



ISSN 1679-6799

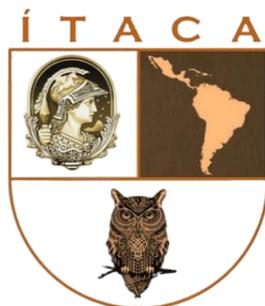
n. 39

2023



Ítaca

Programa de Pós-Graduação em Filosofia / UFRJ



EQUIPE EDITORIAL

EDITOR GERAL

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

EDITOR DE SEÇÃO

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

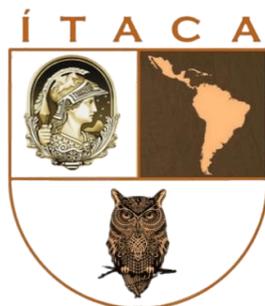
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

João Victor Ponciano (UFRJ)

EDITORA DE LAYOUT

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)



SUMÁRIO

EQUIPE EDITORIAL.....	1
SUMÁRIO.....	2
EDITORIAL.....	3
ARTIGOS.....	6
Colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber e Oligopólios de Comunicação de Massa	7
Gênero, Educação e a ampliação da Cidadania em De Gouges, Wollstonecraft e Floresta	21
Existências Periféricas e Marginalizadas: Capitalismo Neoliberal e Mercado de Trabalho	41
A Dialética Erística como Produto da Metafísica da Vontade.....	70
Do Corpo sem Órgãos ao princípio do Nirvana: reflexões esquizoanalíticas sobre a finitude e o desejo	89
A crítica ao pensamento antropológico no <i>Seminário A besta e o soberano</i> de Jacques Derrida	115
Paul Ricoeur e a Linguagem: Uma Introdução	135
Subjetividade e Constituição	151



EDITORIAL

É com enorme satisfação que apresentamos o terceiro número da Revista Ítaca do ano de 2023. Esta edição conta com oito artigos de diversas temáticas, abrangendo desde o campo do pensamento decolonial, em suas críticas à autoridade e às colonialidades, perpassando os estudos sobre a metafísica de Schopenhauer até os diálogos com a tradição fenomenológica de Edmund Husserl a Paul Ricoeur.

Iniciamos com o artigo “Colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber e Oligopólios de Comunicação de Massa”, de Isadora Gonçalves França. Nele, a autora disserta sobre os atravessamentos do sistema-mundo moderno-colonial no jornalismo corporativo, dentro da vastidão dos oligopólios de comunicação. Por meio de referenciais decoloniais, compreende-se o impacto das colonialidades do poder e do saber neste campo de produção e apagamento de narrativas.

Em seguida, Maria Eduarda Marinho Freire Andrade e Débora Mariano, em “Gênero, Educação e a ampliação da Cidadania em De Gouges, Wollstonecraft e Floresta”, realizam uma crítica aos papéis de gênero por meio do pensamento das filósofas citadas em seu título, propondo a educação igualitária em contraposição à binaridade e à normatividade de gênero. Assim, questiona-se o conceito de cidadania, dentro de uma sociedade generificada, enfatizando a importância das referidas filósofas para o território de disputa do campo educacional.

Em “Existências Periféricas e Marginalizadas: Capitalismo Neoliberal e Mercado de Trabalho”, Artur Junior Santos Cardoso e Sergio Dias Guimarães Junior propõe uma análise da relação entre o capitalismo neoliberal e as juventudes periféricas brasileiras, refletindo sobre o impacto do mesmo no acesso das juventudes ao mercado de trabalho. Tópicos como a exploração capitalista, a mercantilização do trabalho e a constante marginalização à qual as juventudes periféricas são submetidas, por meio dos dispositivos neoliberais, são abordados



com profundidade. Da mesma forma, observam-se movimentos de resistência por parte das juventudes, como evidenciam os autores.

O seguinte artigo chama-se “A Dialética Erística como Produto da Metafísica da Vontade”, de Luiz Guilherme Bakker. Nele, o autor realiza um estudo bibliográfico da obra de Arthur Schopenhauer, dialogando com o conceito de Metafísica da Vontade e com o pensamento iluminista. Neste artigo, o autor apresenta a versão schopenhaueriana da dialética, em oposição à tradição aristotélica, naquilo que consiste em uma Dialética Erística.

Subsequentemente, em “Do Corpo sem Órgãos ao princípio do Nirvana: reflexões esquizoanalíticas sobre a finitude e o desejo”, Bruno Latini Pfeil, Cello Latini Pfeil e Thiago Colmenero Cunha fazem um estudo comparado entre os conceitos esquizoanalíticos e psicanalíticos, no que diz respeito à morte e ao desejo. Embora ambos tenham como traços em comum uma ideia de direcionamento à morte, o Corpo sem Órgãos se apresenta como um rompimento com a produção social, e o princípio do nirvana como o retorno a um estado anterior ao nascimento. Como fuga ou como ruptura, os referidos conceitos de intercalam e se distanciam, e as ideias de morte, desejo, revolta e retorno são colocadas à prova.

Ainda, Martha Bernardo, em “A crítica ao pensamento antropológico no Seminário *A besta e o soberano*” de Jacques Derrida, analisa profundamente o referido seminário a fim de abordar o que a autora chama de problema do humanismo. Colocando em perspectiva a soberania, o humanitarismo e a animalidade, Bernardo questiona o papel dos direitos humanos e da universalização da categoria de ser humano.

No artigo “Paul Ricoeur e a Linguagem – Uma Introdução”, o autor Mário Correia nos apresenta a concepção de Paul Ricoeur a respeito de uma filosofia da linguagem, de matriz fenomenológica, a partir das noções de símbolo, signo e mítico, fornecendo uma concepção ampla da linguagem, de herança fenomenológica, por meio de uma concepção vivencial da linguagem – que atenua as bordas entre o discurso e a ação. Assim, Correia evidencia a presença de uma filosofia da linguagem em Ricoeur que se mostra uma filosofia hermenêutica, ainda que fenomenológica, permanecendo no escopo de uma filosofia reflexiva.

Por fim, concluímos esta edição com o artigo “Subjetividade e Constituição”, ainda no quesito da tradição fenomenologia, no qual a autora Tássia



Vianna de Carvalho nos fornece uma exposição da gênese da constituição da subjetividade a partir dos escritos tardios da fenomenologia husserliana, em seu período propriamente genético, em vistas de mostrar que os níveis primordiais da consciência não necessitam de fazer recurso a algo como um “Eu”. Com isto, a autora visa nos mostrar que nem todos os nossos momentos de consciência contariam, de fato, com a presença de um “Eu”, de modo que este estaria restrito aos níveis mais elevados de consciência.

Visto isto, apesar da vasta gama de temas abordados neste editorial, compreendemos que existe um fio de continuidade que atravessa a todas estas obras, que consiste no percurso que, em um primeiro momento, se mostra predominantemente crítico às estruturas coloniais de poder que regem a nossa sociedade – nos extratos superiores da cultura e sociabilidade. Além disso, estas estruturas podem, também, ser reconduzidos às estruturas da subjetividade, em seus níveis inferiores a partir de uma imposição de certa forma de subjetividade e subjetivação, e incidem diretamente sobre a esfera do corpo, que se mostra como um instrumento de disputa. Deste modo, uma investigação a respeito da esfera da consciência – que só existe em relação com o corpo vivido – se mostra como um campo de liberdade, no qual esta subjetividade pode se reinventar e se constituir, na mesma medida que constitui o mundo ao seu redor.

Esperamos que este dossiê possa inspirar nossos leitores a buscar novas formas de diálogo, como exercício da linguagem e da subjetividade, em espaços em que estas parecem não se fazer presentes a um primeiro olhar. Mas que espaços de aparente disputa e conflito possam servir como inspiração para buscar um fio condutor que possa ser trazido à existência ou, ainda, que se revele como já estando lá, ainda que não visto. Portanto, esperamos que nossos leitores possam encontrar a unidade, ainda que ao modo do dissenso.

Desejamos uma boa leitura!

Tássia Vianna de Carvalho

Bruno Latini Pfeil



ARTIGOS



Revista Ítaca, n. 39, 2023 ||| Universidade Federal do Rio de Janeiro

Colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber e Oligopólios de Comunicação de Massa

Isadora Gonçalves França

Doutoranda em História Comparada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ).

Resumo

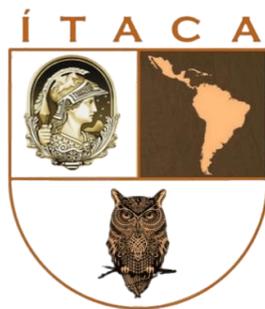
Neste ensaio, abordo as ideias de Colonialidade do Poder e Colonialidade do Saber para refletir sobre os oligopólios de comunicação de massa e seu jornalismo corporativo. Coloco essas instituições em evidência, fazendo um exercício comum das perspectivas decoloniais que é situar o hegemônico a fim de empregar estas estruturas como objeto de estudo e observação. Concluo trazendo a ideia de transmodernidade de Enrique Dussel para contexto jornalístico, como uma alternativa possível ao fazer jornalístico hegemônico.

Palavras-Chave: Colonialidade do Poder; Colonialidade do Saber; Epistemicídio; Oligopólio de Comunicação de Massa; Jornalismo corporativo.

Abstract

In this essay, I address the ideas of Coloniality of Power and Coloniality of Knowledge to reflect on mass communication oligopolies and their corporate journalism. I put these institutions in evidence, making a common exercise of decolonial perspectives which is to situate the hegemonic in order to employ these structures as an object of study and observation. I conclude by bringing Enrique Dussel's idea of transmodernity to the journalistic context, as a possible alternative to hegemonic journalistic practice.

Keywords: Coloniality of Power; Coloniality of Knowledge; Epistemicide; Mass Communication Oligopoly; Corporate journalism.



Introdução

Neste ensaio, abordo as ideias de Colonialidade do Saber e Colonialidade do Poder, através dos artigos escritos por Aníbal Quijano (2005) e Ramón Grosfoguel (2016). Não obstante, recorro também a textos e ideias de outros autores decoloniais, tais como Enrique Dussel (2005) e Boaventura de Sousa Santos (2009). O intuito principal é levantar uma reflexão sobre empresas de jornalismo corporativo, a fim de tentar entender seu funcionamento e por que essas estruturas de comunicação praticam ou estão impregnadas dessas Colonialidades.

Empresas de jornalismo corporativo seguem a lógica da Colonialidade do Poder e Colonialidade do Saber por que nasceram e se mantiveram dentro do modelo hegemônico eurocentrista. Seu desdobramento em oligopólios de comunicação de massa caminhou lado a lado com o desenvolvimento do sistema capitalista no Brasil, um sistema gerado no seio do colonialismo.

Considerando que jornais são um meio através do qual empresas capitalistas de comunicação anunciam e propagam sua visão de mundo, financiados por outras empresas, que pagam pela propaganda feita nos jornais, refletiremos esses oligopólios através da lente decolonial.

Colonialidade do poder e colonialidade do saber

Antes de mais nada, precisamos entender o que são as Colonialidades do Poder e do Saber que atravessam a teoria decolonial, ou a quem nos referimos quando empregamos esses termos.

Quem primeiro cunhou o termo Colonialidade do Poder foi o sociólogo Aníbal Quijano, que retomou a ideia de Colonialidade, já formulada anteriormente por Immanuel Wallerstein (1992). Porém, muito antes dos termos *Colonialidade* ou *Colonialidade do Poder* serem articulados por esses autores, já existia uma enorme gama de sociólogos, historiadores, cientistas políticos e autores de variadas outras áreas que pensaram e produziram obras que podem ser consideradas decoloniais, como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Angela Davis, bell hooks e, para citar autores brasileiros, Beatriz do Nascimento, Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Abdias do Nascimento (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016).

Aqui, nos interessam as ideias de Colonialidade do Poder, articulada por Quijano (2005) e a ideia surgida posteriormente de Colonialidade do Saber, a partir



da abordagem de outro autor decolonial, Ramón Grosfoguel (2016). Aníbal Quijano chama de Colonialidade do Poder a herança do projeto colonialista engendrado pelos europeus, durante a conquista das Américas e África. A Colonialidade do Poder está presente atualmente em nossa sociedade, definindo relações, moldando instituições e estruturas, e até mesmo dominando nossos modos de pensar e enxergar o mundo à nossa volta.

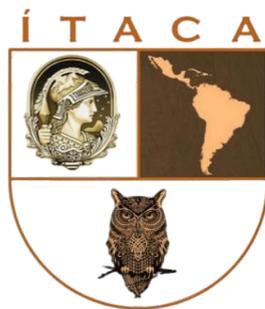
Segundo o sociólogo, a ação colonial se sustentou em dois pilares principais, a criação da ideia de raça, sendo utilizada para classificação da humanidade, e a articulação de todas as formas de trabalho, dos recursos e produtos gerados por essas formas, em torno de um mercado mundial e de um sistema gerado a partir mesmo do colonialismo, o sistema capitalista. Esses dois eixos foram determinantes para a criação de um novo padrão de poder mundial que deu início à Modernidade.

A criação da ideia de raça e a classificação da humanidade através dessa ideia foi o que gerou a diferenciação dos seres humanos em duas categorias: conquistadores e conquistados. Fundados numa suposta estrutura biológica, milhares de pessoas foram determinadas como *naturalmente* inferiores em relação a outras. Posteriormente, colonizadores classificaram como *cor* a característica que representaria a categoria racial, assim, a partir da *cor* das pessoas seria possível determiná-las como conquistadores/conquistados, superiores/inferiores, humanos/não humanos, racionais/irracionais e assim por diante.

A construção de relações sociais baseadas na ideia de raça produziu na América (primeira *id-entidade*¹ do mundo moderno/colonial) novas identidades sociais como *indígenas*, *negros* e *mestiços*, além de redefinir outras já existentes, como por exemplo, *espanhol*, *português* e o próprio *europeu*, que antes da conquista das Américas, eram denominações utilizadas apenas no sentido de se referir ao país de origem de uma pessoa ou à sua região geográfica.

As novas identidades surgidas com o colonialismo serviram para articular uma configuração hierárquica e relações de dominação ligadas às posições, papéis

1 Utilizamos o termo *id-entidade* fazendo referência ao artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, do sociólogo Aníbal Quijano. No artigo de Quijano, o autor utiliza o termo *id-entidade* para se referir principalmente à constituição dos novos continentes, América, Europa e África, na formação do mundo moderno/colonial.



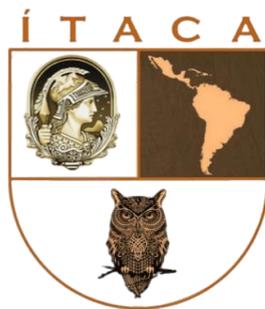
e lugares sociais de cada raça. Assim, como afirma Quijano (2005), “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Uma raça superior (espanhóis, portugueses, europeus) podia dominar raças determinadas por colonizadores como inferiores (indígenas, negros e mestiços). Nesse sentido, brancos estavam em posições de privilégio, eram os conquistadores, dominadores, enquanto seres humanos de todas as outras cores estavam abaixo, podendo ser dominados e explorados.

Raça passou a determinar a natureza dos papéis e lugares de cada pessoa na nova ordem mundial, dessa forma, indígena era associado a uma função, como a servidão² por exemplo, negro foi associado à escravidão, brancos (a princípio espanhóis e portugueses, posteriormente europeus como um todo) foram associados a funções e cargos altos na administração colonial, estes podiam receber salários e também exercer profissões independentes como comerciantes, artesãos ou agricultores (QUIJANO, 2005). Formas de trabalho novas e antigas em todo mundo colonizado foram articuladas simultaneamente a um mesmo espaço/tempo e passaram a girar em torno do capital e dentro de um mercado de alcance mundial.

A conquista da América e o controle do trabalho e dos produtos nesse continente juntaram-se a uma posição privilegiada da Europa no Atlântico, que passou a possuir o comando de uma vasta rede de intercâmbio que incluía diversos países. Assim, os colonizadores europeus conseguiram concentrar em suas mãos o controle do capital comercial mundial, do trabalho e dos produtos e recursos no mercado mundial. Essa distribuição geográfica (até os dias atuais) determinou a “geografia social do capitalismo”, com a Europa no centro dessa geografia.

A constituição da Europa, e posteriormente da Europa Ocidental como *identidade* geocultural e centro do mundo capitalista, propiciou a criação de uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento. Uma região e uma identidade historicamente nova com o controle do mercado mundial, sendo também o centro e a sede desse mercado. Esta perspectiva embasou a criação, naturalização e universalização da ideia de raça e seu papel na classificação e hierarquização da

2 A monarquia imperialista espanhola, sob o comando da Coroa de Castela, após 60 anos (1492-1552) decidiu, no julgamento de Valladolid, que os não escravizar os indígenas após concluírem que eles possuíam alma, portanto, apesar de serem considerados bárbaros que deveriam ser cristianizados, eles não poderiam ser escravizados. Dessa maneira a “raça” índio não foi associada ao trabalho escravo, diferente da “raça” negro.



humanidade através das relações de dominação entre europeus e não-europeus. A dominação exercida com a Colonialidade do Poder foi transferida para um nível epistêmico, dando ensejo para o surgimento da Colonialidade do Saber.

Tudo isso é importante para entendermos como surgiu uma subjetividade diretamente relacionada à modernidade que entende a Europa como o centro do mundo e a região mais moderna e tecnológica existente. A nova *id-entidade* Europa e sua pretensão universal gerou uma inter-subjetividade com alcance mundial que se tornou a parte epistêmica deste padrão capitalista de poder mundial.

Com a concentração de ouro e metais preciosos nas mãos dos colonizadores e a posição estratégica da Europa como rota dessas riquezas, este continente passou a ter o poder de impor sua episteme colonialista a todas as outras regiões do mundo. A Europa, centro do mundo ocidental, passou a ter o poder de determinar a subjetividade de todo o restante do mundo. Como afirma Dussel, “Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua ‘periferia’” (DUSSEL, 2005, p. 27, grifo do autor). Novas *id-entidades* culturais foram constituídas em sua “periferia”, todas as regiões do mundo passaram por um processo de “re-identificação histórica”, surgindo, assim, Ásia, África e Oceania.

Histórias, povos, experiências, recursos e produtos, culturas inteiras foram agregados a um único mundo dominado pela Europa, causando uma nova configuração intersubjetiva. A Europa passou a ter sob seu controle e hegemonia não apenas todas as formas de trabalho, seus produtos e recursos, como também todas as formas de subjetividade, de cultura, de conhecimento e sua produção. O fato de o colonialismo europeu ter conseguido alcançar e afetar todos os âmbitos da vida dos diversos povos do mundo caracteriza o surgimento desse novo padrão mundial de poder dominado pela Europa (QUIJANO, 2005).

Quijano cita três passos percorridos pelos colonizadores para que essas novas identidades culturais fossem formadas

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. (...) Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a



aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. (QUIJANO, 2005, p. 121)

Esse processo se configurou numa “colonização das perspectivas cognitivas” e parte do projeto da Europa de se transformar no centro do moderno sistema-mundo. Foi um projeto Eurocentrista que se formava então, com o traço particular da classificação da humanidade pela ideia de raça. Os europeus se designaram como *naturalmente* superiores aos demais povos do mundo, sua história, sua cultura, seu conhecimento e sua forma de produzir conhecimento deveriam ser impostos a todos os outros povos, a despeito de suas diferenças e complexidades. Sua superioridade estava baseada na força e tentativa de homogeneização dos territórios conquistados.

Uma das características dessa nova subjetividade hegemônica foi a elaboração, pelos europeus, de uma perspectiva temporal da história. A Europa e tudo o que ela representa se transformou no ponto mais civilizado da humanidade, o ponto de chegada de uma linha evolutiva que partia das regiões e povos colonizados, sendo estes os menos civilizados e mais primitivos. Os europeus re-situaram os povos colonizados (inferiores, atrasados) em uma nova história e cultura que culminavam na Europa como centro da tecnologia e modernidade mundial (QUIJANO, 2005). Essa perspectiva histórica se sobrepôs a todas as outras formas de conhecimento e de produção de conhecimento de todos os outros lugares do mundo.

Enrique Dussel (2005) aborda a questão da modernidade dando a ela dois sentidos, um deles eurocêntrico, provinciano e regional que elucida com bastante clareza a representação de uma linha evolutiva na qual a modernidade corresponde à emancipação ou libertação do primitivismo. Nesse primeiro sentido, essa modernidade representa uma “evolução” que parte de um ponto de imaturidade, pelo esforço da razão e da crítica, proporcionando à humanidade um novo desenvolvimento. Este “desenvolvimento humano”, processo que se observa com a saída do estado de selvageria e entrada num estado de razão, culminaria na Europa (DUSSEL, 2005).

Assim, modernidade e racionalidade foram imaginadas como produtos exclusivamente europeus. A partir disso, o mundo foi re-configurado em novas



categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno, Europa-não Europa.

A transferência do modelo eurocêntrico de governo, Estado, cultura, formas de conhecimento afetaram de diferentes maneiras os países colonizados, dadas suas heterogeneidades. Até nos dias atuais, conseguimos ver esses efeitos; as empresas de jornalismo corporativo se desenvolveram nesses moldes.

Mesmo com o fim do Colonialismo e a independência dos territórios outrora colonizados, a transferência de um modelo de Estado Europeu para esses países deixou a marca da sua colonialidade, usada ainda hoje contra a maioria da população, isto porque, nos diferentes países, a independência se deu pelas mãos dos brancos, a despeito da população indígena, negra, mestiça dessas regiões.

Num artigo publicado em 2016, Ramón Grosfoguel fez uma análise histórica do conhecimento perpetuado pela Colonialidade do Saber dentro das universidades modernas que, segundo o sociólogo, são estruturas ocidentalizadas. Grosfoguel explicita que a lógica cartesiana do “*penso, logo existo*”, formulada na Europa, esconde e se edifica em cima do genocídio e epistemicídio de diferentes populações ocorrido durante o “longo século XVI” (1450 – 1650). São quatro os genocídios/epistemicídios que fundaram a modernidade e que dominam atualmente o conhecimento nas universidades ocidentalizadas: 1) o genocídio/epistemicídio ocorrido com a conquista de Al-Andalus e cristianização de muçulmanos (em mouriscos) e judeus (em marranos); 2) o genocídio/epistemicídio ocorrido com a conquista das Américas, assassinio e conversão de indígenas; 3) o genocídio/epistemicídio ocorrido com a conquista do continente africano e a escravização destes povos nas Américas e, por último, 4) o genocídio/epistemicídio ocorrido na inquisição da Igreja Católica e a queima de mulheres vivas em fogueiras.

A crítica feita por Enrique Dussel à lógica cartesiana do “*penso, logo existo*” transfere ao homem o olho onipresente de Deus e desliga a razão, o pensamento, das experiências concretas do corpo físico. Segundo essa lógica, todo conhecimento produzido está ligado apenas à razão; esta não perece ou morre. Experiências vividas pelo corpo físico, conectadas ao espaço/tempo que este corpo ocupa, não influenciariam na produção de conhecimento. Acontece que o único pensamento considerado onipresente ou universal foi (e ainda é) o pensamento de



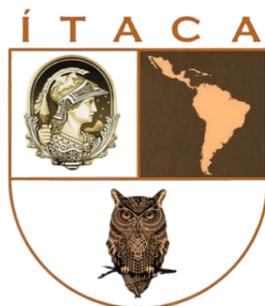
homens brancos da região norte-cêntrica do planeta. Assim, o conhecimento produzido em apenas uma região do mundo poderia ser considerado universalmente válido, possuindo legitimidade para ser ensinado e aprendido em todas as outras regiões.

Esta é a lógica que determina as regras de como o conhecimento deve ser produzido nas universidades do mundo moderno. O pensamento de homens brancos de apenas cinco países (Itália, Alemanha, França, Estados Unidos e Inglaterra) é tido como válido dentro dessas instituições. Essa atitude eurocêntrica soa, no mínimo, como atrasada quando admitimos que todo conhecimento é produzido com base em experiências sócio-históricas concretas e na concepção de mundo de espaços e corpos particulares e diferentes entre si. A crítica estabelecida por Dussel, baseada na lógica cartesiana do “*penso, logo existo*”, se dá na medida em que se reconhece que isso só foi possível após 150 anos de “*conquisto, logo existo*” (GROSFOGUEL, 2016).

