para ele, havia, ao contrário do admitido pela teologia medieval, uma douda ignorância, título de seu livro mais famoso, que era a chave do saber, uma lição socrática, retomada no período. Ou seja, a teologia não conhece tudo, se até mesmo os doutos são ignorantes; há necessidade de conhecer e espaço para tanto.

Nos séculos seguintes à Cusa, a mais fina-flor da intelectualidade ocidental, impulsionada por movimentos da sociedade fortíssimos, como o início da colonização das Américas, com o contato radical com o Outro que o processo comportou, a reforma protestante, e seu chamado à prevalência da consciência individual, em um mundo onde até então o indivíduo praticamente não existia, como defende Delumeau (1984) e Sevcenko (1994); o renascimento do comércio; enfim, o *écroulement* do mundo feudal em benefício das bases do

mundo presente, base essas assentadas pela revolução científica dos séculos XVI e XVII, com Copérnico, Galileu, Descartes e Newton, dentre muitos outros, e que, com o Iluminismo, chega ao seu auge, estabelecendo de vez o que conhecemos como modernidade (ROSSI, 1997).

O mundo feudal era um mundo fechado, como diz Koyré (1957). Centrado sobre si, com a terra considerada como centro de um universo esférico, ponto focal do qual os demais astros dependiam, a formulação do saber se dava em universidades fortemente eclesiásticas, avessas à experimentação, e dependia do beneplácito da Igreja, movimento que a Contrarreforma acentuou. Quem contradissesse os dogmas religiosos corria sérios riscos. Por isso Copérnico, que mostrou, através das bases mesmas da cosmologia ptolomaica, que a Terra não era o centro do que viria a ser chamado de sistema solar, optou por publicação póstuma e, assim, se livrou dos destinos de Giordano Bruno, Campanella e Galileu — fogueira, prisão, e humilhação —, que ousaram questionar a autoridade eclesiástica (MONDOLFO, 1980).

Mas não só no campo das ideias tratava-se de um mundo fechado. O comércio era parco, ocorrendo sobretudo em certas feiras, algumas famosas; a mobilidade social, praticamente nula, reservada aos raros cavaleiros que conseguiam tornar-se reis, como bem defende Duby (2012) e a um ou outro camponês que enriquecia. Os tributos, pesados. e constantes. As mulheres, sem nenhum peso social. Divergências sociais caladas com ferro e fogo. Doenças grassavam. Higiene, inexistente. A produção, escassa. As comodidades da vida caras e raras. Uma aristocracia de sangue dominava a política, e qualquer traço de democracia era nulo.

Em um contexto de vida tão estreito, tão avesso às expressões de individualidade, não é de se admirar que os homens se sentissem realizados ao embarcar em aventuras, como as grandes navegações. Fugir de um mundo que só nos prometia realização no além-túmulo parecia uma boa pedida.

Com o movimento de ideias e realizações técnicas que marca o período, esse mundo foi posto em xeque. O universo se expandiu com o aperfeiçoamento do telescópio por Galileu. A autoridade eclesiástica, questionada pelos novos pensamentos que vinham romper as espessas nuvens de obscurantismo, assim como o sol se espraia após a tempestade furiosa. O desenvolvimento do comércio alargava as fronteiras do conhecido e colocava sob suspeita afirmações dogmáticas, que só possuem valor religioso. A tarefa de demolir o mundo mental medieval caiu sob as costas de um conjunto de autores que ficaram conhecidos como iluministas. Voltaire, com suas sátiras, Diderot e D'Alembert, com sua Enciclopédia, La Métrie e D'Holbach com o materialismo filosófico, todos eles contribuíram no sentido de forjar o

mundo contemporâneo e nos dotar de imensos progressos políticos e sociais, aos quais se soma os avanços científicos proporcionados pelas grandes mentes de Galileu e Newton (GAY, 1961, 1969; ISRAEL, 2001).

A revolução industrial, com a aplicação da técnica e do saber aos processos de produção permitiu uma imensa manufatura de produtos em escala nunca antes vista, rompendo de vez um universo de penúrias e de fome constante que era a marca dos séculos pregressos, facilitando a vida e livrando, especialmente as mulheres, de tarefas inglórias. Chegou-se ao ponto de produzir o supérfluo, de crises de superprodução ameaçarem mais que a falta crônica de bens que vivíamos (LUIZ, 2021).

Ao mesmo tempo, os avanços sociais, que os séculos vêm colhendo, só dão mostras da força das ideias do século decisivo na história da humanidade. Mulheres enfim reconhecidas como sujeitos de direito, com participação política forte e direitos até então negados. Vítimas ainda dos horrores do patriarcado, mas em situação muito mais vantajosa que em boa parte da história do mundo. Negros, vítimas da infâmia da escravidão, libertos de suas correntes e com a possibilidade de construir um futuro melhor que os grilhões que os atavam ao trabalho físico extenuante; herdamos, desse passado sombrio, o desafio da luta contra o racismo, mas, cada vez mais, ela se torna pauta pública e vem ganhando adeptos de maneira flagrante, assim como os direitos indígenas, reconhecidos, atualmente, pelas constituições de várias nações, direitos que buscam se expressar em um contexto onde massacres do passado teimam em reviver. Homoafetivos, antes tratados como doentes, hoje buscam os meios de expressar sua cidadania.

Os avanços em medicina, que não cansam de se acentuar no último período, dão mostras do progresso atingido. Uma vida brutal, onde o menor corte podia custar a vida, ficou no passado para boa parte da civilização, que hoje se beneficia de transplantes de órgãos, tratamentos para prolongamento da vida e medidas sanitárias que minimizaram os efeitos de pandemias e endemias.

A liberdade de imprensa e de opinião, de culto, enfim, se tornou uma realidade em boa parte do mundo, juntamente com a expressão da vontade popular em eleições crescentemente limpas, com a diminuição de golpes de Estado e de ditaduras e perseguições.

Embora essas muitas conquistas civilizacionais, o Iluminismo tem inimigos ferozes, justamente aqueles que defendem valores que perderam razão de ser na modernidade, valores como união entre Estado e Igreja, prevalência da tradição em detrimento da experiência e supremacia da teologia contra a ciência. Enfim, defensores do misticismo que, com muito custo,

conseguimos nos livrar. O misticismo contemporâneo, que pensa que a terra é plana, cigarros fazem bem à saúde e homossexuais são uma espécie de maçonaria voltada à destruição das crenças religiosas, se propaga sobretudo através das assim chamadas, em um anglicismo que poderíamos evitar, *fake news* ou notícias falsas.

Notícias falsas não designam somente uma mentira, mas uma pós-verdade. Por esse termo se indica uma informação destinada a convencer menos através da razão do que através do sentimento que uma pretensa notícia pode suscitar. Assim, o que uma parcela da população, propensa a posturas geralmente identificadas com a extrema-direita, gostaria que acontecesse se vê realizada em notícias completamente inverídicas, mas que materializam os desejos dos sujeitos. Trata-se de manipulação social, geralmente acompanhada de fortes teorias conspiratórias, enxergando o mundo moderno como uma conspiração de setores progressistas. Ao mesmo tempo, a difusão tão rápida de *fake news*, em verdadeiros centros de desinformação, financiados por pessoas muito poderosas e com interesses escusos, não seria possível sem os avanços técnicos que essa mesma modernidade atacada de maneira vil, possibilitou. Assim, os defensores de um passado idealizado cometem uma contradição performativa insolúvel: se valem dos meios mais modernos para atacar a modernidade.

Olavo de Carvalho (1998), o principal representante intelectual das trevas nacionais contemporâneas, calcado em notícias falsas, meias interpretações e arremedos de leitura, escolhe justamente Nicolau de Cusa como um dos alvos principais para seus ataques, juntamente com Epicuro, Maquiavel e toda um séquito de grandes pensadores, supostamente refutados por argumentos de baixo calão, pouca inventividade e ideias reacionárias. Não à toa: Cusa é um dos *déclencheurs* do Renascimento, conforme dito. Já em Epicuro (1972) encontramos um chamado contra o excessivo medo que se tinha dos deuses e de qualquer fenômeno que não se encaixasse nos rígidos limites da vida cotidiana, como cometas ou outros fenômenos celestes. Epicuro faz um chamado à fruição da vida terrena e que deixemos de pensar em uma vida futura pós-tumba, para nos atermos à vida terrestre, visto que os deuses, do alto de sua magnanimidade, não estão interessados nos afazeres humanos. Tratava-se da luta contra a superstição, luta essa ainda muito atual, especialmente se considerarmos a legião de *coaches*, gurus e astrólogos — como o próprio Olavo, uma mistura indigesta dos três — que grassam no mundo moderno, malgrado ideias parcas de conteúdo. No lugar da superstição Epicuro oferecia uma canônica e o ideal de pertencer a uma comunidade de pesquisadores. Maquiavel (2012), a seu turno, coloca o interesse público, materializado no Estado, como interesse superior do governante, ajudando a separar definitivamente Igreja e Estado.

Olavo elaborou uma espécie de filosofia da História (com H maiúsculo) onde, nos diz, esta se resolve no conflito entre Igreja Católica e poder civil. Para ele, teríamos saído de um período de adoração de deuses para outro, onde o Estado se coloca acima das religiões, preterindo a verdade revelada por verdades de fato. Tudo isso orquestrado pela maçonaria e Illuminattis, que operam nas sombras de todos os governos. Segundo ele, ou se é da maçonaria ou se está contra ela. Os maçons, que, desde o abade Barruel, que lançou a hipótese de forma mais acabada (MCMAHON, 2001), teriam sido os responsáveis pela Revolução francesa, seriam os verdadeiros mestres de todos os títeres que somos nós, à exceção de Guénon, Schuon, Evola, Scruton e uma porção de outros escritores de extrema-direita. Para Olavo, a luta contra a Maçonaria se afigura como central a fim de preservarmos o Ocidente e o mundo do terrível materialismo abortista, gayzista feminista. As conquistas dos últimos séculos, que já tratamos acima, não valem de nada se esquecermos as verdades fundamentais por trás de todas as religiões.

Sedgwick (2004) traça um retrato agudo, preciso e bem informado das fontes de Olavo, como Guénon e Evola. Este último era considerado radical demais mesmo pelos fascistas. Já Guénon acreditava que somente uma elite bem formada em suas tradições perenialistas (corrente que defende a existência de uma verdade fundamental por trás de todas as religiões) poderia evitar o colapso iminente do Ocidente nas mãos de civilizações tradicionais. O tradicionalismo, ao qual se filia Olavo, vê a história sob o ponto de vista da decadência, tema muito velho na história do mundo, e acredita que somente a retomada da verdadeira ciência, a metafísica, pode salvar os homens do *écroulement* certo. Diz Guénon que o maior mal da contemporaneidade pode ser resumido em seu individualismo, na livre interpretação das Escrituras e no desprezo das tradições, sobremaneira orais, que nos transmitiriam verdade imemoriais (GUÉNON, 2013).

A vida de Guénon, cercado de ocultistas e de ferozes disputas de poder em torno de sociedades secretas, nos indica bem uma de suas principais conclusões: a necessidade de se constituir um escol que dirija a humanidade ou, pelo menos, o Ocidente, no sentido de uma renovação espiritual (SEDGWICK, 2004). Na modernidade, além dos países autocráticos, a única teoria política que defendia uma elite como governante foi o fascismo. Não à toa as biografias de Guénon, Evola e Olavo se cruzam: são pensadores extremistas, de uma extrema-direita que não se conforma com direitos das mulheres, fim da servidão e da escravidão e, mais fundamentalmente, a laicização da sociedade, permitindo que cada qual escolha sua fé como

lhe convier e pregando a convivência harmoniosa de todos os credos em sociedades harmônicas, inclusive de ateus, onde ninguém tenha de ser perseguido por suas crenças.

Olavo, destarte, se filia ao que de pior a modernidade produziu do ponto de vista político: o fascismo. Não à toa, foi o mesmo movimento social que produziu Bolsonaro e Olavo. A antipolítica que os orienta, no sentido de negar o convívio de pensamentos diversos, e os constantes ataques às instituições democráticas, fazendo apelo não ao povo, enquanto poder constituinte, do qual emana a soberania e, como tal, pode alterá-la, mas às elites, especialmente militares e financeiras, a fim de que adentre na aventura de um golpe de Estado e faça “o trabalho que a Ditadura não fez, matando trinta mil”, dão mostras das verdadeiras convicções de Olavo.

É por isso que as ciências e as artes são tão atacadas por Olavo e seus asseclas. Não necessariamente porque são contra as benesses técnicas (ao contrário, defendem a indústria do petróleo) ou porque a maioria dos artistas e cientistas são pessoas progressistas; mas porque Olavo é antimoderno. Assim, se opõem às vacinas e, provavelmente, morreu por suas crenças, já que não se vacinou contra uma doença que matou quase setecentos mil brasileiros e que atingiu a todos nós, mas da qual felizmente já profilaxia. Da mesma forma, consideram que o aquecimento global não existe, ainda que não tenham provas. Cortam verbas da educação e da ciência em um momento em que estas se constituem o verdadeiro passaporte para o futuro de todas as sociedades. Perseguem outras crenças que não as calcadas no mais absurdo misticismo, crenças que prometem milagres e falam a língua dos anjos, ainda que não haja provas palpáveis, claras e incontestáveis de nada disso.

Ao contrário de fatos, sobre os quais possamos racionar, explicar, julgar, Olavo propõe que creiamos em mistérios de uma suposta origem comum de todas as religiões, tomando como parâmetro a religião hindu. Não à toa, já que, para ele, ainda vivemos em uma sociedade de castas e seria inútil negá-lo. A defesa que Olavo faz das castas é, realmente, inacreditável, peça de ficção política, digna do Ignobel, como aliás, quase todos os seus livros.

Mas Olavo não conseguiu alcançar a fama que alcançou à toa. Nenhuma sociedade produz monstros senão tiver olhado para o abismo. O precipício brasileiro é, precisamente, sua história. Diz-nos o senhor Freud que o conflito não resolvido não desaparece simplesmente, mas volta como sintoma, como neurose. A política brasileira está cheia de neuroses, de traumatismos e de descontinuidades, dado, exatamente, o fato de que não resolveu seus conflitos, embora possua todas as condições de fazê-lo. O mais profundo conflito de nossa

história, verdadeiro fundador do Estado brasileiro, este grande capitão do mato, é o conflito racial. Surgido da luta contra indígenas, no objetivo de massacrá-los, catequizá-los ou torná-los escravos, o Estado brasileiro seguiu sua sanha organizando a escravidão de negros. Se a escravidão acabou legalmente, se a democracia chegou do ponto de vista eleitoral, o mesmo não se pode dizer do ponto de vista político e social. As periferias, lotadas de pessoas da pele escura; os piores empregos, destinados aos moradores dessas periferias; os cargos políticos, fortemente dependentes de apadrinhamentos e poder econômico; enfim, os cargos de chefia e intelectuais, cercados de uma aura racista que impede que negros e negras os alcancem. Para completar, um período de trevas, onde o país foi governado autocraticamente, se outorgando a prerrogativa de matar e torturar a fim de tocar adiante uma modernização conservadora, sem mexer nas mazelas do país.

Tudo isso é traumático para uma sociedade e, sem tratamento, volta como sintoma. O sintoma é a legião de viúvas da ditadura, o “bandido bom é bandido morto”, o “direito dos mortos”, e todo o corolário que essa situação gera. Olavo é o teórico dessa sociedade, seu arauto e defensor, e via no governo obscurantista de Bolsonaro sua realização.

A terapêutica dessa sociedade é simples: democracia. Mais democracia. E não só jurídica, como política e social. Democratizar a sociedade brasileira, inclusive e, sobretudo, as esferas sociais, raciais e de gênero. Democratizar as polícias e as Forças Armadas, que operam na lógica de extermínio do inimigo interno: o próprio povo, sobretudo o negro. Tudo isso não são devaneios de uma mente indignada tanto quanto insone; mas a colocação em prática daquilo que está escrito na Constituição Federal.

A cura para o Brasil passa, como não poderia deixar de passar, pelo seu povo. Somente com a inclusão do povo, com todas suas matizes e credos, em um jogo limpo, sem *fake news* ou apelo ao misticismo contemporâneo. Passa por acertar contas com seu passado. Caso venha da esquerda ou da direita do espectro político, tanto faz. O importante é passar a limpo um passado de violência, para que construamos um futuro digno desse nome.

III

Muitos indicam Parmênides de Eleia como o inventor da lógica, visto que este teria identificado um dos princípios basilares desta: o princípio da não contradição. Ou seja, uma mesma proposição não pode ser verdadeira e falsa em relação à uma mesma coisa sob um mesmo aspecto. Parmênides, em seu longo poema, nos fragmentos extantes, nos indica, por exemplo, que o ser é e que o não ser não é, o que pode soar como tautologia, mas, em fato, não

se configura como tal. No poema, Parmênides é conduzido em uma carruagem da deusa da justiça e Ihe são apresentadas duas vias, a da verdade e a da opinião, uma distinção que se tonaria clássica com Platão sob a forma da oposição entre *episteme* (que podemos traduzir como ciência) e *doxa* (isto é, opinião.).

O que mais nos toca é que o caminho do ser, da verdade, é apresentado por Parmênides justamente como uma revelação da deusa da justiça, não como fruto de um método de pesquisa. Somente com Sócrates, várias décadas depois, é que se delineará o primeiro método filosófico, ou seja, um caminho (*hodos*) para se alcançar a verdade, a maiêutica. Trata-se de duas concepções contraditórias de acesso a verdade, uma, a verdade revelada, a outra a verdade raciocinada. Pela via da primeira, um poder superior se nos indica uma proposição a ser tomada como verdadeira. Pelo caminho da segunda, utilizamos instrumentos a fim de chegar à verdade.

O instrumento por excelência da busca pela verdade ainda na Antiguidade era a lógica. Parmênides, assim, mesclava em seu raciocínio os dois métodos de se alcançar a verdade, o lógico e o sobrenatural. O método lógico foi sistematizado, pela primeira vez, por Aristóteles, na série de livros que vieram a ser compilados como *Organon*, ou seja, instrumento, apontado como o primeiro livro a ser lido de seu sistema, justamente porque nele são apresentados os modos através dos quais se chegou às conclusões que o Estagirita logrou alcançar.

Quanto às verdades reveladas, elas estão expostas em toda uma série de livros, geralmente religiosos. O *Apocalipse*, por exemplo, nada mais é senão uma revelação, tradução literal do termo, direto do grego.

Não se pense que os dois métodos necessariamente se opõem. Por séculos, o método lógico foi justamente utilizado para fundamentar e dar ares de verdades às noções reveladas. Seu ápice foi o tomismo durante a Idade Média, onde, na Suma Teológica, Tomás de Aquino provava o mundo e o fundo do universo, deduzindo, da união entre Bíblia e Aristóteles, tudo aquilo que se cria importante para uma pessoa alcançar sua salvação. O livro divide-se em artigos, onde, geralmente, as posições da Bíblia e de Aristóteles são expostas, de modo a se extrair as conclusões lógicas, que fundamentem a verdade assim pensada.

Essa mixórdia entre os dois tipos de verdade começou a ser questionada na Renascença, com a entrada em jogo de uma terceira dama, além da revelação e da indução: a experiência. Muitos autores concorreram para esta aparição, religiosos e leigos, nem sempre com a intenção de descreditar a posição dominante da Igreja Católica. Cabe notar que, Francis Bacon chamou

seu livro, onde propunha uma nova forma de se abordar os fenômenos da natureza, de *Novum Organum*, ou seja, novo instrumento.

Não se trata, simplesmente, de opor razão e experiência, visto que a maturidade do método científico combina os dois, como bem notou Mondolfo (1980). No esquema de Galileu, o experimento é pensado pela razão, verificado pela prática, e estendido ao conjunto da natureza novamente através da razão. Neste esquema, não há espaço para a verdade revelada, somente para aquela refletida.

A verdade-método mostrou-se particularmente fecunda. Conquanto em séculos de domínio da verdade-revelada pouco se avançou no sentido de utilizar as forças da razão para compreender o universo ou aprimorar a vida dos humanos na Europa medieval, com pouco mais de quatro séculos de aplicação do método científico, as mudanças são profundas, mas não irreversíveis, como hoje sabemos.

Um dos principais antagonistas do método científico foi, exatamente, as crenças arraigadas na população, nas instituições e nos próprios cientistas que se fiavam em preconceitos e em noções tidas como verdadeiras a fim de impedir novas pesquisas. Em “O experimentador” Galileu (1964) deixa claro que, entre a tradição e a experiência, ele escolhe esta. Quase foi parar na fogueira, ao evitar por muito pouco o destino de Giordano Bruno ou amargar décadas na prisão, como Campanella.

E qual ideia errônea a ciência moderna não destruiu, a começar pelas ideias tidas por verdadeira pela própria ciência pregressa, pré-moderna? Não fiquemos no lugar-comum da terra plana; desde séculos já se sabia da esfericidade da terra (na verdade, um geoide). Mas, por exemplo, que plantas são animais de ponta-cabeça, que os animais são gerados naturalmente na natureza (cria-se que, por exemplo, sementes de trigo davam vida aos ratos), que pragas são frutos da ira divina, que cometas são mau presságio, etc. A lista é longuíssima. Basta ler um estudo científico anterior ao século XVI para que o acumulado de ideias outrora tidas como certas, hoje provadas equivocadas, logo transpareça.

Em todas as searas onde verdade-revelada e verdade-método se enfrentaram, esta se provou, por fatos, acertada, e aquela, pela ausência de provas, insuficiente, errônea ou tão somente mentirosa. Esse acúmulo de noções e práticas benfazejas levou muitos a acreditar, no que ficou conhecido como Iluminismo, que a sociedade marchava para uma liberdade, a igualdade, direitos, abundância, etc.

Mas, ao mesmo tempo que o Iluminismo progredia, também seus inimigos se acumulavam, e isto no seio do próprio movimento, uma vez que é Rousseau, precedido por um número grande de apologetas do cristianismo, ou seja, das verdades reveladas (e apologetas de peso, como Pascal) que via na história não progresso, mas decadência. A noção de que o mundo se deteriorava conforme os homens aprendiam a conhecê-lo encontrou especial eco na cabeça dos pensadores e artistas que vieram a ser conhecidos como românticos, pensadores de primeira linha como Schlegel, Hamann, etc. Louvando a Idade Média, cavaleiros, mulheres submissas, o sentimento e o domínio da teologia sobre toda a vida social, esses pensadores iriam desembocar no fascismo, cujo triste legado, nós, brasileiros, conhecemos hoje mais do que nunca.

A ideia de decadência é muito antiga e muito difundida por todo o mundo. Encontramo-la em Hesíodo, em Platão, em toda uma literatura hindu, em outros povos indígenas, na Bíblia. O paraíso perdido, a Idade de ouro que se foi, etc.

Na modernidade, ela ganha contornos claramente racistas, com Gobineau, um burguês enobrecido que se dizia descendente de Guilherme Normando. Para Gobineau, a humanidade estaria dividida em raças completamente diferentes e, sobre todas, o único vetor de civilização seria a raça ariana, que se concentrara, modernamente, no norte da Europa. Os arianos, com seu vigor, sua força, sua potência, estariam desaparecendo, tragados por raças inferiores. Por isso, o mundo estaria condenado, já que sua força civilizatória motriz estaria enfraquecendo inevitavelmente.

Gobineau, que era francês, foi apropriado por setores nacionalistas alemães e acabou muito utilizado por um senhorzinho de bigode esquisito, o qual ajudou a conduzir o mundo a uma carnificina terrível. Os judeus, apresentados como inimigos dos verdadeiros valores nacionalistas por pensadores que vieram na esteira de Gobineau, foram perseguidos e assassinados, junto com outras minorias.

Outro pensador que enxergava, a partir de uma tese de doutorado que não foi aceita pela Sorbonne (por ser insuficiente e fraudada) foi um tal de René Guénon. Para Guénon, a modernidade traz a marca do declínio, já que se opõe a tradição. Estaríamos em um ciclo de decadência, o qual somente pode ser quebrado através de uma elite vigorosa, que se oponha e estabeleça as condições de uma nova civilização. O Ocidente, com sua modernidade, estaria fadado a ser engolido pelas nações que ainda guardavam sua superioridade espiritual, países muçulmanos, hindus, confucionistas, etc. Para Guénon, todas as religiões do mundo teriam sido

reveladas à humanidade na aurora dos tempos, e guardariam a mesmas verdades perenes. Guénon era adepto de sociedades ocultistas, foi maçom, católico e terminou muçulmano *sufi*. Na esteira de Guénon uma série de sociedades secretas e seitas foram fundadas, muitas das quais envoltas em abusos e má-fé.

Um dos seguidores mais fiéis de Guénon foi Julius Evola, um escritor e político fascista, que foi divulgar suas ideias junto às SS e terminou sendo considerado muito radical pelos nazistas. Evola, que também enxergava um declínio do Ocidente, passou das palavras às ações e foi pôr em prática aquilo que aprendera com Guénon. Após a derrota do Eixo, tornou-se ideólogo da extrema-direita italiana, ajudando a organizar e pensar suas ações, como assassinatos e ataques armados, no pós-guerra.

No Brasil, Guénon e Evola encontraram vivos adeptos, o mais famoso dos quais, que também enxergava na modernidade uma decadência, Olavo de Carvalho. Olavo viu em Bolsonaro a possibilidade de regeneração da sociedade brasileira. 700 mil mortos pela pandemia, que terminaria por vitimá-lo também, não foram suficientes para fazê-lo mudar de ideia. Como se diz, é pela boca que morre o peixe...

Monod mostra como Pascal tentou provar as escrituras como verdadeira pela única prova que resta: a interior. Ou seja, a fé pura e simples. Em todos os confrontos entre fé e razão, esta última se mostrou vitoriosa. Não à toa: a fé somente oferece palavras e a crença em mistérios. Em séculos de domínio da fé sobre a razão, aquela ofereceu dores, sofrimento, miséria, etc. A ciência, desde o Iluminismo, nos oferece feitos e respostas. Se males persistem no mundo, a razão nos permite projetar um outro mundo (e atuar para sua realização), onde as mazelas atuais tenham desaparecido. Este mundo é possível, e está ao alcance das mãos. O maior impedimento para sua concretização vem justamente daqueles que se apoiam em verdades-reveladas, outro nome para balela. As condições estão dadas, falta vontade política.