A segunda crítica que guia o raciocínio de Grosfoguel é aquela suscitada por Boaventura de Sousa Santos em relação às estruturas de conhecimento hegemônicas que ignoram epistemologias produzidas a partir do Sul, tratando como válidas apenas aquelas produzidas na região norte-cêntrica, mais especificamente pelos cinco países já citados: Itália, Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra e França.

O que acontece quando um ou mais saberes ou estruturas de saberes são ignorados é esse processo de epistemicídio, ou seja, o assassinato dos conhecimentos produzidos por determinados grupos não-hegemônicos. Esse é um processo de cunho político e cultural que age destruindo não só conhecimento produzido por grupos subalternizados, mas a possibilidade de que descendentes desses grupos possam ter acesso a memórias ancestrais, por exemplo. O epistemicídio é executado também como uma forma de manter e aprofundar a subordinação de grupos minoritários.

A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p. 25)



Em outras palavras, a Colonialidade do Saber funciona impondo um parâmetro da produção de conhecimento nas universidades ocidentalizadas. A estrutura do conhecimento moderno teve sua legitimidade arquitetada em cima dessa lógica racista e sexista. Conhecimentos de origem popular, indígena, negra sofrem epistemicídio não só nas universidades, mas em qualquer instituição erguida e mantida pelos postulados ocidentais. Oligopólios de comunicação de massa fazem parte desse grupo, perpetuam através do seu discurso a lógica imperial/colonial/patriarcal e ignoram quaisquer discursos produzidos fora do eixo Norte-cêntrico ou narrativas que desafiam o sistema capitalista. Oligopólios de comunicação são estruturas que ajudam a manter o *status quo* moderno-colonial.

Os jornais corporativos

Isso acontece porque essas empresas de comunicação nasceram e se desenvolveram junto com o sistema capitalista, se unindo a esse sistema e seguindo os moldes da empresa colonial. Oligopólios de comunicação nada mais são do que empresas capitalistas que fazem da notícia um negócio lucrativo.

A concentração dos veículos de comunicação (rádios, jornais impressos, revistas, telejornais, sites de notícia on-line e, mais atualmente, as plataformas streaming), da diversidade de suportes e de capital nas mãos de poucos empresários dá aos “donos da mídia” um amplo poder de alcance dos seus discursos, sem garantir, no entanto, que narrativas alternativas possam ter o mesmo espaço ou tempo de tela. Estamos falando de uma característica herdada do modelo colonialista, é um traço peculiar da Colonialidade do Poder.

No Brasil as cinco maiores redes privadas de televisão, Globo, SBT, Record, Band e Rede TV agregam redes nacionais de rádio e jornais impressos espalhados por todo território nacional. Além da grande quantidade de veículos associados às grandes empresas de comunicação no Brasil, a diversidade dos suportes proporcionam um maior acesso da população ao que é transmitido por essas empresas (...). A classe política, por sua vez, também encontra representatividade na grande mídia. No Brasil uma considerável parcela dos governantes políticos são sócios ou diretores de empresas de radiodifusão. Ainda que proibido por lei, prefeitos, deputados, governadores e senadores possuem vínculo direto e oficial com os meios de comunicação o que, conseqüentemente, permite a eles ter uma relação direta com o eleitorado. (FRANÇA, 2021, p. 119)

Essa concentração suprime narrativas divergentes e define não só o discurso através do qual um evento será narrado, mas também quais acontecimentos devem estar em destaque e quais não devem. Perspectivas *outras* sofrem epistemicídio



nesses canais de informação. O fato de apenas perspectivas neoliberais ou capitalistas conseguirem alcance nacional determina a concepção de mundo que, majoritariamente, é passada para a população. Isso nos mostra o quanto essas empresas estão impregnadas na Colonialidade do Saber.

Essas empresas de comunicação se anunciam como fiéis à realidade. Segundo seus princípios, suas notícias transmitem a verdade do acontecimento com imparcialidade e neutralidade. Imparcialidade e neutralidade são mitos propagados através do eurocentrismo. Diante disso, nos cabe perguntar: a qual realidade essas empresas são fiéis? Qual verdade suas notícias anunciam? A linguagem supostamente objetiva do discurso jornalístico desses oligopólios omite tanto a subjetividade dos jornalistas que trabalham para essas empresas, quanto a subjetividade dos seus donos.

Para Noam Chomsky, a propaganda é um instrumento usado para “construir consenso” da opinião popular. Segundo essa tese, nós não vivemos em uma democracia em que a população “dispõe de condições de participar de maneira significativa na condução de seus assuntos pessoais e na qual os canais de informação são acessíveis e livres” (CHOMSKY, 2019, p. 9). Vemos exatamente isso quando, ao investigar os proprietários desses oligopólios de comunicação, percebemos que todos eles seguem as regras ocidentais de como produzir conhecimento ou de que tipo de conhecimento deve ser transmitido, seus discursos se unificam dentro dos parâmetros ocidentais (capitalistas, brancos, cristãos e, por fim, coloniais). Essa concentração do poder de noticiar nas mãos de poucas empresas de mídia limita ou coíbe a pluriversidade de vozes e narrativas alternativas nesses meios de comunicação. A unicidade do discurso jornalístico nos prova o quanto a grande mídia está oligopolizada e concentrada nas mãos de poucos empresários.

Conclusão

As produções de conhecimentos alternativos ao hegemônico são constantemente asfixiadas. Uma asfixia que se dá ora pela deslegitimação de conhecimentos *outros*, que não estejam em pleno acordo com as teorias brancas,



eurocentradas e colonialistas, ora pelo controle da subjetividade das pessoas, como fazem os oligopólios de comunicação de massa.

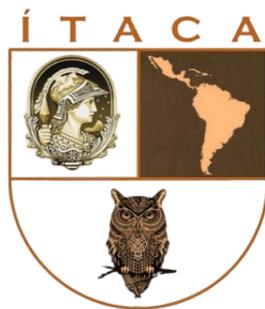
Uma saída possível e alternativa à Colonialidade do Saber e à Colonialidade do Poder é trazida por Enrique Dussel, através da ideia de transmodernidade, que implica uma desintoxicação das formas modernas/coloniais de enxergar o mundo e viver nele. Isso requer lembrar que, mesmo com todo o impacto da colonização, as populações violentamente ocupadas não desapareceram completamente. Suas tradições culturais, suas epistemologias continuaram a existir, com a tradição cultural e epistemologia dominante, é verdade, mas, ainda assim, continuaram a existir. A modernidade eurocêntrica não conseguiu, em nenhum dos territórios colonizados, destruir completamente essas populações, mas conseguiram manter uma *exterioridade relativa* a essa modernidade: “É esta exterioridade relativa que, de acordo com Enrique Dussel, propicia esperança e possibilidade de um mundo transmoderno: ‘um mundo onde muitos mundos são possíveis’, para usar o slogan zapatista” (GROSFOGUEL, 2016, p. 44).

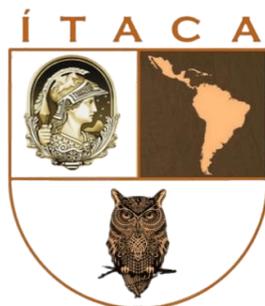
A desintoxicação da modernidade eurocêntrica demanda a interrupção do epistemicídio e a valorização de outras formas de produção de conhecimento. Requer sair da zona de conforto do universalismo e o reconhecimento de que o “penso, logo existo” só foi possível perante o assassinato e subjugação de milhares de corpos e do conhecimento que esses corpos carregavam. Demanda, além disso, o esforço de coexistir no mundo com o *outro*, abandonando a velha ideia da diferença como algo negativo. Romper o epistemicídio, a Colonialidade do Saber e do Poder é necessário para criar uma tradição epistêmica que não seja excludente ou que não caia na armadilha dos projetos e estruturas de poder da Modernidade eurocêntrica. Para Dussel, a transmodernidade implica um mundo em que

(...) a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma ‘Trans-Modernidade’ como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. (DUSSEL, 2005, p. 29)

No contexto dos oligopólios de comunicação de massa, a transmodernidade implica a completa descentralização dos meios de comunicação e a abertura para vozes e perspectivas alternativas à hegemônica, dando espaço à pluriversidade não apenas dos discursos, mas também das epistemologias, em detrimento da universalidade de paradigmas que hoje impera no discurso da grande mídia. Além

disso, implica que esses oligopólios abandonem, de uma vez por todas, a ideia de neutralidade e se posicionem abertamente, se localizem e se situem politicamente no mundo.





Bibliografia

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOQUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016. Disponível: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf>>.

Acesso em: 20/01/2023.

CHOMSKY, Noam. *Mídia, propaganda política e manipulação*. São Paulo: WMF, 2019.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (coord.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

FRANÇA, Isadora Gonçalves. A Estrutura Ocidentalizada da imprensa no Brasil através da transmissão da Revolta dos Governados de 2013. *Revista Estudos Libertários*, v. 3, n. 7, abr. 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/41053/23143>>.

Acesso em: 19 out de 2023.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMEZ, Santiago Castro. Ciências Sociais, violência Epistêmica e o problema da invenção do Outro. In: LANDER, E. (coord.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

GROSGOQUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Dossiê: Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>>. Acesso em: 20/01/2023.

MORAES, Wallace dos Santos de. 2013 Revolta dos Governados ou, para quem esteve presente, Revolta do Vinagre. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida, 2009.



QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (coord.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do Sul. Edições Almeida; Coimbra, 2009.

SODRÉ, Nelson Werneck. História da imprensa no Brasil. Rio de Janeiro: MAUAD, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. Lá creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. Un mundo jamás imaginado. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.



Gênero, Educação e a ampliação da Cidadania em De Gouges, Wollstonecraft e Floresta

Maria Eduarda Marinho Freire Andrade

Atualmente está cursando a graduação em filosofia na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e, vem se dedicando à pesquisa das epistemologias de gênero e decoloniais, onde desenvolveu sua pesquisa de conclusão do curso. Além disso, participou como voluntária do projeto Gênero, Diversidade e Identidade e como bolsista residente da educação básica de ensino no projeto Residência Pedagógica (RESPED), nos dias de hoje, é bolsista do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC) Reconhecimento e Políticas de Ação Afirmativa no Ensino Superior. Atuou como integrante da comissão de reformulação do Projeto Pedagógico do Curso (PPC), enquanto Coordenadora Geral do Centro Acadêmico de Filosofia (CAFIL - Angela Davis), onde propôs a criação de duas disciplinas referentes a inserção do ensino de filósofas e filósofos não europeus e seus respectivos campos de reflexões. Também passeia de forma independente e intuitiva por expressões artísticas tais como artes visuais, poesia, percussão, artesanato, bambolê, lambe, zine e performance.

Débora Mariano

Graduanda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Atua como professora residente de filosofia na rede básica de ensino por meio do projeto Residência Pedagógica (RESPED) e tem interesse nas áreas de gênero, onde desenvolveu sua pesquisa de conclusão do curso, bem como no ensino de filosofia por meio do audiovisual onde atuou como bolsista no projeto de extensão Cinesofia.

Resumo

O presente artigo tem como objetivo enfatizar a importância de De Gouges, Wollstonecraft e Floresta para a construção da filosofia política moderna centralizando, portanto, a análise em dois pontos fundamentais para a compreensão da crítica empenhada pelas respectivas filósofas e, são esses: a ampliação da pessoa ético-política por meio da reformulação do sujeito considerado cidadão e a educação igualitária em oposição aos papéis de gênero. Por fim, conclui-se que as filósofas em questão trazem contribuições inovadoras para os estudos filosóficos de gênero, educação e política mesmo que o ensino das mesmas – assim como de outras filósofas – seja ainda um território de disputas dentro dos cursos de filosofia de todo o país.

Palavras Chaves: Filosofia Moderna; Gênero; Filósofas; Cidadania; Educação.

Abstract

This article aims to emphasize the importance of De Gouges, Wollstonecraft and Floresta for the construction of modern political philosophy, centralizing, therefore, the analysis in two fundamental points for the understanding of the criticism committed by the respective philosophers and, they are: the expansion of the ethical-political person through the reformulation of the subject considered a citizen and egalitarian education in opposition to gender roles. Finally, it is concluded that the women philosophers in question bring innovative contributions to philosophical studies of gender, education and politics even though their teaching – as well as other women philosophers – is still a disputed territory within Brazilian philosophy courses.

Keywords: Modern Philosophy; Gender; Philosophers; Citizenship; Education.



Introdução

A historiografia filosófica moderna disseminada acerca do Iluminismo - e suas teorias políticas - é fruto de um processo de afirmação de determinadas narrativas e consequente ocultação de tantas outras. Observa-se que muitas das obras escritas por filósofos homens da época são, ainda hoje, consideradas clássicos da filosofia assim como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* que serviu de base para a formulação de diversos documentos sobre os direitos humanos.

Por outro lado, pouco se fala na academia sobre a contribuição teórica de filósofas modernas como Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft ou Nísia Floresta e suas respectivas obras - *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, *Reivindicação dos Direitos da Mulher* e *Opúsculo Humanitário* - que cumpriram um papel crucial de crítica ao estatuto de desigualdade natural imposto às mulheres à época e que durante muito tempo serviu de base para deslegitimar a emancipação política das mulheres enquanto cidadãs independentes de qualquer tutela, como afirma Mendonça e Primo (2020, p. 307-308):

O chamado Século das Luzes, devido à valorização da razão e a mudança de paradigmas que estabeleceu, foi um século caracterizado por grandes mudanças, mas que ainda possuía resquícios e preconceitos dos séculos passados. Um exemplo disso seria a situação paradoxal das mulheres que, não sendo vistas como *citoyennes* da república, não usufruíam dos mesmos direitos civis, políticos e trabalhistas concedidos aos homens.

De Gouges, Wollstonecraft e Floresta sofreram diversas tentativas de apagamento histórico por parte de homens socialmente influentes e também de instituições políticas e, no caso de De Gouges, quando não puderam silenciar totalmente sua escrita encontraram como meio a interdição concreta de sua vida. Mesmo assim, as obras e trajetórias dessas filósofas resistiram ao silenciamento e serviram de base para a construção do que viria a ser a Teoria Feminista.

Desde já, vale salientar que ao longo da pesquisa será empenhada uma crítica a filosofia clássica e aos sujeitos postos em evidência nesse modo de se narrar a historiografia filosófica acerca da modernidade e, mais especificamente, das concepções teóricas presentes nos processos revolucionários burgueses, portanto, os embates de gênero desenvolvidos neste estudo trazem um recorte específico. A partir disso, a reflexão é fundamentada principalmente a partir dos escritos de três mulheres brancas, cisgêneros, de realidades socioeconômicas e

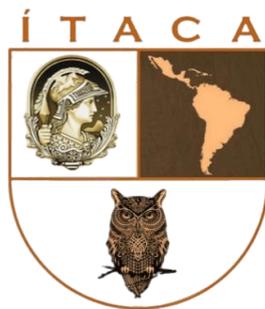


culturais distintas, ao passo em que a crítica é direcionada a homens brancos, cisgêneros, europeus e vinculados às elites desse período histórico, sendo assim, os sujeitos reconhecidos a partir desse recorte específico são entendidos como produtores e, também, beneficiados dessa estrutura de poder patriarcal, desumanizando e objetificando existências outras que minimamente se distanciam do padrão de masculinidade em questão.

Posto isto, a compreensão de feminino construída por De Gouges, Wollstonecraft e Floresta é atravessada pelas percepções e reivindicações da mulher branca e cisgênero ao não desenvolver recortes que superem essa visão, então, quando os termos *mulher* e *feminino* forem utilizados eles estarão se referindo, sobretudo, a essas mulheres em específico, de modo semelhante, o uso dos termos *homem* e *masculino* apontam em particular para o homem branco, cisgênero e pertencente às elites intelectuais, políticas e econômicas.

A vista disso, a pesquisa é de cunho bibliográfico e tem como base metodológica um amplo referencial teórico composto por livros, artigos e outras fontes bibliográficas. Será analisada a crítica empenhada por De Gouges aos revolucionários burgueses e a visão da filósofa francesa acerca da cidadania no pós-revolução a partir de sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Também, serão abordadas as críticas de Mary Wollstonecraft presentes em sua obra *Reivindicação dos Direitos da Mulher* ao modelo educacional defendido por Rousseau na obra *Emílio, ou Da educação*, bem como a educação para a independência do sujeito enquanto uma ferramenta potencializadora das virtudes morais e racionais em ambos os gêneros. Além disso, realizar-se-á uma análise das discussões em educação no Brasil protagonizadas pela filósofa norte-riograndense Nísia Floresta, também contemporânea de De Gouges e Wollstonecraft, que escreve a obra *Opúsculo Humanitário* refletindo acerca da necessidade de uma educação igualitária para meninas e meninos.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo enfatizar a importância de De Gouges, Wollstonecraft e Floresta para a construção da filosofia política moderna centralizando, portanto, a análise em dois pontos fundamentais para a compreensão da crítica empenhada pelas filósofas e, são esses: a ampliação da pessoa ético-política por meio da reformulação do sujeito considerado cidadão e a educação igualitária em oposição aos papéis de gênero.



Percebe-se, então, que por mais que as perspectivas de gênero sejam muitas vezes desconsideradas como conteúdos filosóficos legítimos, ainda assim essas discussões sempre fizeram parte da filosofia e dos discursos dos filósofos desde a antiguidade. Ora, Aristóteles³, São Tomás de Aquino⁴ e Rousseau são exemplos de filósofos que trouxeram para algumas de suas obras o gênero num sentido de deslegitimar a filosofia enquanto um espaço que as mulheres devem ocupar. Portanto, nada mais pertinente que filósofas como Mary Wollstonecraft, Olympe De Gouges e Nísia Floresta também entrem nessa disputa de narrativa dentro dos estudos filosóficos de gênero para afirmar que a filosofia é um espaço de construção de conhecimentos protagonizados pelas filósofas e por suas críticas epistemológicas às noções patriarcais presentes em toda a historiografia filosófica clássica.

Breve biografia e contexto histórico

Olympe de Gouges (1748-1793) - pseudônimo usado por Marie Gouze - foi uma filósofa, ativista e dramaturga francesa que viveu durante o século XVIII. Em seus escritos, De Gouges estabelece críticas acerca da condição de sujeição política que é imposta às mulheres abordando também problemáticas como a discriminação racial, tal qual aponta Mendonça e Primo (2020, p. 307):

O conteúdo de seus textos, além de uma dura crítica à sociedade, tratavam da defesa do abolicionismo, da igualdade entre os sexos, da defesa dos filhos ilegítimos e da proposta de divórcio. Dessa maneira, sendo uma mulher ilustrada, frequentava os salões, discutia com filósofos, escrevia a serviço de seus ideais e lutas e publicava seus escritos assinando com o seu próprio nome, a despeito de toda misoginia que existia no “esclarecido” Século das Luzes.

³ A filósofa se utiliza de inúmeros pseudônimos ao longo da vida, o primeiro surge com a necessidade de mudar de nome em razão do fim do seu primeiro casamento. Os demais foram criados para facilitar a suas publicações, já que não era permitido às mulheres escreverem. Assim, ela possui textos publicados em nome de Nísia Brasileira; Brasileira Augusta; Nísia Brasileira Augusta.

⁴ O descontentamento da autora pode ser observado ao longo do trecho a seguir, onde Floresta (1989, p. 66) aponta: “Uma coroa europeia brilhou sob o fulgurante Sol americano, o aparatoso fasto de uma corte desdobrou-se na capital do Brasil, seus portos, fechados até então ao estrangeiro, lhe foram para logo franqueados, e o nome de reino substituiu depois o de colônia, tão indevidamente conservado à vasta terra criaram-se tribunais, escolas, academias etc. etc., sob a digna administração do ilustrado D. Rodrigo de Sousa Coutinho. Mas a educação da mulher permaneceu como nos férreos tempos coloniais; isto é entregue aos cuidados de ineptos pedagogos femininos ou à direção das mães no seio da família, onde a menina aprendia tudo, menos o que pudesse torná-la digna, mais tarde, de ser colocada na ordem de mulher civilizada”.



Em razão disso, a filósofa se aproxima das reivindicações sociais ao longo do processo revolucionário francês numa tentativa de implementar os seus ideais emancipatórios, porém, após a tomada de poder, De Gouges percebe que apenas aos homens era concedida a possibilidade de disputa por inserção política. Assim, Olympe escreve *A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791) com o intuito de elucidar a importância de uma perspectiva mais ampla acerca da cidadania e, em resposta aos seus escritos, é perseguida pela Convenção Nacional e guilhotinada no dia 03 de novembro de 1793. Ao que Souza (2015, p. 163) sustenta:

Seu trágico final simboliza o destino do movimento feminista surgido na Revolução Francesa e de seus ideais de liberdade e igualdade. No mesmo ano da morte de Olympe de Gouges, Robespierre proibiu os clubes e as associações literárias femininas.

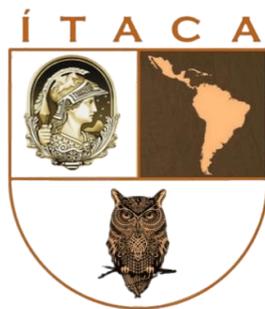
O assassinato de De Gouges e as restrições impostas as mulheres no pós-revolução demonstram, portanto, uma continuidade no que tange a estrutura de submissão destinada ao feminino.

Contemporânea de De Gouges, Mary Wollstonecraft (1759-1797) foi uma importante filósofa, abolicionista e educadora inglesa. Sua trajetória é marcada por uma infância conturbada em função das constantes violências protagonizadas por seu pai alcoólatra, ainda assim a pensadora constrói um outro caminho para si por meio da educação, fundando em 1774 uma escola com o apoio de sua irmã, Eliza Wollstonecraft, e também da escrita através de sua atuação como resenhista e tradutora da revista *Analytical Review* (MORAES, 2016).

Dessa forma, Wollstonecraft também é influenciada pelas noções de igualdade e racionalidade presentes na filosofia iluminista assumindo, assim, um posicionamento crítico diante da forma como essas concepções são implementadas ao longo da Revolução Francesa.

Em sua principal obra, *A Reinvidicação dos Direitos da Mulher* (1792), Wollstonecraft defende que os indivíduos possuem a virtude da razão independente do gênero, porém a forma como a educação é administrada de maneira distinta para mulheres e homens impede que essa virtude se desenvolva plenamente nas mulheres destinando-as a uma constante inferioridade ou, nas palavras de Moraes (2016, p. 11), uma “eterna menoridade”:

O feminismo iluminista de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges compartilha da mesma crença na importância da educação e na universalidade de direitos, fazendo eco a Condorcet. É um feminismo



que se opõe à escravidão dos africanos e indígenas e à escravidão doméstica. Ambas viveram tempos históricos em que a mulher estava excluída da educação formal, das universidades e das possibilidades de uma carreira de nível superior. E em que o casamento a transformava numa dependente legal do marido, que não podia gerir os próprios bens nem trabalhar sem consentimento. É a eterna minoridade como destino das mulheres.

Para além do recorte europeu representado por De Gouges na França e Wollstonecraft na Inglaterra, serão também analisadas as perspectivas construídas pela filósofa brasileira Nísia Floresta que é atravessada pelas reflexões de seu tempo acerca da educação, do gênero e da cidadania.

Dionísia Gonçalves Pinto (1810-1885), amplamente conhecida como Nísia Floresta, foi uma filósofa, poetisa, educadora e ativista dos direitos das mulheres. Nascida na cidade de Papari, no Rio Grande do Norte - que posteriormente homenageou a mesma com a alteração do nome da cidade para Nísia Floresta –, casou-se aos treze anos de idade, durante o século XIX, entretanto logo se separou contra a vontade de seu ex-marido. Devido a não regulamentação do divórcio, foi necessário mudar de nome, e é quando passa a utilizar socialmente e também nas suas publicações o pseudônimo⁵ de Nísia Floresta Brasileira Augusta.