Bibliografia

CARVALHO, Olavo de. *O Jardim das Aflições - De Epicuro à Ressurreição de César*. RJ: Topbooks, 1998

CASSIRER, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Warburg: - Vieweg+Teubner Verlag, 1927

CUSANO, Nicolau. PEROLLI, Enrixo. (editor). *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Testo latino a fronte. Roma: Bompiani, 2017

- DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Découverte, 2014
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1994, vol. I
- _____. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1994, vol. II
- DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o maior cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro, Graal, 2012
- DUSSEL, Enrique. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994
- EPICURO. *Opere*. Torino: Einaudi, 1972
- FERRY, Luc. RENAUT, Alain. *Heidegger et les modernes*. Paris: Grasset, 1988
- FORTES, Luís Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis-filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed., 1986
- GARRARD, Graeme. *Counter-Enlightenments: From the eighteenth century to the present*. London and New York: Routledge, 2006
- GAY, Peter. *The Enlightenment An Interpretation, Vol. 1 The Rise of Modern Paganism*. USA: Alfred A. Knopf, 1966
- _____. *The Enlightenment: An Interpretation - Volume II: The Science of Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1969
- GUÉNON, René. *La crise du monde moderne*. Paris: Gallimard, 2013
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendental*. Grenoble: Millon, 1998
- HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe vol 40, 1983
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Tübingen: Günther Neske, 1956
- _____. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976
- _____. *Über den humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a, 10ª Auflage
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b
- HERMAN, Arthur. *The idea of decline in Western history*. New York: The Free Press, 1997

- HERODOTUS. *HPOΔOTOY ΙΣΤΟΡΙΑΙ*. With an English translation. Vol I. London: William Heinemann. New York: G.P. Putnam's Sons, 1920
- ISRAEL, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. USA: Oxford University Press, 2001
- KIRK, Geoffrey. Stephen. RAVEN, John. E.; SCHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005
- KOYRÉ, Alexandre. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1957
- LUIZ, Felipe. *O papel da filosofia na crise contemporânea*. Eleutheria, s.l., Volume 06, número 11, 2021
- _____. *Hegel, Heidegger e a estratégia: três filosofias da história da filosofia*. 2023. No prelo
- MACHIAVELLI, Niccoló. *Il principe. Saggi e commenti*. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2012
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Werke Band 4*. Berlin: Dietz Verlag, 1959
- MASSEAU, Didier. *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris: Albin Michel, 2000
- MCCMAHON, Darrin.M. *Enemies of the Enlightenment: the French counter-Enlightenment and the making of modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- MILCHMAN, Alan. ROSENBERG, Alan (eds.). *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis: Universit of Minnesota Press, 2003
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Icaria, 1980
- MONOD, Albert. *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*. Paris: Félix Alcan, 1916
- ROSSI, Paolo. *La nascita della scienza moderna in Europa*. Roma/Bari: Laterza, 1997
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social, ou, Principes du droit politique : discours sur les sciences et les arts, discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, lettre à M. d'Alembert, considérations sur le Gouvernement de Pologne, lettre a Monseigneur de Beaumont, archeve de Paris*. Paris: Garnier, 1954
- SANTAELLA, Lúcia. *A concepção ampliada da mente segundo C.S. Pierce*. *Cognitio*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 392-403, jul./dez. 2019
- SEDGWICK, Mark. *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004

SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento*. São Paulo: Atual, 1994

O jogo do signo: Derrida leitor de Saussure

Adriano Negris⁴⁰

Resumo

O objetivo do presente artigo é compreender alguns pontos da leitura realizada pelo filósofo Jacques Derrida acerca da teoria do signo, elaborada pelo linguista Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral*. Inicialmente verificaremos em que sentido a teoria de Saussure avança em relação a concepção tradicional de signo. Posteriormente, acompanharemos como Derrida realiza a leitura do conceito de signo em Saussure para, enfim, entender como o filósofo francês irá desconstruir a ideia de signo, deslocando-o do registro da tradição metafísica. Com a proposta deste trabalho buscamos uma melhor percepção do acontecimento da desconstrução, que assume singular importância no cenário ético-político mundial.

Palavras-chave: Signo; Derrida; Saussure; Desconstrução.

Résumé

L'objectif de cet article est de comprendre quelques points de la lecture effectuée par le philosophe Jacques Derrida sur la théorie du signe, élaborée par le linguiste Ferdinand de Saussure dans le *Cours de Linguistique Générale*. Nous vérifierons dans un premier temps en quel sens la théorie de Saussure avance par rapport à la conception traditionnelle des signes. Après, nous suivrons comment Derrida lit la notion de signe chez Saussure pour, enfin, comprendre comment le philosophe français va déconstruire l'idée de signe, la déplaçant du registre de la tradition métaphysique. Avec la proposition de ce travail, nous cherchons une meilleure perception de l'événement de déconstruction, qui revêt une importance singulière dans le scénario éthique-politique mondial.

Mots-clés: Signe; Derrida; Saussure; Déconstruction.

Introdução

Nas primeiras linhas da obra *Gramatologia*, publicada no ano de 1967, o filósofo Jacques Derrida adverte ao leitor sobre a existência de um problema que perpassa o âmbito da linguagem. Derrida identifica uma espécie de inflação da palavra linguagem. Dentro de um contexto mundial, considerando as mais variadas pesquisas e discursos, tudo se resume à linguagem. Nesse cenário onde tudo vira um “caso de linguagem”, o filósofo franco-magrebino verificará a incidência de um duplo fenômeno: a inflação do conceito de linguagem e a crise que lhe é correlata. Derrida denuncia uma desvalorização da palavra *linguagem*, decorrente de uma inflação do signo “linguagem”, que consiste na inflação do próprio signo. Como consequência da inflação, a crise. Essa crise se deixar notar pelo transbordamento dos limites

⁴⁰ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor Adjunto do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores – FFP/UERJ. E-mail: adrianonegris@gmail.com.

da linguagem. Como consequência desse transbordamento, verifica-se o apagamento dos contornos e limites que a definem a própria linguagem.

Contudo, os apontamentos dessa crise da linguagem – que ainda persiste em nossos dias – quase não deixa transparecer um importante deslocamento. Nesse sentido, o que de forma lenta e sorrateira vai se desdobrando é um duplo movimento: a desmontagem da estrutura tradicional da linguagem (herdeira de Platão e Aristóteles) e o deslocamento da noção de escritura, que se despiria de sua roupagem metafísica para designar uma espécie de jogo que, segundo Derrida, ultrapassaria a extensão da linguagem (DERRIDA, 2008, p. 08).

Na *Gramatologia* Derrida menciona o fato de que o conceito de escritura começa a ultrapassar a extensão da linguagem, já que a escritura estaria deixando de designar a película exterior, o duplo inconsciente de um significante maior, o *significante do significante* (DERRIDA, 2008, p. 8). Para entender esse movimento, antes de tudo é preciso ter em mente que dentro do âmbito da história da filosofia a linguagem é estruturada a partir de um privilégio da *phoné* (palavra falada), significante primordial dado à sua ligação essencial ao significado⁴¹. Nessa estrutura da linguagem, a *phoné* coloca a escritura à sua sombra, relegando-a à condição de significante menor, suplemento perigo, uma simples cópia de um significante maior.

Nesse sentido, a linguagem garantiu sua hegemonia e agigantamento por meio da constante repressão da escritura. É dizer que a linguagem, que reproduz todos os pressupostos metafísicos, enclausurou a escritura colocando-a com um simples suplemento perigoso da linguagem falada. A escritura seria o suplemento que poderia deformar, desviar ou danificar o caráter puro da voz, que devido a sua proximidade com o pensamento, o sentido, o significado. Segundo Derrida, esse processo de recalçamento da escrita e seu caráter secundário são os elementos que possibilitarão a desconstrução do conceito de signo – elemento central da linguística de Ferdinand de Saussure.

A participação de Saussure na formação do pensamento estruturalista foi fundamental e não é possível querer mapear o ambiente logocêntrico contemporâneo sem passar por este pensador. De alguma forma, como veremos mais tarde, Saussure aponta para uma libertação da

⁴¹ Lembremos que para Derrida a metafísica colocou a *presença*, designada por *eidōs*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia* (transcendentalidade, consciência, Deus, homem), como forma matricial do ser como identidade a si. Considerada como ponto de origem, centro e fundamento de toda estrutura, a função da presença – significado transcendental – foi a de sempre orientar, equilibrar e organizar a estrutura do pensamento metafísico. (PUC-RJ, 1976, p. 71) – Ligeiramente modificado.

metafísica, mas, por outro lado, mantém toda a estrutura da metafísica colaborando também para o enclausuramento da escritura.

Para Derrida, como veremos a seguir, Saussure contribuiu de maneira incisiva para realizar um certo desvio do esquema da tradição metafísica, que elege a palavra falada como significante primordial, já que a ele remeteria, em primeiro lugar, a um significado transcendental, sendo este mesmo situado fora da trama dos demais significantes. Entretanto, se por um lado Saussure se destaca da tradição com sua nova teoria sobre o signo (significado-significante), de outro lado, segundo Derrida, o pensamento de Saussure ainda possui um extrato logocêntrico⁴².

Ao tomar em consideração essas anotações preliminares, nosso objetivo inicial é compreender em que sentido a teoria do signo do linguista suíço Ferdinand de Saussure avança em relação a concepção tradicional de signo. Posteriormente, verificaremos como Derrida realiza a leitura do conceito de signo em Saussure para, enfim, entender como o filósofo francês irá desconstruir a ideia de signo, deslocando-o do registro da tradição metafísica. Entendemos que o presente trabalho ganha relevância não só por possibilitar uma melhor percepção do acontecimento da desconstrução, juntamente com a dinâmica de seus operadores, mas, e talvez isto mais importante, servir de aporte para acentuar a importância do pensamento da desconstrução no cenário ético-político mundial.

A teoria dos signos de Saussure

Ferdinand de Saussure, no *Curso de Linguística Geral* (2006), empreende o esforço de elevar a linguística ao patamar de discurso científico. Para tanto, Saussure procura estabelecer o objeto de estudo da linguagem. Ao perseguir esse escopo, o linguista suíço fixa o estudo língua como ponto central para a constituição de uma Linguística enquanto uma ciência autônoma, operando, por exemplo, ao lado da Sociologia e da Psicologia social. Assim, na tentativa de romper com a herança da linguística clássica, Saussure entende a língua como um

⁴² Segundo Derrida o pensamento filosófico ocidental se caracteriza pelo primado do *logos* (*logocentrismo*), bem como pelo *fonocentrismo* (primado da voz) e pelo *etnocentrismo* (regime que estabelece o modelo das línguas fonéticas como estrutura universal de toda língua). Logocentrismo, termo cunhado para apontar o predomínio do *logos* nas sociedades (razão, palavra falada e sua conseqüente apreensão pela escrita, lei da racionalidade de um modo geral). Somos logocêntricos, na medida em que nossas produções são logocêntricas e possuem sentido apenas por serem logocêntricas. (SOLIS, 2010. p. 76).

sistema signos que exprime ideias, sendo certo que a ciência geral que daria conta dos signos e das leis que os regem seria a Semiologia⁴³, a qual a Linguística seria uma parte integrante.

Dentro do conjunto mais amplo da linguagem, a língua estaria inteiramente restrita ao fenômeno psíquico. Isso porque no circuito da fala (processo responsável pela função comunicativa da linguagem) há duas ordens distintas de fenômenos: de um lado o processo psíquico, no qual conceitos são associados a imagens acústicas. De outro lado, um processo puramente fisiológico, pois é o cérebro que transmite aos órgãos da fonação o impulso correlativo a imagem acústica, transformando-o em ondas sonoras que se propagam até o ouvido de um interlocutor⁴⁴.

É importante observar que para Saussure a língua deve ser distinguida da fala. Além disso, deve-se acentuar que os signos linguísticos, apesar da natureza psíquica que lhes é peculiar, não são meras abstrações. A concretude pode ser atestada pelo fato de que o conjunto de signos que constitui uma língua é ratificado pelo consentimento coletivo e a escrita pode perfeitamente fixar os signos em imagens convencionais.

Outro aspecto do pensamento de Saussure que merece ser enfatizado é o seguinte: a ciência que se constitui em torno dos fatos da língua tem como objeto a palavra falada. A palavra escrita, como mera representação da fala, fica à margem do objeto de estudo dessa ciência. Como explica Saussure no *Curso de Linguística Geral* (2006), a língua e a escrita são dois sistemas de signos completamente distintos. A única razão do existir da escrita é sua relação de dependência para com a língua falada. O caráter pernicioso da escrita é desde logo colocado em destaque, pois, segundo Saussure, a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal. Como leciona Saussure:

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra

⁴³ As mais recentes pesquisas no campo da semiologia e da linguística fundam as suas raízes no pensamento de Saussure. Desse modo, como não poderia deixar de ser, a relevância da obra de Saussure é expressamente reconhecida por Derrida: A maioria das investigações semiológicas ou linguísticas que dominam hoje o campo do pensamento, quer pelos resultados próprios, quer pela função de modelo regulador em que se veem por todo lado reconhecidas, remetem genealógicamente para Saussure, com razão ou sem ela, como seu instituidor comum. Ora, Saussure é antes de mais aquele que colocou o *arbitrário do signo* e o *caráter diferencial* do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da linguística (DERRIDA, 1991, p. 41).

⁴⁴ Para acentuar a diferença entre língua e fala, julgamos interessante citar o exemplo de Saussure no seu *Curso*: os órgãos vocais são tão exteriores à língua como os aparelhos elétricos que servem para transcrever o alfabeto Morse são estranhos a esse alfabeto; e a fonação, vale dizer, a execução das imagens acústicas, em nada afeta o sistema em si. Sob esse aspecto, pode-se comparar a língua a uma sinfonia, cuja realidade independe da maneira por que é executada; os erros que podem cometer os músicos que a executam não comprometem em nada tal realidade (SAUSSURE, 2006, p. 26).

escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que o próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto (SAUSSURE, 2006, p. 34).

Essa dinâmica exposta por Saussure é traduzida em outros termos por Paulo Cesar Duque-Estrada, quando ele aborda a concepção tradicional de escritura:

a um conceito ou objeto ideal qualquer, ou seja, a um *significado*, encontra-se referida uma determinada palavra que, ao ser pronunciada, atua não apenas como o seu respectivo *significante* mas como o seu *significante maior ou mais importante*, já que, enquanto *significante* falado, a palavra se constitui como a estrutura de significação imediatamente próxima da origem, ou seja, do significado. A função da palavra é, ao ser pronunciada, expressar o significado; [...] este *significante maior*, mais importante, porque falado e, deste modo, mais próximo da origem, poderá, eventualmente, ser fixado em uma forma escrita e, assim, atuar como *significante secundário*, já que é agora *significante* do *significante mais importante* ou, como diz Derrida, *significante do significante*. Decorrem dessa condição particular, de *significante do significante*, todas as outras características igualmente secundárias atribuídas à escritura a que Derrida se refere [“película exterior, duplo inconsciente de um *significante maior*...”, etc.] e às quais se acrescenta o seu caráter igualmente suspeito e perigoso, já que, com o surgimento de *significantes* escritos, o significado pode se propagar indefinidamente, para além presença e, portanto, da autoridade do querer-dizer daquele que originalmente o proferiu (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 15-16).

Como podemos observar, a noção de signo é extremamente importante na obra de Saussure. Então, nada mais pertinente do que nos perguntarmos: o que é um signo linguístico para Saussure? Segundo o linguista suíço, o signo constitui onexo entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante)⁴⁵. O signo assim seria uma totalidade. Os seus elementos (significado e significante) estão associados à ordem psíquica, portanto, puramente imaterial ou formal. A função do signo seria a de representação ou referência; isto é: representar algo que está ausente ou, de outra forma, tornar presente aquilo que está ausente. A referência como função do signo anuncia uma dimensão ontológica, tendo em vista que ela representa o ser em sua ausência⁴⁶. O signo além de apontar para a coisa designada, ele indica o modo pelo qual essa coisa é designada. O *sentido* (ou significação) é exatamente o modo pelo qual a coisa é referida⁴⁷. O sentido e a fonação (produção de sons) são elementos ligados à fala

⁴⁵ Nesse ponto é interessante trazer as observações realizadas pela autora Inês Lacerda Araújo. Conforme salienta a autora, o signo não une uma coisa a uma palavra, mas à imagem acústica. Deve-se lembrar, ainda, que a imagem acústica é a impressão do som no psiquismo. Isso mostra-se verdadeiro na medida em que se pode falar consigo mesmo sem pronunciar qualquer som (ouvir-se falar). Com a combinação da imagem acústica associada ao conceito temos o signo (ARAÚJO, 2004, p. 30).

⁴⁶ De modo mais sintético: a função do signo é representar a coisa durante sua ausência. Todavia, para que esta descrição seja plausível, é necessário que isso que está ausente seja o referente, não o significado, sem o qual o signo não funcionaria. Significante e significado são indissociáveis, separados do referente para representá-lo de longe, sem jamais separar-se dele inteiramente. A unidade do significante e do significado faz o signo (DERRIDA, BENNINGTON, 1994, p. 27).

⁴⁷ Como explica Rafael Haddock-Lobo, “a função do signo é a de representar a coisa em sua falta, a coisa como referente, como “realidade”, e não a coisa como “sentido”, sem o qual o signo não funcionaria”. Não é por outra

e não a língua, formando o aspecto substancial do signo. Assim sendo, para que o signo cumpra efetivamente seu papel é imprescindível que a intenção de significação atravessasse todo o signo em direção a um referente possível. Importante frisar que a linguística saussureana está interessada na investigação das relações que os signos mantêm entre si no interior de um sistema linguístico. A relação dos signos com toda a ordem exterior a eles é colocada em segundo plano.

Realizadas essas considerações preliminares, partiremos para um breve estudo sobre as propriedades dos signos na teoria de Saussure. Para o objetivo deste trabalho, comentaremos apenas as peculiaridades que julgamos mais importantes, quais sejam: a arbitrariedade do signo, a linearidade do significante e o princípio de diferenciação.

Começamos pela arbitrariedade do signo. No *Curso de Linguística Geral*, Saussure nos explica que “o laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo *linguístico é arbitrário*” (SAUSSURE, 2006, p. 81). Arbitrariedade aqui não deve ser confundida com a liberdade para escolher o emprego deste ou aquele signo simplesmente. A arbitrariedade em Saussure é traduzida pelo fato de que o signo é imotivado, ou seja, o signo não mantém qualquer relação de dependência com fatores exteriores à língua. Dito de maneira mais assertiva, para o autor do *Curso* não há um laço natural entre o signo e a realidade.

A noção de arbitrariedade quebra qualquer dimensão ontológica do signo, uma vez que ele não colheria a pretensão de unir uma coisa a seu nome. Assim, a língua como sistema de signos é independente em relação a qualquer realidade externa. O signo seria apenas a ligação de um significante e um significado. Nesse sentido Saussure explica:

A palavra *arbitrário* requer também uma observação. Não deve dar a ideia de que o significado dependa da livre escolha do que fala (...); queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade. (SAUSSURE, 2006, p. 83).

Devemos mencionar também que a tradição linguística sempre entendeu o signo através dos ensinamentos aristotélicos⁴⁸, portanto, o significante por sua própria natureza é indiferente

razão que para Saussure o significante é inseparável do significado, mas ambos separados do referente (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 57-58).

⁴⁸ As filosofias da linguagem repetiram ao longo da história, de uma maneira ou de outra, aquele esquema estabelecido por Aristóteles, segundo o qual a linguagem seria uma imitação da sucessão de ideias no espírito, sendo as ideias do espírito o correspondente por semelhança da ordem natural das coisas. A linguagem refletiria o pensamento e o pensamento, por sua vez, representaria a realidade. De acordo com Aristóteles (*Livro Da Interpretação*, 16a-24b): Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se

para significar todos os tipos de ideia. Desse modo, pouco importa qual o som é usado para representar uma ideia no pensamento. De outro lado, o significante representa o elemento contingencial e convencional, já que sua utilização estaria submetida ao acordo entre os membros de uma determinada comunidade linguística.

Na ótica saussureana o signo possui uma radical arbitrariedade, isto é, as duas faces do signo – significado e significante – são arbitrárias uma em relação a outra. Por essa razão Saussure diz que o significante é imotivado, pois ele é arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural. Geoffrey Bennington nos explica melhor essa passagem da seguinte maneira:

Pelo menos se deve reconhecer que não há nenhuma ligação natural de semelhança entre significante e referente [...] e com maior razão entre significante e significado [...]: afirmaríamos portanto que o signo é *arbitrário* ou *imotivado*. Diremos que os signos são instituídos ou convencionais, com a condição de compreender corretamente que “convenção” não pode implicar um momento fundador em que todo mundo estaria reunido para se pôr de acordo sobre os signos. A língua, diz Saussure, é sempre recebida, assim como a lei. [...] Digamos para simplificar que essa repartição tripartite [...] nos oferece a aparência de um reino da idealidade (o significado, o conceito, o inteligível) que toca pelos dois lados um reino da materialidade. Pra cima, em primeira posição, as coisas, o mundo, a realidade; pra baixo, em terceira posição, o significante, o corpo fônico ou gráfico que a linguística sempre pensou, apesar de suas denegações, como sendo aquele de uma *palavra* [...], quando não é essencialmente um nome [...]. Pode-se distribuir os valores de verdade e de ilusão como se queria nesses dois reinos, não se foge ao esquema de base: o signo sempre foi pensado a partir desta distinção entre o sensível e o inteligível, e não pode ser pensado de outra forma [...] (DERRIDA; BENNINGTON, 1994, p. 27-28).

Como já sabemos, os signos são formados pela adição de um significado a um significante. Saussure mostrará que eles comportam uma divisão interna, podendo ser caracterizados entre significantes linguísticos e significantes não-linguísticos. Esses últimos são marcados pela sua natureza visual, enquanto os primeiros são de natureza acústica. Os significantes não-linguísticos (como sinais marítimos, placas de trânsito etc.) podem ser apreendidos de maneira simultânea por meio da visão. Já os significantes linguísticos são expressos pela fala e captados pelo aparelho auditivo. Tendo em vista essa peculiaridade, os significantes linguísticos necessitam desenvolver-se no tempo para que sejam compreendidos, de modo que cada significante é pronunciado um atrás do outro, sucessivamente. A linearidade do significante linguístico não significa outra coisa senão a sua divisibilidade em elementos sucessivos ao longo do tempo. Saussure assim resume o princípio: “O significante, sendo de

escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens (ARISTÓTELES, 2013, p. 3).

natureza auditiva, desenvolve-se no tempo, unicamente, e tem as características que toma do tempo: a) *representa uma extensão*, e b) *essa extensão é mensurável numa só dimensão: é uma linha.*” (SAUSSURE, 2006, p. 84).

Acabamos de ver que a arbitrariedade do signo nos indica que a sua existência independente de qualquer realidade exterior. Entretanto, a arbitrariedade pressupõe que elementos do signo possam se autorregular no interior da língua. Essa autogestão da língua é assegurada pelo princípio de diferenciação.

Na perspectiva saussureana, o signo contém uma dimensão formal, sendo forma semântica o significado e a forma fônica o significante. Além disso, há no signo um âmbito substancial, no qual o sentido (significação) seria a substância semântica e a fonação (som) a substância fônica. A pergunta que se faz é: dentro de um sistema linguístico, o aspecto substancial do signo é indiferente aos seus respectivos componentes formais? Existe uma indiferença no emprego de um significante para exprimir determinado significado? Aqui a noção de arbitrariedade do signo é fundamental para responder tais indagações.

Como vimos anteriormente, o signo não mantém nenhuma relação de dependência com a realidade exterior que procura referenciar. No interior do signo, sabemos que o significante (como imagem acústica) tem a propriedade de representar um significado (conceito). A função de significação do signo surgiria da própria união significante-significado. Contudo, cabe lembrar que num sistema linguístico tanto o significante quanto o significado são arbitrários. Com isso queremos dizer que nesse sistema não há significados dados *a priori*, no qual bastaria a mera escolha de determinados significantes para representá-los. A significação, segundo Saussure, só pode ser realizada pela função ou valor que um signo ocupa no sistema linguístico. Mas como esse movimento de valoração ocorre?

De acordo com Saussure, dois fatores são essenciais para se estabelecer o valor de um signo: a) a possibilidade de um significante ser trocado por um significado e b) a comparação de um signo com outros que possa lhe contrapor. Em resumo, o valor é aferido pela capacidade de intercâmbio entre coisas que são dotadas de naturezas distintas e segundo a comparação entre coisas da mesma natureza, mas que integram um mesmo universo.

A conjugação desses fatores demonstra que o signo como integrante de um sistema está simultaneamente revestido de significação como também de valor. Nesse sentido, o valor de uma palavra depende o quanto ela pode ser trocada por uma ideia e, ao mesmo tempo, como

ela se posiciona em relação às demais palavras de uma língua. O exemplo de Saussure pode esclarecer o que acaba de ser dito:

O português *carneiro* ou o francês *mouton* podem ter a mesma significação que o inglês *sheep*, mas não o mesmo valor, isso por várias razões, em particular porque, ao falar de uma porção de carne preparada e servida à mesa, o inglês diz *mutton* e não *sheep*. A diferença de valor entre *sheep* e *mouton* ou *carneiro* se deve a que o primeiro tem a seu lado um segundo termo, o que não ocorre com a palavra francesa ou portuguesa. (SAUSSURE, 2006, p. 134).

Para Saussure, o aspecto conceitual e o material de um signo só podem ser determinados a partir da diferença com os demais signos de um sistema linguístico. Essa é a ideia central do princípio de diferenciação. Na língua não há conceitos, palavras ou sons preexistentes; o vir a existir desses elementos está subordinado ao jogo de diferenças que rege o sistema linguístico. É por essa razão que Saussure afirma que *na língua só existem diferenças* (SAUSSURE, 2006, p. 139).

A conclusão de que na língua só há diferenças requer explicação. Para que possamos enxergar a diferença entre dois objetos, por exemplo, devemos compará-los e subtrair os elementos que lhes são semelhantes. Essa operação pressupõe que as propriedades de cada objeto sejam dadas de antemão para que em seguida se proceda a comparação entre eles. Assim, a diferença é obtida a partir de termos positivos. Entretanto, na língua, o processo de diferenciação ocorre sem termos positivos. Isso ocorre porque a língua não comporta significantes ou significados preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. No entanto, dizer que na língua tudo é negativo só é válido quando consideramos separadamente significado e significante, quando tomamos a totalidade do signo, achamo-nos perante uma positividade. Nas palavras de Saussure:

Um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias; mas essa confrontação de um certo número de signos acústicos com outras tantas divisões feitas na massa do pensamento engendra um sistema de valores; e é tal sistema que constitui o vínculo efetivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo. Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta, pois o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças. (SAUSSURE, 2006, p. 139 e 140).

Como tentamos ilustrar, o princípio de diferenciação irá redefinir a língua como um sistema de valores, já que significante e significado valem pelo que se diferenciam dos demais e, ainda, explica a autorregulagem desse sistema e o funcionamento dos signos.

Agora, veremos como Derrida realiza a leitura da teoria dos signos de Saussure, demonstrando que ela se destaca da tradição linguística, mas que ainda permanece presa ao logocentrismo e tributária do pensamento metafísico.

A leitura derridiana sobre o pensamento de Saussure

Neste ponto de nosso trabalho destacaremos algumas notas sobre a crítica de Derrida à teoria dos signos de Saussure. Para tanto, é importante consignar que não intencionamos elaborar um conjunto completo e minucioso sobre o vasto trabalho de Derrida sobre a linguística de Saussure e o logocentrismo. Nesse sentido, apenas ressaltaremos alguns pontos que consideramos relevantes para compreender em que medida o pensamento de Saussure, apesar de se destacar da tradição, ainda se mantém circunscrito ao âmbito metafísico.

Começemos pelos aspectos inovadores do pensamento de Saussure. De início e na maioria das vezes a tradição concebeu o significado como o ponto final de uma cadeia de remetimentos de significantes. Desse modo, toda a ordem de significantes estaria voltada para representação de um significado que, por si só, escaparia a cadeia de significantes. O significado, presente a si mesmo, manteria uma ligação com o significante; porém, o significado preexistiria à sua condição ser referido por um significante. Nesse contexto, o significado seria transcendente a todo e qualquer significante.

De acordo com Derrida, o conceito de signo em Saussure provoca um interdito na ideia de significado transcendental. O signo entendido como uma totalidade só pode cumprir sua função referencial quando concebido na unidade do significado e significante, ou seja, os dois elementos que compõem o signo estão intimamente associados e um reclama o outro. Relembre-se que para Saussure o signo se trata de um único fenômeno com duas perspectivas distintas. Com base nessa estrutura de signo é que Derrida apontará que Saussure, contra a tradição, enfatizou que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são duas faces de uma única e mesma produção (DERRIDA, 2001b, p. 24).

Saussure também se distancia da tradição devido ao caráter formal do signo, bem como pelo princípio de diferenciação. Convém lembrar que para Saussure a língua não comporta significantes ou significados preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. Além disso, significado e significante estão situados na dimensão psíquica, puramente formal. Portanto, o som, elemento material, está contido no interior da fala e excluído da língua. A conjugação desses fatores permite pensar a língua como uma trama de diferenças que abala o estreito vínculo concebido pela tradição

entre significado e sua expressão fonética e, ainda, afasta um suposto substancialismo pertinente ao signo linguístico. É o que Derrida nos diz na seguinte passagem:

Ao sublinhar os caracteres diferencial e formal do funcionamento semiológico, ao mostrar que é “impossível que o som, elemento material, pertença, ele próprio, à língua” e que, “em sua essência ele (o significante linguístico) não é nada fônico; ao de-substancializar ao mesmo tempo o conteúdo significado e a “substância de expressão – que não é mais, pois, por excelência, nem exclusivamente, a fonia –, ao fazer também da linguística uma simples divisão da semiologia geral, Saussure contribui, de maneira decisiva, para fazer voltar contra a tradição metafísica o conceito de signo que lhe havia tomado de empréstimo (DERRIDA, 2001b, p. 24).

Como acabamos de notar, na concepção de Derrida, Saussure insinua um gesto que aparentemente poderia conduzir a uma quebra de paradigma. Na visão de Derrida esse movimento inicial de Saussure representa uma fissura na estrutura do pensamento tradicional. Todavia, a potência da semiologia saussuriana é esvaziada devido à falta de um aprofundamento ou agravamento das premissas iniciais estabelecidas pelo próprio linguista. Tudo ocorre como se Saussure tentasse libertar a linguística da estrutura metafísica, mas, na visão de Derrida, o linguista apenas “ensaia” um gesto libertador.

Desse modo, o “estruturalismo linguístico” de Ferdinand Saussure, segundo Derrida, torna-se um obstáculo para uma crítica da metafísica, contrariando a sua própria proposta inicial:

Deste modo, Saussure acaba por transigir, diz Derrida, “com a exigência clássica daquilo que propus chamar um significado ‘transcendental’, que não remeteria em si mesmo, na sua essência, para nenhum significante, que excederia a cadeia de signos, e que já não funcionaria como... significantes”. Saussure permanece, portanto, solidário ao tradicional sistema metafísico de oposições binárias; o significado reproduzindo o plano inteligível e o significante o plano sensível. (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 22).

Na *Gramatologia* Derrida explica que a linguística pretende ser a ciência da linguagem e que a cientificidade dessa ciência é devida ao seu fundamento fonológico. Assim sendo, a linguagem como campo objetivo de estudos seria determinada essencialmente pela unidade de *phoné*, *glossa* e *logos* (DERRIDA, 2008, p. 36). Nesse estado de coisas, ainda que a sonoridade seja considerada um significante sensível e contingente, certo é que a tradição sempre a considerou como significante privilegiado.

Derrida compreende que Saussure ainda opera conforme o esquema da tradição ao atribuir a escritura uma função estrita e derivada em relação à fala. Isso quer dizer que Saussure possui a ideia de que a linguagem poderia se conservar pura, evitando qualquer contaminação pela escritura. Não é só isso. Saussure ainda restringe a função da escritura à representação da voz, tornando a escritura um significante de um significante primeiro, reproduzindo assim a

definição tradicional de escritura que remonta a Aristóteles. Logo, fazendo com que a escritura seja submetida à voz, Saussure a classifica como uma escritura de tipo fonético. Entendida desse modo, a escritura fonética será sempre o que está fora, uma representação exterior de uma unidade interna (pensamento-som) mais pura e inteligível. Essa determinação representativa da escritura, segundo Derrida, não poderia deixar de refletir um pressuposto metafísico em Saussure.

Além de estar comprometido com a voz, ou seja, com o *logos* falado, o signo saussuriano carregaria a primeira e mais forte característica da metafísica, isto é, o caráter de presencialidade:

Quando falo, não tenho apenas consciência de estar presente naquilo que penso, mas também de manter muito perto do meu pensamento ou do “conceito” um significante que não cai no mundo, que ouço assim que emito, que parece depender da minha pura e livre espontaneidade, não exigir o emprego de nenhum instrumento, de nenhum acessório, de nenhuma força tomada no mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, 'nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época; em cima dos fundamentos dessa época constituiu-se uma semiologia cujos conceitos e pressupostos fundamentais são muito precisamente identificáveis, de Platão a Husserl passando por Aristóteles. Rousseau, Hegel etc. (DERRIDA, 2001b, p. 28).

Relembremos que para Saussure a língua é um sistema de signos que se destaca da escritura. O próprio Saussure afirma o seguinte: “língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro” (SAUSSURE, 2006, p. 34). A palavra falada em Saussure tem um especial relevo porque ela representa a unidade do sentido ao som, unidade interna que está intimamente ligada ao pensamento, ao psíquico, e que não recai no âmbito da exterioridade material e contingente. Já a escritura fonética, como mera representação da fala, seria considerada como matéria sensível e exterioridade artificial, configurando como um instrumento imperfeito que por muitas vezes poderia acarretar malefícios à palavra falada.

Até o presente momento, podemos notar que Saussure reproduz as dicotomias conceituais que movem o pensamento metafísico, pois ele, ainda que de maneira inconsciente, restabelece oposições metafísicas, tais como: sensível-inteligível, aparência-essência, dentro-fora, representação-presença. Em resumo, a escritura, simbolizando a ordem do sensível, sempre foi considerada pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao verbo e ao *logos*.

O sistema de oposições descrito por Derrida (externo/interno, imagem/realidade, representação-presença) estabelece a cientificidade de uma ciência. No discurso científico a representação é condição *sine qua non* para se pensar a “realidade” do objeto de estudo. Porém,

a instauração dessa relação representacional resulta na impossibilidade de se pensar uma diferença simples ou uma exterioridade que não esteja obrigatoriamente presa à estrutura metafísica das oposições aparência-essência, fora-dentro, etc. Essa constatação de Derrida faz com que o discurso de Saussure seja reinscrito na tradição metafísica.

Como aponta Derrida (DERRIDA, 2008, p. 44), a escritura para Saussure “obscurece a visão da língua”, sendo a escritura um perigoso suplemento que distorce a ligação do sentido ao som. Para Saussure a consequência dessa (*im*)propriedade resulta no fato de que quanto menos a escritura representa o que deve representar, tanto mais se reforça a tendência de tomá-la por base; com isso os gramáticos se obstinam em chamar a atenção para a forma escrita (SAUSSURE, 2006, p. 40). Não é por outro motivo que Saussure se dedica a traçar os limites de atuação da escritura para, em seguida, expulsá-la de seu *Curso*.

Derrida observa que na linguística de Saussure a escritura é “culpada” por perverter a relação natural entre o sentido e o som (DERRIDA, 2008, p. 45). A escritura seria a dissimulação da presença natural, primeira e imediata à alma no *logos*. A escritura tenderia a romper o liame entre conceito e som que reside na palavra falada. É justamente essa perigosa condição da escritura que revela o liame natural do significado ao significante fônico e subordina a escritura à fala. Nesse sentido, como explica Geoffrey Bennington, o signo saussureano, ainda seria um signo que repetiria o gesto metafísico. Observe-se:

O conceito metafísico do signo assenta a distinção significante/significado sobre o fundamento dado pela distinção sensível/inteligível, mas trabalha para a redução dessa distinção em proveito do inteligível: ele reduz ou apaga portanto o signo, assentando-o de início como secundário (DERRIDA; BENNINGTON, 1994, p. 37).

De acordo com Derrida, a história da metafísica é a história de uma determinação do ser como presença, que inevitavelmente se confunde com logocentrismo. Sempre partindo da estrutura básica erigida por Aristóteles, a voz é o significante que está mais próximo do significado (conceito). A partir da união entre a voz e as disposições da alma, surge a própria noção de significante com seu caráter representativo e derivado. A proximidade absoluta da voz ao ser, da voz ao sentido do ser, da voz a idealidade do sentido demonstram a origem e o desenvolvimento do logocentrismo no pensamento ocidental (o que também não deixa de ser um fonocentrismo – privilégio da *phoné*).

Dito de outra maneira, o pensamento metafísico incessantemente concentrou esforços para afirmar a unidade essencial entre voz e sentido, concedendo, dessa forma, um privilégio à consciência e ao plano de inteligibilidade. É na consciência que se dá a representação de um objeto e, por meio dela, a possibilidade de “guardá-lo” e repeti-lo pela voz. Desse modo, a fala

permitiria a presença a si do objeto na consciência, tendo em vista sua ligação ao significado. Não por outro motivo os demais significantes, principalmente a escritura, seriam estritamente derivados quando comparados à voz. Nesse ponto consideramos ser de extrema importância transcrever a lição do filósofo franco-magrebino:

O entendimento infinito de Deus é o outro nome do *logos* como presença a si, de Descartes a Hegel e apesar de todas as diferenças que separam os diferentes lugares e momentos na estrutura desta época. Ora, o *logos* apenas pode ser infinito e presente a si, apenas pode produzir-se como auto-afeção, através da voz: ordem de significante pelo qual o sujeito sai de si em si, não toma fora de si o significante que ele emite e que o afeta ao mesmo tempo. Tal é pelo menos a experiência – ou consciência – da voz: ouvir-se-falar. Ela vive-se e diz-se como exclusão da escritura, a saber do apelo a um significante “exterior”, “sensível”, “espacial”, interrompendo a presença a si. (DERRIDA, 2008, p. 122).

A escritura, devido a sua materialidade, fica relegada ao plano exterior ao *logos*. A escritura, assim entendida, só deve ser utilizada como suplemento quando não for viável ou impossível empregar a fala – suporte “natural” do sentido. A escritura seria um recurso usado para tornar presente a fala, contudo, sabendo que com a escritura nos situamos fora da idealidade e do significado em seu aspecto mais “puro”.

Em *A farmácia de Platão* (DERRIDA, 2005), Derrida expõe com precisão o caráter de “uma técnica ruim” e dissimuladora da escritura, tal como concebida pela tradição, remontando, notadamente, a Platão:

A metáfora antropomórfica, e até mesmo animista, explica-se sem dúvida pelo fato de que o escrito é um *discurso* escrito (*lógos gegrámménos*). Enquanto vivo, o *lógos* provém de um pai. Não há, pois, para Platão coisa escrita. Há um *lógos* mais ou menos vivo, mais ou menos próximo a si. A escritura não é uma ordem de significação independente, é uma fala enfraquecida, de forma alguma uma coisa morta: um morto vivo, um morto em *sursis*, uma vida diferida, uma aparência de respiração; o fantasma, o espectro, o simulacro (*eídalon*, 276 a) do discurso vivo não é inanimado, não é insignificante, simplesmente ele significa pouco e sempre identicamente. Esse significante escasso, esse discurso sem grande responsável é como todos os espectros: errante. Ele vaga (*kulindeitai*) aqui e ali como alguém que não sabe aonde vai, tendo perdido a via reta, a boa direção, a regra de retidão, a norma; mas, também, como alguém que perdeu seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro. Correndo as ruas, ele não sabe nem mesmo quem ele é, qual é sua identidade, se é que tem uma, e um nome, aquele de seu pai. Ele repete a mesma coisa quando é interrogado em todos os cantos de rua, mas não sabe mais repetir sua origem. Não saber de onde se vem e para onde se vai, para um discurso sem responsável, é não saber falar, é o estado de infância. Ele próprio desenraizado, anônimo, sem laços com seu país e sua casa, esse significante quase insignificante está à disposição de todo mundo, igualmente dos competentes e dos incompetentes, daqueles que entendem e nele se entendem (*tois epaióusin*) e daqueles que não têm nenhum interesse nisso, e que, não conhecendo nada dele, podem afligi-lo com todas as impertinências. (DERRIDA, 2005. p. 96).

Ao conjunto de críticas que acabamos de elencar é preciso somar o fato de que a função derivada da escritura em Saussure resulta na inviabilidade de consecução de seu projeto inicial. Isso ocorre porque se o projeto saussureano consiste na elaboração de uma linguística geral,

então essa meta não será atingida enquanto persistir o conceito de escritura fonética, que reside, por sua característica, fora do âmbito da linguagem. Pela maneira que Saussure configura a posição topográfica da escritura, poderíamos dizer que:

o projeto saussuriano prossegue e realiza o projeto platônico-aristotélico de hierarquização e denúncia do perigo da escritura, no qual esta “será o fora, a representação exterior da linguagem e deste pensamento-som” e em que é necessário “crer que existe aqui um dentro da língua” (...) Em sua tentativa de proteger a qualquer custo o “dentro” da língua, Saussure acaba por desfazer-se, ou melhor, tentar desfazer-se, desqualificando o que ele acredita “fora” da língua (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 89 e 90).

Em *Posições* (DERRIDA, 2001b), Derrida mais uma vez dá continuidade a sua leitura crítica da teoria de Saussure, enumerando alguns pontos que revelam a ligação do linguista ao pensamento metafísico ocidental. Num primeiro plano, Derrida observa que o avanço⁴⁹ alçando por Saussure inevitavelmente esbarra na própria limitação do conceito de signo. A dualidade que reside no interior do signo carrega todos os pressupostos da linguagem metafísica. Como o filósofo da desconstrução salienta “a língua da metafísica ocidental transporta não somente um número considerável de pressupostos de toda ordem, mas pressupostos inseparáveis e, por menos que se preste atenção, pressupostos que estão enredados em um sistema” (DERRIDA, 2001b, p. 25).

Desse modo, ao ter de se articular como conceito de signo, Saussure mantém a dicotomia interna do signo – *significado e significante* – abrindo a possibilidade de articulação com a ideia de um significado transcendental, o qual excederia a cadeia de signos, já ele próprio não remeteria a mais nenhum significante, não funcionando mais como um significante. Para Derrida, Saussure se mantém preso ao conceito de signo e devido as consequências inerentes ao uso desse conceito, nesse sentido, o linguista suíço restaria solidário a tradição metafísica.

A estrutura do conceito de signo também leva Saussure privilegiar a fala, chegando até mesmo a ressaltar um suposto liame natural entre o pensamento e a voz. Segundo Derrida, a *phoné* é a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A experiência do “falar-se a si

⁴⁹ Elencamos ao menos duas notas em que Derrida destaca os avanços promovidos por Saussure em relação à tradição. Derrida assevera que a semiologia tipo saussuriana tem tido um duplo papel: 1) ela enfatizou, contra a tradição, que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são as duas faces de uma única e mesma produção. Derrida lembra que Saussure inclusive recusou-se expressamente a aproximar essa oposição ou essa “unidade de duas faces” às relações entre a alma e o corpo, como sempre se havia feito e 2) Ao sublinhar os caracteres diferencial e formal do funcionamento semiológico, ao de-substancializar ao mesmo tempo o conteúdo significado e a “substância de expressão” e ao fazer também da linguística uma simples divisão da semiologia geral. Saussure contribui, de maneira decisiva, para fazer voltar contra a tradição metafísica o conceito de signo que ele lhe havia tomado de empréstimo (DERRIDA, 2001b, p. 24).

mesmo” produz um “efeito de apagamento” do significante (*phoné*) para que o conceito se apresente ele mesmo, em sua presença a si. Derrida aponta essa experiência como um engodo do qual Saussure não consegue escapar e isso não poderia se passar de outra forma, uma vez que essa experiência fundamentou uma semiologia cujos conceitos e pressupostos fundamentais são muito precisamente identificáveis, de Platão a Husserl, passando por Aristóteles. Rousseau, Hegel etc. (DERRIDA, 2001b, p.28).

A consequência desse gesto impede o deslocamento da estrutura hierarquizante entre a idealidade do significado e a dimensão empírica que se expressa por meio da voz:

O conceito de signo (significante/significado) carrega em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância fônica e de erigir a lingüística em “padrão” da semiologia. A *phoné* é, efetivamente, a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho a consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do “conceito” um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, que parece não exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época. (DERRIDA, 2001b, p. 28).

O apagamento do significante de que fala Derrida só pode ser compreendido quando se restringe a noção de signo apenas ao signo fonético. Quando Saussure estipula que o signo lingüístico é uma entidade psíquica de duas faces, para Derrida, essa proposição, tomada em seu sentido mais rigoroso, dificilmente poderia ser estendida a todos os signos, sejam eles fonéticos ou não. Ademais, alerta Derrida, que somente quando o signo fonético é erigido a qualidade de modelo de todos os signos que a semiologia geral pode ser inscrita numa psicologia, como pretende Saussure. Logo, a estrutura do signo remete Saussure um psicologismo e a necessidade de transformar o signo fonético em padrão de sua Semiologia⁵⁰.

Outro ponto importante a ser destacado na leitura derridiana de Saussure é o princípio da arbitrariedade do signo. Em Saussure vimos que o signo lingüístico é arbitrário. Isso significa que o signo é imotivado, independentemente de qualquer relação exterior. O princípio da arbitrariedade supostamente deveria abranger toda a extensão do signo, impedindo a distinção entre signo lingüístico e não-lingüístico. Todavia, para Saussure, a tese da arbitrariedade só

⁵⁰ Por essa razão, Derrida aduz que a redução da exterioridade do significante implica na exclusão de tudo que não é psíquico. O filósofo da desconstrução ainda continua: Ora, apenas o privilégio concedido ao signo fonético e lingüístico pode autorizar a proposição de Saussure segundo a qual o "signo lingüístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces". Supondo que essa proposição tenha um sentido rigoroso em si mesma, será difícil ver como se poderia estendê-lo a todo signo, seja ele fonético-lingüístico ou não. É difícil, pois, ver, a menos precisamente que se faça do signo fonético o "padrão" de todos os signos, como se pode inscrever a semiologia geral em uma psicologia (DERRIDA, 2001b, p. 28).

encontraria espaço no interior de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral. Dito de outro modo, a arbitrariedade estaria subordinada à relação natural entre os significantes fônicos e os significados em geral.

A limitação da aplicabilidade da arbitrariedade do signo é para Derrida um equívoco na teoria de Saussure. Como expõe Derrida na *Gramatologia*, ao considerar a totalidade dos signos, sejam eles falados ou não, bem como a imotivação que lhes é inerente, não caberia entre eles qualquer hierarquia ou subordinação natural. A ideia de um liame natural entre sentido e voz contradiz a tese da arbitrariedade do signo e consolida a subordinação da escritura à fala.

Com a dissolução da hierarquia imposta pelo liame natural do som, libera-se um campo para o surgimento da noção de escritura, por conseguinte, a possibilidade de desconstrução da presença de um significado transcendental como origem absoluta do sentido. Isso porque, como salienta Derrida:

Se “escritura” significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é este o único núcleo irredutível do conceito de escritura), a escritura em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos. (...) A ideia mesma de instituição – logo, do arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da escritura e fora do seu horizonte. Isto é, simplesmente fora do próprio horizonte, fora do mundo como espaço de inscrição, abertura para a emissão e distribuição espacial dos signos, para o jogo regrado de suas diferenças, mesmo que fossem “fônicas”. (DERRIDA, 2008, p. 122).

Para finalizar, relembramos que nossa intenção foi de apenas articular alguns pontos da extensa crítica de Derrida a semiologia saussureana. Com isso, acreditamos ter demonstrado como a teoria do signo de Saussure se desliga em determinados momentos da tradição metafísica. Com sua leitura, Derrida agrava o movimento iniciado por Saussure, invertendo a submissão da escritura à fala, descolando a escritura para um novo registro no qual ela reaparecerá como um encadeamento de *rastros* entendido como jogo de referencialização.

Conclusão

O presente trabalho procurou elucidar algumas linhas críticas da leitura efetuada por Jacques Derrida acerca da teoria dos signos, esboçada por Saussure no *Curso de Linguística Geral*. Entendemos que essa leitura será de extrema importância para o pensamento da desconstrução, pois ela, ainda que ligada a uma operação relativa à arquitetura dos conceitos da metafísica ocidental, não busca uma experiência originária. Contudo, a desconstrução procura apontar que o discurso metafísico é constituído por pares conceituais (essência/aparência, ser/devir, sujeito/objeto, etc.) dispostos hierarquicamente e, dentro de um contexto mais afirmativo, visa descolar o registro discursivo para além dessas oposições binárias.

A necessidade de deslocamento da linguagem tradicional surge quando o estruturalismo está completamente influenciado por uma linguística de modelo saussureano. Com esse movimento, Derrida aponta para aparição da escritura fator de desestabilização das estruturas da linguagem, liberando a passagem para o acontecimento daquilo que até então era reprimido pela linguagem. Com o acontecimento da escritura derridiana, conceito tradicional de linguagem, notadamente metafísico, deve dar lugar ao que se convencionou chamar de *escritura*⁵¹ (*écriture*).

Na concepção tradicional de linguagem, a *escritura* seria apenas um significante que atuaria como mero suplemento da fala – *phoné*; significante privilegiado, pois se relacionaria imediatamente com o significado, constituindo mesmo uma unidade (*logos* – essência da linguagem – unidade de voz e sentido). Por essa razão Derrida acusa a metafísica de ser *fonologocêntrica*, modo de ser segundo o qual, em que pese os mais vigorosos esforços, a semiologia de Saussure não pode ultrapassar.

Num contexto que excederia a linguagem, a *escritura* rompe com a ideia de um significado em si (que estaria fora de um sistema linguístico-conceitual) de modo que os significantes não mais teriam a função de se remeterem a um sentido já previamente existente.

Assim sendo, a “lógica” da escritura pode ser descrita da seguinte forma: *i*) não há possibilidade de existência de um significado transcendental, *ii*) fala e escrita como significantes só podem ser encarados como unidades de significação quando cotejados com outros significantes no interior de um conjunto linguístico.

Isso nos conduz a conclusão de que se não há significante em si, muito menos significado em si, todo o sistema funciona em regime de *diferencialidade*. Diferença aqui não consiste no confronto de coisas existentes em si mesmas, pois agora o que é primeiro não são as coisas em si (significantes ou significados em si), mas um jogo de significantes, onde presença-ausência, e a própria ideia de significado, só podem aparecer como efeitos do jogo.

⁵¹ Nas palavras de Derrida: “deixando de designar a película exterior, o duplo inconsciente de um significante maior, o significante do significante – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem. Não que a palavra “escritura” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na origem, certamente, mas já se presente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatada-se e apaga-se a si mesma na própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. (DERRIDA, 2008, p. 8).

No registro da leitura desconstrutora de Derrida, a cena da escritura ultrapassa a extensão da linguagem e aponta para o movimento do jogo de significantes. Na forma do jogo somente podemos pensar em termos substrato, essência e origem como efeito. Na escritura temos apenas o movimento do jogo e seus efeitos; ou dizendo de maneira metafórica a partir das lições do filósofo Marcelo Moraes (2020), na *escritura o jogo é jogado*.

Bibliografia

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2004.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____.; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994

_____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001^a.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papirus, 1991.

_____. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001b.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Derrida e a escritura*. In: *As Margens: A Propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada (Org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o Labirinto de Inscricões*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.

103

MORAES, MARCELO JOSÉ DERZI. *Becos, ruas, marquises e esquinas*. In: Marcelo José Derzi Moraes; Fábio Borges-Rosario; Rafael Haddock-Lobo. (Org.). *Encruzilhadas Filosóficas*. 01ed. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020, v. 01, p. 62-80.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco A. Editora, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009.

A culpa e a dívida nos aldeamentos indígenas jesuítas

Diego Henrique Nascimento Santos

Resumo

Esse texto representa um esforço em tentar recolocar o problema da “dívida” e da “culpa” cristã a partir dos aldeamentos indígenas jesuítas para caracterizar a violência religiosa dos aldeamentos. Quais determinações para uma tradução, transposição ou reorganização da existência numa outra mitologia com dispositivos de geração de dívidas diferentes? Metodologicamente, não irei caracterizar ou focar num único aldeamento, tão pouco os colocar como uma mesmidade. A estratégia adotada para este estudo foi um passeio do corpo nos rastros de aldeamentos jesuítas estudados através da bibliografia descrita no final, com documentos históricos traduzidos e produção de historiadoras e historiadores, bem como minhas experiências com algumas aldeias, durante três semanas no sertão de Alagoas, no final de 2022. Este exercício do pensar trouxe parcialmente a consideração de que a representação tal como o ocidente a coloca constituiu a principal estratégia e dificuldade para assimilação dos indígenas a uma sociedade branca, o Direito Positivo ocidental.

Palavras-chave: Inimigo. Filosofia da Linguagem. Wittgenstein. Dogmática penal. Criminologia.