Apesar do acesso à educação feminina no Brasil Império ser limitada, Floresta veio de uma família com grande poder aquisitivo e isso contribuiu para que ela tivesse uma formação para além daquilo que se era esperado de uma mulher. Em seus escritos, a filósofa defende a importância da oferta de uma educação de qualidade para a população brasileira como um todo, independente de raça, gênero ou classe. Ainda assim, Floresta dedica as suas reflexões principalmente às limitações impostas ao gênero e as diferenças presentes no currículo básico destinado às meninas e aos meninos.

Floresta demonstra também o seu descontentamento com a chegada da corte portuguesa⁶ e a aparente promessa de mudança no cenário político, que tão logo se revelou inerte diante de possíveis reformas na educação nacional.

⁵ O termo feminismo e a própria Teoria Feminista são posteriores a De Gouges. Assim, algumas autoras preferem se referir a essas mulheres como “protofeministas”, visto que já defendiam ideias e valores feministas antes mesmo do surgimento do conceito.

⁶ Souza (2015, p. 160) afirma que “o filósofo francês considera que as diferenças entre ambos os sexos, que tornariam as mulheres mais sentimentais e sem o sentido de justiça, não possuem como causa a natureza, e sim a educação”.



Dentre suas principais produções teóricas e literárias estão as obras: *Fany ou o Modelo de donzelas* (1847), *A lágrima de um Caeté* (1849), *Dedicação de uma amiga* (1850), *Opúsculo humanitário* (1853), *Itineraire d'un Voyage en Allemagne* (1857), *Scintille d'un'Anima Brasiliana* (1859) e *Trois Ans en Italie, Suivis d'un Voyage en Grèce* (1864).

Nísia Floresta também foi fortemente influenciada pelas ideias de Wollstonecraft (2016), publicando no Brasil escritos inspirados nas produções da filósofa inglesa e em sua defesa de uma educação igualitária para meninas e meninos. *Opúsculo Humanitário* (1989), nesse sentido, é considerada a sua principal obra no que tange às concepções teóricas e práticas de Floresta acerca da experiência do Colégio Augusto (instituição de ensino fundada por Nísia), e que será abordada no tópico *Nísia e a educação feminina no contexto brasileiro*.

As trajetórias de De Gouges, Wollstonecraft e Floresta se entrecruzam assim como suas concepções teóricas. As pensadoras tiveram de lidar com as dores advindas do fato de serem mulheres que questionavam a cultura patriarcal de seu tempo propondo, então, alternativas corajosas numa tentativa de construir uma sociedade onde as mulheres também tivessem voz ativa.

De Gouges e a ampliação da cidadania

O humanismo projeta a humanidade e a razão a um lugar central na construção da cultura europeia moderna, sendo, portanto, uma das principais características do iluminismo. Em virtude disso, diversos grupos e indivíduos minoritários - no que se diz respeito a direitos e possibilidade de participação na política institucional – reivindicam também o lugar de fala e ação efetiva no pós-revolução. Entretanto, não tardou para que esse pretenso “humanismo” se mostrasse, na verdade, mais um tipo de patriarcalismo eurocentrado como pode ser observado na crítica empenhada por Olympe De Gouges à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Nesse sentido, Cabral e Macedo (2020, p. 117) sustentam que:

Suas exigências não foram apenas uma paródia literária da Declaração do Homem, nem uma tentativa de reverter a ordem da opressão, colocando mulheres em posição superior. A filósofa já analisava a situação que estava se formando com o avanço dos iluministas no poder, que mais tarde culminou, não apenas em sua morte na guilhotina, mas também no fechamento dos clubes das mulheres (1793), na proibição da atividade política para as mulheres (1795) e no Código



Napoleônico (1804) que colocou a mulher em condição jurídica inferior aos homens.

Dessa forma, em 1789 é aprovada a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e em resposta a essa declaração De Gouges escreve a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 1791, trazendo elementos que, de fato, incluíssem também as mulheres e suas reivindicações específicas que foram desconsideradas tanto no processo de construção da declaração quanto no conteúdo defendido pelo texto. Ora, segundo De Gouges (2007, p. 4),

toda sociedade em que a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição. A Constituição é nula se a maioria dos indivíduos que compõem a nação não cooperou na sua redação.

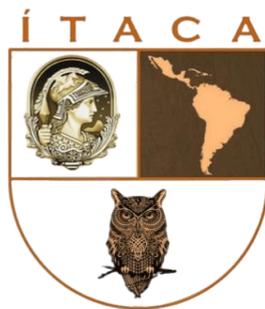
A partir disso, uma das principais críticas de De Gouges à declaração de 1789 reside no fato de que apenas homens participaram da redação do documento e, conseqüentemente, as propostas criadas também eram direcionadas aos seus interesses, portanto, “seu texto representa uma crítica à falsa universalidade de direitos, já que o ‘homem’ da Declaração não se referia ao ser humano, e sim às pessoas do sexo masculino” (SOUZA, 2015, p. 162).

Percebe-se, então, que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* não só está distante de um suposto humanismo como também busca universalizar a categoria “homem” tornando-a um sinônimo de “humanidade”. Por conseguinte, esse movimento objetiva politicamente a experiência singular masculina, branca, cisgênero e burguesa como a única efetivamente legítima e, nesse processo, desconsidera as especificidades e demandas políticas presentes nas outras identidades humanas que também participaram da construção desse processo histórico-revolucionário.

Dessa forma, a declaração iluminista serviu de base para a construção de diversos documentos referentes aos direitos humanos e, à vista disso, deu continuidade a noções patriarcais de tutela das mulheres perante os homens. Portanto,

muito se fala da contribuição de alguns pensadores iluministas na construção dos direitos individuais, base do Estado de Direito, porém pouco se fala em relação ao ideal misógino que embalou as teorias desses pensadores e, menos ainda, como filósofas e escritoras da época já denunciavam a misoginia contida nos escritos desses pensadores. (CABRAL; MACEDO, 2020, p. 113)

Os direitos humanos, portanto, em sua implementação na França Moderna pós-revolucionária, reproduzem uma exclusão de determinados sujeitos para



afirmação de outros. Historicamente, esses mesmos direitos que deviam abarcar todos os indivíduos que lutaram para a efetivação de uma nova ordem social - em oposição ao absolutismo - acabam por se tornar apenas direitos dos homens burgueses, impossibilitando o florescimento da emancipação das mulheres bem como dos trabalhadores. Assim,

as Revoluções Burguesas foram o palco do desenvolvimento de grandes teorias políticas modernas e, assim, também da teoria política feminista moderna. Especialmente na Revolução Francesa, os burgueses receberam apoio direto do movimento dos trabalhadores, que já se organizava contra os privilégios da aristocracia e exigia melhores condições de trabalho, e do movimento das mulheres, que compunha o coro de exigência de condições de vida digna. O que nem os trabalhadores, nem as mulheres se atentaram foi para o fato de que estavam sendo conduzidos pela burguesia, que logo os excluiria, após a tomada de poder. (CABRAL; MACEDO, 2020, p. 115-116)

Nesse sentido, observa-se que De Gouges reivindica também espaço institucional para a efetivação de sua perspectiva “feminista”⁷ dos direitos humanos que se contrapõe estruturalmente as noções repletas de privilégios defendidas pelos ditos “principais” revolucionários e intelectuais iluministas e que restringiam a um grupo muito específico os princípios de “liberdade, igualdade e fraternidade”. Ora,

a teoria feminista é teoria crítica da sociedade que joga luz às questões invisíveis ou dissipadas por outras formas de pensamento impostas nessa sociedade. A crítica às ordens sociais pré-estabelecidas visa a desconstrução destas, para que se perceba os elementos nela inseridos por um discurso “naturalista”. (CABRAL; MACEDO, 2020, p. 122)

Assim, De Gouges promove uma crítica radical por meio do seu texto, reivindicando cidadania às mulheres e indo além, como afirma Cabral e Macedo (2020, p. 120), ao tratar “de outras questões, tais como a luta abolicionista e a representação política dos operários”. A declaração de Olympe é, portanto, uma defesa à cidadania de outros sujeitos como expõe Escallier (2010, p. 228):

Humanista sob o Terror, feminista no século das Luzes e dos salões das mulheres eruditas do século XVIII, Olympe de Gouges procura, na realidade, iluminar aqueles e aquelas que tinham permanecido nas trevas – as mulheres, os indigentes, os escravos, as crianças sem nome,

⁷A palavra “progride” está devidamente em aspas porque a educação no Brasil não melhora em qualidade ou em abrangência da população, mas apenas sofre alterações e certo reconhecimento governamental devido a chegada da corte portuguesa ao Brasil. Como aponta LIMA (2019, p. 11): “No tocante à instrução pública à época, apesar de uma sensível ampliação do acesso, o modelo educacional continuou monocultural e homogeneizador, pautado numa identidade nacional branca, eurocêntrica, letrada e patriarcal. Os *outros*, isso é, as mulheres, os pobres, os negros, os indígenas, continuaram negados. A ideologia colonial, desse modo, foi atualizada no período pós-independência, e as divisões sociais, raciais e de gênero permaneceram praticamente intactas”.



as raparigas sem dote. [...] Abrindo caminho para novas ideias, precipita-se, a favor dos factos e das perturbações vividas pela sociedade francesa, na brecha dos acontecimentos e mudanças que se operam. Ela incita. Ela traça um caminho que se abre sobre novos horizontes para as mulheres contestatárias da sua época. A Revolução apresenta-se com um quadro de reivindicações feministas sem precedentes. Beneficiando-se do contexto, com a necessidade de redigir uma Constituição, de criar um novo sistema político e de redefinir toda a hierarquia social, as mulheres reclamam o seu direito ao reconhecimento.

De Gouges ao pensar os direitos humanos a partir de uma perspectiva crítica do lugar destinado ao feminino acaba por empenhar um movimento ainda mais revolucionário e radical na medida em que propõe a construção de uma concepção ampla sobre os sujeitos que seriam considerados, de fato, pessoas ético-políticas em seu tempo, superando desta maneira as limitações presentes nos papéis de gênero impostos tanto pela monarquia quanto pelos revolucionários burgueses.

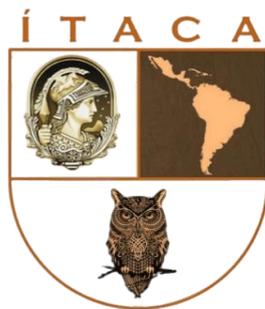
Críticas de Wollstonecraft a obra *Emílio, ou Da Educação de Rousseau*

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) escreve em 1762 a obra *Emílio, ou Da Educação* onde afirma a necessidade de uma educação que fortaleça a natureza do homem ao longo dos seus estágios de desenvolvimento. Assim, segundo Rousseau (1995, p. 12) “nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação”.

A educação cumpre um papel importante na constituição do homem como sujeito moral e político – aqui representado pelo Emílio – e esse aspecto da obra é amplamente divulgado por comentadores da obra de Rousseau, porém o mesmo não se aplicaria para Sofia - a personagem feminina do livro – que é ocultada nas análises sobre a perspectiva educacional defendida por Rousseau.

Ora, ao longo de toda a obra Rousseau demarca que tipo de educação deve ser direcionada para cada um dos gêneros de modo a inserir ativamente o gênero como uma questão da filosofia e da educação, ainda que a sua tese esteja unicamente pautada numa afirmação de aspectos patriarcais da cultura europeia moderna. Portanto, Rousseau (1979, p. 312) defende que

[...] toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o



que lhes devemos ensinar já na sua infância.

Assim, segundo Rousseau, as meninas deveriam receber outro tipo de educação ao longo da existência, sempre num sentido de manter-lhes a inocência bem como sob a tutela de um homem. Dessa forma, “ao passo em que Emílio deve ser educado para a independência, especulação e criação, Sofia deve ser educada para a dependência, passividade e servidão ao homem” (SOUZA, 2015, p. 154).

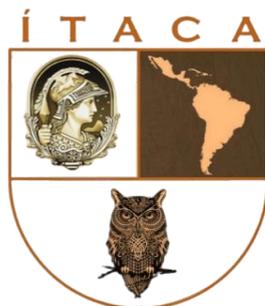
A partir disso, Mary Wollstonecraft em seu livro *A Reinvidicação dos Direitos das Mulheres* de 1792 estabelece também uma crítica ao modelo de educação proposto por Rousseau afirmando, portanto, que a educação destinada ao feminino é a principal responsável pela “futilidade” associada às mulheres de modo que elas possuem as mesmas possibilidades de cultivo da “virtude da razão”. Tendo em vista isso, Wollstonecraft (2016, p. 40) sustenta:

De fato, me parece que os homens agem de maneira muito pouco filosófica quando tentam assegurar a boa conduta das mulheres, tratando de mantê-las sempre em um estado infantil. Rousseau foi mais consistente quando desejou deter o progresso da razão em ambos os sexos, porque, se os homens provarem os frutos da árvore do conhecimento, as mulheres poderão vir a prová-los; mas, do cultivo imperfeito que recebe agora seu intelecto, elas obtêm apenas o conhecimento do mal.

Mary diagnostica que a educação das mulheres era alicerçada numa narrativa que as distanciava das atividades intelectuais restringindo a sua atuação ao espaço doméstico e à preocupação com a aparência física - para sempre se manter atraente para o marido. Nesse sentido a mulher só existe em função de um outro que: ora são os seus filhos; ora o seu marido. Ao que Wollstonecraft (2016, p. 42) afirma em sátira a esse ideal que vincula a mulher apenas a “virtude da beleza”:

Contudo, seguindo o raciocínio de Rousseau, se o homem alcançou um grau de perfeição da mente quando seu corpo atingiu a maturidade, seria próprio que, para fazer do homem e de sua esposa um só, a mulher se fiasse inteiramente no intelecto dele; assim, a hera graciosa, abraçando o carvalho que a sustenta, formaria um todo no qual a força e a beleza seriam igualmente conspícuas.

Outro ponto importante reside na compreensão de que Rousseau não parte de um princípio crítico para fundamentar a sua tese sobre a educação destinada às mulheres, reproduzindo, assim, as noções presentes no senso comum da época e justificando essas mesmas noções a partir de uma visão essencialista acerca do que é a feminilidade e a masculinidade e, conseqüentemente, de como esses papéis devem ser introduzidos já na educação das crianças.



Por outro lado, observa-se que essas noções já eram postas em questão por filósofas e filósofos contemporâneos à Rousseau como De Gouges, Condorcet⁸ e Wollstonecraft. Percebe-se, então, que há em Rousseau uma tentativa de justificar como algo “natural” a manutenção dos privilégios masculinos, como pontua Wollstonecraft (2016, p. 46):

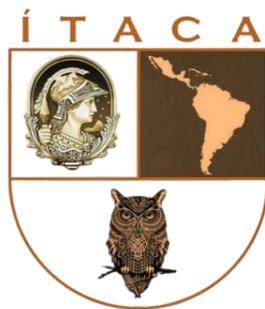
Examinemos essa questão. Rousseau declara que uma mulher não deveria, nem por um momento, sentir-se independente, que ela deveria ser governada pelo temor de exercitar sua astúcia natural e feita uma escrava coquete, a fim de tornar-se um objeto de desejo mais sedutor, uma companhia mais doce para o homem, quando este quiser relaxar. Ele leva ainda mais longe o argumento que alega extrair dos indícios da natureza e insinua que verdade e força moral, pedras angulares de toda virtude humana, deveriam ser cultivadas com certas restrições, porque, no que diz respeito ao caráter feminino, a obediência é a grande lição a ser inculcada com extremo rigor.

Por sua vez, toda a educação da personagem Sofia é construída tendo como um fim o matrimônio, a satisfação do Emílio e a perpetuação da raça branca por meio da geração e educação das crianças de acordo com a tradição. Ou seja, às mulheres são destinadas tanto à dominação, quanto à afirmação da normalidade essencialista dessa subjugação por meio dos cuidados em instruir as próximas gerações num sentido de afirmação e continuidade da lógica patriarcal.

A partir disso, a educação da mulher se resumiria a construir um imaginário onde o propósito da existência se limita à doação de sua potência para um outro e tudo aquilo que porventura diz respeito a si mesma deve necessariamente passar pela meticulosa legitimação patriarcal para evitar que qualquer tipo de pensamento ou ação independente seja efetivada. Sofia é, portanto, um modelo ideal do que se é ensinado e esperado de uma mulher, branca, europeia e burguesa, muito embora essa mistificação seja – nas palavras de Wollstonecraft (2016) - totalmente “inatural” e “superficial”.

Portanto, Wollstonecraft propõe uma educação contrária à dependência patriarcal sustentada no modelo de Rousseau, de modo que a educação em Wollstonecraft deve cumprir um papel de potencializar as virtudes da razão e da moral em ambos os gêneros promovendo, assim, a plena independência do ser humano.

⁸O jornal *O Mercantil* em 2 de janeiro de 1847 tece a seguinte crítica contra Nísia Floresta: “[...] Trabalhos de língua não faltaram, os de agulha ficaram no escuro. Os maridos precisam de mulher que trabalhe mais e fale menos” (O MERCANTIL, 1847).



Nísia e a educação feminina no contexto brasileiro

Em um contexto onde a educação brasileira se dava para evangelização ou letramento básico, e que “progride”⁹ para o modelo educacional português, levando em conta os papéis sociais de cada gênero, a filósofa brasileira Nísia Floresta traz discussões acerca da maneira como se educa as crianças e a qualidade desse ensino.

Em sua obra *Opúsculo Humanitário* (1989), a filósofa aborda quatro temáticas principais, sendo elas, a contextualização da condição feminina ao longo da história antiga e moderna, a análise do lugar destinado às mulheres em sociedades europeias de sua época - principalmente Alemanha, França e Inglaterra -, a educação brasileira do século XIX e a apresentação de um plano de educação para as mulheres brasileiras.

Floresta (1989) tece críticas ao fato da educação de meninas e meninos possuírem severas assimetrias, conduzindo assim o ensino destinado ao feminino para um caminho precário e que é, por sua vez, sustentado pelo governo brasileiro a medida em que não se discute outras alternativas de ensino mais igualitárias no que concerne ao currículo formal. A autora critica o sistema educacional de forma incisiva, até fundar sua própria escola, em 1838, nomeada de *Colégio Augusto*, onde ela pôs em prática suas perspectivas educacionais até o ano de 1849.

O Colégio Augusto tinha uma visão da educação e do ato de ensinar progressista (FLORESTA, 1989), seu foco era a educação de meninas, que podiam usufruir das mesmas disciplinas que os meninos estudavam a época, tais como: ciências; línguas com suas respectivas gramáticas (francês, inglês, latim e italiano); matemática avançada e educação física. Sobre a prática da docência, Floresta (1989) defendia outros tipos de “punição” e considerava necessário um número mínimo de alunas em cada sala de aula, para que fosse possível observar os processos de aprendizagem de cada estudante.

Floresta inova ao expor suas ideias num contexto educacional

⁹ Aristoteles (2006, p. 33) na obra *Política* discorre acerca da superioridade supostamente inerente ao masculino e, em contrapartida, da conseqüente inferioridade destinada ao feminino, assim, o filósofo insere essas discursões como pertinentes a filosofia, ainda que reafirmando as perspectivas culturais de seu tempo, como pode ser observado na seguinte citação: “Quanto ao sexo, a diferença é indelével: qualquer que seja a idade da mulher, o homem deve conservar sua superioridade”.



predominantemente comandado pela igreja, limitado, portanto, a ensinar o mínimo do letramento e da moral católica. Nas palavras de Manoel (2008, p. 20): “Em sentido inverso, a educação católica não propunha a formação do cidadão para a Cidade dos Homens, mas para a Cidade de Deus”, em oposição crítica a essa dinâmica estava a perspectiva da filósofa, que acreditava ser a educação um importante mecanismo de formação de cidadãos e cidadãs, capazes de participar da esfera pública e política da sociedade independente do gênero.

A partir disso, a elite conservadora brasileira se opõe fortemente às práticas desenvolvidas no Colégio Augusto de modo que Floresta é denunciada e criticada até mesmo em jornais¹⁰ da época que alegavam ser mais relevante o ensino de costura e bordado do que o ensino das ciências. Importante enfatizar que a educação que era costumeiramente oferecida às meninas incluía o ensino de cuidados e limpeza da casa bem como atividades com agulhas como costura, bordado e tricô (CASTRO, 2010).

Até então, não existiam escolas destinadas ao ensino de meninas que considerassem a educação para além das atividades domésticas, sendo assim Floresta (1989) subverte a tese vigente de inferioridade física e intelectual atribuída ao feminino e propõe um modelo que contemple as diversas áreas do conhecimento, ao passo em que se opõe aos essencialismos presentes nos papéis de gênero de seu tempo. No que diz respeito à inferioridade física e intelectual, Floresta (1989, p. 62-63) argumenta:

A fraqueza física é um dos pretextos de que se prevalecem certos sofistas para subtraírem a mulher ao estudo, para o qual a julgam imprópria. Não é a natureza física, como pretende Helvécio, que faz a superioridade do homem, mas sim a inteligência. Voltaire, Racine, Pascal e outros muitos de uma compleição demasiadamente delicada, comprovam esta verdade. E a inteligência, que não tem sexo pode ser igualmente superior na mulher, salvo a opinião de alguns materialistas cujo espírito fraco identificou-se, permitiase-nos a expressão, com escalpelo afeito a revelar sublimes pensamentos de Duvernoy, Schoenlein.

Faz-se importante enfatizar que Floresta (1989) e Wollstonecraft (2016)

¹⁰ São Tomás de Aquino estabelece uma continuidade, ao reafirmar por meio de noções da cristandade, o estatuto de inferioridade atribuído às mulheres, defendendo, portanto, a tese de que a sabedoria seria um atributo que encontra no masculino uma força maior. Aquino (1977, p. 11), desse modo, defende que: “O diabo, que já havia caído no pecado, vendo que o homem constituído naquele estado chegaria assim à felicidade perpétua, mas que, não obstante, poderia pecar, procurou tirá-lo daquela retidão de justiça. Com esse intento, aproximou-se do homem e o atacou pelo lado mais fraco, tentando a mulher, cujo dom ou luz de sabedoria era menor”.



nutriam perspectivas comuns, ambas as filósofas defendiam, em seus respectivos escritos, a emancipação feminina, a reivindicações de direitos políticos, sociais e civis bem como compreendiam que a posição social de submissão destinada às mulheres foi resultado da construção cultural patriarcal opondo-se dessa maneira aos essencialismos de uma suposta força natural que condiciona as mulheres a um lugar de subalternização.

Floresta (1989) sustentava que por meio da educação as mulheres alcançariam o desenvolvimento de suas funções cognitivas e, por conseguinte, estariam a um passo da independência social, pois ambas estavam atreladas. A partir disso, observa-se que em uma realidade onde o que se pregava era a servidão e a incapacidade intelectual feminina, Nísia afirma e constrói possibilidades outras em consonância com uma educação para autonomia destinada às meninas. Assim, Nísia Floresta, além de precursora do que viria a ser o feminismo, ao reivindicar o direito à educação feminina no Brasil, também defendia a formação intelectual progressista para a independência da nação de modo abrangente, incluindo possibilidades igualitárias para meninas e meninos.

Considerações finais

Olympe De Gouges, Mary Wollstonecraft e Nísia Floresta trazem contribuições importantes para o campo filosófico, na medida em que constroem um pensamento independente e crítico acerca de temas fundamentais para a filosofia moderna como, por exemplo, o gênero, a educação e a política.

Ao questionarem o estatuto de inferioridade sustentado pelo regime monárquico e a continuidade dessa lógica também presente nos ideais revolucionários dos pensadores iluministas, as filósofas formalizam por meio de seus escritos a situação de tutela que naturaliza um cenário social e subjetivo onde as mulheres são educadas sempre em relação a um outro. Ora, o exercício de poder que envolve converter o feminino em inferior quando posto em relação ao masculino é, necessariamente, um processo que passa pela sólida estruturação sexista da cultura Ocidental e que, conseqüentemente, atravessa a filosofia clássica de muitas maneiras, como foi desenvolvido ao longo da pesquisa.

A concepção de que as mulheres são inferiores as coloca num lugar de silenciamento e não pertencimento enquanto sujeitas de si, observa-se também que



para a concretização desse ideal de subjetivação há a construção de um pacto que pode ou não ser silencioso, onde os homens dominam a casa, os filhos, as relações de exterioridade e o próprio feminino restando assim, às mulheres, a manutenção da reprodução social desse modelo patriarcal.

Nesse sentido, a reivindicação de cidadania e de uma educação que promova autonomia e emancipação para ambos os gêneros são, de fato, reflexões necessárias para a compreensão de outro lado invisibilizado nas narrativas filosóficas hegemônicas sobre a modernidade e que, por conseguinte, acabam reafirmando uma falsa noção de que o gênero não é uma questão pertinente à filosofia - na medida em que essas reflexões são descartadas do ensino de filosofia tal qual as filósofas que as escreveram.

Faz-se importante pontuar que ao longo do desenvolvimento da pesquisa algumas questões surgiram, apontando, portanto, para a possibilidade de desenvolvimento de outras problemáticas em torno do tema e que dialogam com reflexões mais atuais. Assim, seria a conquista da cidadania e da educação igualitária, para as mulheres, fatores suficientes na reparação do estatuto de inferioridade que ainda hoje reverbera nas relações sociais de gênero? Ou a análise isolada do sexismo é capaz de revelar a totalidade das opressões as quais as mulheres são submetidas?

A partir de uma visão contemporânea, Simone de Beauvoir (1970) em sua obra *O Segundo Sexo: Mitos e Fatos* aponta para a impossibilidade de uma emancipação plena das mulheres em um mundo previamente elaborado de acordo com os interesses dos homens¹¹, ou seja, por mais que as mulheres busquem se inserir socialmente num sentido de igualdade elas estão sujeitas a estrutura social

¹¹ Patricia Hill Collins (2019) expõe em sua análise a necessidade de se refletir interseccionalmente sobre o gênero, visto que as experiências que atravessam a existência, por exemplo, de mulheres negras são distintas daquelas experienciadas por mulheres brancas. Dessa maneira, Collins (2019, p. 12-13) afirma que “práticas como essas, quer experimentadas pessoalmente, quer transmitidas por relatos de outras mulheres que passaram por elas, levaram muitas estadunidenses negras a questionar as contradições entre as ideologias dominantes da condição feminina nos Estados Unidos e o estado de desvalorização das estadunidenses negras. Se as mulheres são supostamente passivas e frágeis, por que as mulheres negras são tratadas como “mulas” e designadas para tarefas pesadas de limpeza? Se as boas mães devem ficar em casa com os filhos e as filhas, por que as estadunidenses negras assistidas por políticas sociais são forçadas a trabalhar e a deixá-los em creches? Se a maternidade é a principal vocação das mulheres, por que as mães adolescentes negras são pressionadas a usar contraceptivos como Norplant e Depo Provera?”.



que é criada com base nos modos de ser, pensar e fazer desse masculino dominante. As mulheres, segundo Beauvoir (1970), só avançam em um sentido de cidadania aquilo que os homens permitem que elas avancem, e o próprio desejo de uma suposta inserção igualitária nessa cultura que desconsidera os saberes e práticas cultivados pelo feminino seria por si só um atestado dessa subjugação.

Diante dessa questão, Silvia Federici (2017) em seu livro *Calibã e a Bruxa* sustenta a impossibilidade da emancipação das mulheres através do capitalismo moderno, trazendo assim outros elementos em sua análise ao compreender o capitalismo como um fator de continuidade da exploração sexista e racista. A consolidação desse novo paradigma foi alicerçada, por um lado, através da escravização de pessoas pretas e indígenas e, por outro lado, na precarização do trabalho doméstico, de tal forma que, na ótica de Federici, a oposição ao sexismo deve passar também pela luta anticapitalista. Trazendo uma outra perspectiva, Patricia Hill Collins (2019) expõe em *Pensamento Feminista Negro* a situação das mulheres negras que são atravessadas pelo racismo estrutural, ocupando os cargos mais precários da sociedade, essas mulheres sempre trabalharam e, muitas vezes, precisaram abdicar da maternidade de seus filhos para cuidar das crianças de mulheres brancas, assim a visão dominante acerca da condição do feminino¹² se torna contraditória quando o ponto de análise são as mulheres não-brancas.

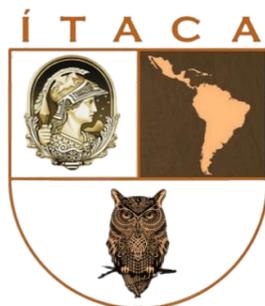
A vista disso, as discussões fomentadas por Wollstonecraft, De Gouges e Floresta trazem contribuições inovadoras à medida em que tensionam a maneira como se é narrada a historiografia filosófica clássica acerca dos eventos que se sucederam ao longo dos séculos XVIII e XIX, ao passo em que promoveram mudanças de paradigma no âmbito intelectual e social. As filósofas em questão possibilitaram o desenvolvimento de novas formulações acerca do gênero, da educação e da política e suas reflexões constituíram um passo importante na elaboração do que viria a ser a Teoria Feminista, sendo muitas das problemáticas

¹² Nas palavras de Beauvoir (1970, p. 15): “No momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens. Eles bem o sabem, elas mal duvidam. Recusar ser o Outro, recusar a cumplicidade com o homem seria para elas renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode conferir-lhes. O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquiva o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios”.

observadas nos respectivos contextos históricos dessas pensadoras ainda presentes nas discussões feministas contemporâneas.

Contudo, observa-se que o ensino das mesmas – assim como de outras filósofas – permanece como um território de disputas dentro dos cursos de filosofia diante da invalidação dessas temáticas como próprias do pensamento filosófico. Ainda assim, filósofas de todo o país vêm promovendo iniciativas das mais diversas com o objetivo de tensionar essa visão hegemônica que busca capturar a filosofia como um saber de pertencimento exclusivo do homem branco europeu.





Bibliografia

- AQUINO, Santo Tomás. *Compêndio de teologia*. Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- CABRAL, Maria Walkíria; MACEDO, Luiza de Souza Lima. Os feminismos como (des)construção dos Direitos Humanos: a importância de filósofas modernas na resistência ao iluminismo misógino. *Fronteiras e Debates*, v. 7, n. 2, p. 113-125, 2020. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18468/fronteiras.2020v7n2.p113-125>>. Acesso em: 10 out. 2022.
- CASTRO, Luciana Martins. A Contribuição de Nísia Floresta para a Educação Feminina: pioneirismo no Rio de Janeiro oitocentista. *Outros Tempos*, São Luís do Maranhão, v. 7, n. 10, p. 237-256, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.18817/ot.v7i10.108>>. Acesso em: 11 nov 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- DE GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. *Interthesis*, v. 4, n. 1, p. 1-5, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/911/10852/>>. Acesso em: 15 out. 2022.
- ESCALLIER, Christine. Olympe de Gouges: uma humanista sob o terror. *Multiplicidade*, n. 2, p. 225-237, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18542/rcga.v0i2.13139>>. Acesso em: 15 de outubro de 2022.
- FEDERICI, Silva. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva (Coletivo Sycorax, trad.)*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo Humanitário*. São Paulo, Cortez Editora, 1989. *Jornal O Mercantil* – 02 e 17 de janeiro de 1847 – Cód. PR – SOR 163 (1-7).
- LIMA, Adriane. Educação das mulheres na América Latina: um olhar decolonial. *Educação e Realidade*, vol. 44, n. 3, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/83134>>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- MANOEL, Ivan. *Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. Eduem, 2008.



MENDONÇA, Marcela Prado; PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. A palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 52, p. 305-329, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.21680/1983-2109.2020v27n52ID19019>>. Acesso em: 15 out. 2022.

MORAES, Maria Lygia. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicações dos Direitos das Mulheres*. São Paulo: Boitempo, 2016.

PETERLE, Patricia. Reinventando a história de Olympe de Gouges. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 2, p. 626-628, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200021>>. Acesso em: 7 out. 2022.

QUADROS, Débora Rodrigues. Olympe de Gouges: Culpada! O crime? Querer igualdade, liberdade e fraternidade. In: PACHECO, Juliana (Org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 64-83.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. 3ªed. Rio de Janeiro: Difel, 1975.

SANTOS, Vívian Matias. Sobre mulheres, ciências e discursos. Disponível em: <<http://ww2.faculdadescearenses.edu.br/revista2/edicoes/vol11-1-2010/artigo16.pdf>>. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

SOUZA, Cristiane Aquino de. A desigualdade de gênero no pensamento de rousseau. *Novos Estudos Jurídicos*, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.14210/nej.v20n1.p146-170>>. Acesso em: 20 de outubro de 2021.

SOUZA, Esther Alessandra Alves de. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã de Olympe de Gouges. *Translatio*, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/translatio/article/view/104834>>. Acesso em: 15 de outubro de 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Reivindicação dos Direitos das Mulheres*. São Paulo: Boitempo, 2016.



Existências Periféricas e Marginalizadas: Capitalismo Neoliberal e Mercado de Trabalho

Artur Junior Santos Cardoso

Doutorando em Sociologia (CCHLA/UFPB), Mestre em Saúde Coletiva (IMS/UERJ) e Psicólogo (UNESA). Editor da Revista Abordagens (PPGS/UFPB) e Coordenador do Grupo de Estudos em Byung-Chul Han (GEPEB). Recentemente, lancei em coautoria o livro “O Neoliberalês: um ensaio filosófico sobre o idioma da sociedade do desempenho”.

Sergio Dias Guimarães Junior

Psicólogo formado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em Psicologia (UFRJ) e doutorando em Psicologia Social (UFRJ) com período de estágio sanduíche em Filosofia Política do Trabalho no Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAM), em Paris. Professor substituto do Departamento de Psicologia Social da UFRJ e do curso de graduação em Psicologia da Universidade Estácio de Sá (UNESA).

Resumo

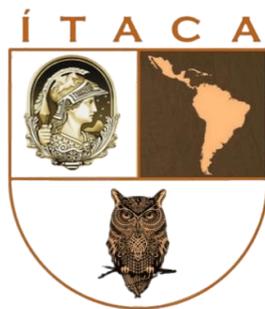
O objetivo deste ensaio é examinar a interação entre capitalismo neoliberal, juventudes periféricas e marginalizadas, e mercado de trabalho no Brasil, considerando os contextos sócio-históricos e a atual crise estrutural do sistema social do capital. O texto discute a mercantilização do trabalho, o fracasso do mercado de trabalho e a exploração sob o capitalismo neoliberal, destacando o impacto dessas dinâmicas sociais e econômicas na juventude periférica e marginalizada e apresentando um panorama da situação no Brasil. A conclusão é que mesmo diante do aumento da pobreza e da marginalização, existe uma resistência notável entre as vítimas, que frequentemente está associada à luta pela sobrevivência.

Palavras-chave: Juventudes Periféricas; Marginalização; Mercado de Trabalho; Capitalismo Neoliberal.

Abstract

The aim of this essay is to examine the interaction between neoliberal capitalism, marginalized and peripheral youth, and labor market in Brazil, considering socio-historical contexts and the current structural crisis of the social system of capital. The text discusses the commodification of labor, the failure of the labor market, and exploitation under neoliberal capitalism, highlighting the impact of these social and economic dynamics on marginalized and peripheral youth and presenting an overview of the situation in Brazil. The conclusion is that even in the face of increasing poverty and marginalization, there is notable resistance among the victims, often associated with the struggle for survival.

Keywords: Peripheral Youths; Marginalization; Labor Market; Neoliberal Capitalism.



Introdução

De acordo com uma análise empreendida pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2005), o princípio do mundo moderno foi marcado por grandes migrações. Um volumoso número de pessoas se deslocando de maneira intensa e incalculável para lugares diferentes em todo o planeta, motivadas por tentar uma sorte em terras estrangeiras que não era encontrada nos países de origem.

Mas a busca por novas oportunidades e meios melhores de sobrevivência foi um desdobramento de uma primeira tendência que tinha o desejo de “descoberta”, conquista, exploração e colonização de novas terras como motivação principal – movimento iniciado na época das grandes navegações. Essa primeira tendência atraiu toda sorte de navegantes europeus, forças militares, conquistadores e exploradores a fim de desbravar as novas terras, dominar seus territórios e colonizar ou exterminar seus nativos. Com este trabalho realizado, um caminho é aberto e os fluxos migratórios citados anteriormente começam.

Dessa vez são comerciantes, donos de terra, pessoas da nobreza, servos do reino, alguns camponeses e camponesas e mais algumas categorias de pessoas que começam a se deslocar. As terras estrangeiras prometiam melhor sorte a quem desejasse se aventurar, dado ao tanto que havia a ser explorado. Os europeus colonizadores olhavam para as novas terras como uma fonte de recursos naturais, uma oportunidade para algumas pessoas de buscarem melhores condições de existência, uma solução para o problema do excedente populacional que as nações europeias estavam enfrentando e, por último, como terras “pré-modernas” que precisavam do “toque” modernizante europeu.

Portanto, esse primeiro momento da era moderna é caracterizado por um fluxo migratório onde pessoas “vagaram das partes ‘mais desenvolvidas’ (mais intensamente modernizantes) do planeta para as ‘subdesenvolvidas’ (ainda não atiradas para fora da balança socioeconômica sob o impacto da modernização)” (BAUMAN, 2005, p. 51). De acordo com a perspectiva do sociólogo polonês, essa foi uma época marcada pela produção de *soluções globais para problemas que eram gerados localmente*. Algo muito diferente do que nós, que vivemos no momento mais atual da modernidade, fomos acostumados a presenciar.

O que os europeus do início da era moderna viam como novas terras, hoje se transformaram em Estados independentes, em sua grande maioria; todos com



suas próprias bandeiras, legislações, nações, costumes, culturas, suas próprias trajetórias de desenvolvimento e, claro, seus próprios problemas. Não são mais as “terras de ninguém” que foram no passado. Os recursos naturais foram explorados e tomados pelos colonizadores; os nativos foram assassinados; culturas foram aniquiladas e, apesar ainda dos grandes pedaços de terra espalhados por todo o território pertencente a esses Estados, grandes cidades foram construídas – verdadeiras metrópoles.

Com a Revolução Industrial, a ascensão do capitalismo e a implementação de uma cultura de mercado, o desenvolvimento industrial, tecnológico, social e cultural acabou se concentrando nessas grandes cidades, enquanto as outras áreas, principalmente as rurais, foram ficando mais esquecidas. Esse modelo de organização social transformou as grandes metrópoles em locais de oportunidades e de promessas, atraindo pessoas de todos os lugares, tal como aconteceu no passado com a “descoberta” e conquista das terras novas. A diferença é que, com isso, o fluxo migratório agora passa a se concentrar nas grandes cidades, ou seja, as pessoas começam a sair de locais “subdesenvolvidos” para regiões “desenvolvidas”. As oportunidades não estão mais em outros continentes, em locais remotos e “recém-descobertos”, mas sim, nos grandes centros urbanos localizados dentro do próprio país.

Contudo, diferente do que acontecia com aquele fluxo migratório do início da era moderna, interessado nas oportunidades que as novas terras poderiam oferecer, o atual fluxo migratório se depara com um desafio enorme: muito embora nos grandes centros urbanos haja uma concentração em termos de desenvolvimento tecnológico e industrial, e ofereça, pelo menos em tese, melhores condições e mais oportunidades do que os territórios rurais, as chances dessa massa migrante ser absorvida pelo sistema de produção industrial já consolidado das grandes cidades é cada vez menor. Quem observa e analisa esse fenômeno com muita perspicácia é a pesquisadora e antropóloga social francesa Larissa Adler de Lomnitz (1975).

As grandes metrópoles, tal como são conhecidas, são produtos, entre outras coisas, de um fluxo migratório rural-urbano de décadas, sobretudo, na América Latina. Isso contribuiu para que essas grandes cidades desenvolvessem uma economia industrial e tecnológica própria. Lomnitz (1975) observa que a tecnologia, em constante avanço, implica em uma maior complexidade da



organização da produção, uma maior especialização da estrutura política e social, uma maior concentração de poder e uma maior exclusão de grupos que não têm acesso ou controle sobre os recursos econômicos, políticos e sociais.

O que isso quer dizer, em suma, é que, na medida em que os grandes centros urbanos vão se desenvolvendo e se modernizando, mais pessoas de diversos lugares diferentes e que querem melhores condições de vida são atraídas. Só que essas pessoas, ao chegarem nas grandes cidades, são cada vez menos absorvidas pela economia industrial e tecnológica estabelecida, tendo em vista que a demanda por pessoas, nesses setores vigentes, apenas diminui.

A consequência dessa conta que não fecha é o surgimento de uma “população excedente” que só aumenta, vivendo em volta dessas grandes cidades, mas que por não serem absorvidas pelo sistema industrial e tecnológico dominante, começam a contribuir para ele e existir nele de forma periférica e marginal, ou seja, atividades que carecem de segurança social e econômica e não garantem nenhum tipo de estabilidade financeira. Logo, essa população marginalizada sofre não só com a falta de poder de decisão sobre seu futuro social e econômico, mas também com níveis mais elevados de pobreza. (LOMNITZ, 1975).

Lonnitz (1975) propõe que as populações marginalizadas de áreas urbanas na América Latina conseguem sobreviver a essas condições adversas graças à existência de um modelo de organização social muito específico. Essa organização consiste em um sistema de seguro cooperativo informal que oferece aos seus membros uma rede de solidariedade e reciprocidade. Essa rede permite que pessoas marginalizadas tenham acesso a bens e serviços essenciais, tais como moradia, alimentação, saúde, educação e lazer, que não são garantidos pelo Estado ou pelo mercado. Além disso, essa rede também proporciona aos seus membros um apoio emocional e moral que fortalece sua identidade e sua resistência frente às dificuldades.

A socióloga argentina Susana Hintze (2004) entende esse modelo de organização social observado por Lomnitz (1975) como formas de *estratégias de sobrevivência*, desenvolvidas por essas populações marginais para lidar com a pobreza, a exclusão social e o choque negativo.

O que se observa a partir dessas constatações é que o impulso modernizante, junto do chamado progresso econômico, industrial e tecnológico, não apenas

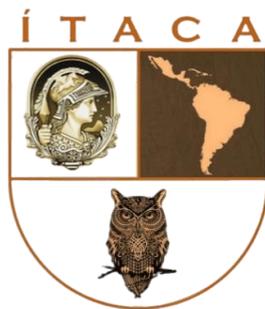


mudou as rotas dos fluxos migratórios, mas jogou sobre os ombros dos indivíduos a responsabilidade por suas condições concretas de existência. Diferente do início do período moderno, o que se nota na versão mais atual da modernidade é a necessidade de se criar *soluções locais para problemas que são gerados globalmente* (BAUMAN, 2005). O sociólogo alemão Ulrich Beck (2011) resumiu essa questão da seguinte maneira: “a condução da vida se converte na *superação biográfica de contradições sistêmicas*” (p. 201, grifo do autor).

O “toque” modernizante europeu foi dado nas novas terras e o progresso econômico, industrial e tecnológico chegou, mas não de graça. Mesmo com as áreas urbanas se expandindo, há pouca absorção do sistema industrial vigente nas grandes cidades, o que termina por criar uma massa populacional marginalizada, pouco alcançada pela assistência pública e privada, obrigando essas pessoas a se submeterem a condições precárias de existência e a adotarem estratégias de sobrevivência para se manterem vivas; isso ocorre em paralelo com um processo de estagnação das áreas rurais que assistem seus territórios ficando escassos de gente, recursos naturais e subsídios. Isso sem falar na distância cada vez maior entre os mais ricos e os mais pobres.

A constatação desses fatos históricos suscita a necessidade de problematizar essa noção de modernização e de progresso, os efeitos violentos que a mercantilização do trabalho tem sobre as cidades e sobre as pessoas, e o quanto o capitalismo neoliberal potencializa diversas formas diferentes de opressão sobre a classe trabalhadora, empregada ou não. Neste sentido, o objetivo do presente ensaio é analisar criticamente as articulações entre capitalismo neoliberal, juventudes periféricas e mercado de trabalho no Brasil, considerando seus atravessamentos sócio-históricos e o cenário atual de crise estrutural do sistema social do capital.

Se a modernidade se desloca de uma época de *soluções globais para problema locais*, em sua fase inicial, para uma outra de *soluções locais para problemas globais*, em sua fase mais contemporânea, tal como Bauman (2005) aponta, é necessário buscar entender as razões que justificam essa mudança topológica e por qual motivo ela desemboca no fenômeno da marginalização e, por conseguinte, na urgência da criação de estratégias de sobrevivência por parte da população marginalizada.

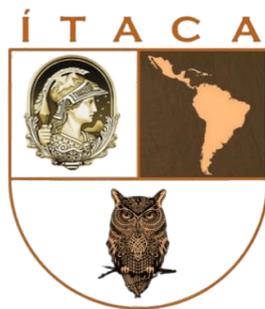


A intenção não é reduzir todo o ônus social do processo modernizante e do progresso econômico, industrial e tecnológico a um único fator, pois é bastante claro que existem muitas perspectivas que precisam ser levadas em consideração. Mas é necessário que a análise do problema proposto anteriormente siga em uma direção e por este motivo, essa investigação parte, especificamente, da questão do estabelecimento de uma economia de mercado e, por conseguinte, da criação de algo chamado *mercado de trabalho*.

Portanto, para além da metodologia, onde explicaremos os métodos e procedimentos utilizados na pesquisa e como chegamos em algumas das referências utilizadas neste texto, o presente artigo conta com mais cinco seções: na primeira, há uma discussão acerca da criação e consolidação de uma economia de mercado que termina por mercantilizar a categoria trabalho; na segunda, é mostrado as consequências dessa mercantilização, responsável não só pela criação de um *mercado de trabalho*, mas também pelo seu fracasso; esse malogro é explorado por um capitalismo de caráter mais neoliberal, e isso leva a categoria trabalho à novas formas de exploração e colonização, atingindo de sobremaneira, a juventude periférica marginalizada, e esta é a discussão da terceira seção; na quarta, apresentamos, através de alguns dados bem relevantes, um panorama de como toda essa dinâmica histórica, social e econômica reverbera no contexto brasileiro; concluímos o artigo de forma provocativa, mostrando que apesar de toda violência, precarização e marginalização, as vítimas desse cenário arrumam *soluções biográficas para problemas sistêmicos* e com isso seguem (sobre)vivendo e, de forma mais importante, resistindo.

Metodologia

Na intenção de alcançar o objetivo anteriormente proposto, adotou-se o método de revisão narrativa de literatura que, em sua particularidade, possibilita “descrever e discutir o desenvolvimento ou o estado da arte de um determinado assunto, sob ponto de vista teórico ou conceitual” (ROTHER, 2007, p. 5). Trata-se de revisão que integra diferentes estudos sobre uma mesma temática, evidenciando seus pontos críticos e elementos de maior relevância investigativa - o que favorece reflexões sobre temas de pesquisas recentes, como as relações entre capitalismo neoliberal, mercado de trabalho e juventudes periféricas.



Segundo Pautasso (2020), este método permite o acesso a um panorama da produção de conhecimento sobre determinado tema e, simultaneamente, a observação de lacunas epistemológicas que podem ser tomadas como ponto de partida para futuras pesquisas. Neste sentido, o processo de busca e coleta de material foi realizado de forma não sistematizada - sem a preocupação de esgotar as fontes de informações científicas sobre o assunto - durante os meses março a junho. As bases de dados utilizadas foram SciELO e PePSIC, que foram escolhidas por concentrarem a maior parte das publicações em Sociologia do Trabalho e Saúde Pública no Brasil e, conseqüentemente, do campo dos estudos que relacionam as categorias neoliberalismo, mercado de trabalho e juventudes periféricas.