Abstract

This text represents an effort to try to replace the problem of “debt” and Christian “guilt” from the Jesuit indigenous settlements to characterize the religious violence of the settlements. What determinations for a translation, transposition or reorganization of existence in another mythology with different debt generation devices? Methodologically, I will not characterize or focus on a single settlement, nor will I place them as one and the same. The strategy adopted for this study was a tour of the body in the traces of Jesuit settlements studied through the bibliography described at the end, with translated historical documents and production of historians, as well as my experiences with some villages, during three weeks in the hinterland of Alagoas, at the end of 2022. This thinking exercise partially brought the consideration that representation as the West puts it constituted the main strategy and difficulty for the assimilation of indigenous peoples to a white society, Western Positive Law.

Keywords: Enemy. Language Philosophy. Wittgenstein. Criminal dogmatics. Criminology.

Apesar do título, não é um texto histórico, de um historiador ou para historiadores, no sentido tradicional do termo. Ele tenta des-moldurar, reorganizar e retraduzir algumas palavras, conceitos, metáforas, quando eles transitarem, as vezes por saltos, as vezes por um duplo, duma condição a outra.

Esse texto representa um esforço em tentar recolocar o problema da “dívida” e da “culpa” cristã a partir dos aldeamentos indígenas jesuítas para caracterizar a violência religiosa dos aldeamentos. Como foi o processo desta violência? Qual estratégia psicológica, filosófica e política utilizada pelos jesuítas para conversão e assimilação (ou não) dos indígenas numa sociedade branca patriarcal escravocrata, num Direito Ocidental? Será o Direito efeito da

necessidade de punição, imputação e distribuição de culpas? Se o Direito é efeito da necessidade de organização da culpa, será a culpa uma estética e/ou capital da organização de um sistema jurídico? Quais determinações para uma tradução, transposição ou reorganização da existência numa outra mitologia com dispositivos de geração de dívidas diferentes?

Pelo caráter parcial de escrita para um artigo ou ensaio, ele focará nesta última questão e será desenvolvido com maior amplitude no “capítulo” da tese de meu doutoramento em filosofia pela UERJ, com orientação de Rafael Haddock-Lobo e Marcelo Derzi Moraes. A quem deixo meu profundo agradecimento, junto com a instituição de ensino superior e ancestrais que trago comigo e me levam a novos caminhos.

Metodologicamente, não irei caracterizar ou focar num único aldeamento, tão pouco os colocar como uma mesmidade. A estratégia adotada para este estudo foi um passeio do corpo nos rastros de aldeamentos jesuíticos estudados através da bibliografia descrita no final, com documentos históricos traduzidos e produção de historiadoras e historiadores, bem como minhas experiências com algumas aldeias, durante três semanas no sertão de Alagoas, no final de 2022. Porém ele não é exclusivo da herança indígena, as violências se distribuem e se proliferam com outros grupos também subalternizados, é o que verá aqui também. Nas minhas passagens e caminhos, os contatos, trocas, afetos, tesão me trouxeram questões que foram associando-se uns a outras sem ordenar-se, buscando as margens do que é passível de ser racionalizado.

A questão me veio num encontro de aula de pós-graduação em filosofia, durante a pandemia de covid-19, com a professora Dirce Solis. Esse texto também é em sua homenagem.

Diferenciei aldeamentos e aldeias, a primeira para se referir aos aldeamentos coloniais organizados pela colônia e o segundo para aldeias indígenas. Fiz uso de alguns recortes, montagens e colagens em forma de texto, além do recurso estilístico utilizado por Derrida, e a incisiva dos parágrafos de Nietzsche. Foram utilizados de forma a quebrar a continuidade do texto e produzir na leitura por fragmentos descontínuos, alguns mais longos, outros mais curtos, um deslocamento também na interpretação pela potência do falso. Ou uma tentativa de saída à teologia do Logos de Hegel, de uma razão eterna velada no “conteúdo interior”, uma verdade em si e oites que fala por, age por, mata por... E quanto à mitologia branca, não necessariamente ela foi bem-sucedida por aqui, não com nossas heranças indígenas, africanas, ciganas, estas contam outras histórias, mas isso é papo para um outro texto ainda porvir.

“Apesar de Dana não ter determinado a sua própria existência, manter-se viva é sua responsabilidade, seu fardo – isto é, algo que ela possui ou tem. Apesar de Rufus ser necessário para a sua existência – ou seja, ele não pode morrer –, o fato dele ser o seu dono é também uma ameaça direta à sua vida. Ao matar Rufus, Dana liberta-se de uma obrigação que não lhe cabia porque na atualidade (no espaço-tempo), devido ao tempo linear, não se é responsável pela existência do próprio antepassado. Contudo, ao continuar viva Dana não se livra da dívida com seus antepassados porque, novamente, na atualidade, devido ao tempo linear, eles são responsáveis pela sua existência. Quando Rufus, seu pai/dono, a ameaça com violência total (estupro e morte), ela paga a dívida livrando-se da obrigação de mantê-lo vivo e, paradoxalmente, rompe a relação por causa da necessidade de autopreservação. Eticamente, a dívida de Dana é uma *dívida impagável*: uma obrigação moral que carrega, mas que não deveria saldar, pois a relação refigurada pela mesma é mediada por uma forma jurídica, um título, que não se aplica às relações entre pessoas (parentesco ou amizade), isto é, entidades morais (iguais e livres) modernas. Economicamente, a dívida de Dana é impagável pois a forma jurídica do título que rege a relação econômica (propriedade) senhor-escravo autoriza o uso da violência total de modo a extrair o valor total criado pelo trabalho escravo, o que resulta em descendentes de escravos vivendo na escassez ou defasagem econômica” (Silva, 2019, p. 148-153).

“As noções abstratas escondem sempre uma figura sensível. E a história da língua metafísica confundir-se-ia com o apagamento da sua eficácia e a usura da sua efigie. A palavra não é pronunciada mas pode-se decifrar a dupla dimensão da *usura*: o apagamento por fricção, por esgotamento, por esterilização, é certo, mas também o produto suplementar de um capital, a troca que, longe de perder a entrada, faria frutificar a riqueza primitiva, acrescentaria a paga sob a forma de lucros, de acréscimo de interesse, de mais-valia linguística, permanecendo as duas histórias do sentido indissociáveis. (...) Sem constituir um tema ou um problema, Poliphilo não pode evitar a passagem ao limite: a usura *absoluta* do signo” (Derrida, 1991, p. 149-152).



Figura 1: Pintura óleo sobre tela, Adriana Britto, exposição Correios Cultural, 2023.

Usa-se de todas as artimanhas, as barganhas, recompensas, imaginário possíveis para se criar uma necessidade, uma vez instalada, torna-se a mais *justa* e a mais *merecida*, reforça-se para que nunca se duvide de sua autoria, para que não lhe seja atribuída autoria alguma, para que ela tenha uma *autoridade* “natural” sobre si a tal ponto que em qualquer movimento de falha, insucesso ou fracasso sinta-se em forma de *culpa*. Uma culpa que por meio jurídico se reforça uma culpa moral.

Esta aliança, entre a necessidade e a existência faz performar uma “identidade” que devemos acreditar sermos nós mesmos, sem a qual não saibamos quem sejamos ou não seria possível tal especulação. Como se toda nossa vida convergisse para tal e o destino que nos aguarda é salvaguardado pela necessidade ou sua privação.

E quem regula e compensa isso? Implícitos contratos jurídico-políticos nas nossas relações conosco, com nossos grupos, com as instituições culturais e morais e, o mais importante, com o Estado. São vários os *substitutos da autoridade* que regula e compensa essa necessidade. A autoridade que a necessidade tem sobre nós se confunde com a autoridade que o julgador tem sobre ela.

*

O conceito de liberdade tem seu lugar no discurso moderno (na filosofia política e ciência política) junto às reformas jurídico-políticas para justificá-las. Tem não só efeito argumentativo, mas também coercitivo por meio do constitucionalismo e do Direito Positivo. E como bem é visto nas democracias jacobinas, para beneficiar um certo grupo de privilegiados. Nas colônias, seu efeito se confundia com alforria, mas principalmente com o *bom uso* da liberdade, que implica no *saber usar*. Saber viver num dado ordenamento jurídico e não se voltar contra ele, eis a prerrogativa do conceito moderno de liberdade. Uma definição exterior positiva, saber viver (o que muitas vezes está dentro da utilidade) e uma exterior negativa, não se voltar contra. “Se esses índios ficassem em inteira liberdade não parariam nos locais onde se tornavam necessários, cometeriam desordens e difícil seria contê-los” (Chaim, 1983, p. 89).

Essas definições jurídicas já estavam nas relações anteriores ao uso moderno deste conceito, qual seja, na Grécia expresso pela palavra “*eleutheria*”. Ela designava um modo de agir, comportar-se segundo a lei, aplicando-se tanto ao homem branco livre (*eleuthérios*) – nunca às mulheres, é claro – o famoso cidadão (*polítes*), quanto ao escravo (*doulos*) mesmo não sendo considerado livre. A oposição livre-escravo só ocorria mesmo quando o cidadão era considerado também um senhor (*despótes*). Por conseguinte, a oposição cidadão-escravo ocorria não porque eram radicalmente diferentes, mas porque um não era submetido aos desígnios do senhor, enquanto o outro era. Isto é, a liberdade era em função do domínio do senhor, cuja posse e riqueza econômica o distinguia, tendo no efeito “tempo livre” ou “ócio” sua melhor expressão. Uma visão que Cícero difundia entre os latinos, separando aqueles que “vendem a ação e não a arte do próprio trabalho” (Spinelli, 2018).

Eu tentei na dissertação trazer uma outra forma de pensar a liberdade. Pensar num lugar outro que não recaísse no exterior negativo, num par binominal. Na verdade, fui conduzido a pensar contratos que ainda estariam por se fazer, contratos abertos, não assinados, cujas cláusulas estariam por surgir ou desaparecer, um contrato aberto de coexistências e ao mesmo tempo de recusa ao modelo colonial. E isso estava na relação com o outro sem mediações, na relação mais próxima com uma alteridade mais radical. Não porque eu estava à procura disto previamente, mas que a necessidade que ia para além da alforria, isto é, a passagem a um contrato com a Coroa, era latente nos movimentos de formação quilombola. Por isso era também uma crítica à representação, a mediação e tutela do Estado ou organizações políticas, em outras palavras, às diversas supressões às vontades e seus múltiplos arranjos e mediados por uma figura de autoridade-poder. E, acrescido ao nosso caso de quilombos, o contexto de ameaça à vida e da *usura* da violência, um excesso que se transformaria em culpa-vingança. Porém, percebi também que antes mesmo do quilombo formado, é possível observar a liberdade no

fenômeno irreduzível da fuga, a liberdade aí está como a quebra de qualquer contrato, um limite ao poder, uma possibilidade revolucionária, não nos termos ocidentais é claro. Uma possibilidade revolucionária da liberdade que estaria tanto numa fuga, quando no atrasar de um trabalho na lavoura do “senhor”, ou num prato mal-lavado e comida mal-feita na casa-grande.

*

O mito de origem decretou por lei o fim do sangue biológico e instituiu por Direito, o sangue cultural. Sua força de unidade, distinção e heroísmo instala-se para e pela estética do bom, do pertencimento e por vezes da superioridade. Deseja validar um grupo e suas ações que antes lhes foram desvalidadas, subjugadas ou humilhadas. Deseja ser outro do que se é, ser-no-mito para que a situação se transforme. Se a “vontade de espiritualidade” não for disruptiva, transformadora, que ela seja necessária.

*

O sem-fim das cortinas do mundo envolve-se no desbarato da existência ante a inconcertante ausência de fundamento de si. Esta imensidão do abraço do mundo aquece o sexo daquela que encontra seu pertencer a si próprio no pertencer do/ao outro, num próprio *mythos* que a torna possível.

Denise da Silva coloca a dívida impagável presente no econômico, por meio das especulações imobiliárias, nas altas taxas de juros. Eu acompanho um processo semelhante ocorrendo no município de Rio do Sul, em Santa Catarina com familiares, amigos e um grande quantitativo de sertanejos alagoanos, cearenses e haitianos que para aí migraram: a especulação imobiliária aumentou o valor de aluguéis e o valor da terra para compra de casas, altas taxas de juros e um crescente aumento na cesta básica para provocar planejadamente o endividamento, a subalternização de poder, o desejo e a sedução pelo “senhor” e seu “lugar de senhor”. Somado a isso a precarização e extração de valor de total de trabalho, todas essas faces da *usura*, mantendo a dívida e relação senhor-escravo.

Vê-se também, indo em outras consequências não aprofundadas por Denise da Silva, nos diversos discursos de aceitação de sua condição e gratidão pelas oportunidades de “trabalho”, tal como sinônimo de ascensão e mudança de “futuro”. A dívida se mantém simbolicamente na perspectiva de evolução econômica, como se gerações anteriores estivessem em condições piores e a atual estivesse caminhando para melhor, porém, a dívida se mantém quando a perspectiva é de evolução individual e exterior ao político (como se fosse possível). Contudo, a dívida está *titulada* num contrato pela e na representação coletiva. Algo que muitas vezes, nem uma “violência total” necessariamente vá saná-la, como o caso da morte de um bebê por febre maculosa de origem provável num aras ao lado da comunidade quilombola – no município de Campos dos Goytacazes – onde muitos daí trabalham.

“A diferença entre os povos africanos e asiáticos, por um lado, e gregos e romanos, por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres [*energeia*] e o são por si; ao passo que aqueles o são [em potência] sem saberem que o são, isto é, sem existir como livres. Nisto consiste a imensa diferença das duas condições. Todo o conhecimento e cultura, a ciência e a própria ação não visam a outro escopo senão a ‘exprimir’ de si o que é em si, e deste modo a se converter em objeto para si mesmo” (Hegel, 2000, p. 396). “o Marques de Pombal considerava, no entanto, que os silvícolas longe estavam de, sozinhos, poderem dirigir-se a si próprios, e fazer pleno uso de sua liberdade” (Chaim, 1983, p 87).

Formalmente, num instrumento básico de Confissão de Dívidas visualiza-se o Credor, Confidente Devedor, as Testemunhas e o elemento contábil dito variável chamado de *saldo*. Mas também dois personagens implícitos: o cobrador e a lei, a princípio uma antítese do civil e o jurídico que o limita. Para se evitar alguns problemas é comum de se utilizar caução em forma de propriedade/bem. E, em alguns casos ainda se utiliza um contador, personagem que não aparece para interferir no processo, mas as vezes é necessário para o cálculo no saldo e na caução. Em caso de judicialização é imprescindível a presença de um advogado que representará tanto o Credor e outro para o Confidente Devedor.

Em alguns casos usa-se o pagamento da dívida por consignado, isto é um pagamento do saldo na sua receita ou vencimento. Exemplo, numa ação de colaboração de indígenas aldeados com as guerras entre portugueses e franceses no Rio de Janeiro, já se é liquidado um quantum de pagamento de uma outra dívida representada pelo *status* de liberdade, uma suposta paz e uma quantidade de terra para roça. Alguns pagamentos a consignado ocorrem infinitamente, além de uma mesma geração. Isto é, quando os contratos são além de uma vida individual, quando supõem uma *usura absoluta*, quando supõem um excesso tão grande de violência (e não confunda com um assassinato) que uma vida não é suficiente. Os descendentes já nascem devendo e morrerão em dívidas. Uma dívida impagável.

Para que o acordo tenha efeito é necessária uma *crença* de ambas as partes. Uma certa consciência de que houve uma culpa e é necessária responsabilização, culpabilização, punição e expiação. Já se vê então outros personagens em cena e não nomeados corretamente, aquele que julga, a lei de pano de fundo sobre o qual se julga, o responsável por cobrar/punir e os diversos meios de

“não se pode dizer que eles tenham sido construídos sem a participação dos próprios índios, nem tampouco concebidos como algo maquiavelmente inventado pelos portugueses para dizimar e explorar as populações indígenas (...) Diferentemente da presa capturada pela aranha, portanto, os índios participaram, ainda que na maioria das vezes em posição subalterna, do processo de construção das aldeias, às quais atribuíam seus próprios significados, lutando para realizá-los e para recusar outros que não lhes interessavam viessem eles dos colonos, das autoridades, dos padres ou até de outros índios (...) conversão pela via amorosa dos primeiros tempos mostrou-se ineficaz, tendo dado lugar à conversão pelo medo” (Almeida, 2000, p. 115; 127).

expição. E já se sabe que a punição muitas vezes torna-se uma forma de expiação.

A *crença* carece de violência para que tenha sua credibilidade (*valor reconhecido*), o que já bem se sabe na verdade, mas também tal foi feita pela sedução, alianças, concessões, recompensas, e uma possibilidade de tornar-se outro. O processo de catequização, iniciado muitas vezes pela violência das bandeiras com as missões, pelas estratégias de convencimento em língua geral por missionários jesuítas e indígenas convertidos, pela oferta de paz, de terra, proteção e aliança contra inimigos, tinha por destino a credibilidade numa certa crença, numa crença estabelecida entre padre-indígena, para depois ser substituída por representação pela Coroa-Indígena, Autoridade-Indígena. Esta passagem para a representação nem sempre ocorria muito bem: “se tornou quase toda sua gente para as igrejas, e assim deste Índio se pôr ali, e não ir mais por diante, foi por esperar que o governador lhe mandasse perdão, e ainda que os Padres nisto intervieram, o governador não quis fazer caso do Índio; porque assim determinava de castigar e esperava que o mesmo Índio lhe viesse pedir perdão, do qual o Índio desconfiado se foi para o Rio São Francisco com a mais gente que lhe ficou” (Anchieta, 1946, p. 8).

Para que a dívida possa transcorrer sozinha, multiplicar-se, para que a culpa possa ser sentida, esta passagem para um substituto-metáfora, tem de acontecer, pois ela significa também a submissão dos indígenas à lei dos brancos. A conversão ao cristianismo e a submissão ao sistema jurídico se confundia muitas vezes.

A passagem deveria seguir-se numa continuidade: soldados do Padre -> soldados da Coroa; trabalhadores das roças pelos Padres nos aldeamentos -> trabalhadores nas roças dos moradores. Mas sempre um intraduzível insistia e insiste ainda hoje. A metafísica da presença nunca se fecha.

“O tronco e o pelourinho compunham, junto com as Igrejas, o espaço físico das aldeias (...) recursos de sedução da música, do teatro, das procissões e festas religiosas foram aproveitados pelos jesuítas. (...) A música e a dança eram, de acordo com relatos, muito valorizados entre os Tupi e especialmente pelos Tamoio (...) O Padre Aspilcueta Navarro imitava a gesticulação dos feiticeiros índios em seus discursos (...) gestos e retóricas utilizados pelos pajés e principais (...) o teatro expressava um mundo maniqueísta, associando ao mal todas as práticas dos tupi condenadas pelos padres, especialmente a antropofagia e a poligamia. Nos autos de Anchieta, o diabo aparecia como protagonista relatando como obras suas, tudo o que representava o sistema ritual dos tupi” (ibid.135).

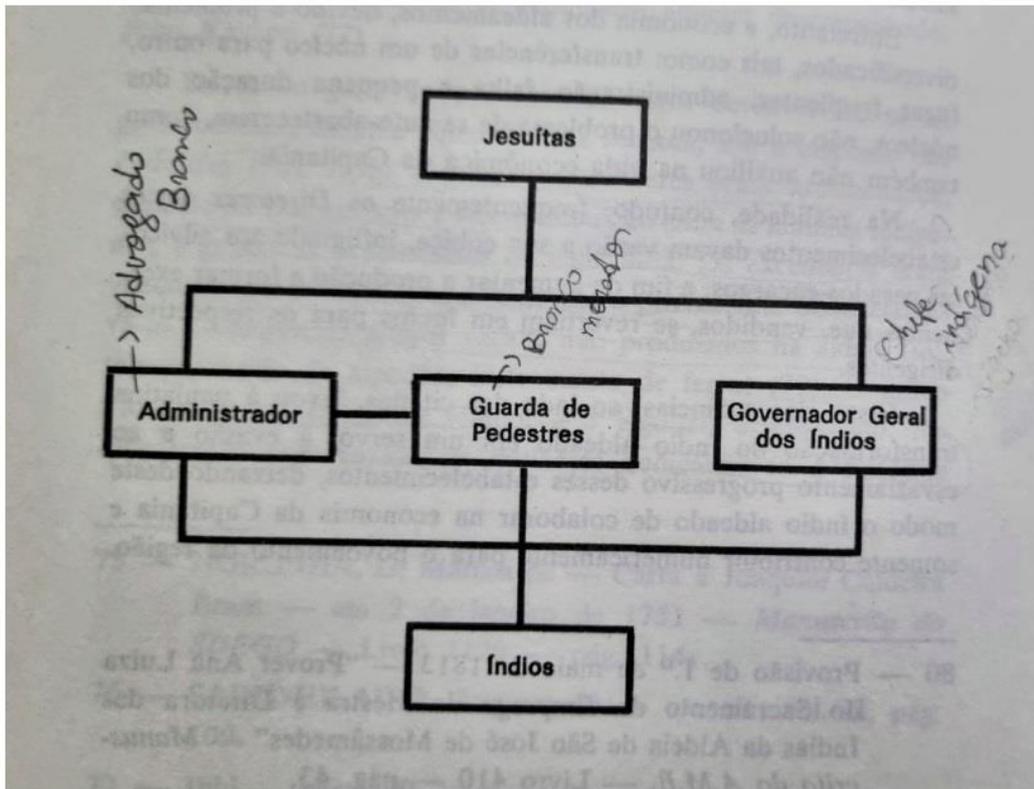


Figura 2: Organograma dos primeiros aldeamentos jesuíticos. Chaim, 1983, p. 130.

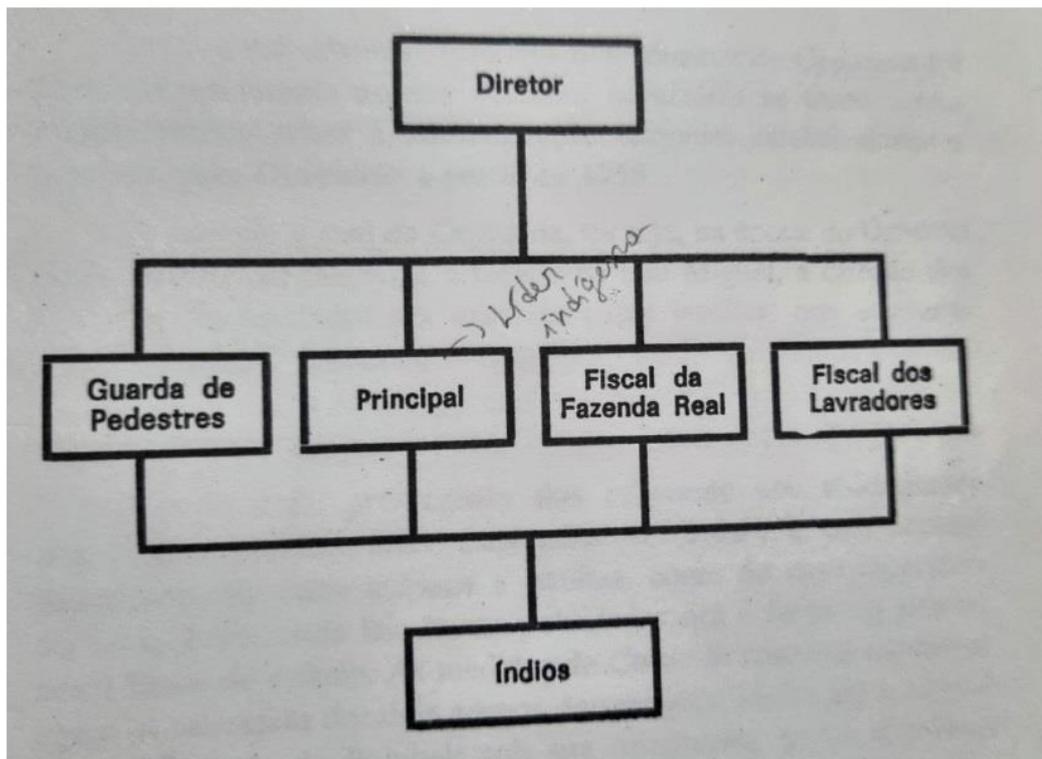


Figura 3: Organograma dos Diretórios a partir de 1758 logo antes da expulsão dos jesuítas em 1759. Chaim, 1983, p. 131.

Considerações

Ainda há conflitos na passagem da autoridade do pajé numa comunidade para uma autoridade representada, fragmentada e distribuída em muitas funções. Em pessoas que muitas vezes não se fazem presentes, seja um Deus transcendental, seja uma Secretaria de Atenção Especial a Saúde Indígena, seja os Ministérios, que mais parecem espectros com seus representantes que fala por, age por, mata por... E quanto à mitologia branca, não necessariamente ela foi bem-sucedida por aqui, não com nossas heranças indígenas, africanas, ciganas, estas contam outras histórias, mas isso é papo para um outro texto ainda porvir.

Ainda se pode questionar acerca das violências nos aldeamentos jesuíticos, pois não só a representação é determinante para uma autoridade espectral, como também os laços afetivos, amorosos, sexuais que entrelaçavam indígenas e os padres, o que muitas vezes pode refletir numa facilidade e ao mesmo tempo numa dificuldade em trazer substitutos ou vínculos pela representação. Um aspecto importante, porém não fora abordado, mas o será um pouco mais adiante na tese.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do Império Português*. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Campinas, 2000.

ANCHIETA, Joseph. *Primeiros aldeamentos na Baía*. Coleção Brasileira de Divulgação, Série IV, História, N1. Rio de Janeiro: S. D. do M. E. S., 1946.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

115

FRADE, Gabriel (org.). *Antigos aldeamentos jesuíticos: a companhia de Jesus e os aldeamentos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

GUIMARAES, Pedro H. C. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média. *Ensaio Filosóficos*, vol. VII, abril, 2013.

HEGEL, F. *Introdução à História da Filosofia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural. Tradução Orlando Vitorino, 2000.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019. Disponível em: <a-divida-impagavel.pdf (casadopovo.org.br)>.

SOLIS, Dirce. Glasserías. *Ensaio Filosóficos*, volume VIII, dezembro/2013.