O corpo teórico selecionado foi derivado de levantamento bibliográfico qualitativo contendo artigos completos publicados em periódicos disponíveis em formato virtual e dados e informações oriundos de bases e entidades nacionais e internacionais de pesquisa. Os materiais selecionados foram analisados e discutidos criticamente de forma conjunta pela(o)s autora(o)s do presente artigo. O processo de análise dos dados foi realizado qualitativamente de modo que, a partir do material selecionado, foram construídas categorias analíticas, relacionadas entre si, que serviram de auxílio para o processo de análise e reflexão sobre a bibliografia levantada. Vale ressaltar que todas as determinações referentes aos direitos autorais e à ética em pesquisa foram devidamente respeitadas.

A partir deste levantamento, foram definidas determinadas categorias analíticas. A análise do material selecionado expôs quatro aspectos centrais por meio dos quais é possível observar as relações entre capitalismo neoliberal, a criação e o fracasso do mercado de trabalho e juventudes marginalizadas e periféricas, a saber: 1) *O estabelecimento de uma economia de mercado e a criação de mercadorias fictícias*, 2) *Capitalismo desorganizado e o fracasso do mercado de trabalho*, 3) *O capitalismo neoliberal e a colonização do trabalho no cenário brasileiro* e 4) *Um panorama sobre os impactos dessas lógicas de trabalho na juventude periférica brasileira a partir da pandemia*. A seguir, serão analisadas e discutidas criticamente cada uma das categorias de análise à luz das contribuições teóricas sinalizadas previamente. Cabe salientar que seus conteúdos e

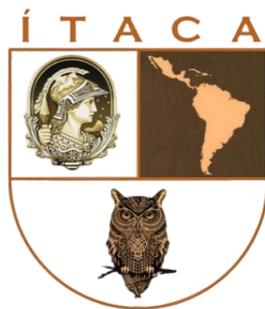
apontamentos tiveram como eixo norteador o objetivo central definido para o presente estudo.

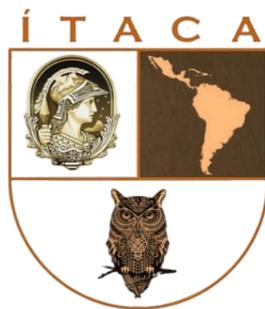
O Estabelecimento de uma Economia de Mercado e a Criação de Mercadorias Fictícias

Uma economia de mercado, basicamente, se baseia no mecanismo de autorregulação dos preços para definir a alocação dos recursos produtivos e dos bens consumíveis. Nesse sistema, assume-se que os agentes econômicos buscam maximizar seus benefícios monetários, e que há equilíbrio entre oferta e demanda nos mercados. O dinheiro é o instrumento que permite a troca e a acumulação de riqueza, e que determina os lucros dos produtores e os rendimentos dos consumidores. Assim, os preços são o elemento central que garante a ordem na produção e na distribuição, sem a necessidade de intervenção externa (POLANYI, 2016).

A análise da evolução histórica dos mercados na transição da Idade Média para a Idade Moderna, traçada pelo antropólogo e sociólogo húngaro Karl Polanyi (2016), destaca que eles não tinham um papel central na organização econômica da sociedade. Ao contrário, a economia estava subordinada à estrutura social e aos interesses políticos, e o modelo de mercado coexistia com outros princípios de comportamento econômico. O autor afirma que, mesmo nos casos de maior expansão comercial, como no mercantilismo, os mercados estavam sujeitos à intervenção e à regulação do Estado, que buscava a autarquia tanto no nível local como no nacional. Nesse sistema, a terra e o trabalho eram integrados à organização social (o dinheiro ainda não era um fator importante da indústria). A terra, como eixo da ordem feudal, sustentava o sistema militar, judicial, administrativo e político - seu status e sua função eram definidos por normas legais e costumeiras. A transmissibilidade, os direitos de propriedade e os usos da terra eram regulados institucionalmente, e não pelo mercado.

O trabalho também estava organizado socialmente. As atividades produtivas estavam inseridas na estrutura social. As relações de trabalho, as condições de exercício do ofício, o número de aprendizes, os salários dos artesãos – tudo isso era determinado e regulado pelo costume e pelas autoridades da corporação e da cidade.



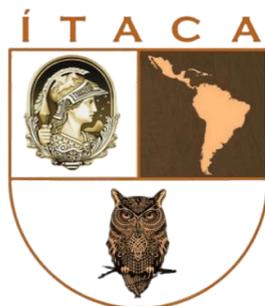


De acordo com Polanyi (2016), a única discordância naquele momento era sobre os meios de regulamentação: as corporações, as cidades e as províncias defendiam o costume e a tradição, enquanto o Estado favorecia os estatutos e os decretos. Mas todos rejeitavam a ideia de mercantilização do trabalho e da terra, ou seja, uma economia de mercado. Os mercantilistas buscavam o desenvolvimento dos recursos do país, garantindo o pleno emprego, por meio do transporte e do comércio, sem questionar a organização tradicional do trabalho e do uso da terra.

Portanto, uma economia orientada exclusivamente por diretrizes de mercado era evitada, assim como o conceito de mercado autorregulado era inexistente; na verdade, sua emergência representou uma ruptura radical com a tendência anterior apresentada, isso porque na perspectiva dos entusiastas do mercado autorregulado, o Estado deveria permitir de maneira inquestionável que os mercados se formem e evitar que os rendimentos se originem fora deles. Também deveria abster-se de interferir na adaptação dos preços às variações do mercado, seja de bens, trabalho, terra ou moeda. Assim, os mercados devem ser livres e autônomos, sem intervenção política que afete seu funcionamento. Essa é a única forma de garantir a autorregulação do mercado, que se torna o principal ordenador da esfera econômica.

Quando se fala em autorregulação, nessa discussão, significa dizer que a produção depende exclusivamente do mercado, que determina os preços e os rendimentos de todos os agentes econômicos. Para que isso dê certo, é preciso que haja mercados para todo e qualquer elemento social, ou seja, não só para comercializar bens, mas também, trabalho, terra e dinheiro, que passam a ser vendidos/comprados por salários, rendas e juros, respectivamente. Esses preços geram rendimentos para quem oferece esses recursos: juros para os credores, rendas para os proprietários de terra, salários para os trabalhadores e lucros para os empresários. Os lucros são a diferença entre o preço e o custo dos bens produzidos.

Naquele momento em que o europeu “descobre”, conquista e explora as novas terras, a Europa ainda vivia nesse sistema onde o Estado, as corporações e os mercantilistas rejeitavam a ideia de uma economia de mercado. O poder ainda não estava associado ao montante de lucro, mas sim, ao de terra. As novas terras eram valiosas para o europeu de diversas classes diferentes porque eram vastas,



ricas, pouco povoadas e cheias de espaço; era necessário povoá-las, já que o que habitava no imaginário popular da época era a ideia de que

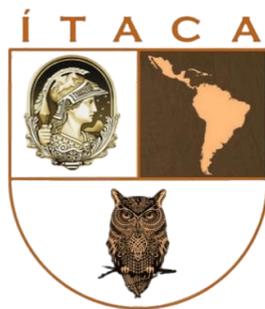
Grandes populações significavam grande poder. Grande poder significava grandes aquisições de terras. Grandes aquisições de terras significavam grande riqueza. Grandes extensões de terras e grande riqueza significavam espaço para um número maior de pessoas. (BAUMAN, 2005, p. 48)

Entretanto, na medida em que o século XVIII ia chegando perto do seu fim, mais difícil foi evitar a ruptura radical com esse modelo econômico. Os mercados regulamentados foram substituídos pelos mercados autorregulados no final desse século e isso implicou em uma transformação profunda da estrutura da sociedade, que passou a ser organizada em torno da lógica do mercado e da concorrência.

O que acontece com a sociedade no advento do século XIX foi uma exceção histórica já que a atividade econômica foi isolada de todo o resto – algo jamais visto. Polanyi (2016) explica que a existência de um mercado autorregulado baseia-se na separação institucional da sociedade em esferas econômicas e políticas. Isso foi uma inovação pois, muito embora todas as sociedades dependam de sistemas para regular a produção e distribuição de bens, isso não implica em instituições econômicas autônomas. Normalmente, a ordem econômica é apenas uma dimensão da ordem social. Nas sociedades tribais, feudais e mercantilistas, por exemplo, não existia um sistema econômico independente.

O mecanismo do mercado se baseia no conceito de mercadoria, que são objetos feitos para serem vendidos no mercado. O mercado, por sua vez, é o lugar onde compradores e vendedores se encontram e negociam. Assim, cada elemento da indústria é visto como uma mercadoria, que está sujeita ao mecanismo de oferta e demanda, que determina o seu preço. Isso implica que existam mercados para todos os elementos da indústria, que se organizam em grupos de ofertantes e demandantes, e que cada um tem um preço que varia conforme a oferta e a demanda. Esses mercados, que são muitos, se conectam entre si e formam um Grande Mercado Único.

De acordo com Polanyi (2016), para que haja uma economia de mercado, é preciso que a sociedade passe a se conceber em termos de mercado também. Para tanto, foi necessário que o mercado envolvesse, todos os elementos da indústria, como o trabalho, a terra e a moeda. A problemática da questão se inicia no fato de que colocar esses elementos no mercado significa submeter a essência da sociedade



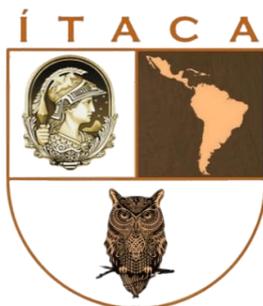
às regras do mercado. Ou seja, para funcionar, um modelo institucional como o mercado exige que a sociedade se adapte inteiramente a ele, e isso ocorre através da transformação de todo e qualquer artefato em mercadoria, inclusive e principalmente, aquilo que não existe essencialmente para ser comercializado, como o trabalho, a terra e o dinheiro.

O que Polanyi (2016) vai problematizar a partir desse ponto é que esses elementos não são produtos para serem vendidos, mas sim atividades humanas, naturais e simbólicas que são integradas à vida cotidiana e não podem ser separadas dela. Isso faz com que a descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias tenha um caráter fictício, puramente teórico e irreal. Esses elementos não existem, essencialmente, para serem comercializados no mercado. De acordo com o autor, essa ficção de que o trabalho, a terra e o dinheiro são mercadorias é fundamental para a regulação do sistema e afeta quase todas as instituições da sociedade. Qualquer coisa que impeça o funcionamento efetivo do mecanismo do mercado, de acordo com essa perspectiva, não deve ser permitida.

No entanto, essa ficção criada em torno do trabalho, da terra e do dinheiro, que reduzem esses aspectos essenciais da vida humana a mercadorias, têm graves consequências para a sociedade. Como Polanyi (2016), observou de maneira pioneira e quase profética¹³, permitir que o mecanismo de mercado governasse exclusivamente os destinos humanos, tal como o liberalismo tentou e o neoliberalismo conseguiu fazer, levaria à destruição da sociedade.

Isso ocorre porque a força de trabalho tratada como mercadoria, ainda que em caráter fictício, não pode ser gerenciada ou aplicada sem afetar o indivíduo que encarna essa mercadoria. Ao dispor da força de trabalho de um indivíduo, o sistema disporia, por inerência, da entidade física, psicológica e moral que o compõe. Desprovidos da proteção oferecida pelas instituições regulamentadoras, como políticas sociais, sindicatos e organizações operárias, os seres humanos sucumbiriam aos estragos da sociedade, morrendo de extrema desintegração social causada pelo vício, pelo crime e pela fome. É em um contexto semelhante a esse

¹³ Muito embora a referência do texto de Polanyi utilizada neste artigo date de 2016, a publicação original ocorreu em 1944. Lendo o texto do autor atualmente e observando todos os problemas sociais que nossa sociedade contemporânea enfrenta hoje, não parece incoerente a afirmação de que Polanyi previu, ou pelo menos antecipou, acontecimentos que estavam porvir.



descrito por Polanyi (2016) que vivem as pessoas marginalizadas nos grandes centros urbanos. As estratégias de sobrevivência e as soluções locais que os indivíduos adotam são justamente para evitar a morte pela extrema desintegração social.

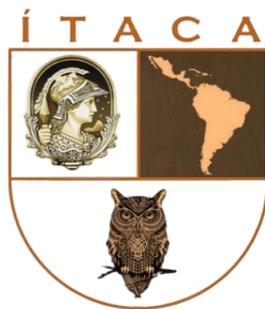
E Polanyi (2016) continua com sua análise/profecia: com o processo de transformar a terra em mercadoria, a natureza seria reduzida aos seus elementos, o ambiente e as paisagens sofreriam com a poluição, os cursos de água seriam devastados pela contaminação, a segurança militar seria comprometida e a produção de alimentos e matérias-primas sucumbiria à destruição.

Em suma, o diagnóstico de Polanyi (2016) é que os efeitos de um sistema baseado em ficções não poderiam ser suportados por nenhuma sociedade, caso sua substância humana e sua organização natural não fossem protegidas contra o impacto devastador de uma economia de mercado e a criação de mercados para elementos que não são, essencialmente, comercializáveis, como o trabalho, por exemplo.

Apesar da análise de Polanyi (2016), uma economia de mercado se desenvolveu, se estabeleceu e tomou conta, de forma objetiva e subjetiva da vida das pessoas. Elementos se tornaram mercadorias e um mercado para essas mercadorias foi criado, tal como o trabalho e o mercado de trabalho, por exemplo. E tal como analisado/previsto pelo autor, a sociedade não conseguiu suportar os efeitos desse sistema de ficções grosseiras. Isso fica nítido na análise do sociólogo alemão Claus Offe (1995), que aponta como nas últimas décadas do século XX, o capitalismo se desorganizou e, pelo menos no que diz respeito ao assunto *trabalho e mercado de trabalho*, causando consequências devastadoras, sendo a marginalização uma delas.

Capitalismo Desorganizado e o Fracasso do Mercado de Trabalho

A institucionalização de um mercado de trabalho, sobretudo nas grandes cidades, surge como uma resposta a um duplo problema encontrado em toda sociedade industrializada, que é distribuir a força de trabalho disponível por todo o processo produtivo concreto, e, fazer com os benefícios dessa distribuição retorne de forma homogênea para a classe operária, formada por pessoas empregadas ou não.



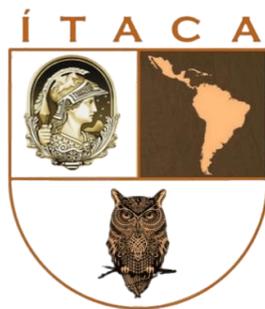
Os defensores e defensoras desse sistema acreditam que tratar o elemento trabalho como mercadoria e comercializá-la em um mercado próprio é uma forma eficaz de alocar a força de trabalho disponível. Entretanto, o aumento da desigualdade social, das taxas de desemprego, de marginalização e exclusão social mostram que a institucionalização de um mercado de trabalho não apenas não resolve o duplo problema apontado anteriormente, como acaba por potencializá-lo. O que Offe (1995) aponta, é que os mercados de trabalho fracassaram nessa missão por três motivos diferentes.

Em primeiro lugar, o fracasso do mercado de trabalho se dá pelo uso de mercadorias de caráter fictício. Como já evidenciado anteriormente, o elemento trabalho não é, por essência, um produto fabricado por nenhuma empresa, instituição ou iniciativa, e, portanto, não tem uma aplicação comercial; se trata de uma atividade humana natural que foi envolvida em uma ficção grosseira (POLANYI, 2016; OFFE, 1995).

Além do que, o elemento trabalho, enquanto uma mercadoria fictícia, é carregada de imprecisões nos termos de acordo: a combinação entre quem vende e quem compra força de trabalho se caracteriza no pagamento salarial pela realização de determinada tarefa, mas não deixa evidente o quanto de esforço será exigido da mercadoria trabalho para a realização da tarefa e nem em quais momentos. Em suma, não fica claro o quanto da força de trabalho está sendo vendida (OFFE, 1995).

Essa venda, também, não ocorre nos termos comuns de uma relação mercantil. Diferentemente do que ocorre com outras mercadorias, não dá para separar a força de trabalho de seu possuidor. Assim, a venda da força de trabalho não implica em uma transferência definitiva e irreversível de direitos, como ocorre nas demais trocas mercantis, ou seja, essa relação não se caracteriza por uma transmutação completa na esfera de circulação, passando da disponibilidade de um vendedor para a de um comprador. Todo comprador da força de trabalho depende da colaboração do trabalhador, já que, por um lado, o comprador não tem o domínio exclusivo sobre a mercadoria que adquiriu e, por outro, o uso da força de trabalho está intrinsecamente relacionado à vontade de seus proprietários. O trabalhador precisa também desejar trabalhar.

O fato de a classe trabalhadora não ser apenas fornecedora de mão de obra, mas também participar da vida política e cultural da sociedade como pessoas



cidadãs, plenas e conscientes de suas condições sociais, constitui o segundo motivo do fracasso do mercado de trabalho. Essas pessoas estão inseridas em uma tradição cultural específica e, portanto, o mercado de trabalho nunca está isolado dos impactos dos demais sistemas ou esferas da vida. Assim, o trabalho humano não pode ser entendido apenas pelas lentes das forças de mercado, mas também deve levar em conta o contexto social e político mais amplo em que atua. E pela mesma razão – tendo em vista que uma economia de mercado regula a dinâmica produtiva com base nos preços aplicados às mercadorias e esses preços dependem de uma concorrência justa – o mercado de trabalho jamais chegará em uma concorrência perfeita, já que a mercadoria comercializada, o trabalho, é de caráter fictício.

O terceiro motivo, apontado por Offe (1995) para o modelo de mercado de trabalho ter falhado, está relacionado aos novos problemas que as sociedades industriais ocidentais começam a sofrer a partir da década de 70. As empresas multinacionais descobriram como combinar a eficiência tecnológica na produção com salários baixos em determinados países do mundo, o que possibilitou que elas pudessem produzir produtos de alta qualidade com custos trabalhistas mais baixos, aumentando assim seus lucros e enxugando o fluxo produtivo. Logo, houve uma multinacionalização do capital doméstico.

Isso contribuiu para que uma desorganização na relação entre oferta e demanda no mercado de trabalho. A expansão do fluxo de produção, associada com os avanços tecnológicos, possibilitou o surgimento de uma abundância de força de trabalho, mas que não é aproveitada pelo mercado de trabalho. Dessa maneira, o progresso econômico, industrial e tecnológico se torna “uma fonte endógena de desemprego” (OFFE, 1995, p. 82).

As consequências últimas dessa desorganização do capitalismo e do fracasso do mercado de trabalho são as crises demográficas e geográficas. Demográficas porque a oferta de força de trabalho cresce de forma mais abastada do que a demanda por ela; e geográfica, já que essa força de trabalho não empregada começa a se concentrar cada vez mais em grandes centros urbanos que não a absorve em seu sistema industrial vigente, contribuindo para a criação e estabelecimento de uma população crescente de pessoas marginalizadas e em sofrimento psicológico.

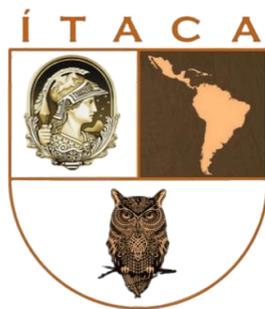


Essa dinâmica social abre margens para que um novo tipo de capitalismo, com um caráter mais neoliberal, ascenda e se estabeleça socialmente, produzindo transformações profundas no mundo do trabalho e na cultura corporativa (SENNETT, 2006). É o capitalismo neoliberal que se beneficia com todo esse cenário, na medida em que assiste e estimula, por um lado, o desemprego pressionando os salários para baixo e reduzindo os custos para as empresas, e por outro, uma maior produtividade e eficiência advinda da criação de um ambiente de competição acirrada entre os trabalhadores.

Pode-se afirmar, com isso, que os motivos que levaram com que a ideia de mercado de trabalho fracassasse em um cenário de desorganização do capitalismo, são os mesmos que fizeram o capitalismo neoliberal se estabelecer. Dessa maneira, não somente a marginalização, mas também o crescimento do desemprego, a intensificação da exploração da força de trabalho, o desmonte de políticas e direitos trabalhistas, a precarização do trabalho e o avanço da informalidade e da, deixam de ser consequências desastrosas para se tornarem projetos e metas a serem alcançadas em uma economia neoliberal (OLIVEIRA, 2022), conforme veremos a seguir.

O Capitalismo Neoliberal e a Colonização do Trabalho no Cenário Brasileiro

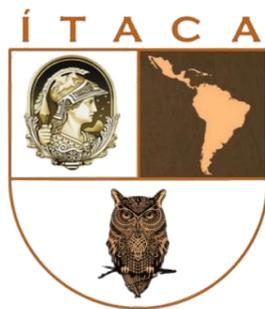
A lógica colonizadora do modo de produção capitalista, em sua vertente neoliberal, tem como fundamento primeiro a defesa da continuidade dos fluxos da economia/mercado – de reprodução e valorização constante do capital – em detrimento dos mecanismos de luta pela garantia da dignidade da vida e trabalho, em suas variadas dimensões (ANTUNES, 2018; HARVEY, 2011). Os aspectos característicos da atual morfologia do capitalismo financeiro, personalizado na figura do “sujeito neoliberal” (DARDOT; LAVAL, 2016a; 2016b), produzem e reproduzem simulacros de liberdade e autonomia cuja lógica meritocrática reforça a crença individual e coletiva nos ideais sócio-identitários de “empreendedores de si”, “próprios patrões”, “donos do próprio barco”, numa dinâmica alicerçada pelo mascaramento de assimetrias sociais e outras formas de exclusão e negação de direitos que, no limite, representam sua base de sustentação (GUIMARÃES JUNIOR; GONÇALVES; CARDOSO, 2020).



Neste panorama, os contextos de trabalho representam palco privilegiado para a observação desses aspectos. Observa-se que a ampliação do fenômeno da precarização social do trabalho (DRUCK, 2013) forma um cenário de desabilitação de direitos e ameaça à saúde, proteção social, organização coletiva e às formas de trabalho digno e eticamente referenciadas, particularmente no Brasil. Em paralelo, decisões político-jurídicas no cenário trabalhista brasileiro respaldam essa flexibilização generalizada e representam suas condições de possibilidade, manutenção e aperfeiçoamento (DRUCK, 2021; ANTUNES, 2020).

Podemos afirmar, neste sentido, que os níveis de precarização e expropriação de direitos que configuram o contexto laboral brasileiro são tributários da historicidade do país e seus tradicionais mecanismos colonialistas e fundamentalmente racistas (baseados em processos de escravização de pessoas negras). Desde o período colonial, a ideia de raça – e seus níveis de superioridade/inferioridade entre colonizador/colonizado – representou um estratégico instrumento que possibilitou o desenvolvimento de formas de dominação, controle e exploração do trabalho que, por sua vez, foram associadas a certa naturalidade e a uma espécie de não estranhamento (LANDER; CASTRO-GOMEZ, 2005).

Neste processo, especialmente no que tange à constituição histórica da América Latina, foram implementadas formas de dominação colonial de base eurocentradas que, na esfera trabalhista, ganharam a roupagem do que Lander e Castro-Gomez (2005) denomina de uma sistemática *divisão racial do trabalho*, a partir da qual populações específicas passaram a ocupar lugares sociais também específicos no cenário laboral. Assim, ao desconsiderar suas condições históricas de existência, toma-se como “natural”, por exemplo, a presença de populações negras e indígenas em ocupações e funções mais precarizadas, arriscadas, desgastantes, menos regulamentadas e, portanto, passíveis de maior exploração. Nota-se que essas formas de distribuição e divisão do trabalho advindas do período colonial ganharam outros contornos com o desenrolar da história do capitalismo mundial (e periférico, no caso brasileiro) e suas manifestações, atreladas a novos aspectos culturais e inéditos elementos político-econômicos, podem ser observadas ainda na atualidade dos contextos trabalhistas.