SPINELLI, Miguel. O Eleuthéros da Grécia: o despertar da liberdade. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, vol. 40, núm. 1, 2018.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

Desconstrução da colonialidade e educação: im-possibilidades, brechas, bordas e rasuras

Pâmela Bueno Costa⁵²

Resumo

Esse texto tem como fio condutor a reflexão: qual é a tarefa da educação? Apostamos em uma educação descolonial, imbricada diretamente na desconstrução da colonialidade, trabalhando nas im-possibilidades, nas brechas, bordas e rasuras. Seguindo as veredas e vencendo as demandas atuais, os profissionais da educação possuem a tarefa de re-aprender a ver, isto é, *transver o mundo*, diante disso, para construir balaios de experiências, compreendemos que a educação deve estar completamente implicada em uma política de vida, rompendo com a lógica dominante e hegemônica dos saberes, apostando em saídas e bordando possibilidades de um ensino pautado na descolonização. Garantindo a vivacidade das existências, este texto cruza com vozes de pensadoras/es, filósofas/os e educadoras/es essenciais para construirmos um olhar alumiado para as pluralidades dos saberes, driblando, gingando e construindo práticas miúdas, cotidianas e contínuas para termos uma educação que alumbrava os seres e as coisas do mundo.

Palavras-chave: Educação; Desconstrução da colonialidade; Filosofia; Cruzeiro.

Abstract

This text focuses on the question: what is the task of education? We bet on a decolonial education that is directly imbricated in the reflection on the deconstruction of coloniality, that works in the im-possibilities, in the gaps, edges and erasures. Following the paths and overcoming the current demands, educational professionals have the task of re-learning how to see, that is, how to traverse the world. In order to build buckets of experience, we understand that education must be fully involved in a politics of life, breaking with the dominant and hegemonic logic of knowledge, betting on ways out, and embroidering possibilities for teaching based on decolonization. Ensuring the liveliness of existences, this text crosses paths with the voices of thinkers, philosophers and educators who are essential for building an illuminated gaze on the pluralities of knowledge, dribbling, gurgling and building small, daily and continuous practices so that we can have an education that enlightens the beings and things of the world.

Keywords: Education; Deconstruction of coloniality; Philosophy; Cruzeiro.

⁵² Professora de Filosofia, doutoranda na Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisadora na linha Gênero, raça e colonialidade. Membro do Laboratório X de Encruzilhadas filosóficas (UFRJ), do Coletivo Paulo Freire e do grupo de estudos Espaço de Saberes Anticoloniais e Interculturais SACI (UNESPAR).

*Me movo como educador porque, primeiro, me movo como gente.*⁵³

*A mais premente necessidade de um ser humano era tornar-se um ser humano*⁵⁴

*“Imundo, meio abilolado, malcheiroso, Israel vivia atirado num canto ou noutra da vila. Filho de pai pedreiro e de mãe morta, vivendo em uma casa cheia de fome com a madrasta e uma irmã doente. Desregulado das ideias, segundo o senso comum. Nascido prematuro, mas sem dinheiro para diagnóstico. Escorraçado como um cão, torturado pelos garotos maus. Amarrado, quase violado. Israel era cuspidor. Era apedrejado. Israel era a escória da escória.”*⁵⁵

Indagamo-nos cotidianamente: “qual é o papel da educação”? Em linhas gerais, podemos adotar várias formas de responder à questão. Porém, lançamos uma “pedrinha”, nada miúda, para responder à indagação, sobretudo, porque acreditamos que a tarefa da educação é a de descolonização. Desse modo, precisamos compreender que a educação deve estar completamente implicada em uma política de vida, pois é ferramenta que pode contrariar a lógica dominante da exclusão e dominação dos saberes. De acordo com Luiz Rufino, em *Vence-demanda: educação e descolonização*: “a educação diz acerca de práticas cotidianas; pertencimentos coletivos; fortalecimento comunitário; ética responsiva; aprendizagens; e circulação de conhecimentos que reposicionam e vitalizam os seres atravessados pela violência colonial” (RUFINO, 2021, p. 14). Em conformidade com o autor, acreditamos que o papel da educação é *transver o mundo* e descolonizar as mentes. Nos questionamos “é possível descolonizar, se toda cultura é colonial?”. Afinal, a colonização pode acabar, porém, o modo de operar não, nesse sentido, é roçar, escavar as possibilidades mesmo nas impossibilidades de educar-ensinar. Dessa maneira, é no vibrar, dançar, tocar, cantar, incorporar, sambar que o “penso, logo existo” cartesiano é rasurado, no sentido de deslocar a razão ocidental e sua primazia. Não é um processo de negação e apagamento, mas sim, no cruzo dos saberes. Talvez, seja necessário, contar mais uma história, como nos alerta Ailton Krenak, só assim poderemos *adiar o fim do mundo*.

Comecei este texto com a epígrafe da cena de Israel visto como um “bicho”, “anormal”, “vadio” e “louco”. Israel menino pobre, condenado à morte no momento em que nasceu. Seguindo os rastros da crônica de Eliane Brum “*A história de um olhar*”, temos o espectro de “Israel”, homem que nasceu na vila Kephass, cheia de presságios, construída pedra sobre pedra, por funcionários da indústria. Hoje, desempregados da indústria. Neste lugar, vagava um rapaz de 29 anos com o nome de Israel... O excluído, sendo *a imagem indesejada do espelho*.

⁵³ FREIRE, *Pedagogia da autonomia*, 2021, p. 92.

⁵⁴ LISPECTOR, 2020, p. 29.

⁵⁵ BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*, 2012, p. 10 -11.

Se a educação é uma política de vida, é preciso transgredir a lógica da colonialidade de morte, que marca corpos antes mesmo do seu nascimento. Assim, a filósofa Dirce Solis afirma que os espectros frequentam o pensamento humano desde as épocas mais remotas:

Todos os arquétipos da humanidade que significam a "cunhagem original" de tudo que existe, as formas puras originárias sem conteúdo ou indicadoras de um momento primordial único na formação do mundo, da natureza ou dos homens carregam uma força espectral, pertencem a uma lógica espectral. A construção de uma ideia particular - eu sou -, ou universal - homem, indivíduo, sujeito, ser, ser social, consciência, as ideias das divindades que povoam o cosmos, pátria, família, sociedade, Estado-, todas elas ou são espectrais ou participam de alguma maneira da espectralidade (SOLIS, 2019, p.20).

Os espectros nos rondam⁵⁶, são retornantes, tem indícios e sinais de repetições, são reais ou também são projeções de ilusões, povoando não somente a mente dos indivíduos, mas suas produções. Para o filósofo Jacques Derrida, os espectros são uma noção que condiz ambivalência e a dimensão aporética dos discursos e textos, sendo sempre ressaltadas pela desconstrução.

Voltando à cena ilustrada no início do texto: *Israel era a escória da escória*. Um vulto – um fantasma, um espectro na porta da escola. Quantos “**Israel**” não são vistos, são ignorados, maltratados e violentados pelo sistema escolar? A crônica de Eliane Brum nos mostra a história de um acontecimento. Um olhar que enxergou, e por essa abertura da professora Eliane, reconheceu, por reconhecer, salvou. Ela viu Israel. Ele foi reconhecido como gente, pois como afirma Clarice Lispector: “*a mais premente necessidade de um ser humano era tornar-se um ser humano*” (LISPECTOR, 2020, p.29). Para Jacques Derrida, uma das principais características da hospitalidade é abertura para o outro, ou seja, abertura para o estranho, nesse sentido, é o direito a ser bem-vindo e acolhido, a negação da hospitalidade rouba a condição fundamental como ser humano. O espectro Israel foi acolhido, foi *hospedado* no olhar da professora:

Aconteceu neste inverno. Eliane, a professora, descobriu Israel. Desajeitado, envergonhado, quase desaparecido dentro dele mesmo. **Um vulto, um espectro na porta da escola**. Com um sorriso inocente e uns olhos de vira-lata pidão, dando a cara para bater porque nunca foi capaz de escondê-la (BRUM, 2012, p. 10).

O filósofo Marcelo Derzi Moraes, em seu texto *Por uma Filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade*, afirma que: “uma filosofia dessa coisa de pele é aquela que procura sulear como ensina Paulo Freire (1997), que não se submete ao império da metafísica, não se perdendo num mundo abstrato” (MORAES, 2020, p. 64). Nessa ótica, *Israel*

⁵⁶ Ver *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, 1994.

faz parte do mundo real, não é abstrato, é um ser humano espoliado e rejeitado pelo sistema. Portanto, não podemos fugir dessa coisa de pele, vencendo as demandas, é necessário pensar nessa coisa de pele, em uma filosofia do toque: “tocar bem, no sentido de dar aquele toque; de se tocar; de tocar tambor; de tocar para subir; de tocar com a mão; tocar com as palavras; de tocar com as palavras; de tocar com os dedos; de tocar com as ideias; de *tocar com o olhar*” (MORAES, 2020, p. 64). Eliane Brum diz:

O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. Diminutos, invisíveis. O mundo é salvo pelo avesso da importância. Pelo antônimo da evidência. **O mundo é salvo por um olhar.** Que envolve e afaga. Abarca. Resgata. Reconhece. Salva. (BRUM, 2012, p. 10).

Diante disso, uma educação transgressora precisa lidar com as questões materiais de acesso, é preciso um *descarrego colonial*, para isso, é necessário romper com a lógica do desencanto. O chegante Israel foi salvo por um olhar. Sobre esse atravessamento, o filósofo da encruzilhada, Rafael Haddock-Lobo diz: “a travessia do real precisa se deixar atravessar, nos mostra que atravessar é também ser atravessado e que esse atravessar é a melhor maneira de se compreender a relação com o real” (HADDOCK-LOBO, 2022, p. 123). Nesse viés, é essencial deixar-se tocar pelo outro. A par dessa vicissitude, o toque tem relação com a tomada de uma nova perspectiva filosófica, proporcionando um deslocamento, no sentido de uma descentralização, uma filosofia de *oxumarê*, como nos ensina Moraes, uma mitologia das cores contra a hegemonia *da mitologia branca*. Em suma, é preciso lidar com os espectros, com os fantasmas, principalmente, os que permeiam o ambiente educacional.

Nesse sentido, a colonialidade é um espectro e ele nos ronda, contudo, se não podemos acabar com isso, podemos compreender como opera, para assim, encontrar rasuras, brechas e bordar novas formas de *re-existências*. Por conseguinte, precisamos lidar com os assombros dos fantasmas coloniais, pois:

Diante do espectro da colonialidade, faz-se necessário empreender um caminho de desconstrução (muito diferente de destruição). Trata-se de arguir os modelos estabelecidos, entender seus discursos e estabelecer uma relação de diálogo aberto com esses discursos, em que ninguém é detentor da verdade, ninguém tem as respostas; mas todos abraçam a responsabilidade de desnaturalizar as hierarquias presentes na nossa estrutura social (MORAES, PINTO, 2023, p.6).

Dessa forma, a relação de diálogo aberto entre os discursos é primordial. Diante disso, precisamos dialogar com a espectralidade, deixar a gira girar, nesse sentido, aprender e re-aprender a ver-sentir o mundo, alumando possibilidades. Em uma perspectiva suleada, é preciso compreender que o jogo já começou, nesse viés, o filósofo Rafael Haddock-Lobo, *em*

Fragmentos de uma filosofia popular brasileira, aborda a necessidade da ética do cuidado, inspirado por Dona Ivone Lara é *preciso pisar no chão devagarinho*:

Vamos tomar como exemplo a máxima ética de Dona Ivone Lara: “alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho”. Ao contrário da ética da chegada que diz que se deve “chegar chegando”, como quando a gente entra no ônibus depois e já quer chegar na janela (essa seria a ética bandeirante, colonialista), Dona Ivone dá corpo às visões de mundo bantas, nagôs e indígenas que se encontram em pontos de caboclos e malandros e nos ensina essa outra “ética dos pés” (2021, s/p).

A partir dessa ideia, pisando miudinho, em passos leves, adentrando em sua obra, percebemos a importância da sua experiência no fazer re-educativo. Nesse sentido, é relevante para nossa travessia compreender nosso chão, falar de onde nossas raízes se encontram, como a filosofia do Baobá, de Eduardo Oliveira, é necessário reconhecer o chão da nossa história atrelada aos antepassados, desse modo, poderemos responder as questões universais, de forma singular, a partir das subjetividades.

Não obstante, “a beleza da pisada, o que de mais bonito podemos fazer, é seguir os rastros dos outros, do que nos antecederam e que nos ensinaram, com seus saberes falados, cantados, a pisar/pensar” (HADDOCK-LOBO, 2022, p. 128). Nessa perspectiva, sempre caminhamos, atravessamos as veredas pelos rastros dos outros, seguindo os passos da ancestralidade, e como diz Gonzaguinha: “É tão bonito quando a gente pisa firme. Nessas linhas que estão nas palmas de nossas mãos”⁵⁷.

O projeto colonial desmantela as possibilidades de uma educação transgressora. É possível descolonizar nossas mentes? Como descolonizar? É possível uma escola que seja descolonizadora? Descolonizar o que já foi feito não é uma coisa possível, mas temos muitas possibilidades de transgredir, dessa maneira, o papel da educação precisa ser a desconstrução da colonialidade. Segundo Rafael é preciso:

assumir toda a herança que carrego dos ensinamentos espectrais de Jacques Derrida, também ele um encantador de palavras que se espectra em seus textos. Preciso lembrar da importância do pensamento do rastro, do estar “diante de”, dos espectros e, portanto, do “estar diante dos espectros”. Preciso sublinhar toda a desconstrução da colonialidade que ele ensina e que se estampa em seu corpo e em sua escrita, lembrar dele, como um produto da colonialidade, que, para mim, e o mestre da spectralidade (HADDOCK-LOBO, 2022, p. 138).

Vale ressaltar ainda que a colonialidade mata os saberes, por isso, a importância da sua desconstrução. Aqui, torna-se importante, um breve desvio, para compreendermos a lógica do Estado neoliberal, e os dispositivos de poder. Ou seja, como o Estado soberano opera. Quais

⁵⁷ Trecho da canção de Gonzaguinha *Caminhos do Coração*, 1982.

vidas são expostas à morte? Sabemos que existe a precariedade e formas de vida – certas vidas enlutadas e outras não. Esta política de deixar morrer incide nos corpos antes mesmo do nascimento, são vidas que não são reconhecidas. Com base em Michel Foucault, podemos destacar dois conceitos fundamentais, para compreender a política de deixar morrer: *biopolítica* e *biopoder*. São esses conceitos que nos permitem compreender a lógica do Estado. Em sua obra “*Em defesa da sociedade*”, Foucault afirma:

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Podemos mencionar, a partir de Foucault, que o Estado moderno opera nesta gestão da vida e da morte – “fazer morrer, deixar viver”. O deixar morrer é consolidado por seu viés racista, e o deixar viver passa a ser atrelado ao abandono e à precariedade, sem que seja possível serem vistos como seres humanos e a existirem. Não obstante, em conformidade, com o filósofo Adriano Negrís em seu artigo intitulado “*A política de morte na periferia da governamentalidade neoliberal*”:

A biopolítica não é a única forma de poder que atua no sistema de governo neoliberal. Em conjugação com a biopolítica surge uma forma de poder que centraliza seus cálculos para a produção de morte, o que o filósofo camaronês Achille Mbembe chamou de *necropolítica*” (NEGRIS, 2020, p.51).

Nesse sentido, podemos compreender o poder soberano de Estado, sobretudo, quando *a biopolítica*, torna-se uma ferramenta não tão eficaz para a análise das relações de poder no Estado neoliberal. De acordo com Negrís: “no contexto da tecnologia necropolítica e da colonização, o direito do soberano, *substancializado* na forma de morte, consiste basicamente em decidir quem importa ou quem não importa viver (NEGRIS, 2020, p. 65). Seguindo esse pensamento, no Estado neoliberal, nos deparamos com a *necropolítica*. O ensaio de Mbembe, chamado *Necropolítica* (2018), enfatiza a morte como um mecanismo central da política global. Quando a vida se torna matável?

Para a filósofa Carla Rodrigues, em seu artigo “*Por uma filosofia política do luto*”: “Achille Mbembe é um autor camaronês que está pensando, em diálogo com a obra de Frantz Fanon, a separação entre vidas humanas e vidas não humanas a partir da violência colonial” (RODRIGUES, 2020, p. 68). Somando-se a isso, as experiências nas colônias, são analisadas pelo filósofo como um sistema de *plantation*, sendo verdadeiros espaços de morte. Para Mbembe existem pessoas que vivem perdendo a vida o tempo todo, ou seja, é um contínuo luto, pois não chegam a acessar o estatuto do sujeito de direito, isto é, são os despossuídos de

qualquer direito – “viver perdendo a vida o tempo todo”. São os corpos matáveis, vidas que não são vistas como dignas de serem vividas, por isso, a *necropolítica* incide sobre aqueles que não conseguem acessar os seus direitos como sujeitos e são entregues ao fazer/deixar morrer. Em consonância, “se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (MBEMBE, 2018, p. 06-07). Nessa dimensão, a soberania é justamente esse poder, ou seja, poder que tem a morte no seu âmago.

Outrossim, para a filósofa Carla Rodrigues, seguindo a leitura da filósofa Judith Butler, afirma:

universalizar o direito ao luto como política e superar a hierarquia entre quem tem direito a ser enlutado e quem não tem, porque esta distinção enquadra certos modos de vida como inteligíveis e outros não. Ou, como ela vai argumentar depois, esta é a distinção que separa humanos de não- -humanos (RODRIGUES, 2020, p.62).

Por conseguinte, torna-se fundamental universalizar o direito ao luto, para romper com a política que incide sobre os corpos e a negação de seus direitos. A título de exemplificação, podemos destacar alguns preconceitos que marcam os corpos e precarizam a existência, a saber: “racismo, misoginia, homofobia, lesbofobia, transfobia, preconceito religioso são algumas formas de indução de precariedade que pesam mais sobre certos corpos do que outros” (RODRIGUES, 2020, p.68). Assim, apostar em uma educação descolonizadora é o primeiro passo para uma educação que tenha como *princípio a vida*. A libertação dessas relações e a universalização do direito à vida só é possível, a partir de uma construção coletiva, e sobretudo, *a liberdade para produzir, criticar e mudar*.

Aqui, duas questões são importantes. A primeira, não devemos pensar apenas no currículo, ou seja, na bibliografia das aulas e cursos, mas é necessário mudar as práticas e olhar para os seres vivos, suas condições básicas de sobrevivência. A segunda, precisamos ter um olhar atento para as demandas dos/das estudantes, quais são os problemas enfrentados no cotidiano, para que consigam vivenciar a Escola como um espaço de aprendizagem, e que esta seja então, significativa. Em diálogo com as filósofas e educadoras brasileiras: Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, compreendemos os conceitos de epistemicídio cultural e o racismo epistêmico na formação cultural brasileira. De acordo com a filósofa, Sueli Carneiro:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes

no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Nesse contexto, Sueli Carneiro, inspirada também em Boaventura, menciona a negação do outro, este outro que é negado o direito ao saber e, bem como, a produção de saberes. Com isso, temos o epistemicídio como o sepultamento dos saberes que foram silenciados pelo colonialismo. Permanecendo à margem, sendo espoliados pela lógica colonial de desencantamento do mundo. Como afirma Sueli Carneiro, o epistemicídio é o processo de banimento social e exclusão das oportunidades educacionais. Somando-se a esse processo, a educação tem colaborado para práticas de epistemicídio, principalmente, dos racialmente inferiorizados. Notamos que, esses processos atingem a capacidade cognitiva e a confiança intelectual das pessoas negras, principalmente, das mulheres, que sofrem dupla discriminação, muitas vezes, o processo interseccional - raça, gênero e classe. Os sinais de apagamento são evidentes. De acordo com Abdias Nascimento, em *o Genocídio do negro brasileiro*, o genocídio pode ser configurado como toda forma de aniquilação de um povo, seja moral, cultural e epistemológica. Dessarte, o epistemicídio chega antes da bala. Dessa maneira, a luta por uma educação antirracista e antissexista é de todos e todas. Ler e estudar autores e autoras negros e negras é um dos passos para mitigar o privilégio epistêmico, e sanar o racismo dentro das produções dos saberes. Porém, não é somente essencializar o processo, pois o combate ao racismo é um processo longo, porque é estrutural, nesse viés não pode estar desvinculado da prática. Consoante ao pensamento da filósofa Lélia Gonzalez, quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, e ele é branco e eurocentrado. A filósofa afirma que o racismo se constitui como a “ciência” da superioridade euro cristã (branca e patriarcal)⁵⁸. É nesse horizonte de reflexão que menciona a defesa de um feminismo afrolatinoamericano, confrontando o paradigma dominante, construindo um pensamento de desobediência, principalmente no que tange às questões da língua, pois a linguagem é poder, e também ferramenta poderosa de exclusão, dessa forma, a filósofa lutou para dar visibilidade ao legado linguístico dos povos que foram escravizados. Cabe destacar a abordagem que faz sobre o nosso processo *pretuguês*:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é do que a marca lingüística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê,

⁵⁸ Discussão em *Por um Feminismo Afrolatinoamericano*, 2020, p. 24.

o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2020, p. 90).

Como podemos perceber, a linguagem também exclui e provoca a separação dos grupos, aqueles que dominam a norma culta e os que não. O Brasil é o segundo maior país do mundo em termos de população negra, essa informação diz muito sobre nossa “identidade” nacional, o que muitos não conseguem enxergar e compreender o quanto isso é significativo, caem nas discussões atreladas a democracia racial e na ideologia do branqueamento. A filósofa enfatiza:

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo, que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico banto que “casualmente” se chama bunda” (GONZALEZ, 2020, p. 90).

O apagamento do *cruzamento* com a língua africana é uma violência da colonização. Essas *coisas nossas*, “é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora” (GONZALEZ, 2020, p. 91), que não são reconhecidas em sua origem e sua dignidade histórica, são marginalizadas pelo sistema. Temos uma influência principalmente pelo povo Banto, como por exemplo: *abadá, caçula, denço, tanga, banguela, muvuca*. Dentre as demais outras línguas faladas nas aldeias indígenas, comunidades de descendentes de variadas etnias.

Somos seres comunitários. No prisma educacional, bell hooks ecoa como uma voz fundamental, produziu três obras, na chamada trilogia do ensino.⁵⁹ Sua produção é marcada por discussões *descoloniais*, inspirada em Paulo Freire, compreende a teoria e prática indissociáveis, ou seja, somos seres inconclusos – *ser mais*, dentro de um processo contínuo de desconstrução da colonialidade, por isso, para bell a teoria é lugar de cura. De acordo com a filósofa: “a educação como prática da liberdade é um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender” (2017, p. 25).

A teoria deve ser e ter como elemento básico a prática libertadora, dito de outra maneira, é apostar na *pluriversalidade* dos conhecimentos. Ela chegou à teoria porque estava machucada, sem compreender o que estava acontecendo com ela, marcada principalmente pela violência epistêmica dentro de seu processo educacional, principalmente no período de rompimento com a segregação racial. Diante disso, é necessário esperar, não por mero desejo, e sim uma necessidade: “não sou esperançoso, disse certa vez, por pura teimosia, mas por exigência ontológica” (FREIRE, 2021, p. 57).

⁵⁹ *Ensinando a transgredir: educação como prática de liberdade; Ensinando Comunidade: uma pedagogia da esperança e Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática.*

Também, bell afirma que: “não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir desse lugar” (hooks, 2017, p. 103). Em “*Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*” afirma: “A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim” (hooks, 2017, p. 86). Assim, é fundamental a produção das mulheres que teorizam a partir das suas dores e lutas, pois expõem suas feridas e oferecem a suas experiências como mestre e guia. Bell nos ensina a importância de olhar para a pedagogia engajada e, assim, compreender que a educação deve ser sempre ativa e inclusiva. Ou seja, convida a pensar e sentir a ética do amor. Em diálogo com Paulo Freire nos provoca a pensar profundamente a construção de uma educação descolonizadora - do *ser mais*. Segundo o filósofo popular brasileiro:

Para mulheres e homens, estar no mundo necessariamente significa estar com o mundo e com os outros. Estar no mundo sem fazer história, sem por ela ser feito, sem fazer cultura, sem “tratar” sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, sem cuidar da terra, das águas, sem usar as mãos, sem esculpir, sem filosofar, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou teologia, sem assombro em face do mistério, sem aprender, sem ensinar, sem ideias de formação, sem politizar não é possível (FREIRE, 2021, p. 57).

Tornamo-nos educáveis na medida que reconhecemos que somos inacabados e em constante processo de relação com o mundo e com os outros. Portanto, “a descolonização não é meramente um conceito, mas uma prática que integra a emergência pela cura e pela liberdade, que batalha pela dignidade do existir, com todas as linguagens possíveis” (RUFINO, 2021, p. 50). Deslocando a hierarquia das vozes, “para pensarmos uma escuta por vir, é preciso desconstruir, deslocar o lugar hierárquico que a voz europeia ocupa nas sociedades do sul do mundo (MORAES, 2021, p. 119).

Im-possibilidade de educar: encontrar uma saída.

Freud mencionou que existem “três tarefas impossíveis”, a saber, governar, psicanalisar e educar. Nesse sentido, podemos pensar que educar só é possível por sua im-possibilidade, isso significa dizer que é nas frestas e brechas que ela acontece, ou seja, encontrar diferentes possibilidades de se fazer. Como afirma Muniz Sodré: “para a perspectiva do Hemisfério Sul, o tempo educacional é o da descolonização, portanto, tempo de algo como a “reeducação” ou a reinvenção dos sistemas de ensino” (SODRÉ, 2012, p. 15). Desaprender é um ato político diante daquilo que se veste como absoluto e verdadeiro, é preciso contornar as pretensões monoculturalistas de uma verdade universal. Podemos nos indagar se é possível educar-se na e pela filosofia?

No livro *Um médico rural: pequenas narrativas*, de Franz Kafka, nos deparamos com o conto “*Um Relatório para uma academia*”, história narrada por um macaco que foi capturado por caçadores na África e levado para a Europa. O macaco, Pedro Vermelho, decide tornar-se humano, para sair do aprisionamento, e, por perceber que esta seria sua única saída: “não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse; eu não fazia outras exigências”. O que nos ensina o conto de Kafka? Temos uma narrativa que mostra como o animal, o que ele teve que submeter-se para ter uma saída do sofrimento que seu corpo estava exposto, portanto, a saída foi abrir mão de si mesmo, tornando-se humano para assim conseguir sair da jaula que o aprisionava. Entrando em outra jaula. Analogamente, a educação moderna foi construída em torno da escola como máquina Estatal.

Cabe destacar o pensamento de Walter Kohan, em seu texto intitulado *Macaco de Kafka e os sentidos de uma educação filosófica*, o qual afirma que a Escola-máquina estatal opera pela repetição, uma produção em massa de subjetividades. Entretanto, é possível apostar em uma educação filosófica que rompa com essa lógica, apostando na rasura, nas margens que são cavadas possibilidades de saídas, que podem ser construídas dentro do sistema, tal como Pedro Vermelho, ou de fora para dentro.

Em suma, *Israel* é o fio de esperança que reflete no olhar da professora, o que percebemos no olhar é um milagre de gente: “Israel descobriu um outro Israel navegando nas pupilas da professora. Terno, especial, até meio garboso. Israel descobriu nos olhos da professora que era um homem, não um escombro” (BRUM, 2012, p. 11).

As saídas são construídas todos os dias, e, dessa forma, apostar na porta da educação é tarefa urgente, pois é desta forma que alumiamos possibilidades de brechas e bordas, encontrando saídas nas rasuras, diante da *im-possibilidade*, é preciso encontrar saídas.

Algumas considerações finais

Por fim, levando em conta o que foi destacado, inúmeras reflexões e alguns atravessamentos ficarão *por vir*, *as discussões não se esgotam*, nos transbordamentos das aprendizagens, sempre estamos lidando com o que escapa. Transgredindo a lógica de uma *educação de-para a morte*, é necessário apostar em uma educação que se expressa como um radical da vida! Dito de outro modo, é preciso acreditar nas possibilidades das bordas, brechas, rasuras, para bordar novas possibilidades, na im-possibilidade da educação, dessa forma, achar formas de escape, encontrando espaço para uma experiência filosófica, reinventando sempre outras saídas e olhando para os “espectros de Israel” que rondam nossa sociedade brasileira. Afinal, a educação pode ter esse papel, pois não deve ser conformadora, é força errante:

“experiência e prática de *vir a ser* nos possibilita a codificação de novos seres que sejam capazes de gerar outras respostas ao mundo e gerir diferentes formas de habitar” (RUFINO, 2021 p.13). Logo, somente com uma educação libertadora, em sentido completo da palavra, é possível libertar as “amarras” do pensamento colonial, ou seja, por meio de um ensino filosófico e reflexivo, em que as “correntes” da colonização do pensamento social, em geral, sejam quebradas, para “gerir diferentes formas de habitar” e viver.

Referências

- BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial LTDA, 2012.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro Como Não-Ser como Fundamento do Ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-sercomo-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: janeiro de 2023.
- _____, *Epistemicídio*. Geledes, 04 de set. 2017. Disponível em: eledes.org.br/epistemicidio/. Acesso em: janeiro de 2024.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.
- KAFKA. F. *Um médico rural: pequenas narrativas*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- _____, *Educação como prática de Liberdade*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- _____. *Extensão ou comunicação?* 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org, Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HADDOCK-LOBO, R. *Abre-caminho: assentamentos e metodologias cruzadas*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2022.
- _____. *Fragmentos para uma filosofia popular brasileira*. Revista Cult, Rio de Janeiro, agosto de 2021. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/fragmentos-para-uma-filosofia-popular-brasileira/>. Acesso em: janeiro de 2024.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

- _____, *Ensinando o pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.
- _____. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- _____. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.
- KOHAN, W. *Políticas do ensino de Filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- MBEMBE, Achile. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.
- _____. Marcelo José Derzi. *Por uma filosofia dessa coisa de pele: Uma desconstrução da colonialidade*, p. 63-82. In. NOYAMA, S. *Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo*. Curitiba: CRV, 2020.
- _____. *A escuta por vir*. – Rio de Janeiro, Ensaios Filosóficos, Volume XXIV, 2021. Disponível em: <https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/artigos/artigo24/07>.
- _____. PINTO, Marinazia Cordeiro. *Aporias da desigualdade: o por vir das políticas afirmativas*. Gragoatá, Niterói, v. 28, n. 60, e-53315, jan.-abr. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53315.p>.
- NEGRIS, Adriano. *A política de morte na periferia da governamentalidade neoliberal*. Sapere aude – Belo Horizonte, v. 11 – n. 21, p. 49-69, Jan./Jun. 2020 – ISSN: 2177-6342.
- RODRIGUES, C. *Por uma filosofia do Luto*. In. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.29, n.46, p.58-73, jan.-jun.2020. Acessado em: janeiro de 2024. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/737/634>.
- RUFINO, L. *Vence demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz e HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- SODRÉ, MUNIZ. *Reinventando a educação: Diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro e MORAES, Marcelo José Derzi. *Políticas do lugar (coleção Querências de Derrida, oradas da arquitetura e filosofia, vol. 4)* Porto Alegre: UFRGS, 2016. In. MORAES, Marcelo José Derzi; NEGRIS, Adriano. *Escrituras da cidade: Ordem e desordem a partir de Derrida*, p. 53-8, 2016.
- _____, *Espectros prisionais. (Coleção Derrida: espectralidade e fantasmagorias na arquitetura e filosofia)*. Porto Alegre: UFRGS, 2019.

A Carta e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta

Aldo Antônio Tavares do Nascimento⁶⁰

Resumo

Lemos *mistura* enquanto termo na *Carta* de Pero Vaz de Caminha não nos aprofunda, assim como não nos aprofunda com a mesma condição de termo em José de Anchieta. No século 6, o poder pastoral cristão é sistematizado por Gregório Magno no agenciamento *Regra pastoral* e, na última década do século 11, expande-se esse poder para além da Europa. Considerado isso, o artigo pretende mostrar que ler *mistura* sob o olhar de Caminha, isto é, sob a condição de imagem dada pela realidade objetiva, não oferece ao nosso olhar a amplidão do que é *mistura*, por isso a importância de ler a *mistura* perovaziana sob o olhar conceitual da filosofia para que possamos entender a natureza da semente colonial jogada na Terra de Vera Cruz. Compete somente aos degredados *misturar*, e Afonso Ribeiro *mistura* em 1500 os signos dessemelhantes entre o tupi e o português. Em 1553, o jesuíta-nômade-cristão José de Anchieta apura de forma assombrosa a função colonizadora de Afonso. Diante desse fato histórico, o artigo, para muito além do olhar de Caminha, a *mistura* é lida por Platão, por Nietzsche e por Deleuze-Guattari, porque, por meio desses filósofos, o termo na *Carta* perde sua condição limitada de termo para ampliar a realidade por ser agora conceito. Assim, compreende-se *mistura*, então, como conceito de *entre* e, uma vez compreendido, Platão, Nietzsche e Deleuze-Guattari surgem com clareza paradoxal neste artigo quando afirmam, respectivamente, que a “potência intermediária” movimenta-se *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, que o sacerdote é um “*entre* indispensável” e que a máquina de guerra é “o que passa *entre*”. Posto isso, o artigo busca demonstrar por meio da *Carta* perovaziana e por meio do poder anchietano que o cristianismo, caso fosse reduzido ao dualismo platônico dos mundos sensível e suprassensível, não haveria de sua parte o poder fino de *misturar* dessemelhantes, o que, somente isso e apenas isso, justifica José de Anchieta ser aquele a anunciar uma máquina de guerra na Terra de Vera Cruz para “além do Bem e do Mal”.

Palavras-chave: Carta. Mistura. Entre. Poder pastoral. Anchieta. Máquina de guerra.

Abstract

Reading the term *intermingling* in the *Letter* of Pero Vaz de Caminha does not deepen our knowledge, and this also happens with the same term in José de Anchieta. In the 6th century, in *The Book of Pastoral Rule*, Gregory the Great systematizes the Christian pastoral power, which, in the last decade of the 11th century, spreads beyond Europe. Considering this, this article intends to show that Caminha’s notion of *intermingling*, the condition of the image given by the objective reality, does not offer us the breadth of what *intermingling* is. That is why it is so important to consider Caminha’s *intermingling* under the conceptual view of philosophy so that we can understand the nature of the colonial seed thrown in the Land of Vera Cruz. Only the exiles were supposed to *intermingle*, and, in 1500, Afonso Ribeiro *intermingles* the dissimilar signs between Tupi and Portuguese. In 1553, the Jesuit-Nomad-Christian José de Anchieta astonishingly improves Afonso’s colonizing role. Faced with this historical fact, this article goes far beyond Caminha’s vision and considers *intermingling* according to Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari. Through these philosophers, the term in the *Letter* loses its limited condition of term and becomes a concept to enlarge reality. Thus, *intermingling* is understood as a concept of the *in-between* and, once understood, Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari arise with paradoxical clarity in this article when they state, respectively, that the “intermediate power” moves *between* the absolute Being and the absolute Non-Being, the priest is an “indispensable *in-between*”, and that the war machine is “what passes *in-between*.” Thus, the article seeks to demonstrate through Caminha’s *letter* and Anchieta’s power that Christianity, if reduced to the Platonic dualism of the sensible and supersensible

⁶⁰ Graduado em Português-Literatura e em Filosofia; pós-graduado em Sociologia, em Pedagogia e em Filosofia; e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro com a dissertação “Inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze”.

worlds, would not have the power to *intermingle* dissimilar ones, which, and only this, justifies José de Anchieta being the one to announce a war machine “beyond Good and Evil” in the Land of Vera Cruz.

Keywords: Letter. Intermingling. In-between. Pastoral power. Anchieta. War machine.

A melancolia benjaminiana

Tenho trabalhado com a compreensão de que boa parte dos textos benjaminianos da segunda metade da década de 1930 se organiza com base no afeto da melancolia. Textos como “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” e, especialmente, as teses “Sobre o conceito de história”. Argumento que também é sustentado por autores como Bernd Witte e, mais próximo a nós e de forma mais sistemática, por Leandro Konder. No entanto, a noção de melancolia pode provocar certo incômodo, especialmente quando se trata do pensamento de Benjamin, autor que se manteve crítico, escrevendo e resistindo até o fim de sua vida.

O pensamento benjaminiano é crítico e utópico, e por isso revolucionário, com isso concordamos. O problema está no que diz respeito à noção de melancolia, quando relacionamos o pensamento benjaminiano à melancolia. Como se a melancolia não fosse, e aqui adianto parte do meu argumento, decisiva à experiência crítica.

Não se trata de retomarmos toda a discussão sobre a melancolia desde Aristóteles, passando pelo Renascimento, Romantismo, Freud chegando, mais contemporaneamente, a autores como Derrida, Giorgio Agamben, Susan Sontag, Judith Butler, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. Mas gostaria de propor uma síntese no que diz respeito a esse percurso que pode ser importante à explicitação mais clara do que trato no primeiro momento do texto: a compreensão de que podemos pensar a atividade crítica benjaminiana, especialmente ao longo da segunda metade da década de 1930, com base no afeto da melancolia.

Desde Aristóteles, passando pelo Renascimento até o Romantismo temos uma preocupação recorrente com a melancolia e, claro, compreensões específicas. No entanto, gostaria de sublinhar um argumento central à sua tematização: o de que a melancolia se relaciona mais propriamente com deslocamento. De modo que o mais decisivo em relação ao que estamos chamando de melancolia, de Aristóteles a Albrecht Dürer (e também mais contemporaneamente), seria a dimensão do deslocamento. O melancólico seria aquele que se deslocaria, se movimentaria recorrentemente. Em determinado momento ele defenderia certa compreensão e se comportaria de uma maneira específica, em outro, se mostraria cético em relação ao que propôs inicialmente, tornando possível uma crítica contundente de si e, por conseguinte, deslocamentos.

O que estou sublinhando é que quer para a tradição quer no que diz respeito à maneira como tenho buscado tematizar a melancolia, a sua determinação mais significativa se relaciona com deslocamento. Claro, não estou afirmando que apenas o melancólico se desloca, mas sim que o que é mais próprio à melancolia é o movimento. Iremos retornar a essa questão mais adiante.

O que gostaria de enfatizar nesse momento é que a partir de certa interpretação possível de Freud, tivemos a generalização da compreensão de que a melancolia estaria relacionada ou seria determinada exatamente pelo oposto do que teria sido proposto pela tradição e do que também tenho tentado pensar: pela tristeza e passividade se aproximando, inclusive, de certo pessimismo. Temos, assim, certa interpretação de Freud de que o melancólico estaria, de uma vez por todas, condenado à indiferença, à passividade, e isso porque não teria sido capaz de reelaborar e se recompor diante de determinada perda. Diferentemente do que seria a atividade do luto, que se constituiria pelo trabalho de certa reorganização após a perda do objeto amado.

No entanto, também temos uma releitura possível de Freud que vem sendo proposta por autoras e autores como Derrida, Agamben, Butler, Susan Sontag, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. De modo que se torna possível, inclusive, certa continuação entre a compreensão própria à tradição, de que a melancolia seria marcada pelo deslocamento, e certa releitura de Freud. Não teremos tempo suficiente para uma tematização mais detida da melancolia e do luto em Freud, mas o que vem sendo possível pensar é que a percepção mais generalizada do pensamento freudiano sobre a melancolia e o luto é razoavelmente didática, tratando-os como se fossem contraditórios, de modo que ou bem teríamos a melancolia ou bem o luto. Uma melancolia e um luto perfeitos, como se essa figura fosse possível.

Derrida, por exemplo, trabalha com a ideia de um luto impossível e propõe o que seria o meio-luto ou uma quase-melancolia. E isso porque o mais importante aqui não está exatamente na melancolia ou no luto, mas no hífen. Como Derrida e Rafael Haddock-Lobo lembram, o hífen chama atenção para o movimento, para um deslocamento pré-dialético, tratando-se da própria mobilidade como condição de certa determinação ou aparição (sintética) que torna possível, por sua vez, a percepção ou a miragem de que haveria dois pólos antes ainda do deslocamento, que eles sempre estariam e estarão ali e que a relação que teríamos com eles seria sempre marcada pela mesma distância⁶¹.

Não havendo assim nem bem uma tristeza e passividade, nem bem uma elaboração perfeita. Mas, muito mais, um deslocamento, um movimento imediato pós-perda que torna

⁶¹ Cf. Derrida, 1996 e Haddock-Lobo, 2020.

possível aparições do que teria sido perdido, e isso já a partir de um lugar que seria o de certo trabalho de elaboração. E o que é decisivo aqui é que esse movimento com base em determinada dor, e que vai constituindo e se constituindo a partir de determinadas percepções do perdido e também do elaborado, continua e torna possível a própria reorganização da dor e das percepções do perdido e do elaborado. Sendo esse movimento o que podemos chamar de meio-luto ou quase-melancolia. Ou ainda, melancolia e luto constituem um único, o próprio movimento⁶².

Portanto, também para Freud, ou ao menos com base em leituras mais contemporâneas de Freud, poderíamos continuar de alguma forma a compreensão da tradição de que a melancolia está diretamente ligada ao movimento, ao deslocamento.

É justamente essa compreensão da melancolia que tenho retomado para tematizar o pensamento benjaminiano na segunda metade dos anos de 1930. Portanto, quando dizemos que um texto como as teses “Sobre o conceito de história” se constitui com base em uma atmosfera melancólica, o que está em questão aqui é que se trata, antes de tudo, de um exercício crítico, hipercrítico, determinado por certa insatisfação (e mesmo agonia), por deslocamentos (e por isso hipercrítico).

O que está na base de um texto como as teses, especialmente quando lidas em relação a outros textos de Benjamin (como “Experiência e Pobreza”), é o que podemos chamar de um exercício hipercrítico, possível a partir de uma posição existencial e intelectual que vai se tornando cada vez mais cética e especialmente autocrítica, que vai se autonomizando o quanto possível em relação a determinados compromissos e se tornando ainda mais intransigente e aguda⁶³. Posição que podemos compreender melhor também tendo como base a biografia de Benjamin, parte de sua experiência ao longo da segunda metade da década de 1930, como a prisão de Asja Lācis num campo de concentração stalinista (1934) e a assinatura do pacto de não-agressão mútua entre Stálin e Hitler (1939).

Essa melancolia benjaminiana, ou esse exercício hipercrítico (deslocamento e autocrítica), vai se constituindo, desse modo, com base numa redução significativa de certo horizonte de expectativa ou de certo otimismo. Uma redução que não implica numa desistência em relação a todo e qualquer futuro mais razoável, mas que está relacionada a uma atenção mais decisiva à própria atividade crítica. A sua hipercrítica está relacionada a uma espécie de atenção obsessiva no que diz respeito àquilo que o seu mundo ia provocando e se tornando e à autocrítica⁶⁴.

⁶² Ver Derrida, 1974, Continentino, 2006 e Rodrigues, 2021.

⁶³ Ver Konder, 1999.

⁶⁴ Ver Rangel, 2020. Especialmente o capítulo I: “Modernidade e história a partir de Walter Benjamin”.

Com isso, a crítica benjaminiana, diferentemente do que era mais próprio à modernidade, a certo Kant, por exemplo, prescindia do otimismo, ao menos de um otimismo mais hipertrofiado. Precisava prescindir o quanto possível das expectativas constituídas na modernidade para que pudesse ser mais objetiva (*gegenständlichkeit*) ou o que Rafael Haddock-Lobo e eu temos chamado de hiperempíria, certa experiência mais franca, atenta e cuidadosa em relação ao que desponta⁶⁵.

Se, por um lado, a modernidade, na linguagem de Koselleck, pode ser compreendida como um horizonte histórico constituído a partir da redução do espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e um alargamento do horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), ou ainda, de uma relação teórico-prática mais articulada com base em determinado futuro (teleologicamente imaginado e organizado), o que está em questão nessa hipercrítica benjaminiana com base no afeto da melancolia é uma temporalidade que já não era mais propriamente moderna⁶⁶. Uma relação com o futuro menos otimista e uma relação mais decisiva com passados menos visíveis, periferizados, e isso com base em sua atenção obsessiva no que diz respeito ao que ia despontando, “Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tabula rasa” (BENJAMIN, 1994a, p. 116).

Aliás, seria apenas com base nessa hipercrítica que essa relação mais íntima com passados periferizados se tornaria possível e, por conseguinte, a própria experiência do que chama de felicidade: “Tanto um pintor complexo como Paul Klee quanto um arquiteto programático como Loos rejeitaram a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu...” (BENJAMIN, 1994a, p. 116). Trata-se, desse modo, do que Benjamin escreve na segunda tese de seu “Sobre o conceito de história”, da “ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro”, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso da nossa existência” (BENJAMIN, 2005, p. 48). Temos, assim, um reencantamento do passado através do que está despontando: “Scheerbart se interessa pela questão de como nossos telescópios, aviões e foguetes transformam os homens antigos em criaturas inteiramente novas, dignas de serem vistas e amadas”. (BENJAMIN, 1994a, p. 117)

O que está em questão é que temos, especialmente num texto como as teses, um Benjamin melancólico, hipercrítico, que se relacionava muito cuidadosamente com o que

⁶⁵ Ver Rangel, 2021 e Haddock-Lobo, 2019.

⁶⁶ Ver Gumbrecht, 2019a e 2021. Sobre a temporalidade moderna ver Koselleck, 2006, especialmente o capítulo 14: “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”.

despontava, com base em um ritmo existencial e intelectual que prescindia do que estamos chamando de otimismo. Um pensamento hipercrítico também porque não precisava de qualquer esperança mais contundente de que o seu mundo se transformaria, ao menos não em curto ou médio prazo.

Benjamin simplesmente experimentava e explorava o seu mundo, o que ia despontando, e ia produzindo uma crítica que tinha a qualidade, portanto, da objetividade (*gegenständlichkeit*) e a possibilidade, por exemplo, de uma outra relação com o passado, com passados perifêrizados (tendo em vista que é essa hiperempíria e hipercrítica que abre espaço à relação com passados mais perifêrizados, além de outras relações com passados que já estão mais disponíveis). E, claro, por desdobramento, a possibilidade de uma diferenciação do presente em direção a um futuro outro (porvir).

Essa atividade crítica benjaminiana, que não se constitui com base no otimismo, mas sim no que estamos chamando de melancolia (atmosfera melancólica) - em um deslocamento recorrente e intransigente diante do seu mundo, do que ia despontando - se organiza, por sua vez, a partir de um conjunto de afetos específico que sustenta essa mobilização, a própria insistência nessa mobilização angustiante. Nesse sentido, nosso objetivo a partir desse momento será o de tematizar e buscar compreender melhor essa atmosfera melancólica que torna possível a Benjamin prescindir do otimismo tão próprio à modernidade e se dedicar, até seu último texto (inacabado), as teses, a essa atividade hiperempírica e hipercrítica.

A melancolia e seus afetos protagonistas

Um afeto que constitui essa atmosfera melancólica e que gostaria de tematizar é o cuidado. O pensamento benjaminiano é cuidadoso em relação ao que está obscurecido e ao que está despontando. E esse cuidado, esse zelo no que diz respeito ao que não está mais aparente e ao que não está de acordo com determinada ordem, sustenta parte da atividade melancólica, hipercrítica benjaminiana. Afeto que seria cada vez mais raro na medida em que faltaria o que Benjamin chama de “tédio” ou o desinteresse em relação ao que já é mais visível e que torna possível certa atenção justamente em relação ao que é dissonante.

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes. (BENJAMIN, 1994b, pp. 204-205)

Esse tédio desponta a partir da lembrança de um instante no qual dado encontro com a dissonância se tornou possível e provocou e continua provocando certa aventura e diferenciação, que por sua vez desperta a experiência da felicidade. O que também podemos chamar de experiência amorosa a partir do próprio Benjamin, de Kierkegaard ou de Ortega y Gasset. E, aqui, lembramos da relação entre felicidade, a tarefa do que Benjamin chama de “redenção” e certa justiça, e isso porque a experiência da felicidade se tornaria possível a partir de encontros intensos com o que é dissonante, os quais provocariam, inicialmente, certa indistinção e, em seguida, a recondução ou reorganização de determinada relação. O que também podemos chamar de justiça num sentido benjaminiano.

A experiência desse instante e do que estamos chamando de felicidade repercute e gera lembranças que chamam atenção para o caráter extraordinário do instante, retendo (nutrindo) assim o tédio como explicitado mais acima.

Temos, desse modo, um descolamento recorrente ou essa melancolia benjaminiana que prescinde do otimismo justamente porque se ampara ou se nutre de outros afetos que não são uma esperança mais estridente ou hipertrofiada. Trata-se de uma atividade hipercrítica que se constitui com base no tédio em relação ao que é mais visível e na experiência da dissonância (do que não é óbvio) e, por conseguinte, na própria experiência da felicidade. Temos, desse modo, uma relação entre melancolia e eroticidade. Um deslocamento que se nutre da própria mobilidade e da lembrança de instantes felizes que se abrem com base no que é dissonante (obscuro, periférico). Atividade que não precisa do sacrifício próprio ao otimismo que adia para um futuro idealizado a possibilidade da felicidade.

Benjamin prescinde desse otimismo e dessa esperança mais tradicionais para continuar sua atividade hipercrítica justamente porque ela se nutre não do que o mundo pode se tornar – com base em determinado ato teórico-fantástico – mas dos instantes que vão se abrindo através do seu percurso hiperempírico e hipercrítico, dos encontros intensos com o que é dissonante e torna possível a diferenciação e, assim, a experiência da felicidade.

Outro afeto que gostaríamos de considerar como parte da atmosfera melancólica é o da fragilidade e, a partir dele, a delicadeza, a fúria e o amor.

Na segunda tese “Sobre o conceito de história”, Benjamin explicita o caráter frágil do que seria a “força messiânica” ou o que, ao menos aqui, gostaria de aproximar do que chamamos de hipercrítica.

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conhecemos? Se assim é, um

encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão”. (BENJAMIN, 2005, p. 48)

Sempre me pergunto o que seria essa fragilidade (essa “*fraca* força messiânica”). Temos duas propostas que não me parecem esgotar a questão, as de Löwy e de Agamben. A de Löwy se refere à dificuldade significativa e também à possibilidade disso que seria a atividade messiânica, a redenção e reorganização efetiva da história. Agamben, remetendo a Paulo, chama atenção para todo o sofrimento e dor que acompanham a atividade messiânica tendo em vista a finitude humana. Gosto das compreensões de Löwy e Agamben, mas tenho pensado em pelo menos mais duas possibilidades de tratarmos isso que seria a fragilidade própria à força messiânica ou ainda e de forma mais geral ao pensamento hipercrítico.

A primeira leitura que também considero razoável é a de que essa fragilidade se relaciona com a impossibilidade da tarefa messiânica ou de modo mais geral do pensamento hipercrítico, não apenas porque se trata de uma atividade muito difícil (Löwy) que se constitui com base na finitude humana (nos termos de Agamben). Além das leituras de Löwy e Agamben, ou melhor, junto a elas, temos a compreensão de que todo e qualquer movimento messiânico ou hipercrítico é e precisa ser frágil porque é impossível, ou melhor, porque também é violento e, portanto, posicionador.

O que gostaria de propor, nesse primeiro momento, é que a força messiânica ou a atividade hipercrítica é frágil também porque mesmo que ela se constitua com base em uma abertura sincera diante do que é dissonante (amor), toda e qualquer atividade teórica e prática é determinada por um conjunto de orientações e afetos próprios a determinado espaço mais geral ou transcendental no qual nos mobilizamos. De modo que mesmo sendo amorosos também somos violentos (e, portanto, messiânicos e infernais).

Por isso ou também por isso Benjamin nos lembra da fragilidade da força messiânica, porque mesmo o ato amoroso também é violento, também se relaciona com outras e outros com base em pré-compreensões e afetos mais remotos. Sempre que nos relacionamos com o outro, mesmo que de maneira amorosa, também o posicionamos, de modo que a atividade hipercrítica também tem limites. Nesse sentido, certa salvação e profanação se remetem.

E com base nessa compreensão da impossibilidade da atividade messiânica ou hipercrítica, ainda gostaria de propor que essa fragilidade também pode ser descrita com relação ao que chamamos de delicadeza.

Se, como acabamos de acompanhar, todo e qualquer comportamento teórico e prático também é violento, mesmo quando organizado com base no afeto do amor, a delicadeza se torna

ainda mais necessária. A atividade messiânica ou hipercrítica se relaciona com certa delicadeza – e também é furiosa, como veremos mais adiante – porque se constitui justamente com base na compreensão de que mesmo ela é violenta, que mesmo ela continua determinado mundo no qual nos mobilizamos.

A delicadeza se refere, assim, à preocupação e prática de certo recuo em relação ao que está despontando. Um recuo crítico ou cético em relação ao que somos, aos nossos comportamentos teóricos e práticos mais estruturais, o qual se torna possível, por sua vez, com base no afeto da modéstia. Essa delicadeza e esse recuo se relacionam com a abertura de um espaço propício à manifestação mais autêntica (decisiva) do que está obscurecido ou periferizado e requer distinção e reconhecimento.