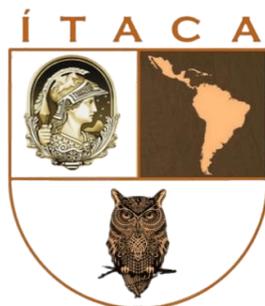


Este argumento ganha força quando observamos, por exemplo, as contribuições de Almeida (2020) ao afirmar que o caráter estrutural do racismo naturaliza a inserção de pessoas negras no mercado de trabalho com salários menores e condições mais precárias. Em consonância, Santos, Diogo e Shucman (2014) evidenciam a divisão racial e sexual do trabalho que cria "não lugares" destinados às mulheres, negros e, particularmente, às mulheres negras brasileiras. Tais afirmações também encontram eco no recente estudo de Lacerda Neto et al. (2021) que, ao considerar a relação racismo-trabalho-pandemia, evidencia como o cenário de crise sanitária intensificou os efeitos nocivos à saúde da população negra no contexto trabalhista do Brasil.

No caso das juventudes, o cenário não é diferente. Santos e Scopinho (2011) revelam como construções racistas promovem acordos sociais que fazem com que jovens negra(o)s sejam excluída(o)s e destinada(o)s à margem das relações laborais hegemônicas. Ao encontrem obstáculos para a garantia do direito às formas de trabalho digno, acabam ocupando posições com condições precárias e desiguais em relação a setores da população branca. Em paralelo, Prado, Silva e Silvestrini (2020) apontam como as juventudes vêm sofrendo efeitos dos mecanismos de dominação e opressão a partir das interseccionalidades de raça, classe, gênero e sexualidades que, quando combinados, representam modos de controle do trabalho e potente mecanismo de manutenção e reprodução dos ciclos de exclusão e desigualdades sócio-históricas.

A forma como esse novo capitalismo financeiro, neoliberal, digital, algorítmico e globalizado se organizou, produziu uma dinâmica que está atrelada a elementos outrora inexistentes, que dividem espaço com tradicionais formas de exploração e injustiças historicamente presentes nos mundos do trabalho. Neste sentido, Antunes (2018; 2020) afirma que, com o recrudescimento do neoliberalismo e seus alcances a níveis cultural e subjetivo, novos desafios são impostos à juventude que trabalha, seja pelos índices de desemprego e informalidade, seja pelo mito do "empreendedorismo" que, em sua acepção fundamental, muitas vezes é sinônimo de servidão, auto-exploração e condições de trabalho sem direitos sociais garantidos.

Assim, observa-se, na dinâmica social, a articulação entre neoliberalismo e determinadas instâncias sociais de poder e dominação que, atrelada a fundamentos



morais, tem como resultado o fortalecimento no campo social de forças antidemocráticas, racistas, sexistas, fatalistas e fundamentalistas, de forte apelo e receptividade por parte de determinados segmentos populares. Combinadas aos ataques neoliberais das últimas décadas à coletividade, justiça social e ao bem comum (DARDOT; LAVAL, 2017) – entraves para os avanços do capital –, essas forças vêm ganhando destaque no cenário contemporâneo e suas manifestações e influências remodelam a própria experiência neoliberal, principalmente a nível da produção subjetiva. Trata-se de um cenário no qual o processo de desregulamentação e flexibilização dos mercados intensifica e reproduz cada vez mais os níveis de desigualdade social e as formas de estratificação de classe, raça e gênero manifestadas, particularmente, nos contextos de trabalho (BROWN, 2019; 2015).

Neste sentido, nota-se que este cenário de colonização da vida pela lógica do capital, manifestado de forma particular pelos processos de precarização estrutural do trabalho, possui variados efeitos deletérios que revelam-se ainda mais intensificados no caso das juventudes negras, tanto por meio dos obstáculos históricos para o exercício pleno de seus direitos (a formas de vida e trabalho dignas, por exemplo) quanto nas formas de sofrimento psíquico e impactos para a saúde mental (LACERDA NETO et al., 2021). A seguir, serão apresentados alguns elementos reflexivos que nos permitem sustentar esta argumentação.

Um Panorama Sobre os Impactos dessas Lógicas de Trabalho na Juventude Periférica Brasileira a Partir da Pandemia

Os dados da recente pesquisa publicada em 2021 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) nos possibilitam analisar como desigualdades relacionadas a sexo, raça e idade no mercado de trabalho foram impactadas pela pandemia. O estudo, que utilizou como base a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), considerando o primeiro e o segundo trimestre dos anos 2012 a 2020, revelam que a crise sanitária impactou mais intensamente o trabalho de mulheres, negra(o)s e jovens.

Observando os dados com maior detalhamento, nota-se que durante todo o período analisado, a taxa de ocupação das mulheres foi inferior a dos homens e que

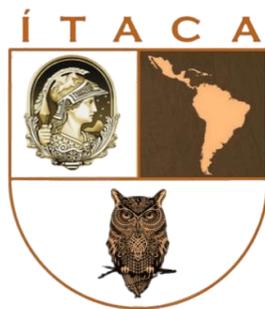


a pandemia dificultou ainda mais as possibilidades de mudança deste cenário. A pesquisa também aponta que a crise pandêmica intensificou as diferenças dos índices de ocupação laboral entre pessoas negras e brancas. Neste caso, é possível observar que os níveis de desemprego da população negra aumentaram em 2020, assim como houve redução nos níveis de entrada em ocupações formais. Com relação à juventude, os dados revelam maiores dificuldades e aumento da redução das chances de entrada no mercado de trabalho: em 2015, a proporção de ocupados era de 64,7% para os mais jovens (14 a 29 anos e idade) e 72% para os adultos (30 a 59 anos), já em 2020 este quantitativo passou para 52,4% no caso dos jovens e 64,7% para o segundo grupo (IPEA, 2021).

Em consonância com esses resultados, o relatório intitulado “Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira - 2021”, produzido pelo IBGE, aponta que, entre os segmentos sociais analisados, a população negra representa a maior parte desempregada, em subocupações e com maiores níveis de desemprego entre jovens. Os dados mostram que, com relação às oportunidades e condições de trabalho, grupos específicos como mulheres, pessoas pretas ou pardas, jovens e a população com menor nível de instrução são as que apresentam indicadores mais desfavoráveis.

No que tange à faixa etária, jovens representam a população mais afetada pela diminuição dos níveis de ocupação em 2020: números apontam que os índices foram de 53,7%, em 2012, 49,4%, em 2019 e apenas 42,8%, em 2020. Outro fator importante a se considerar é o fato de que a ocupação de jovens tende a ser mais atingida em cenários de crise (como é o caso da pandemia) e este processo costuma ser acompanhado pelo aumento dos níveis de informalidade e subemprego (IBGE, 2021).

A intenção de reunir e apresentar essas informações advém da necessidade de embasar nosso argumento acerca da realidade do fracasso do mercado de trabalho (OFFE, 1995) e da utilidade desse malogro para o capitalismo neoliberal (SENNETT, 2006) que, para além dos motivos já citados, ainda tem como fator determinante – no caso brasileiro especificamente – a existência de desigualdades raciais historicamente reproduzidas e reforçadas que, em sua função, dificultam a presença, ascensão e mobilidade de jovens negra(o)s.

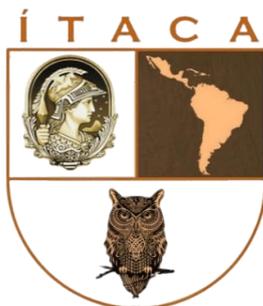


Toda essa dinâmica reforça, em larga medida, o processo social de marginalização que, no Brasil, pode ser concebido não só como uma consequência direta do fracasso de um mercado de trabalho, como também de um processo histórico-colonial de dominação, exclusão e ausência de políticas públicas para esta população. Processo que, em suas variadas dimensões, atribui às juventudes negras um lugar social “natural” nos contextos laborais, a partir do qual injustiças são banalizadas e formas de exploração são eufemizadas, numa dinâmica crescente de negação e expropriação do direito a formas de trabalho dignas e eticamente referenciadas.

Como um ingrediente a mais nesta complexa receita, a pandemia representa um fenômeno que intensificou os processos de precarização estrutural do trabalho no Brasil, reforçou assimetrias e desigualdades sociais e catalisou seus efeitos para as juventudes negras. A pesquisa “Juventudes e a Pandemia do Coronavírus – 2ª edição”¹⁴ (2021), do Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE), em seu eixo intitulado “Trabalho e Renda”, apresenta como se dão as condições de trabalho e renda das juventudes em cenário pandêmico assim como as possíveis alternativas diante das dificuldades impostas pela crise. Participaram da pesquisa mais de 68 mil jovens de todo o país, sendo 66% de mulheres e 52% de pessoas negras.

Entre os vários dados apresentados, o estudo revela que entre jovens que não estão trabalhando, um total de 35% tiveram sua primeira atividade no mercado de trabalho durante a pandemia e, entre eles (principalmente aqueles com 18 a 24 anos), a informalidade e o trabalho autônomo representaram as principais formas de inserção laboral. Os dados apontam que 1 em cada 10 trabalharam por conta própria ou abriram seu próprio negócio e 2 a cada 10 realizaram trabalhos pontuais sem carteira assinada. Observa-se, deste modo, a presença de jovens em atividades informais e no chamado “subemprego” que, durante a pandemia, teve aumento significativo e cuja dinâmica nos coloca diante de inúmeros desafios relacionados aos mecanismos de proteção social, organização, regulamentação e saúde da juventude que trabalha. Assim, essas informações nos direcionam para a análise de um aspecto de grande relevância na atualidade do cenário trabalhista brasileiro,

14 Trata-se de recente pesquisa realizada com mais de 68 mil jovens brasileira(o)s sobre os diversos impactos da pandemia em suas vidas e também no campo social. O relatório completo pode ser acessado no site "Atlas das Juventudes" através do seguinte link: <https://atlasdasjuventudes.com.br/juventudes-e-a-pandemia-do-coronavirus/>



especialmente quando se trata de questões relacionados às juventudes negras, a saber: o fenômeno da uberização/plataformização do trabalho (ANTUNES, 2020).

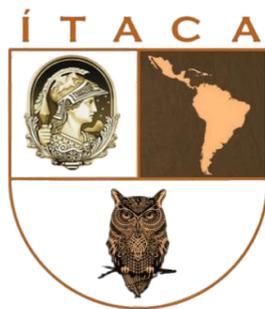
Aqui, cabe destacarmos que este fenômeno, em suas especificidades e capilarização no campo social, tem atraído parcela significativa de jovens a nível nacional, particularmente das chamadas juventudes periféricas. Sobre este ponto, as considerações de Abílio (2020a; 2020b) sobre o trabalho de entregadores de aplicativos (“*bikeboys*” e “*motoboy*s”) revelam o modo como essas atividades possuem um caráter tipicamente juvenil, negro e periférico. De acordo com a autora, “modos de vida tipicamente periféricos estão sendo administrados de forma centralizada e racionalizada sob esse novo tipo de organização e gerenciamento do trabalho” (ABÍLIO, 2020a, p. 580). Personificando a figura do “trabalhador *just in time*”, imersos num contexto de trabalho periférico, desprotegidos socialmente e expostos a inúmeros riscos em suas atividades laborais, esses sujeitos revelam-se enquanto peças-chave neste complexo quebra-cabeça no qual “quanto mais socialmente desprotegida e mais mal remunerada, mais juvenil e negra é a ocupação de entregador” (ABÍLIO, 2020a, p. 581).

A partir destes fatos, é coerente afirmar que a ideologia neoliberal que produz trabalhadora(e)s desprotegida(o)s socialmente, envolvida(o)s paradoxalmente em arcaicas e inéditas formas de exploração, e que se auto-gerenciam na cadência algorítmica das relações uberizadas, o fazem sob a égide da figura do “sujeito empreendedor”, responsável por toda sorte de custos, ganhos e riscos de suas atividades (HAN, 2018). Neste mosaico, percebe-se que essas relações passaram a ganhar novos contornos com o advento da pandemia e seus desdobramentos atingem diferentes dimensões, particularmente no que se refere aos impactos no processo saúde-doença no trabalho (GUIMARÃES JUNIOR; GONÇALVES; CARDOSO, 2020; UCHÔA-DE-OLIVEIRA, 2020).

Considerações Finais

Estratégias de Sobrevivência, as Redes de Reciprocidade e a Emergência de se Pensar em Alternativas de Resistência

Tal como Hintze (2009) sugere, para além das preocupações com o que causa a marginalização, a precarização do trabalho e da existência e como esse processo se desdobrou até este momento, vale refletir acerca de como essa



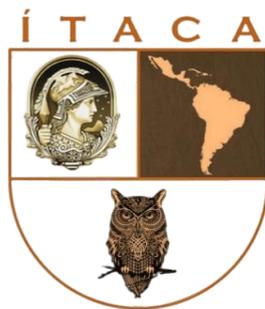
população marginalizada, que mesmo com toda exclusão, pobreza e precariedade, consegue sobreviver, seja no Brasil ou seja em qualquer outra periferia da América Latina.

Sem a necessidade de profundos estudos, é possível notar que a economia dessa população marginalizada se sustenta financeiramente, em grande parte, pelo trabalho precário e mal remunerado. Independente das singularidades da economia industrial urbana de cada grande cidade da América Latina, o que resta às pessoas que estão à margem do fluxo produtivo dominante são trabalhos de manutenção e construção, de coleta e reciclagem de lixo, serviços domésticos e de limpeza, atividades de muito esforço físico e mental, entre outros, que, muito embora sejam de bastante importância para o cenário urbano, são considerados periféricos (LOMNITZ, 1975); e, mais recentemente, as atividades vinculadas aos aplicativos, tais como motoristas e entregadores e entregadoras, por exemplo.

Entretanto, ao se aprofundar mais na questão, Lomnitz (1975) observa que, para além de uma economia baseada em trabalho periféricos, a sobrevivência de marginalizados e marginalizadas depende de uma complexa rede de relações sociais de ajuda mútua – um sistema que evoluiu a partir da instabilidade financeira e da precariedade do trabalho e que acabou por se tornar crucial para a existência dessa população. Algo que pode ser compreendido, pelo menos na perspectiva de Hintze (2009), como um exemplo literal de *estratégia de sobrevivência*.

O sistema identificado por Lomnitz (1975) foi definido como *redes de reciprocidade*, ou seja, troca de favores e presentes em relações sociais, onde as pessoas se ajudam mutuamente e criam laços de cooperação. Em uma comunidade mexicana observada pela autora, por exemplo, a rede de reciprocidade é uma estratégia de sobrevivência crucial para os moradores e moradoras daquele local, inclusive, economicamente. Tanto é, que instituições tradicionais, tais como o parentesco, a vizinhança, a amizade, a religião, entre outras, são utilizadas de forma integrativa a essa rede de ajuda mútua.

Lomnitz (1975) aponta para a proximidade física e para a confiança como fatores importantes para o estabelecimento dessa rede de reciprocidade. A simetria nas adversidades enfrentadas entre pessoas próximas é um fator de identificação forte para que a confiança se estabeleça e as partes envolvidas aceitem se integrar nessa rede de assistência mútua.



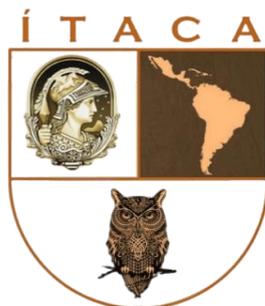
Essas redes de reciprocidade, além de estratégias de sobrevivência, são as formas que a população marginalizada encontrou de resolver localmente e biograficamente os problemas globais, como o da marginalização, desigualdade e o avanço da pobreza, gerados a partir da ficção do trabalho como mercadoria, da criação e fracasso do mercado de trabalho e da colonização do trabalho pelo estabelecimento do capitalismo neoliberal, tal como apontado em todo este artigo.

Mas, apesar da observação deste cenário histórico e social descrito ao longo do texto, pode-se afirmar, em contrapartida, que diferentes formas de dominação no mundo do trabalho não estão desacompanhadas de contrapontos e movimentos de resistência que se colocam na contramão dos processos contínuos de perda de direitos e ameaças à saúde e à dignidade na arena laboral. Trazer visibilidade para esses movimentos e reafirmar sua potência transgressora na atualidade revela-se, para nós, como uma necessidade ético-política, além de servir também, para mostrar que resistir a opressão é uma estratégia de sobrevivência.

Neste sentido, cabe destacar alguns aspectos que, por exemplo, na dinâmica da uberização, revelam-se potentes contrapontos às formas de exploração indiscriminada e controle exacerbado da(o)s trabalhadora(e)s uberizada(o)s. Mesmo sob a primazia das ofensivas disciplinares e das formas de dominação características do modo de produção capitalista neoliberal, as formas de resistência e organização coletiva da(o)s trabalhadora(e)s representam um fator de grande relevância para os movimentos de luta pela saúde e dignidade no trabalho. Uchôade-Oliveira (2020) aponta uma série de outros movimentos coletivos¹⁵ que vêm ganhando força em diferentes países desde 2015, entre eles, no contexto brasileiro, destacam-se paralisações de jovens motoristas e entregadores, greves, movimentos, associações e outras potentes ações de resistência que direcionam-se, em sua diversidade, para a luta e os esforços de proteção da saúde, afirmação da dignidade e garantia de direitos sociais no trabalho.

Poderíamos aqui destacar muitos outros movimentos de resistência e enfrentamento às opressões sociais na arena trabalhista, envolvendo diferentes

15 Entre eles, destacamos a importância social da primeira paralisação nacional (1º de setembro de 2020) organizada por esses coletivos enquanto categoria profissional, intitulada “#BrequeDosApps”. Entre as principais demandas do movimento estão o aumento da tarifa por quilômetro rodado, o aumento do valor mínimo por entrega e o fim dos bloqueios sem justificativa, além da urgente necessidade de mecanismos de proteção e segurança da(o)s trabalhadora(e)s diante dos riscos impostos pela pandemia.



categorias profissionais e segmentos da sociedade, porém decidimos ressaltar também a relevância das ações institucionais do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT)¹⁶. Entre seus projetos, observam-se iniciativas voltadas para a garantia de ações afirmativas e diversidade no trabalho assim como ações voltadas para os desafios do trabalho das juventudes negras no Brasil. Neste ponto, destacamos o "Programa Prosseguir"¹⁷ cujo objetivo é desenvolver futuras lideranças negras que estão em universidades localizadas nas regiões centrais de São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro. Criado em 2019, o projeto já está na sua quarta edição e até o momento contou com a participação de 292 jovens negras e negros em atividades que envolvem desde apoio financeiro, letramento racial, aperfeiçoamento de idioma (inglês) e também outras formas de suporte para projetos de vida e inserção qualificada no mercado de trabalho.

Entendemos a importância de concluir este artigo trazendo os conceitos de estratégias de sobrevivência, redes de reciprocidade e buscando exemplos de resistências entre a juventude periférica, sobretudo brasileira, pois, tal como Lomnitz (1975), enxergamos que há potencial nessas abordagens para conter o fenômeno da marginalização e da precarização. Claro que para tanto, seria necessário que tais abordagens fossem incorporadas aos fluxos produtivos industriais e também digitais, ao invés de serem utilizadas apenas como estratégias de sobrevivência. Isso exigiria um foco em novas abordagens de produção que explorassem alternativas aos mecanismos redistributivos tradicionais empregados pelas nações industrializadas, além de uma maior artenalização da indústria, alavancando o trabalho humano e contrariando a tendência de automatização e mercantilização da atividade laboral.

Offe (1995) também enxerga a necessidade e a emergência de novas abordagens de produção, tendo em vista o fracasso do mercado de trabalho e suas consequências. O autor, contudo, não trabalha com o conceito de estratégias de sobrevivência, logo, sua aposta se concentra na formalização das atividades

16 Trata-se de importante organização, criada na década de 1990, cujo objetivo é, por meio de projetos e ações, defender os direitos da população negra, particularmente da juventude e das mulheres. Para mais detalhes sobre a instituição e acesso a relatórios de iniciativas já realizadas, ver: <https://ceert.org.br/>

17 Para maiores detalhes sobre o projeto e acesso aos materiais audiovisuais (relatos, vídeos e registros fotográficos) de suas diferentes edições, acessar: <https://prosseguir3e.ceert.org.br/>



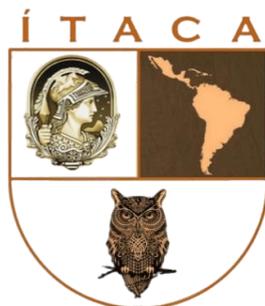
informais como uma alternativa ao mercado de trabalho e à ficção do trabalho enquanto mercadoria. Para Offe (1995), a atividade informal é promissora e deveria ser reconhecida institucionalmente através de políticas públicas e modelos fiscais que apoiassem e incentivassem o trabalho informal, protegendo essa categoria da ambição e da ampliação da exploração da mão de obra promovida pelo capitalismo neoliberal, materializado – ou poderíamos dizer digitalizado? – pelos aplicativos de serviço.

Como bem observado por Lomnitz (1975) e Bauman (2005), o sistema de produção industrial requer cada vez mais qualificação e menos força de trabalho – cortesia do progresso econômico, industrial e tecnológico; além do fato de a pouca absorção do mercado de trabalho alcançar muito mais os descendentes daquelas pessoas que já foram absorvidas anteriormente do que as novas pessoas que vão chegando nos grandes centros urbanos, o que faz com que o fenômeno da marginalização e da pobreza não pare de crescer.

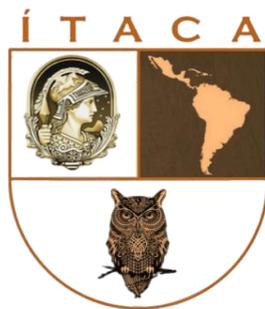
A falsa ideia de que o trabalho é uma mercadoria e que o mercado criado para essa mercadoria pode se autorregular arrasta a sociedade, cada vez mais, para dentro de um moinho demoníaco, como afirma Polanyi (2016), responsável por devastar a vida de milhares de pessoas. Essas pessoas veem o peso dos problemas criados pelo capitalismo caírem sobre seus ombros e são obrigadas a elas mesmas, resolverem localmente essas demandas e desenvolverem estratégias de sobrevivência. Independente da perspectiva a ser observada, é inegável que algo precisa ser feito. Nas palavras do filósofo estadunidense Richard Rorty (1999),

Deveríamos criar nossos filhos para achar intolerável que nós, que nos sentamos atrás de mesas e digitamos em teclados, recebamos dez vezes mais do que as pessoas que sujam as mãos limpando nossos banheiros e cem vezes mais do que aqueles que fabricam nossos teclados no Terceiro Mundo. Devemos garantir que eles se preocupem com o fato de que os países que se industrializaram primeiro têm uma riqueza cem vezes maior do que aqueles que ainda não se industrializaram. Nossos filhos precisam aprender, desde cedo, a ver as desigualdades entre suas próprias fortunas e as de outras crianças não como a Vontade de Deus nem como o preço necessário para a eficiência econômica, mas como uma tragédia evitável. Eles devem começar pensando, o mais cedo possível, em como o mundo pode ser mudado para garantir que ninguém passe fome enquanto outros têm fartura. (p. 203-204, tradução nossa)¹⁸

18 *“We should raise our children to find it intolerable that we, who sit behind desks and punch keyboards, receive ten times more than the people who get their hands dirty cleaning our bathrooms, and a hundred times more than those who manufacture our keyboards in the Third*

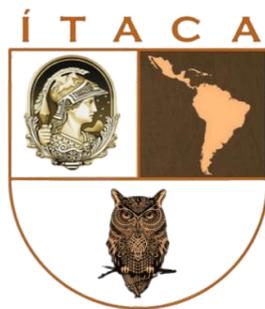


World. We must ensure that they care about the fact that the countries that industrialized first have a wealth a hundred times greater than those that have not yet industrialized. Our children need to learn, from an early age, to see the inequalities between their own fortunes and those of other children not as God's Will or as the necessary price for economic efficiency, but as an avoidable tragedy. They should start thinking, as early as possible, about how the world can be changed to ensure that no one goes hungry while others have plenty”.