No entanto, e como já havia mencionado, há algo que essa fragilidade não é: ela não é conciliadora. Não é conciliadora porque, como já vimos, está na base de uma atividade autocrítica, (quase) antinatural, agressiva e angustiante: o questionamento recorrente de nossos comportamentos teóricos e práticos que estão relacionados, por sua vez, a determinadas orientações sedimentadas e, nesse caso, congeladas. Portanto, podemos falar que essa delicadeza também é acompanhada de certa fúria em relação ao que nos tornamos tendo em vista determinado mundo (racista, patriarcal, sexista, misógino...), ao que tendemos a nos tornar – repetição. Temos, assim, já nesse movimento delicado de autocrítica e recuo, a convivência entre o amor em relação ao que é dissonante e a fúria contra o que tendemos a nos tornar e nos tornamos, repetição, e, por conseguinte, contra determinado mundo congelado.

Essa fúria que está na base da provocação da delicadeza é autocrítica, mas também se constitui como crítica a determinado mundo ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*) na qual nos mobilizamos. Portanto, ela organiza a experiência crítica de si e a crítica de determinado contexto no qual determinado si mesmo se tornou possível, sublinhando aqui o que considero decisivo: certa mobilidade (ou direção) da crítica que se torna social com base na autocrítica.

Nesse sentido, o que está em questão é que amor e fúria se encontram, se acompanham e estão na base de uma atividade crítica/hipercrítica e recriadora de si e de determinado contexto.

Em outras palavras, se, por um lado, nos relacionamos com o que se difere de nós com base em certa abertura mais franca (amor), para que essa relação possa ser decisiva à reconstituição do si próprio e de determinado contexto também é necessária uma crítica significativa de si (recuo) e, por conseguinte, de determinada realidade congelada. Nesse sentido é necessário se opor, questionar o que se tem sido com base no que determinada sociedade se tornou. E, mais, como tendemos a nos repetir (acédia, conformismo) é preciso o

esforço singular e coletivo, teórico, afetivo e prático no sentido de reter a importância dessa oposição, confrontação (*Auseinandersetzung*), do questionamento, do que podemos chamar de inconformismo e que Benjamin chama de ódio.

... um procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a indolência do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava com o fundamento originário da tristeza. (BENJAMIN, 2005, p. 70)

Com isso ela [a socialdemocracia] lhe cortou [à classe trabalhadora] o tendão da melhor força. Nessa escola [a da socialdemocracia] a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. (BENJAMIN, 2005, p. 108)

Benjamin nos lembra, na décima segunda tese, que seria necessário reaprender a odiar, que precisamos reter nossa capacidade de indignação para não continuarmos aquilo que também tendemos a ser, repetição, especialmente no que diz respeito a um mundo congelado⁶⁷. A crítica de Benjamin à social-democracia e à ideologia do progresso também tem um tom ontológico e afetivo no sentido de que coloca os afetos como condição para a insistência na crítica, na hipercrítica, que é, no limite, (quase) antinatural, na medida em que é penosa e angustiante. E também porque mesmo a atividade hipercrítica também tende à repetição⁶⁸.

O que está em questão aqui é que é preciso amar (o que é dissonante) e lutar (contra a tendência à repetição) e, ainda mais, reter a lembrança do amor e da luta, pois como Benjamin anota: o messias, imagem própria à atividade teórico-prático-afetiva da “redenção”, se revelará e se revela, tem se revelado, através da luta, de cada relação organizada pelos afetos da fúria e do amor, “pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo” (BENJAMIN, 2005, p. 65).

Nesse sentido, temos um processo de aprendizagem, retenção e mesmo reaprendizagem constante do amor e da fúria, do que seria a própria delicadeza. Portanto, trata-se de uma

⁶⁷ Sobre essa capacidade de indignação ver também Freire, 2000. Especialmente a parte I, “cartas pedagógicas”. Nesse sentido, proponho uma relação entre Benjamin e Paulo Freire que infelizmente não poderemos desenvolver aqui. Trata-se de uma relação entre as teses IX, X, XI e XII, nas quais Benjamin trabalha com uma tendência que teríamos ao comodismo e à repetição, com base em afetos como a acedia/tristeza, e as cartas pedagógicas, na quais Freire também tematiza essa tendência e, por conseguinte, a necessidade da retenção quase antinatural do que chama de indignação: “A acomodação é a expressão da desistência da luta pela mudança (...) É mais fácil a quem deixou de resistir ou a quem sequer foi possível em algum tempo resistir aconchegar-se na mornidão da impossibilidade do que assumir a briga permanente e quase sempre desigual em favor da justiça e da ética”. “É por isso que uma das condições para a continuidade da briga contra o poder que nos domina é reconhecer-se perdendo a luta, mas não vencidos”. “Com raiva, com amor...” (FREIRE, 2000, pp. 41, 47 e 49).

⁶⁸ Em relação a essa espécie de necessidade recorrente e insuperável (e nesse caso “impossível”, interminável) da crítica e da resistência: “Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la (...) E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2005, p. 65).

E sobre a importância dos afetos para a insistência nessa atividade crítica: “... [as coisas finas e espirituais, os afetos] estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo” (BENJAMIN, 2005, p. 48).

Ver, também, Rangel, 2019. Especialmente: “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”.

fragilidade que não se confunde com transigência, conciliação, pacifismo, mas que se constitui com base em uma abertura mais franca e também no inconformismo, na confrontação, na crítica e questionamento radical do que temos sido com base em determinada realidade, de modo que temos o caráter da complementaridade entre amor e fúria.

A abertura mais franca para o que é dissonante também se dá com base na luta/fúria de quem está se mobilizando incessantemente em direção à rearticulação de determinada realidade (“os derrotados”, periféricos). Essa luta provocada pelo que é dissonante chama atenção, constrange e também torna possível uma abertura mais franca, o amor. A fúria e a confrontação geram o amor. Em seguida temos a atividade de crítica e questionamento de si que sempre é a crítica de determinado contexto. Uma luta (fúria) penosa contra o que tendemos a ser e temos sido, repetição. Luta que pode provocar o que estou chamando de certo diferimento da violência que sempre nos acompanha, certo recuo e a própria possibilidade de determinado encontro mais delicado, que sempre será violento... mas que pode provocar certa reorganização de si, de todos(as), de determinado contexto ou realidade.

Sublinhamos, desse modo, o caráter complementar próprio aos afetos da fúria e do amor. Fúria e amor são responsáveis pela mobilização (quase) antinatural que é a da crítica, da crítica de si e de determinada realidade efetiva. A fúria desperta o amor que entusiasma a fúria e o inconformismo para que alguma delicadeza se torne possível.

Ou de modo mais organizado e para concluirmos, a fúria está na base do amor como abertura mais franca ao que é dissonante. A fúria do que é dissonante incomoda, constrange, chama a atenção para o caráter contextual de todo e qualquer modo de ser ou perspectiva, provocando certo curto-circuito do cotidiano que se constitui justamente a partir da tendência que temos à repetição. Esse curto-circuito torna possível a crítica de si e de determinado contexto (que tende a se sedimentar e mesmo congelar com base em determinadas orientações). E, para que seja possível a insistência (quase) antinatural na crítica, na hipercrítica, é necessária a lembrança do instante no qual junto à dissonância experimentamos a aventura da diferenciação e a felicidade. Lembrança, portanto, do amor que, nesse caso, tende à eternidade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDETT, Hannah. Walter Benjamin 1892-1940. In.: ARENDETT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia*. O problema XXX,1. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In.: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

_____. Experiência e pobreza. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Melancolia de esquerda. In.: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura. Documentos de barbárie (Escritos escolhidos)*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. Sobre o conceito de história. In.: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Tradução das teses: Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. *Gesammelte Schriften*. I-2, pp. 691-704.

CARVALHO, Augusto de. Por que teses sobre o conceito de história? In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

CASANOVA, Marco Antonio. Pensiero in transizione: Heidegger e l'altro inizio della filosofia. *Giornale di Metafisica (Testo Stampato)*, v. 1, p. 43-70, 2009.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. *Melancolia*. Literatura. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Estados-da-alma da psicanálise*. O impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Mal de Arquivo. Uma Impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. O abraço tenro do passado. Como eu leio Marcelo Rangel. In.: RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019a.

_____. O Balanço de Benjamin após o zênite: o que permanece como potencial de futuro? In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin. Testemunho e Melancolia*. Serra: Editora Milfontes, 2019b.

_____. Um contraponto à comparação. Seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico. *Revista Teoria da História*. Goiânia, v. 24, n. 2, p. 119-127, 2021. <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/69677>. Acesso em: 27 fev. 2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Experiências abissais*. ou sobre as condições de impossibilidade do real. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Os fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

KANGUSSU, Imaculada. Sobre o conceito de história: outras narrativas são precisas. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In.: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

- KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. Éditions Gallimard, Paris, 1989.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Soleil Noir*. Dépression et Mélancolie. Éditions Gallimard, 1987.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin*. Tradução e melancolia. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*. O romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. Imanência e história. A crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MATOS, Olgária C. F. *A história*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MOREIRA, Fernando Brito. *Por uma política espectral*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFOP. 2022.
- MOSES, Walter. Spätzeit. In.: MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Narrativas da Modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Estudos sobre o amor*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.
- RANGEL, Marcelo de Mello. *A História e o impossível*. Walter Benjamin e Derrida. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- _____. Benjamin, crise da experiência e hiperempíria. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- _____. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- _____. Justiça e história em Derrida e Benjamin. *Sapere Aude*, 4(7), 2013, pp. 347-359. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929>
- _____. Rehistoricização da história, melancolia e ódio. In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin*. Testemunho e Melancolia. Serra: Editora Milfontes, 2019.

_____. Resistência, ódio e amor! In.: AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de Mello; HADDOCK-LOBO, Rafael (Orgs.). *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SONTAG, Susan. *Sob o Signo de Saturno*. São Paulo, L&PM, 1986.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022.

TRAWNY, Peter. *Medium e Revolução*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

Quantas aulas tem na aula de Helena Theodoro? Por uma poética da presença, da partilha e do reconhecimento

Cidiane Vaz Melo⁶⁹

Resumo

Neste texto, escrito em tom poético, são narradas as ressonâncias afetivas produzidas a partir de uma conferência da Profa. Dra. Helena Theodoro no salão nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais por ocasião da abertura do semestre e da disciplina de História da Filosofia no Brasil III oferecida pelo Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo, coordenador do Laboratório Encruzilhadas Filosóficas. A autora, uma mulher afro-brasileira de origem periférica e também professora universitária tece reflexões sobre a trajetória na universidade, ainda bastante marcada por violências e exclusões. Neste texto é evocada uma ética pautada numa poética da presença, da partilha e do reconhecimento como formas de produção de vida e de encantamento na universidade em uma narrativa que enlaça aspectos singulares e compartilhados, compostos por experiências de investimentos, de dores, de muitas lutas e também de esperança.

Palavras-chave: poéticas da partilha; reconhecimento; pertencimento; vida acadêmica; encruzilhadas.

Abstract

In this text, written in a poetic tone, the affective resonances from a lecture by Prof. Dr. Helena Theodoro in the main hall of the Institute of Philosophy and Social Sciences on the occasion of the opening of the semester and the discipline of History of Philosophy in Brazil III offered by Prof. doctor Rafael Haddock-Lobo coordinator of the Philosophical Crossroads Laboratory. The author, an Afro-Brazilian woman from the periphery and also a university professor, reflects on her trajectory at the university, which is still heavily marked by violence and exclusion, and evokes an ethics based on a poetics of presence, sharing and recognition as forms of production of life and enchantment in this context in a narrative that links unique and shared aspects composed of experiences of investments, pain, many struggles and also hope.

Keywords: poetics of sharing; recognition; belonging; academic life; crossroads.

Introdução

O texto a seguir foi produzido a partir da experiência de um encontro e de tudo o que, presentificado, marcado na carne, na lágrima que escorre do coração apertado, no batuque que faz o corpo vibrar e na polifonia de afetos, se produziu a partir de uma aula oferecida pela Dra. Helena Theodoro⁷⁰. A conferência se deu no dia 13/09/2022, no Salão Nobre da UFRJ, mais especificamente no prédio do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais e marcou a abertura do semestre e da disciplina de História da Filosofia no Brasil III oferecida pelo Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo coordenador do Laboratório Encruzilhadas Filosóficas.

⁶⁹ Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio; Professora Adjunta Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: cidianevez@gmail.com.

⁷⁰ Quem é Helena

Neste dia, cheguei um pouco antes do horário de início da aula e fui encontrar o professor Rafael em sua sala no Departamento de Filosofia. A dra. Helena, ativa e ao mesmo tempo muito acolhedora conversava alegremente com seus sobrinhos⁷¹ – o Baba Adailton Moreira da Costa e seu irmão Aderbal Ashogun Moreira. Eu a princípio, cumprimento a todos e me contento em ficar mais afastada observando até que me aproximo e puxo conversa confessando que tinha muita admiração por todos e que estava muito feliz de estar ali participando daquele momento. A conversa continua alegremente com tópicos que já não me lembro mais, até que Rafael entra na sala e avisa que o salão já está disponível. Todos descemos e no salão nobre são feitos os anúncios para evocar a presença de Helena. Ela anuncia que seus sobrinhos participarão da aula com ela. Grande parte da aula transcorre com os três de mãos dadas. A cena, é por si só detentora de uma mensagem polifônica e impactante. Três pessoas pretas, extremante capazes, transeuntes de caminhos compostos por muitas pessoas, se dão as mãos. Dois homens pretos incapazes de recusar o lugar convocado por Helena, a apoiam e a reverenciam. A plateia, formada eminentemente por pessoas pretas e periféricas espera ansiosa por palavras que pudessem tirá-los da impactante cena que ecoava vozes de fantasmas, de esquecidos, de deixados de lado e as vozes de nossos próprios corações. É com esta cena que eu gostaria que você, meu interlocutor, mantivesse retida com você enquanto estiver lendo as minhas palavras. Quero preveni-lo sobre o que encontrará aqui. Trata-se de notas escritas enquanto me via tomada de emoção. Trata-se do relato de um encontro e de testemunho. Trata-se daquilo que eu, nesse encontro, tomei como aulas, e daquilo que eu gostaria de dizer para os meus e, muitas vezes, não digo.⁷² Trata-se daquilo que, feminino, em trânsito num território movediço, escuta, diz e se presentifica juntamente com uma multidão composta por aqueles que me acompanham. Meus guias, meus fantasmas, meu corpo, meus pensamentos, meu povo, meus sobrinhos, meus amigos, meus inimigos, meus assombros e minha esperança.

Quantas aulas tem a aula de Helena Theodoro?

⁷¹ Parentesco afetivo, poético e simbólico e, segundo o Babá Adailton Moreira neste encontro, foi firmado a partir das palavras de sua mãe, Mãe Beata de Iemanjá, junto a ele e aos seus irmãos e enlaçado entre elas: “*Helena é minha tia, porque minha mãe me disse que era*”.

⁷² Faço referência à peça teatral *Mãe de Santo* (2022) – Argumento de Helena Theodoro e direção de Bruno Mariozz e Vilma Melo - que aborda inúmeras respostas que as personagens, mulheres afro-brasileiras nas mais diversas condições, gostariam de ter dito para seus opressores em situações de racismo. O monólogo enfatiza o trabalho de digestão psíquica e social a ser feito em relação ao peso monumental experimentado pela diferença entre o que se gostaria de ter dito nestes momentos como respostas a essas violências e o que foi possível dizer. Frente às inúmeras situações opressivas e injustas, frequentemente apenas o silêncio e a presença se fizeram audíveis.

Essa foi uma das inúmeras perguntas com as quais me vi tomada em meio a um sentimento difícil de descrever, localizado entre a alegria de não me sentir só e o reconhecimento de dores profundas ligadas as experiências de exclusão e racismo no cotidiano, incluindo na vida acadêmica.

Desde que me descobri professora, passei a intuir que uma aula deveria ser um encontro sem medo. Um encontro, ainda que marcado por conflitos, tensões, disputas, fosse livre do medo e da vergonha. Nos devaneios, esse espaço potencial, protegido, do entre, do vir a ser, deveria ser transformador e testemunha de palavras, de presenças, de cores, de caminhos, de pertença e de reconhecimento partilhado. Esse desejo passou a ser minha meta na relação com os meus alunos, mas reconheço que foi uma relação muito pouco experimentada por mim na minha própria trajetória acadêmica até aqui.

Penso que uma aula deve ser por si só um rastro, uma pegada, para quem busca saber de si ir desbravando caminhos internos e externos para poder falar em primeira pessoa, dar notícias da jornada vivida e criar espaço de testemunho que só pode ser afiançado na presença e no reconhecimento de um outro, de muitos outros, de uma comunidade. Uma aula pode ser um espaço de encantamento e enlaçamento dos afetos e investimentos que permitem aos semelhantes em suas diferenças radicais serem tomados por sobrinhos, filhos, netos, como seres dignos de amor e de vida. Tenho percebido o quanto a relação com uma academia embranquecida e elitizada é violenta com quem não tem a sua cor, a sua origem e tantos outros predicados inalcançáveis a maior parte da população brasileira, justamente por espólio e apropriação. Nada menos que isso.

O que presenciei no encontro com Helena foi o testemunho de um caminho forjado no reconhecimento de pertencimento a povos ancestrais, dos laços, daquilo que foi recebido e do compromisso com a comunidade. Foi a pedra de Exu, jogada ontem e mirada no futuro. Nesse encontro, testemunhei o quanto o caminho é poderoso e que a caminhada só tem sentido quando acompanhada, partilhada, trocada, comemorada, dançada.

Penso que uma aula se faz com presença, com disponibilidade para responder perguntas, com a possibilidade de ofertar escuta, o olhar e a própria história como alimentos. Trata-se de esperar. Ninguém se faz sozinho e nessa forja, que amalgama muitas histórias, muitos tempos, muitos sonhos, sentimos que não estamos sós, sobretudo frente a sentimentos encruzilhados de comunhão com dores profundas, ancestrais que reverberam e reavivam o

sentimento de não ter chão, de não ter terra própria, de ser forçado a se retirar de onde se tem também laço e afeição⁷³.

Mas, o caminho é poderoso e como é importante poder dizer sobre ele para ouvidos que saibam ouvir! Se fazer escutar é tarefa árdua, pois é caminho que só se faz a partir da retomada das pisadas daqueles que nos antecederam. Só podemos nos reconhecer e dar nome a nós mesmos na medida em que o outro, ou melhor, muitos outros podem nos reconhecer como seres dotados de dignidade, nos nomear e criar condições para que possamos contar nossas histórias, brincar, sorrir, partilhar e existir com o sentimento que a vida vale a pena ser vivida. Trata-se de tarefa de reconhecimento, de partilha, de criação de condição de vida, de vínculos, de enlaçamento. Há de haver generosidade nesta tarefa. Há de haver alegria e uma dose de doçura. Ver Helena, próxima dos seus quase inacreditáveis 80 anos, respondendo tão generosamente as perguntas dos alunos foi aula!

Ver Helena ali, acompanhada de seus sobrinhos cantando, tocando e dançando para os orixás é vislumbre de uma academia preta, não apenas no quantitativo, mas numa lógica que inclua o coletivo, a comunidade, o ancestral, as dores atlânticas e sofrimentos oriundos da perda da terra, dos matos e, muitas vezes da própria condição de humanidade. É também notícia que apesar dos retrocessos avançamos e, juntos, devemos continuar lutando por nós e pelos nossos. A presença que acolhe, que inclui, que partilha e vivifica é o que, de fato, torna nobre qualquer lugar. É nessa perspectiva o barracão da escola de samba, o barraquinho da favela ou o auditório de universidade se alinham.

Aprender é também tarefa afetiva, eis mais uma aula! Encontro potente é convite para entrar em comunhão com barcos atlânticos, matas, barros e territórios ribeirinhos. É um convite a acolher, fortalecer, sustentar e avançar. É política de saúde mental na academia. É cuidado de si, que só tem sentido no enlaçamento, no entre, naquilo que fiado no ontem dispara em direção ao futuro. É também leveza de borboleta e pisada firme de búfalo que marca o chão e faz pegada. Quantas aulas tem a aula de Helena Theodoro? Inúmeras! E digo isso em primeira pessoa! Votei pra casa emocionadíssima ao som de Martinho da Vila “*Vamos renascer das cinzas; Plantar de novo o arvoredo; Bom calor nas mãos unidas; Na cabeça de um grande enredo...Tão bonita a nossa escola e é tão bom cantarolar; lá ra iá, lá ra iá..*”. e dialogando com minhas próprias palavras que deixo registradas aqui. Palavras precisam ser aninhadas pela

⁷³ Quantas vezes a academia nos convida a nos retirarmos de um lugar que também é nosso? Quantas vezes, ela não nos lança cinicamente as perguntas ouvidas por mim tantas vezes: “*Você não seria mais feliz em outro lugar? “Você está perdida por aqui?*”

presença. É a presença que faz rastro em nós, que dá materialidade às palavras, que minoram a solidão e reavivam a esperança.

*Palavras*⁷⁴

Reúno aqui as palavras que estão em ebulição

Fervendo e voláteis dentro de mim

Quando encosto a caneta no papel

Elas mudam de estado, pingam, gotejam

Escorrem nas lágrimas que recolhidas dos lugares mais recônditos do meu corpo

Faço verter pelos meus olhos que ficam embaçados

E passam a ver o mundo um pouco melhor

Essas palavras me dão esperança de um dia escrever a mim mesma

Rabiscar o meu nome e dar contornos ao meu corpo fugidio e fugaz

Com as palavras entrelaço memórias fragmentadas

De muitos tempos e espaços que se sobrepõem e já nem existem mais

Com as palavras faço amor com homens, mulheres e comigo mesma

Com elas faço gemidos, gargalhadas e gritos

Com elas invento quem eu sou

E desenho na areia da praia quem eu quero ser

Com uma palavrinha à toa que se materializa na folha

Me agarro à vida

Revogo um contrato de morte

E já não sou tão só

Referências Bibliográficas

⁷⁴ Poema autoral.

Haddock-Lobo, R. Abre caminho. Assentamentos de metodologia cruzada (Coleção X). Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.

KÄES, R. Um singular plural. A psicanálise à prova do grupo. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

A melancolia benjaminiana: fúria, amor e delicadeza

Marcelo Rangel⁷⁵

para Olgária Matos

Resumo: Trabalhamos, inicialmente, com o afeto da melancolia, especialmente a partir de Walter Benjamin. Como acompanharemos, a melancolia é descrita como um afeto diretamente relacionado ao deslocamento, ao movimento, a certo inacabamento e, assim, ao que chamamos de hiperempíria e a uma crítica contundente em relação a si mesmo (autocrítica) e à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Tratando-se de um afeto que, no caso de Benjamin, se torna possível com base em certa experiência temporal própria à crise da modernidade, temporalidade organizada a partir do afeto da esperança e de um otimismo mais hipertrofiados. Desse modo, temos a relação entre dinâmica afetiva e temporalidade, sendo a experiência do afeto melancólico decisiva, nesse caso, a uma dinâmica temporal menos organizada com base em um futuro idealizado e mais determinada por uma relação aberta e franca com o presente e com passados obscurecidos e periferizados. No segundo momento do texto, trabalharemos com afetos importantes à constituição do afeto ou da atmosfera afetiva (*Stimmung*) da melancolia: o cuidado, tédio, fúria, amor, modéstia, fragilidade e delicadeza. Nossa compreensão é a de que a atmosfera melancólica é constituída com base em certa lógica ou aspecto (feitio) afetivo organizado a partir de uma relação específica entre afetos como o cuidado, tédio, fúria, amor, modéstia, fragilidade e a delicadeza. Afetos que, como veremos, são decisivos à supressão de certa dependência moderna em relação a uma esperança e otimismo impróprios, à insistência em um deslocamento hiperempírico e hipercrítico que provocam a reorganização do si mesmo e da realidade efetiva com base na diferença, tornando possível, por conseguinte, a experiência da felicidade. Ao fim, tematizaremos especialmente o afeto da delicadeza que seria responsável pelo diferimento da violência que constitui nossos comportamentos teóricos e práticos, especialmente em contextos marcados por uma relação intensa com a diferença.

Palavras-chave: Melancolia; Temporalidade; *Stimmung*; Felicidade; Delicadeza

Abstract: We initially worked with the affect of melancholy, especially from Walter Benjamin. As we will follow, melancholy is described as an affect directly related to displacement, movement, a certain incompleteness and, thus, to what we call hyperempiricism and a significant criticism of oneself (self-criticism) and effective reality (*Wirklichkeit*). Melancholy that, in Benjamin's case, becomes possible based on a certain temporal experience proper to the crisis of modernity, temporality organized from the affection of hope and a more hypertrophied optimism. In this way, we have the relationship between affective dynamics and temporality, with the experience of melancholic affection being decisive for a temporal dynamic that is less organized based on an idealized future and more determined by an open and frank relationship with the present and with obscured and peripheralized pasts. In the second part of the text, we will work with affections that are important to the constitution of the affection or affective atmosphere (*Stimmung*) of melancholy: care, boredom, fury, love, modesty, fragility and delicacy. Our understanding is that the melancholic atmosphere is constituted based on a certain logic or affective aspect (shape) organized based on a specific relationship between affections such as: care, boredom, fury, love, modesty, fragility and delicacy. Affects that, as we will see, are decisive for the suppression of a certain modern dependence on excessive hope and optimism, for the very insistence on a hyperempirical and hypercritical shift that aims at reorganizing oneself and effective reality based on difference and, therefore, the experience of happiness. In the end, we will especially thematize the

⁷⁵ Professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bolsista de produtividade do CNPq. Apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Chamada 001/2018 – Demanda Universal. Número do processo: APQ-03408-18.

affection of delicacy that would be responsible for *deferring* the violence that constitutes our theoretical and practical behaviors, especially in contexts marked by an intense relationship with difference.

Key-words: Melancholy; Temporality; *Stimmung*; Happiness; Delicacy

A melancolia benjaminiana

Tenho trabalhado com a compreensão de que boa parte dos textos benjaminianos da segunda metade da década de 1930 se organiza com base no afeto da melancolia. Textos como “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” e, especialmente, as teses “Sobre o conceito de história”. Argumento que também é sustentado por autores como Bernd Witte e, mais próximo a nós e de forma mais sistemática, por Leandro Konder. No entanto, a noção de melancolia pode provocar certo incômodo, especialmente quando se trata do pensamento de Benjamin, autor que se manteve crítico, escrevendo e resistindo até o fim de sua vida.

O pensamento benjaminiano é crítico e utópico, e por isso revolucionário, com isso concordamos. O problema está no que diz respeito à noção de melancolia, quando relacionamos o pensamento benjaminiano à melancolia. Como se a melancolia não fosse, e aqui adianto parte do meu argumento, decisiva à experiência crítica.