Bibliografia

- ABÍLIO, Ludmila Costhek. Uberizacao: a era do trabalhador just-in-time? Estudos Avancados, v. 34, n. 98, p. 579-597, 2020b. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-4014.2020.3498.008>>. Acesso em: 19 de set. 2023.
- _____. Uberização e juventude periférica. Desigualdades, Autogerenciamento e Novas Formas de Controle do Trabalho. Novos Estudos. v. 39, p. 579-597, 2020b. Disponível em: <<https://doi.org/10.25091/s01013300202000030008>>. Acesso em: 19 de set. 2023.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O Que é Racismo Estrutural?. Belo Horizonte: Letramento, 2020.
- ANTUNES, Ricardo. Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado (Pandemia Capital). São Paulo: Boitempo, 2020.
- _____. O Privilégio da Servidão: o novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. Desenhando a Nova Morfologia do Trabalho no Brasil. Estudos Avancados. v. 28, n. 81, p. 39-53, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142014000200004>>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.
- BAUMAN, Zygmunt. Vidas Desperdiçadas. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BECK, Ulrich. Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BROWN, Wendy. Nas Ruínas do Neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Politéia, 2019.
- _____. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. New York: Zone Books, 2015.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.
- _____. Neoliberalismo e subjetivação capitalista. Revista Olho da História. n. 22, 2016a. Disponível em: <<http://oolhodahistoria.ufba.br/wp-content/uploads/2016/04/dlneoliberalismo.pdf>>. Acesso em: 04 de mai. 2020.
- _____. A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016b.



DRUCK, Maria da Graça. A tragédia neoliberal, a pandemia e o lugar do trabalho. *O Social em Questão*. v. 49, p. 11-34, 2021. Disponível em: <http://www.ser.puc-rio.br/3_DRUCK.PDF>. Acesso em: 19 de set. 2023.

_____. A Precarização Social do Trabalho no Brasil: alguns indicadores. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil II*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 55-73.

GUIMARÃES JUNIOR, Sergio Dias; GONÇALVES, Lucas Rocha; CARDOSO, Artur Junior Santos. Do Sujeito à Sujeição: apontamentos reflexivos à psicologia organizacional e do trabalho em contexto de pandemia pela COVID -19. *Laborativa*. v. 10, n. 1, p. 40-67, 2021. Disponível em: <<https://ojs.unesp.br/index.php/rlaborativa/article/view/3399>>. Acesso em: 19 de set. 2023.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: história e implicações*. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HINTZE, Susana. Capital Social y Estrategias de Supervivencia: reflexiones sobre el capital social de los pobres. In: DANANI, Claudia (Org.). *Política Social y Economía Social: debates fundamentales*. Buenos Aires: Fundación Osde - Altamira - Universidad Nacional de General Sarmiento, 2004. p. 1-19.

LACERDA NETO, Miguel de Sousa et al. Racismo, Trabalho e Psicologia: provocações ético-políticas à luz da pandemia pela COVID-19. *Psicol. Am. Lat.* n. 35, p. 105-112, 2021. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2021000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 04 de jul. 2022.

LANDER, Edgardo; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LOMNITZ, Larissa Adler de. *Cómo Sobreviven los Marginados*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1975.

OFFE, Claus. *Capitalismo Desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.



OLIVEIRA, Cleyton da Silva. Neoliberalismo, Sofrimento e Indiferença. *Katálysis*, v. 25, n. 2, p. 365-373, maio-ago. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e82611>>. Acesso em: 15 de set. 2023.

PAUTASSO, Marco. The Structure and Conduct of a Narrative Literature Review. In: SHOJA, Mohammadali et al. (Eds.). *A Guide to the Scientific Career: virtues, communication, research, and academic writing*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2020. p. 299-310.

PRADO, Ana Carolina; SILVA, Carla Regina; SILVESTRINI, Marina Sanches. Juventudes, Trabalho e Cultura em Tempos de Racionalidade Neoliberal. *Cad. Bras. Ter. Ocup.* v. 28, n. 2, p. 706-724, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoARF1846>>. Acesso em: 19 de set. 2023.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as raízes políticas e econômicas de nossa época*. Coimbra: Edições 70, 2016.

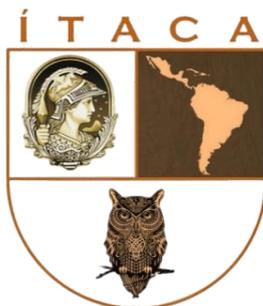
RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin UK, 1999.

SANTOS, Elisabete Figueroa; DIOGO, Maria Fernanda; SHUCMAN, Lia Vainer. Entre o Não Lugar e o Protagonismo: articulações teóricas entre trabalho, gênero e raça. *Cadernos De Psicologia Social Do Trabalho*. v. 17, n.1, p. 17-32, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v17i1p17-32>>. Acesso em: 19 de set. 2023.

_____.; SCOPINHO, Rosemeire Aparecida. Fora do Jogo?: jovens negros no mercado de trabalho. *Arq. bras. psicol.* v. 63, n. spe, p. 26-37, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672011000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 03 de jul. 2022.

SENNETT, Richard. *A Cultura do Novo Capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

UCHÔA-DE-OLIVEIRA, Flavia Manuella. Saúde do Trabalhador e o Aprofundamento da Uberização do Trabalho em Tempos de Pandemia. *Rev. bras. saúde ocup.* v. 45, e. 22, p. 1-8, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2317-6369000012520>>. Acesso em: 19 de set. 2023.



A Dialética Erística como Produto da Metafísica da Vontade

Luiz Guilherme Bakker

Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio

E-mail: luizbakker@protonmail.com

Resumo

O presente texto analisa a Dialética Erística de Arthur Schopenhauer, e pretende elucidar sua ligação com sua Metafísica da Vontade. Além de ir de encontro ao iluminismo de sua época, Schopenhauer também discordou de Aristóteles e ofereceu uma outra visão para a dialética, bem como uma utilidade prática, sempre ressaltando sua importância. Na estrutura que se segue, será apresentada a Dialética Erística e seu fundamento, com o objetivo de buscar descobrir qual sua relação com a Metafísica da Vontade do filósofo de Danzig.

Palavras-Chave: Schopenhauer, Dialética Erística, Vontade, Metafísica.

Abstract

The current paper analyzes Arthur Schopenhauer's Eristic Dialectics, and intends to elucidate its connection with his Metaphysics of Will. Besides going against his time's iluminism, Schopenhauer also disagreed with Aristotle and offered another view to dialectics, as well as a practical use, always putting emphasis on its importance. On the following structure, the Eristic Dialectic will be presented along with its foundation, aiming to find out its relation with the philosopher from Danzig's Metaphysics of Will.

Keywords: Schopenhauer, Eristic Dialectics, Will, Metaphysics.



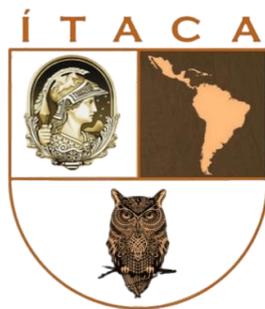
Introdução

A presente estrutura tratará da relação entre a Metafísica da Vontade de Schopenhauer e sua Dialética Erística. Equivocadamente interpretada como um manual de patifaria, posteriormente abandonada pelo próprio autor, a Dialética Erística articula-se a partir do desejo que o indivíduo tem de vencer uma disputa intelectual que, em sua percepção, começa na medida em que ele não aceita uma discordância a respeito de uma tese que propôs. Considerando seu orgulho ferido, ele se sente, então, quase na obrigação de revidar e “ficar com a razão”, mesmo que, para isso, precise desmoralizar aquele que agora vê como seu oponente.

Por constar apenas de um pequeno tratado, a Dialética Erística aparenta ser um dos assuntos menos explorados por Schopenhauer durante sua vida. Afinal, após apresenta-la em sua obra *Eristische Dialektik: Die Kunst, Recht zu behalten*, traduzido para o português com o título *A Arte de ter Razão (2001)*, ele abandonou todos os seus estudos sobre ela, fazendo apenas uma breve menção no §26 do capítulo 2, no segundo livro de seu *Parerga e Paralipomena (1850)*. O texto intitulado *A Arte de ter Razão*, inclusive, foi publicado postumamente. Como consequência, existe uma falsa impressão de que Schopenhauer não daria importância a este tema.

Tal impressão, no entanto, é equivocada. Por mais que esse tema não seja trabalhado frequentemente por seus comentadores, a Dialética Erística possui bastante importância, pois consiste em um modo de saber lidar com pessoas que apelam para a desonestidade intelectual para desmoralizar seus oponentes, fazendo uso de estratégias. O objetivo dela, então, é ensinar o indivíduo a identificar e neutralizar tais estratégias para defender sua tese. (possível contra-ataque)

Schopenhauer menciona, em seu *Parerga e Paralipomena*, que abandonou seus estudos sobre a Dialética Erística. Porém, ao fazê-lo, ele afirma: “Pôr-me agora a ilustrar todas essas escapatórias da limitação e da incapacidade, irmãs da obtusidade, da vaidade e da desonestidade, causa-me náuseas” (SCHOPENHAUER, 2000, cap. 2, §26). Assim sendo, o motivo por trás de seu abandono não tem qualquer relação com importância, mas sim com temperamento. Schopenhauer simplesmente não tinha mais paciência para lidar com pessoas que faziam uso dos estratégias o tempo inteiro.



A Dialética Erística não é desconectada da Metafísica da Vontade. Os mesmos aspectos inerentes ao indivíduo que inicia uma contenda são os que o tornam submisso a seus desejos: a desonestidade e o egoísmo. Sua recusa em conceder a razão ao oponente se origina do sofrimento gerado pelo desejo de ‘estar certo’. Na estrutura que se segue, será apresentado como a Metafísica da Vontade fundamenta e permite a compreensão da Dialética Erística.

Dialética Erística

Ao apresentar sua Dialética Erística, Schopenhauer a separa da lógica imediatamente. Para ele, lógica é a ciência dos modos de proceder da razão, que se faz puramente *a priori*, enquanto que a dialética é oriunda da individualidade humana, esta sendo puramente empírica. As duas são, portanto, incompatíveis, pois acontecem em momentos diferentes. Onde uma começa a outra já terminou. De fato, a Dialética Erística é, por definição, uma forma dialética que trabalha com verdades aparentes. A razão, por sua vez, segundo Schopenhauer, trabalha com a verdade objetiva, que não pode apenas parecer correta nem possuir qualquer aspecto subjetivo: ela deve ser direta e incontestável. Não que seja absoluta, posto que o filósofo de Danzig sempre se pôs contra qualquer forma de absolutismo, mas sim que ela seja tão objetiva que o mero ato de contestá-la seja, por si só, ilógico.

Cada um possui a sua própria habilidade de demonstrar esperteza e maldade ao lidar com outra pessoa em um debate. O indivíduo que crê estar com a ‘razão’ pode ser dissuadido de sua convicção, ou apenas ser incapaz de defender sua proposição. Dado que a ocorrência de falsos juízos é frequente, Schopenhauer, em sua *Arte de ter Razão*, considera fácil encontrar alguém que demonstre falta de dialética natural. O filósofo de Danzig a considera um dom distribuído tão desigualmente quanto a capacidade de julgar, ou mesmo a faculdade de razão.

Por mais que a razão disputada em um debate [*Rechthaben*] não seja a mesma faculdade de razão [*Vernunft*], não seria errado considerar uma possível relação entre a *Vernunft* e a dialética. Tendo em vista que uma esgrima intelectual requer a capacidade de defender a própria proposição enquanto ataca a do oponente, algo que exige uso da reflexão, e um indivíduo frequentemente apela para a desonestidade puramente para ganhar tempo e pensar em uma resposta, então pode-se concluir que sim, a dialética requer constante uso da faculdade de razão, tanto a teórica, compreendendo a capacidade de representar, quanto a prática, no que

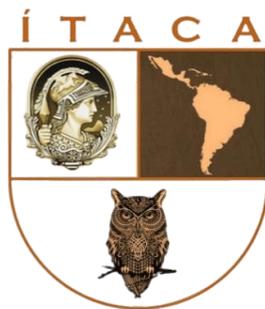


compreende a forma de agir com honestidade, ou falta dela, quando o indivíduo participa de uma contenda.

A Dialética Erística não possui nenhum aspecto apaziguador em si. Isso ocorre porque o indivíduo que começa um debate não o faz para repensar seus próprios argumentos, mas sim para derrubar a tese de seu oponente ou desmoralizá-lo. Assim, a Dialética Erística não é, de modo algum, voltada para a geração de acordos. Seu objetivo é unicamente voltado para o comportamento do indivíduo dentro de um debate.

Segundo Silvia Saes, “não há meio termo neste cenário descrito por Schopenhauer: ou há concordância mecânica na razão pura a priori - (...) - ou há batalha espiritual entre individualidades divergentes” (SAES, 2015, p.131). Ou seja, só existem duas possibilidades práticas quando dois indivíduos estão dialogando: Na primeira possibilidade, eles permanecem no campo da pura lógica e, conforme Schopenhauer, concordariam “como dois relógios sincronizados” (SCHOPENHAUER, 2011, p. 59). Porém, assim que um deles percebe que o outro possui pensamentos sobre o mesmo assunto, seu primeiro impulso não é o de reavaliar a própria opinião, mas sim pressupor o pensamento alheio como incorreto. Isso ocorre graças à sua prepotência natural, que o leva a considerar o erro no outro antes de considerá-lo em si. Daí, ele busca, com todos os meios que tem, provar que o outro indivíduo que está errado. Este, por sua vez, age exatamente da mesma forma, iniciando a esgrima intelectual. Em ambos os lados, a motivação deixa de ser a busca pela verdade e passa a ser apenas a autoafirmação. Eis, então, o motivo pelo qual o indivíduo não tem como objetivo repensar sua proposição: ele só quer validação. Seu comportamento evidencia isso. Ao ser questionado, ele entende a discordância como um ataque pessoal, e se vê quase obrigado a revidar e, de certo modo, atacar de volta.

Esse argumento encontra respaldo ao considerar-se a afirmação de Silvia Saes em seu texto “A Arte de ter Razão”, título homônimo da tradução da obra de Schopenhauer. Nela, a comentadora afirma que a ‘razão’ buscada no embate, chamado, por ela, de arena social, é a razão em conflito, e a disciplina a descrever seus métodos se confundirá com o que Schopenhauer denomina de “doutrina do modo de proceder pertencente à natural prepotência humana” (SCHOPENHAUER, 2001, p.60), também denominada como a Dialética Erística.



O conceito por trás da Dialética Erística é que não há necessidade de ser razoável para ter razão. De fato, o indivíduo sequer precisa efetivamente estar certo, ele só precisa aparentar isso, ou seja, basta que ele seja convincente em sua argumentação. Afinal, não é sempre que o indivíduo terá a resposta perfeita quando for questionado. De fato, uma das motivações em estender o debate é justamente a crença de que “ocorrerá outro argumento para derrubar aquele ou confirmar nossa verdade de outra forma” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5). Mas, discordar por discordar não é o suficiente, pois o adversário pode apontar que a pessoa está tentando ganhar tempo. Movida pela desonestidade e o egocentrismo que lhe são naturais, essa mesma pessoa apela para estratégias para desmoralizar seu oponente ou soar convincente ao debater com ele. Por outro lado, estes não são infalíveis, e podem ser neutralizados tão logo sejam identificados.

Com base nisso, pode-se concluir que a Dialética Erística possui uma importância para a interação humana em um debate. Não apenas isso, mas ela também possui uma grande utilidade prática, visto que Schopenhauer a apresenta como uma forma de lidar com a desonestidade alheia. Sem ela, seria muito mais difícil defender as próprias proposições ao entrar em um debate, pois o indivíduo seria ludibriado pelos estratégias do oponente.

A Dialética Erística é diferente da dialética comum. Por mais que se considere a definição dada por Schopenhauer, as opiniões consideradas não precisam ter um valor real, basta que tenham validade aparente, e que o indivíduo seja convincente ao defender sua tese. Por outro lado, a dialética aristotélica concerne opiniões que sejam aceitas de forma real, isto é, que sua validade seja um consenso geral. Aristóteles, de fato, define a erística como uma ilusão argumentativa, voltada para enganar outro indivíduo e fazê-lo conceder premissas que só aparentam ser verdadeiras. Schopenhauer, por sua vez, rejeita a distinção aristotélica entre o que é evidente ou não, referente à aceitação de opiniões, de modo que a ambivalência discursiva se torne inseparável. Segundo Saes, é nessa divergência que Schopenhauer diferencia ‘dialética’ de ‘erística’.

Dialética e Dialética Erística, então, não são a mesma coisa. Enquanto a primeira consiste apenas de uma análise, a segunda é definida como uma técnica para a esgrima intelectual. Os estratégias, ao serem utilizados na contenda tem, como objetivo, desestabilizar e desmoralizar o oponente, não buscar a verdade ou



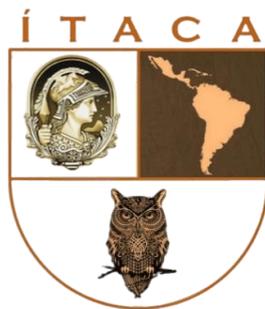
esclarecer quaisquer dúvidas. Para lidar com isso, Schopenhauer propõe, então, uma forma de identificar e neutralizar tais estratégias, para que o indivíduo não se deixe levar pelos insultos e provocações que vier a receber.

Ocorre que a Dialética Erística foi apresentada por Schopenhauer como uma técnica de disputa intelectual. Ela tem como base a desonestidade e a vaidade que existem em todos os homens. O indivíduo, quando contestado, não deseja mais descobrir a verdade, mas sim partir para a esgrima intelectual, pois seu orgulho foi atingido. Ele se vê, então, quase que na obrigação de revidar o que considera um ataque por parte daquele que agora enxerga como oponente.

A maior diferença entre a dialética aristotélica e a schopenhaueriana é seu objetivo. Aristóteles a apresentava como uma espécie de disciplina que visava a obtenção de conhecimento, e mostrava como exercitá-la: primeiro, vem a pergunta inicial, esta indaga sobre a essência da argumentação e pode ser seguida de outras perguntas; em seguida, há a argumentação, que é a dedução das premissas apresentadas, bem como a conclusão delas com base em sua análise; então, vem a contradição, o momento onde cada um dos participantes do debate busca conduzir o outro enquanto tenta refutar as proposições apresentadas ali. A essência da dialética aristotélica é que os dois envolvidos devem concordar com certas premissas, pois estas são oriundas de ‘opiniões geralmente aceitas’ (*endoxa*), que devem ser, necessariamente, concedidas como verdadeiras. Sua verdade não vem de qualquer relação com a realidade, mas sim de um consenso geral, isto é, elas seriam consideradas opiniões com as quais todos concordam.

A divergência de Schopenhauer com Aristóteles ocorre exatamente nisso. O filósofo de Danzig baseia sua própria versão de dialética na desonestidade e na vaidade que são naturais ao ser humano. Segundo ele, o indivíduo jamais vai querer conceder a vitória a seu oponente, ou mesmo validade em seus argumentos. Pelo contrário, ele sequer vai se preocupar com a verdade ou com obter conhecimento, pois tudo o que quer é desmoralizar o seu adversário e sair vencedor. Trata-se meramente de uma disputa pela supremacia moral.

Por mais inerente que seja ao ser humano, sua desonestidade encontra uma justificativa: o objetivo do indivíduo é apenas ganhar tempo para pensar em um argumento melhor e continuar defendendo sua proposição. De certo modo, parte do debate gira em torno dessa ideia. Inclusive, o estratégia 18, apresentado por



Schopenhauer em sua *Arte de ter Razão*, consiste em impedir que o adversário conclua seu argumento, com o intuito de “afastar ou desviar a tempo o andamento da disputa, a fim de conduzi-la a outras questões [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 33). Isso é um sinal de que ambos estão se deixando levar por seu orgulho, posto que se recusam a abdicar da ‘vitória’, mesmo que isso signifique apelar para a desonestidade.

A proposta schopenhaueriana, então, é de utilizar a Dialética Erística de forma defensiva, isto é, identificar os estratagemas e utilizá-los tão logo eles apareçam. Em sua época, o filósofo de Danzig enfatizou a utilidade de seu tratado. No mundo atual, cada vez mais hostil, a Dialética Erística não é apenas útil, como também altamente necessária. Hoje em dia é quase impossível haver diálogo sem discussão, e os estratagemas são empregados cada vez mais cedo em uma contenda. Portanto, a proposta de Schopenhauer se torna mais adequada do que era em seu tempo.

É verdade que Schopenhauer abandonou seus estudos sobre a Dialética Erística. Porém, ele mesmo revela o motivo, no parágrafo 26 do Capítulo 2 de seu segundo *Parerga e Paralipomena*: “pôr-me agora a ilustrar todas essas escapatórias da limitação e da incapacidade, irmãs da obtusidade, da vaidade e da desonestidade, causa-me náuseas” (SCHOPENHAUER, 2000, § 26, p. 31). Ou seja, o constante apelo à desonestidade, por parte dos indivíduos, o deixou enojado com a índole humana, ao ponto de sentir-se nauseado simplesmente de pensar nisso. Schopenhauer, mais maduro, não encontrou mais motivação para trabalhar no tema. Isso não significa que a Dialética Erística não tenha utilidade, simplesmente significa que o filósofo de Danzig não tinha mais temperamento para ela.

Segundo Schopenhauer, a Dialética Erística possui uma utilidade muito importante: ela serve para “estabelecer e analisar aqueles estratagemas da desonestidade na disputa, para que nos debates reais eles possam ser logo identificados e aniquilados” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 13). Ela permite identificar a forma como o oponente manifesta sua desonestidade para rapidamente impedi-lo de ter sucesso. Ela é, então, uma forma de defesa contra a desonestidade humana, servindo para que o indivíduo possa proteger sua proposição, bem como a si mesmo, de ataques e insultos. Isso requer, no entanto, que esse indivíduo já assuma, de partida, que está com a razão, em vez de sequer considerar a

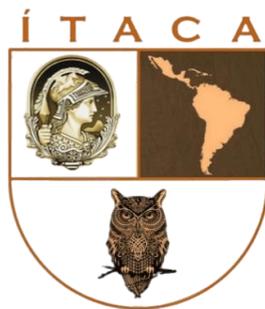


possibilidade de estar errado, ou não será capaz de defender sua tese. É por isso que Schopenhauer afirma que a Dialética Erística não possui qualquer compromisso com a verdade: os envolvidos precisam de uma certeza da validade de suas teses que não tem qualquer compatibilidade com a lógica.

Dado que os participantes de uma contenda não possuem qualquer interesse na verdade, não seria absurdo considerar que a Dialética Erística não contribui em nada com a busca por ela. De fato, esses participantes estão mais preocupados em derrotar um ao outro, o que justifica o argumento schopenhaueriano de que a maldade e a desonestidade são inerentes ao ser humano.

Independente da forma como se analise o comportamento humano em uma discussão, é fácil perceber um ponto em comum: onde acaba a razão, começa a persuasão. Ora, onde acaba a razão é justamente onde começa o debate, e o que é a Dialética Erística senão convencer o adversário de estar certo mesmo que apenas aparentemente? O que é um debate senão o ato de convencer outro indivíduo de que ele está errado, mesmo que ele, de fato, esteja certo? Assim sendo, tão logo a busca pela verdade cessa, começa a busca pelo argumento mais persuasivo, que seja mais convincente.