Não se trata de retomarmos toda a discussão sobre a melancolia desde Aristóteles, passando pelo Renascimento, Romantismo, Freud chegando, mais contemporaneamente, a autores como Derrida, Giorgio Agamben, Susan Sontag, Judith Butler, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. Mas gostaria de propor uma síntese no que diz respeito a esse percurso que pode ser importante à explicitação mais clara do que trato no primeiro momento do texto: a compreensão de que podemos pensar a atividade crítica benjaminiana, especialmente ao longo da segunda metade da década de 1930, com base no afeto da melancolia.

Desde Aristóteles, passando pelo Renascimento até o Romantismo temos uma preocupação recorrente com a melancolia e, claro, compreensões específicas. No entanto, gostaria de sublinhar um argumento central à sua tematização: o de que a melancolia se relaciona mais propriamente com deslocamento. De modo que o mais decisivo em relação ao que estamos chamando de melancolia, de Aristóteles a Albrecht Dürer (e também mais contemporaneamente), seria a dimensão do deslocamento. O melancólico seria aquele que se deslocaria, se movimentaria recorrentemente. Em determinado momento ele defenderia certa compreensão e se comportaria de uma maneira específica, em outro, se mostraria cético em

relação ao que propôs inicialmente, tornando possível uma crítica contundente de si e, por conseguinte, deslocamentos.

O que estou sublinhando é que quer para a tradição quer no que diz respeito à maneira como tenho buscado tematizar a melancolia, a sua determinação mais significativa se relaciona com deslocamento. Claro, não estou afirmando que apenas o melancólico se desloca, mas sim que o que é mais próprio à melancolia é o movimento. Iremos retornar a essa questão mais adiante.

O que gostaria de enfatizar nesse momento é que a partir de certa interpretação possível de Freud, tivemos a generalização da compreensão de que a melancolia estaria relacionada ou seria determinada exatamente pelo oposto do que teria sido proposto pela tradição e do que também tenho tentado pensar: pela tristeza e passividade se aproximando, inclusive, de certo pessimismo. Temos, assim, certa interpretação de Freud de que o melancólico estaria, de uma vez por todas, condenado à indiferença, à passividade, e isso porque não teria sido capaz de reelaborar e se recompor diante de determinada perda. Diferentemente do que seria a atividade do luto, que se constituiria pelo trabalho de certa reorganização após a perda do objeto amado.

No entanto, também temos uma releitura possível de Freud que vem sendo proposta por autoras e autores como Derrida, Agamben, Butler, Susan Sontag, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. De modo que se torna possível, inclusive, certa continuação entre a compreensão própria à tradição, de que a melancolia seria marcada pelo deslocamento, e certa releitura de Freud. Não teremos tempo suficiente para uma tematização mais detida da melancolia e do luto em Freud, mas o que vem sendo possível pensar é que a percepção mais generalizada do pensamento freudiano sobre a melancolia e o luto é razoavelmente didática, tratando-os como se fossem contraditórios, de modo que ou bem teríamos a melancolia ou bem o luto. Uma melancolia e um luto perfeitos, como se essa figura fosse possível.

Derrida, por exemplo, trabalha com a ideia de um luto impossível e propõe o que seria o meio-luto ou uma quase-melancolia. E isso porque o mais importante aqui não está exatamente na melancolia ou no luto, mas no hífen. Como Derrida e Rafael Haddock-Lobo lembram, o hífen chama atenção para o movimento, para um deslocamento pré-dialético, tratando-se da própria mobilidade como condição de certa determinação ou aparição (sintética) que torna possível, por sua vez, a percepção ou a miragem de que haveria dois pólos antes ainda

do deslocamento, que eles sempre estariam e estarão ali e que a relação que teríamos com eles seria sempre marcada pela mesma distância⁷⁶.

Não havendo assim nem bem uma tristeza e passividade, nem bem uma elaboração perfeita. Mas, muito mais, um deslocamento, um movimento imediato pós-perda que torna possível aparições do que teria sido perdido, e isso já a partir de um lugar que seria o de certo trabalho de elaboração. E o que é decisivo aqui é que esse movimento com base em determinada dor, e que vai constituindo e se constituindo a partir de determinadas percepções do perdido e também do elaborado, continua e torna possível a própria reorganização da dor e das percepções do perdido e do elaborado. Sendo esse movimento o que podemos chamar de meio-luto ou quase-melancolia. Ou ainda, melancolia e luto constituem um único, o próprio movimento⁷⁷.

Portanto, também para Freud, ou ao menos com base em leituras mais contemporâneas de Freud, poderíamos continuar de alguma forma a compreensão da tradição de que a melancolia está diretamente ligada ao movimento, ao deslocamento.

É justamente essa compreensão da melancolia que tenho retomado para tematizar o pensamento benjaminiano na segunda metade dos anos de 1930. Portanto, quando dizemos que um texto como as teses “Sobre o conceito de história” se constitui com base em uma atmosfera melancólica, o que está em questão aqui é que se trata, antes de tudo, de um exercício crítico, hipercrítico, determinado por certa insatisfação (e mesmo agonia), por deslocamentos (e por isso hipercrítico).

O que está na base de um texto como as teses, especialmente quando lidas em relação a outros textos de Benjamin (como “Experiência e Pobreza”), é o que podemos chamar de um exercício hipercrítico, possível a partir de uma posição existencial e intelectual que vai se tornando cada vez mais cética e especialmente autocrítica, que vai se autonomizando o quanto possível em relação a determinados compromissos e se tornando ainda mais intransigente e aguda⁷⁸. Posição que podemos compreender melhor também tendo como base a biografia de Benjamin, parte de sua experiência ao longo da segunda metade da década de 1930, como a prisão de Asja Lācis num campo de concentração stalinista (1934) e a assinatura do pacto de não-agressão mútua entre Stálin e Hitler (1939).

⁷⁶ Cf. Derrida, 1996 e Haddock-Lobo, 2020.

⁷⁷ Ver Derrida, 1974, Continentino, 2006 e Rodrigues, 2021.

⁷⁸ Ver Konder, 1999.

Essa melancolia benjaminiana, ou esse exercício hipercrítico (deslocamento e autocrítica), vai se constituindo, desse modo, com base numa redução significativa de certo horizonte de expectativa ou de certo otimismo. Uma redução que não implica numa desistência em relação a todo e qualquer futuro mais razoável, mas que está relacionada a uma atenção mais decisiva à própria atividade crítica. A sua hipercrítica está relacionada a uma espécie de atenção obsessiva no que diz respeito àquilo que o seu mundo ia provocando e se tornando e à autocrítica⁷⁹.

Com isso, a crítica benjaminiana, diferentemente do que era mais próprio à modernidade, a certo Kant, por exemplo, prescindia do otimismo, ao menos de um otimismo mais hipertrofiado. Precisava prescindir o quanto possível das expectativas constituídas na modernidade para que pudesse ser mais objetiva (*gegenständlichkeit*) ou o que Rafael Haddock-Lobo e eu temos chamado de hiperempíria, certa experiência mais franca, atenta e cuidadosa em relação ao que desponta⁸⁰.

Se, por um lado, a modernidade, na linguagem de Koselleck, pode ser compreendida como um horizonte histórico constituído a partir da redução do espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e um alargamento do horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), ou ainda, de uma relação teórico-prática mais articulada com base em determinado futuro (teleologicamente imaginado e organizado), o que está em questão nessa hipercrítica benjaminiana com base no afeto da melancolia é uma temporalidade que já não era mais propriamente moderna⁸¹. Uma relação com o futuro menos otimista e uma relação mais decisiva com passados menos visíveis, perifêrizados, e isso com base em sua atenção obsessiva no que diz respeito ao que ia despontando, “Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tabula rasa” (BENJAMIN, 1994a, p. 116).

Aliás, seria apenas com base nessa hipercrítica que essa relação mais íntima com passados perifêrizados se tornaria possível e, por conseguinte, a própria experiência do que chama de felicidade: “Tanto um pintor complexo como Paul Klee quanto um arquiteto programático como Loos rejeitaram a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu...” (BENJAMIN, 1994a, p. 116). Trata-se, desse modo, do que Benjamin escreve na segunda tese de seu “Sobre

⁷⁹ Ver Rangel, 2020. Especialmente o capítulo I: “Modernidade e história a partir de Walter Benjamin”.

⁸⁰ Ver Rangel, 2021 e Haddock-Lobo, 2019.

⁸¹ Ver Gumbrecht, 2019a e 2021. Sobre a temporalidade moderna ver Koselleck, 2006, especialmente o capítulo 14: “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”.

o conceito de história”, da “ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro”, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso da nossa existência” (BENJAMIN, 2005, p. 48). Temos, assim, um reencantamento do passado através do que está despontando: “Scheerbart se interessa pela questão de como nossos telescópios, aviões e foguetes transformam os homens antigos em criaturas inteiramente novas, dignas de serem vistas e amadas”. (BENJAMIN, 1994a, p. 117)

O que está em questão é que temos, especialmente num texto como as teses, um Benjamin melancólico, hipercrítico, que se relacionava muito cuidadosamente com o que despontava, com base em um ritmo existencial e intelectual que prescindia do que estamos chamando de otimismo. Um pensamento hipercrítico também porque não precisava de qualquer esperança mais contundente de que o seu mundo se transformaria, ao menos não em curto ou médio prazo.

Benjamin simplesmente experimentava e explorava o seu mundo, o que ia despontando, e ia produzindo uma crítica que tinha a qualidade, portanto, da objetividade (*gegenständlichkeit*) e a possibilidade, por exemplo, de uma outra relação com o passado, com passados periféricos (tendo em vista que é essa hiperempíria e hipercrítica que abre espaço à relação com passados mais periféricos, além de outras relações com passados que já estão mais disponíveis). E, claro, por desdobramento, a possibilidade de uma diferenciação do presente em direção a um futuro outro (porvir).

Essa atividade crítica benjaminiana, que não se constitui com base no otimismo, mas sim no que estamos chamando de melancolia (atmosfera melancólica) - em um deslocamento recorrente e intransigente diante do seu mundo, do que ia despontando - se organiza, por sua vez, a partir de um conjunto de afetos específico que sustenta essa mobilização, a própria insistência nessa mobilização angustiante. Nesse sentido, nosso objetivo a partir desse momento será o de tematizar e buscar compreender melhor essa atmosfera melancólica que torna possível a Benjamin prescindir do otimismo tão próprio à modernidade e se dedicar, até seu último texto (inacabado), as teses, a essa atividade hiperempírica e hipercrítica.

A melancolia e seus afetos protagonistas

Um afeto que constitui essa atmosfera melancólica e que gostaria de tematizar é o cuidado. O pensamento benjaminiano é cuidadoso em relação ao que está obscurecido e ao que está despontando. E esse cuidado, esse zelo no que diz respeito ao que não está mais aparente

e ao que não está de acordo com determinada ordem, sustenta parte da atividade melancólica, hipercrítica benjaminiana. Afeto que seria cada vez mais raro na medida em que faltaria o que Benjamin chama de “tédio” ou o desinteresse em relação ao que já é mais visível e que torna possível certa atenção justamente em relação ao que é dissonante.

“Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes”. (BENJAMIN, 1994b, pp. 204-205)

Esse tédio desponta a partir da lembrança de um instante no qual dado encontro com a dissonância se tornou possível e provocou e continua provocando certa aventura e diferenciação, que por sua vez desperta a experiência da felicidade. O que também podemos chamar de experiência amorosa a partir do próprio Benjamin, de Kierkegaard ou de Ortega y Gasset. E, aqui, lembramos da relação entre felicidade, a tarefa do que Benjamin chama de “redenção” e certa justiça, e isso porque a experiência da felicidade se tornaria possível a partir de encontros intensos com o que é dissonante, os quais provocariam, inicialmente, certa indistinção e, em seguida, a recondução ou reorganização de determinada relação. O que também podemos chamar de justiça num sentido benjaminiano.

A experiência desse instante e do que estamos chamando de felicidade repercute e gera lembranças que chamam atenção para o caráter extraordinário do instante, retendo (nutrindo) assim o tédio como explicitado mais acima.

Temos, desse modo, um descolamento recorrente ou essa melancolia benjaminiana que prescinde do otimismo justamente porque se ampara ou se nutre de outros afetos que não são uma esperança mais estridente ou hipertrofiada. Trata-se de uma atividade hipercrítica que se constitui com base no tédio em relação ao que é mais visível e na experiência da dissonância (do que não é óbvio) e, por conseguinte, na própria experiência da felicidade. Temos, desse modo, uma relação entre melancolia e eroticidade. Um deslocamento que se nutre da própria mobilidade e da lembrança de instantes felizes que se abrem com base no que é dissonante (obscuro, periferizado). Atividade que não precisa do sacrifício próprio ao otimismo que adia para um futuro idealizado a possibilidade da felicidade.

Benjamin prescinde desse otimismo e dessa esperança mais tradicionais para continuar sua atividade hipercrítica justamente porque ela se nutre não do que o mundo pode se tornar – com base em determinado ato teórico-fantástico – mas dos instantes que vão se abrindo através

do seu percurso hiperempírico e hipercrítico, dos encontros intensos com o que é dissonante e torna possível a diferenciação e, assim, a experiência da felicidade.

Outro afeto que gostaríamos de considerar como parte da atmosfera melancólica é o da fragilidade e, a partir dele, a delicadeza, a fúria e o amor.

Na segunda tese “Sobre o conceito de história”, Benjamin explicita o caráter frágil do que seria a “força messiânica” ou o que, ao menos aqui, gostaria de aproximar do que chamamos de hipercrítica.

“O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãos que jamais conhecemos? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão”. (BENJAMIN, 2005, p. 48)

Sempre me pergunto o que seria essa fragilidade (essa “*fraca* força messiânica”). Temos duas propostas que não me parecem esgotar a questão, as de Löwy e de Agamben. A de Löwy se refere à dificuldade significativa e também à possibilidade disso que seria a atividade messiânica, a redenção e reorganização efetiva da história. Agamben, remetendo a Paulo, chama atenção para todo o sofrimento e dor que acompanham a atividade messiânica tendo em vista a finitude humana. Gosto das compreensões de Löwy e Agamben, mas tenho pensado em pelo menos mais duas possibilidades de tratarmos isso que seria a fragilidade própria à força messiânica ou ainda e de forma mais geral ao pensamento hipercrítico.

A primeira leitura que também considero razoável é a de que essa fragilidade se relaciona com a impossibilidade da tarefa messiânica ou de modo mais geral do pensamento hipercrítico, não apenas porque se trata de uma atividade muito difícil (Löwy) que se constitui com base na finitude humana (nos termos de Agamben). Além das leituras de Löwy e Agamben, ou melhor, junto a elas, temos a compreensão de que todo e qualquer movimento messiânico ou hipercrítico é e precisa ser frágil porque é impossível, ou melhor, porque também é violento e, portanto, posicionador.

O que gostaria de propor, nesse primeiro momento, é que a força messiânica ou a atividade hipercrítica é frágil também porque mesmo que ela se constitua com base em uma abertura sincera diante do que é dissonante (amor), toda e qualquer atividade teórica e prática é determinada por um conjunto de orientações e afetos próprios a determinado espaço mais

geral ou transcendental no qual nos mobilizamos. De modo que mesmo sendo amorosos também somos violentos (e, portanto, messiânicos e infernais).

Por isso ou também por isso Benjamin nos lembra da fragilidade da força messiânica, porque mesmo o ato amoroso também é violento, também se relaciona com outras e outros com base em pré-compreensões e afetos mais remotos. Sempre que nos relacionamos com o outro, mesmo que de maneira amorosa, também o posicionamos, de modo que a atividade hipercrítica também tem limites. Nesse sentido, certa salvação e profanação se remetem.

E com base nessa compreensão da impossibilidade da atividade messiânica ou hipercrítica, ainda gostaria de propor que essa fragilidade também pode ser descrita com relação ao que chamamos de delicadeza.

Se, como acabamos de acompanhar, todo e qualquer comportamento teórico e prático também é violento, mesmo quando organizado com base no afeto do amor, a delicadeza se torna ainda mais necessária. A atividade messiânica ou hipercrítica se relaciona com certa delicadeza – e também é furiosa, como veremos mais adiante – porque se constitui justamente com base na compreensão de que mesmo ela é violenta, que mesmo ela continua determinado mundo no qual nos mobilizamos.

A delicadeza se refere, assim, à preocupação e prática de certo recuo em relação ao que está despontando. Um recuo crítico ou cético em relação ao que somos, aos nossos comportamentos teóricos e práticos mais estruturais, o qual se torna possível, por sua vez, com base no afeto da modéstia. Essa delicadeza e esse recuo se relacionam com a abertura de um espaço propício à manifestação mais autêntica (decisiva) do que está obscurecido ou periférico e requer distinção e reconhecimento.

No entanto, e como já havia mencionado, há algo que essa fragilidade não é: ela não é conciliadora. Não é conciliadora porque, como já vimos, está na base de uma atividade autocrítica, (quase) antinatural, agressiva e angustiante: o questionamento recorrente de nossos comportamentos teóricos e práticos que estão relacionados, por sua vez, a determinadas orientações sedimentadas e, nesse caso, congeladas. Portanto, podemos falar que essa delicadeza também é acompanhada de certa fúria em relação ao que nos tornamos tendo em vista determinado mundo (racista, patriarcal, sexista, misógino...), ao que tendemos a nos tornar – repetição. Temos, assim, já nesse movimento delicado de autocrítica e recuo, a convivência entre o amor em relação ao que é dissonante e a fúria contra o que tendemos a nos tornar e nos tornamos, repetição, e, por conseguinte, contra determinado mundo congelado.

Essa fúria que está na base da provocação da delicadeza é autocrítica, mas também se constitui como crítica a determinado mundo ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*) na qual nos mobilizamos. Portanto, ela organiza a experiência crítica de si e a crítica de determinado contexto no qual determinado si mesmo se tornou possível, sublinhando aqui o que considero decisivo: certa mobilidade (ou direção) da crítica que se torna social com base na autocrítica.

Nesse sentido, o que está em questão é que amor e fúria se encontram, se acompanham e estão na base de uma atividade crítica/hipercrítica e recriadora de si e de determinado contexto.

Em outras palavras, se, por um lado, nos relacionamos com o que se difere de nós com base em certa abertura mais franca (amor), para que essa relação possa ser decisiva à reconstituição do si próprio e de determinado contexto também é necessária uma crítica significativa de si (reco) e, por conseguinte, de determinada realidade congelada. Nesse sentido é necessário se opor, questionar o que se tem sido com base no que determinada sociedade se tornou. E, mais, como tendemos a nos repetir (acédia, conformismo) é preciso o esforço singular e coletivo, teórico, afetivo e prático no sentido de reter a importância dessa oposição, confrontação (*Auseinandersetzung*), do questionamento, do que podemos chamar de inconformismo e que Benjamin chama de ódio.

“... um procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a indolência do coração, a acédia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava com o fundamento originário da tristeza”. (BENJAMIN, 2005, p. 70)

“Com isso ela [a socialdemocracia] lhe cortou [à classe trabalhadora] o tendão da melhor força. Nessa escola [a da socialdemocracia] a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício”. (BENJAMIN, 2005, p. 108)

Benjamin nos lembra, na décima segunda tese, que seria necessário reaprender a odiar, que precisamos reter nossa capacidade de indignação para não continuarmos aquilo que também tendemos a ser, repetição, especialmente no que diz respeito a um mundo congelado⁸². A crítica de Benjamin à social-democracia e à ideologia do progresso também tem um tom ontológico e

⁸² Sobre essa capacidade de indignação ver também Freire, 2000. Especialmente a parte I, “cartas pedagógicas”. Nesse sentido, proponho uma relação entre Benjamin e Paulo Freire que infelizmente não poderemos desenvolver aqui. Trata-se de uma relação entre as teses IX, X, XI e XII, nas quais Benjamin trabalha com uma tendência que teríamos ao comodismo e à repetição, com base em afetos como a acédia/tristeza, e as cartas pedagógicas, na quais Freire também tematiza essa tendência e, por conseguinte, a necessidade da retenção quase antinatural do que chama de indignação: “A acomodação é a expressão da desistência da luta pela mudança (...) É mais fácil a quem deixou de resistir ou a quem sequer foi possível em algum tempo resistir aconchegar-se na mornidão da impossibilidade do que assumir a briga permanente e quase sempre desigual em favor da justiça e da ética”. “É por isso que uma das condições para a continuidade da briga contra o poder que nos domina é reconhecer-se perdendo a luta, mas não vencidos”. “Com raiva, com amor...” (FREIRE, 2000, pp. 41, 47 e 49).

afetivo no sentido de que coloca os afetos como condição para a insistência na crítica, na hipercrítica, que é, no limite, (quase) antinatural, na medida em que é penosa e angustiante. E também porque mesmo a atividade hipercrítica também tende à repetição⁸³.

O que está em questão aqui é que é preciso amar (o que é dissonante) e lutar (contra a tendência à repetição) e, ainda mais, reter a lembrança do amor e da luta, pois como Benjamin anota: o messias, imagem própria à atividade teórico-prático-afetiva da “redenção”, se revelará e se revela, tem se revelado, através da luta, de cada relação organizada pelos afetos da fúria e do amor, “pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo” (BENJAMIN, 2005, p. 65).

Nesse sentido, temos um processo de aprendizagem, retenção e mesmo reaprendizagem constante do amor e da fúria, do que seria a própria delicadeza. Portanto, trata-se de uma fragilidade que não se confunde com transigência, conciliação, pacifismo, mas que se constitui com base em uma abertura mais franca e também no inconformismo, na confrontação, na crítica e questionamento radical do que temos sido com base em determinada realidade, de modo que temos o caráter da complementaridade entre amor e fúria.

A abertura mais franca para o que é dissonante também se dá com base na luta/fúria de quem está se mobilizando incessantemente em direção à rearticulação de determinada realidade (“os derrotados”, periferizados). Essa luta provocada pelo que é dissonante chama atenção, constrange e também torna possível uma abertura mais franca, o amor. A fúria e a confrontação geram o amor. Em seguida temos a atividade de crítica e questionamento de si que sempre é a crítica de determinado contexto. Uma luta (fúria) penosa contra o que tendemos a ser e temos sido, repetição. Luta que pode provocar o que estou chamando de certo diferimento da violência que sempre nos acompanha, certo recuo e a própria possibilidade de determinado encontro mais delicado, que sempre será violento... mas que pode provocar certa reorganização de si, de todos(as), de determinado contexto ou realidade.

Sublinhamos, desse modo, o caráter complementar próprio aos afetos da fúria e do amor. Fúria e amor são responsáveis pela mobilização (quase) antinatural que é a da crítica, da crítica

⁸³ Em relação a essa espécie de necessidade recorrente e insuperável (e nesse caso “impossível”, interminável) da crítica e da resistência: “Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la (...) E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2005, p. 65). E sobre a importância dos afetos para a insistência nessa atividade crítica: “... [as coisas finas e espirituais, os afetos] estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo” (BENJAMIN, 2005, p. 48). Ver, também, Rangel, 2019. Especialmente: “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”.

de si e de determinada realidade efetiva. A fúria desperta o amor que entusiasma a fúria e o inconformismo para que alguma delicadeza se torne possível.

Ou de modo mais organizado e para concluirmos, a fúria está na base do amor como abertura mais franca ao que é dissonante. A fúria do que é dissonante incomoda, constrange, chama a atenção para o caráter contextual de todo e qualquer modo de ser ou perspectiva, provocando certo curto-circuito do cotidiano que se constitui justamente a partir da tendência que temos à repetição. Esse curto-circuito torna possível a crítica de si e de determinado contexto (que tende a se sedimentar e mesmo congelar com base em determinadas orientações). E, para que seja possível a insistência (quase) antinatural na crítica, na hipercrítica, é necessária a lembrança do instante no qual junto à dissonância experimentamos a aventura da diferenciação e a felicidade. Lembrança, portanto, do amor que, nesse caso, tende à eternidade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDRT, Hannah. Walter Benjamin 1892-1940. In.: ARENDRT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia*. O problema XXX,1. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In.: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

_____. Experiência e pobreza. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Melancolia de esquerda. In.: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura*. Documentos de barbárie (Escritos escolhidos). São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. Sobre o conceito de história. In.: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Tradução das teses: Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. *Gesammelte Schriften*. I-2, pp. 691-704.

CARVALHO, Augusto de. Por que teses sobre o conceito de história? In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

CASANOVA, Marco Antonio. Pensiero in transizione: Heidegger e l'altro inizio della filosofia. *Giornale di Metafisica* (Testo Stampato), v. 1, p. 43-70, 2009.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. *Melancolia*. Literatura. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Estados-da-alma da psicanálise*. O impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Mal de Arquivo. Uma Impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. O abraço tenro do passado. Como eu leio Marcelo Rangel. In.: RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019a.

_____. O Balanço de Benjamin após o zênite: o que permanece como potencial de futuro? In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin. Testemunho e Melancolia*. Serra: Editora Milfontes, 2019b.

_____. Um contraponto à comparação. Seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico. *Revista Teoria da História*. Goiânia, v. 24, n. 2, p. 119-127, 2021. <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/69677>. Acesso em: 27 fev. 2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Experiências abissais. ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Os fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

KANGUSSU, Imaculada. Sobre o conceito de história: outras narrativas são precisas. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs.). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In.: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. Éditions Gallimard, Paris, 1989.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

- KRISTEVA, Julia. *Soleil Noir*. Dépression et Mélancolie. Éditions Gallimard, 1987.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin*. Tradução e melancolia. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*. O romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. Imanência e história. A crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MATOS, Olgária C. F. *A história*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MOREIRA, Fernando Brito. *Por uma política espectral*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFOP. 2022.
- MOSES, Walter. Spätzeit. In.: MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Narrativas da Modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Estudos sobre o amor*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.
- RANGEL, Marcelo de Mello. *A História e o impossível*. Walter Benjamin e Derrida. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.
- _____. Benjamin, crise da experiência e hiperempíria. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- _____. *Da ternura com o passado*: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- _____. Justiça e história em Derrida e Benjamin. *Sapere Aude*, 4(7), 2013, pp. 347-359. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929>
- _____. Rehistoricização da história, melancolia e ódio. In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin*. Testemunho e Melancolia. Serra: Editora Milfontes, 2019.

_____. Resistência, ódio e amor! In.: AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de Mello; HADDOCK-LOBO, Rafael (Orgs.). *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SONTAG, Susan. *Sob o Signo de Saturno*. São Paulo, L&PM, 1986.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022.

TRAWNY, Peter. *Medium e Revolução*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin*. Uma biografia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.