Chevitarese, em seu *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, apresenta um argumento interessante: dado que Schopenhauer destaca a importância de conhecer os estratagemas para que não fosse necessário usá-los, então Chevitarese conclui que a importância de saber sobre os estratagemas seja, talvez, para “que possamos não usar tal Dialética, evitando controvérsias e conflitos que, dada a compreensão metafísica do caráter humano, não apresentam nenhuma significativa importância” (CHEVITARESE, 2015, p. 9). Tal conclusão possui forte compatibilidade com o argumento schopenhaueriano de que a Dialética Erística tem, como objetivo, conhecer os estratagemas para neutralizá-los rapidamente. Uma vez que o caráter volitivo leva ao desejo de “ter razão”, e este leva à discussão, expressão natural do indivíduo, por mais que a discussão seja inevitável, ela não é, de modo algum, produtiva, ou mesmo benéfica. Em verdade, discutir é pura perda de tempo, pois o que acontece é o surgimento de um adversário que tentará, a todo modo, impor sua visão do que julga ser verdade, mesmo que ele esteja enganado. Portanto, um conflito deve ser evitado a todo modo, visto que ele é plenamente dispensável.

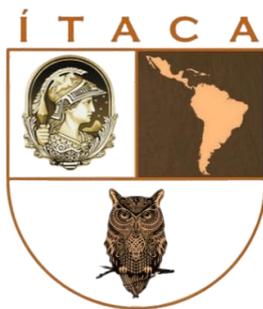


Mas se o conflito é dispensável e pode-se simplesmente ignorar o oponente, deixando-o falar sozinho, para que aprender sobre a Dialética Erística? Justamente para perceber quando a situação está decaindo para uma discussão dispensável. Não apenas isso, mas nem sempre será possível evitar, ou mesmo escapar, de um debate. Aliás, no mundo atual, e no mundo virtual, é cada vez mais frequente a situação onde o indivíduo encontra-se arrastado, quase que forçado, a discutir com outra pessoa, mesmo que não queira. Independente da situação em si, até mesmo uma conversa comum pode ser sutilmente transformada em uma disputa intelectual a qualquer momento. Conhecer a Dialética Erística, bem como os estratagemas utilizados, ajuda o indivíduo a perceber exatamente quando isso está ocorrendo e, acima de tudo, compreender quando seu oponente atinge um ponto onde está tentando impor sua “verdade”, abandonando seu compromisso com a lógica e seu desejo de saber o que é, de fato, verdade. Saber sobre os estratagemas possibilita, então, saber o momento certo de escapar da situação e evitar perder tempo com uma discussão qualquer.

Metafísica da Vontade

A Metafísica da Vontade de Schopenhauer não pode ser explicada com muitos detalhes nesta estrutura. Não obstante, o próprio filósofo precisou trabalhá-la em seus dois volumes do *Mundo como Vontade e Representação* (Doravante MVR). O que será apresentado aqui constitui apenas um breve apanhado desta parte, que é o alicerce da filosofia schopenhaueriana, com o intuito de apresentar e esclarecer sua relação com o que foi abordado até o presente momento. Para isso, serão utilizados como bases os artigos *Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano*, escrito em 2011 por Eduardo Ribeiro da Fonseca, e *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, escrito em 2015 por Leandro Chevitaese.

Para o filósofo de Danzig, a Vontade é o que está no fundamento de tudo. Ela é a coisa-em-si. Porém, o ser humano cai na ilusão de acreditar que ela incorre em um livre arbítrio, a partir do momento em que o indivíduo faz uso de sua faculdade de razão para racionalizar seus desejos. Schopenhauer qualifica essa ilusão como produto do iluminismo, que colocava a razão em um patamar tão absoluto que ela seria o cerne do comportamento humano, em particular, na moral. Eduardo Fonseca, ao analisar este aspecto da filosofia schopenhaueriana, afirma



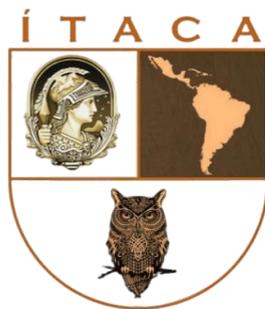
que, para o filósofo de Danzig, “A racionalidade é um aspecto do psiquismo humano e não seu fundamento” (FONSECA, 2011, p. 120).

Schopenhauer se diferencia dos outros filósofos de sua época porque ele foi de encontro ao iluminismo, que colocava a razão como alicerce de todas as ações humanas. Segundo o filósofo de Danzig, a razão diferencia os homens dos animais, pois ela os torna capazes de criar conceitos abstratos. Entretanto, isso originou a ilusão de que o ser humano é regido pela razão. Tal ilusão é um produto da concepção iluminista, que apresentava o homem como um ser regido pela razão. Para Schopenhauer, no entanto, em seu *Mundo como Vontade e Representação*, o verdadeiro governante das ações dos indivíduos é a Vontade.

O motivo pelo qual a razão não tem poder sobre a Vontade é que esta ocorre *a priori*, e a primeira ocorre *a posteriori*. Quando o indivíduo pensa em como a Vontade pode afetá-lo, é porque ela já agiu sobre ele. Tudo que ele pode fazer, então, é refletir sobre ela e entender a relação entre causa e consequência. A razão só pode avisar e aconselhar. Convém ao indivíduo segui-la, ou não. De fato, o livre-arbítrio não passa de uma mera ilusão: o ser humano é movido pela Vontade enquanto acha que possui alguma capacidade de seguir uma motivação racional.

A metafísica schopenhaueriana apresenta o mundo como Vontade e o mundo como representação. Isso não significa que existam dois mundos ao mesmo tempo, pois a Vontade está metafisicamente fora do tempo. Ambos estão, entretanto, ligados pela manifestação, isto é, a Vontade se objetiva nas representações de forma tal que ela não se divide, tampouco se projeta. Por exemplo, é dela que vem uma vida, mas tal vida não a contém, e extingui-la não subtrai absolutamente nada da coisa-em-si.

Basicamente, o mundo como Vontade é a coisa-em-si, além do tempo e do espaço, como dito antes, essência íntima. Não apenas do ser humano, mas de todas as coisas. Mas não é possível interagir com esse mundo, porque a Vontade se objetiva nas representações. Assim que ela se manifesta, se torna, então suscetível ao tempo e ao espaço, se tornando, assim, uma representação, um fenômeno. Por isso, não é possível interagir com ela diretamente: uma vez que ela existe além do tempo e do espaço, não está suscetível à causalidade, isto é, está além do que pode ser compreendido. O indivíduo pode apenas interagir com suas representações.



Mas como isso ocorre? Por intermédio do corpo humano. Segundo Chevitarese, “a vontade se faz presente em toda manifestação empírica” (CHEVITARESE, 2015, p. 4), isto é, tudo o que se percebe por intermédio do corpo. É verdade que este intui tudo a priori, mas o entendimento, ou seja, a compreensão do que está sendo percebido por ele ocorre somente a posteriori, através da causalidade, esta percebida pela faculdade de Razão presente em todos os homens.

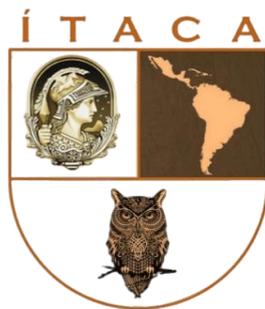
E qual o papel do corpo nisso? Segundo Schopenhauer, o corpo humano é um sujeito, enquanto fenômeno, pelo qual há a percepção das representações, isto é, ele é o ponto de contato entre os domínios físico e metafísico. No parágrafo 6 de seu primeiro MVR, no entanto, o filósofo de Danzig adverte que não utiliza o termo ‘objeto’ em sua acepção estrita, o que o permite utilizá-lo para casos em que ele se refere à Vontade. Segundo a análise de Cacciola em *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, de 1994, a metafísica de Schopenhauer não recorre a qualquer elemento transcendente para explicar essa relação entre corpo e objeto.

O corpo, enquanto objeto, é, então, manifestação da Vontade. Isso significa que ela é o impulso que atinge todos os movimentos, desde os voluntários até os involuntários. Isso não se limita apenas ao físico ou ao biológico, mas também abrange a consciência humana, influenciando os pensamentos e fazendo com que o indivíduo possua desejos. Estes, por serem produtos da Vontade, não podem ser sequer silenciados. Ora, se ela é quem faz o homem ter desejos, isso inclui também o querer ter “razão” ao encontrar oposição de outra pessoa em uma dialética.

A Dialética Erística Como Produto da Vontade

À primeira vista, não parece existir conexão entre a Dialética Erística e a Metafísica da Vontade de Schopenhauer. Porém, logo no começo de sua *Arte de ter Razão*, o filósofo já indica a correlação entre seu pequeno tratado e seu fundamento metafísico: ele afirma que a Dialética Erística se origina da “maldade natural do gênero humano”, da “ vaidade inata, particularmente suscetível no que concerne à inteligência”, e que a esta “associam-se, na maioria dos indivíduos, uma verbosidade e uma desonestidade também inata” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4).

Segundo Chevitarese, essas características “surgem como sintomas da essência do mundo” (CHEVITARESE, 2015, p. 3). Então, essa Decifração Metafísica mostra que, no fundo de tudo existe apenas um fundamento de significação: a Vontade. A essência de todo ser humano a possui, e ela age



cegamente, sempre faminta, mas igualmente insaciável. Todo querer tem, como sua base, uma necessidade e uma carência. Na verdade, é esse caráter volitivo que permite o entendimento da forma como todo debate se desenrola: o indivíduo participa da esgrima intelectual porque quer, seu desejo é obter uma vitória, uma conquista do que ele acredita ser a “razão”. É essa conquista que, para ele, o faria “estar certo”. Esse desejo, então, sobrepuja o intelecto, por mais que esse indivíduo não tenha consciência disso.

Saes, em seu artigo que carrega o mesmo nome da obra schopenhaueriana, também afirma que o interesse da vaidade move a aparência, que opera “por intenções movidas pela vontade” (SAES, 2015, p. 133). A isso, ela chama de ‘gramática da aparência’, que, segundo ela, envolve as fraquezas do intelecto e a perversão da vontade humana. Ora, a vaidade é oriunda justamente da própria Vontade, que age sobre o indivíduo e, justamente por conta de sua perversão, o domina cada vez mais, até que o indivíduo seja levado essa vaidade e passe a agir somente em função de seu orgulho.

A desonestidade humana também se origina na consciência humana. De acordo com Schopenhauer, esta permite que o indivíduo desenvolva uma consciência de si, algo que nenhum outro ser vivo consegue. Dela, vem a faculdade de razão, que possibilita a criação de conceitos abstratos. Porém, dela também se origina a capacidade de dissimular, de fingir. O indivíduo, uma vez consciente de si mesmo, e também de seus desejos, é capaz de emular certos tipos de comportamento, a ponto de esconder seu caráter e até mesmo fingir ter outro completamente diferente do seu. Ou seja, ele consegue agir como se fosse outra pessoa, e, inclusive, justificar seu comportamento com argumentos próprios, puramente para que possa ludibriar seu adversário em uma discussão.

É exatamente aqui que está a ligação. Ora, a Dialética Eristica trata justamente disso: movido pela vaidade, o indivíduo compreende sua proposição como necessariamente verdadeira e a de seu adversário como obrigatoriamente falsa. Eis a capacidade de representação afetada pela atração e repulsa, produtos da influência do querer, oriundo da Vontade. Conforme a contenda avança, ele é gradativamente influenciado por seu orgulho, querendo, a todo modo, parecer estar com a ‘razão’. Eis aqui, portanto, a fraqueza do intelecto.



Essa ligação também ocorre na obra schopenhaueriana *A Arte de ter Razão*. Segundo Schopenhauer, um indivíduo que começa um debate, ou mesmo que participa dele, não o faz visando encontrar a verdade ou produzir mais conhecimento. Seu objetivo é meramente defender sua própria tese, independente de ela ser, de fato, válida ou não. É impossível, para ele, proceder de outro modo, pois “as fraquezas de nosso intelecto e a perversão de nossa vontade apoiam-se reciprocamente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5). Segundo Chevitarese, em seu *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, além de referenciar o caráter volitivo, Schopenhauer também trata, aqui, da compreensão da imutabilidade do caráter do indivíduo. Ou seja, ele age assim porque é de seu caráter e, por mais que tenha consciência disso, nunca conseguirá escapar disso, pois sua Vontade o leva a este comportamento.

Eduardo Fonseca, em seu outro artigo *Schopenhauer e os Vínculos entre Vontade*, trata das imperfeições do intelecto humano. O comentador detalha precisamente os aspectos do intelecto que se aliam com o caráter do indivíduo. Fonseca permite uma compreensão mais apurada das motivações de um indivíduo, quando apresenta as duas divisões da consciência humana, sendo que a primeira parte está “ligada indispensavelmente ao querer e outra que, pela sua complexidade, pode tanto estar ao serviço do querer, como em geral está, como também, desligar-se momentaneamente dele” (FONSECA, 2011, p. 122). Schopenhauer divide a consciência em duas partes: uma é constituída pelo intelecto, a outra pelo querer. Enquanto a primeira parte pode obter predominância sobre a outra, não é sempre que isso ocorre e, de fato, dado que o intelecto é fraco e fortemente suscetível à Vontade, então, na maioria das vezes, o indivíduo é movido puramente pelos seus desejos.

De fato, esse modo de proceder em uma contenda é tão imutável quanto o caráter humano, pois é oriundo deste. A obra *Ensaio sobre a Liberdade da Vontade (Preisschrift Über die Freiheit des Willens)*, fornece uma luz sobre esta parte, visto que é nela que Schopenhauer apresenta os quatro aspectos do caráter humano: Primeiro, o caráter é individual e único, mesmo que diferentes indivíduos possuam aspectos comuns entre si; segundo, o caráter é empírico, só pode ser conhecido por meio da experiência, sendo, assim, impossível prever a ação de uma pessoa, apenas analisá-la depois de agir; terceiro, o caráter é imutável, o indivíduo o terá da mesma



forma durante toda sua vida; quarto, o caráter não é influenciado por meios externos e nem accidental, ele é inato e produto da natureza.

Com base nisso, pode-se concluir que o caráter é invariável. Tudo o que o indivíduo pode fazer é entendê-lo. Isso significa que sua forma de agir será sempre a mesma, por mais que as situações sejam diferentes, e sempre persistirá em seu comportamento que o leva a discutir. De fato, o ato de discutir também é uma forma de expressar sua natureza. Então, se o caráter é invariável e uma presentificação da Vontade, aquele que discute o faz simplesmente porque é de seu desejo. Eis aqui mais uma conexão entre a Dialética Erística e a Metafísica da Vontade schopenhaueriana.

Mas o que é a fraqueza do intelecto? A possível resposta para tal pergunta pode ser encontrada em outro artigo de Fonseca, intitulado *Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano*. Nele, o comentador relata que o filósofo de Danzig discorre sobre essas limitações no segundo volume de seu *Mundo como Vontade e Representação*, em particular o décimo-nono capítulo, *Sobre a Primazia da Vontade na Autoconsciência*. Segundo o autor, “o essencial da consciência presente em todo organismo animal é o desejo” (FONSECA, 2011, p. 122). Deste, o essencial é a satisfação ou a insatisfação.

A capacidade de representação, que ocorre graças ao intelecto, portanto, subordina-se ao querer, produto da Vontade objetivada na consciência humana. Esse querer faz com que o indivíduo sinta atração por algumas representações e repulsa por outras. Ou seja, o indivíduo só aprende o que lhe convém, por mais que, graças à sua capacidade de dissimulação, viva sob a aparência de alguém que associe todas as ideias com igual capacidade.

Ocorre que o intelecto, tão imperfeito, é impotente ante a Vontade. É esta quem toma as decisões, não ele. Para Schopenhauer, ela até pode ser colocada em movimento pelo intelecto, mas, de acordo com Cacciola, em sua obra *Schopenhauer e o Dogmatismo*, ele é impotente até para as próprias decisões, e “toma consciência delas com surpresa, como que pegando-a em flagrante nas suas manifestações” (CACCIOLA, 1994, p. 122). Sua participação é muito limitada, e, mesmo conseguindo afetar a Vontade, o faz com muito esforço. Em suma, o intelecto é apenas um parasita, uma simples função do cérebro que, por mais que tenha utilidade, é bastante limitado.



Da mesma forma que o intelecto tem condição de estimular a Vontade, o oposto também pode ocorrer. Enquanto que um desejo muito forte pode conferir a ele um enorme vigor, a Vontade pode impedir que o intelecto consiga assimilar o que seja penoso para ela. Sua primazia sobre o intelecto é que a coloca como verdadeira responsável pelas decisões da consciência.

Então, a Dialética Erística é, de fato, produto da Vontade. Porém, de modo indireto, uma vez que influencia o comportamento do indivíduo por meio de seu querer. Dado que o debate não é uma busca pela verdade e, segundo Saes, a Erística é “uma dialética nada apaziguadora” (SAES, 2015, p. 132), pode-se concluir que os participantes de uma esgrima intelectual sucumbiram às vicissitudes da Vontade e se deixaram levar completamente por sua própria desonestidade.

Não seria exagero supor que a relação apresentada nesta estrutura teria sido feita por Schopenhauer em algum momento. Afinal, sua *Arte de ter Razão* era apenas um rascunho, visto que ele mesmo a chama de “primeira tentativa”. Mesmo assim, esse esclarecimento é necessário, posto que a Dialética Erística é constantemente subestimada e mal interpretada. Nas poucas vezes em que é tema de pesquisa de algum comentador, em alguns dos casos, ela é erroneamente vista como um mero manual de patifaria. Na verdade, a Dialética Erística de Schopenhauer é parte integrante de sua *Metafísica da Vontade*, e um aspecto não só importante como também dotado de alta utilidade, dentro e fora da filosofia.

Considerações Finais

Os textos ‘paralelos’ de Schopenhauer, isto é, temas que ele trata, como a Dialética Erística, a Filosofia da História, entre muitos outros, são de fácil compreensão. A *Metafísica da Vontade*, no entanto, é bastante complexa. Não é difícil, então, encontrar o fundamento metafísico por trás de tais textos. A complexidade reside em elucidar exatamente onde está a ligação e como ela é apresentada.

A título de curiosidade, a tradução direta do título *Eristische Dialektik: Die Kunst, Recht zu behalten* para o português significa ‘Dialética Erística: A Arte de ter Razão’. O termo ‘erística’ é baseado na deusa grega da discórdia. Assim sendo, uma possível tradução para sua obra poderia ser ‘Dialética Caótica: A Arte de ter Razão’, ou mesmo ‘Dialética do caos’.



A razão apresentada na metafísica da Vontade não é a mesma que os indivíduos usados nos exemplos da Dialética Erística buscam obter. Trata-se apenas de uma coincidência linguística que ocorre por conta da tradução dos textos de Schopenhauer. No idioma original, alemão, a razão enquanto faculdade do ser humano é *Vernunft*, enquanto que a buscada no debate se chama *Rechthaben*.

A correlação encontrada ao analisar os artigos de Saes e Fonseca foi acidental, posto que nenhum dos artigos faz referência ao outro. É a análise de seus textos juntos que permite tal comparação. Por outro lado, Schopenhauer, em sua obra *A Arte de ter Razão*, faz menção às fraquezas do intelecto, um assunto que ele tratou no segundo volume de seu *Mundo como Vontade e Representação*. Assim sendo, mesmo que não houvesse a análise dos artigos mencionados, em comparação um com o outro, já seria possível analisar a Fundamentação Metafísica de Schopenhauer utilizando seu texto como base.

Do mesmo modo, parece haver um indício de que Schopenhauer planejava desenvolver mais a sua Dialética Erística. Afinal, sua publicação póstuma contém 38 estratégias, e em seu *Parerga e Paralipomena*, § 26, na página 31, ele menciona que havia desenvolvido e reunido “cerca de 40 estratégias” (SCHOPENHAUER, 2000, §26, p. 31). Infelizmente, por conta de seu abandono desses estudos, e da possível perda de conteúdo quando de sua publicação, será impossível saber ao certo o que o filósofo de Danzig realmente teria feito se desenvolvesse esse tema.

Não seria absurdo, também, considerar que, caso Schopenhauer não tivesse abandonado seus estudos sobre esse tema, ele teria feito ainda mais conexões com sua Metafísica da Vontade. Afinal, ele mesmo define seu pequeno tratado como uma “primeira tentativa”. Inclusive, ele a retoma, em partes, em seu segundo *Parerga e Paralipomena*, onde trabalha lógica e dialética no segundo capítulo, relatando até 10 estratégias, em lugar dos trinta e oito apresentados em sua *Arte de ter Razão*.

A Dialética Erística é um dos temas schopenhauerianos mais negligenciados. Não apenas isso, ele também é subestimado, visto como pouco importante, devido a ter sido abandonado por Schopenhauer. Nas poucas vezes que é trabalhado, ele é visto como um manual de patifaria, quando, na verdade, trata meramente de uma sátira, onde o filósofo de Danzig realiza um certo deboche do



comportamento humano, e de como as pessoas apelam para a desonestidade tão facilmente, simplesmente para ficar com a “razão” em uma esgrima intelectual. Com base nisso, trabalhar a Dialética Erística e relacioná-la à Metafísica da Vontade é, certamente, um desafio.

Por conta da enorme disparidade cronológica entre Aristóteles e Schopenhauer, não é possível estabelecer qual dos dois possuiria a definição mais apropriada de dialética. Por mais que Aristóteles tenha estabelecido regras morais para sua técnica de debate, e Schopenhauer tenha a definido com mais rigor e utilidade prática, cada um dos filósofos se baseou no comportamento humano de suas respectivas épocas. O que se pode concluir, no entanto, é que, ao analisar o mundo de hoje em dia, vê-se que a dialética schopenhaueriana parece cada vez mais adequada para indicar como as pessoas se comportam em uma contenda nos tempos atuais, sendo, portanto, mais “atual”.

Em seu *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer menciona que a capacidade de representar, inerente ao indivíduo, é afetada por seu querer, oriundo da Vontade. Então, o indivíduo só aprende e compreende o que deseja. Esse argumento explica, em parte, a recusa de um oponente em aceitar a possibilidade de estar errado. Seu orgulho o leva a rejeitar afirmações opostas à sua, pois ele quer estar certo. Este desejo, então, distorce seu entendimento de forma tal que ele passa a enxergar uma contestação como um ataque, e considera sua desonestidade uma espécie de defesa a tal ataque.

Schopenhauer define dialética com rigor. Segundo o filósofo de Danzig, ela deve se ocupar do conteúdo de uma proposição, tendo, como finalidade, a disputa intelectual. Dois indivíduos, ao discordarem sobre uma afirmação, apresentarão versões diferentes. Daí, caberá a cada um deles julgar a veracidade da proposição alheia, mas sempre partindo do pressuposto de que a própria tese está correta, para sustentar suas afirmações enquanto contestam os contra-argumentos que recebem. Esse processo ocorre exatamente conforme a dialética natural de cada um dos envolvidos no debate.

Em verdade, a capacidade de representar está presente em todos os seres vivos. A única diferença é a extensão de sua consciência. Está é proporcional à complexidade do organismo que forma cada ser. Por outro lado, a primazia da Vontade sobre o intelecto também é proporcional à extensão de sua consciência,



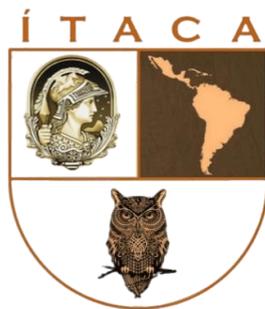
pois ela a sobrepuja e rege suas ações. Resumidamente, quanto mais complexo for o organismo, mais desenvolvida será sua consciência e, assim, maior será sua susceptibilidade à Vontade, no que tange o ato de suprimir representações que lhe causem repulsa e buscar as que lhe causem atração.

O maior defeito do intelecto é, em verdade, a sua susceptibilidade à Vontade. O que afeta a consciência humana são ocasiões interiores e exteriores, isto é, representações e associações de ideias. Estas ocasiões podem agir separadamente, ou de forma concomitante. Como resultado, elas geram vacilações e confusões do pensamento do indivíduo. Como se isso não fosse o bastante, a Vontade ainda gera o desejo, acarretando em uma atração ou repulsa a parte dessas influências, ou mesmo todas elas.

Mesmo que não sofresse interferências por parte da Vontade, o intelecto humano, por si só, é incompleto. Sendo apenas uma função fisiológica, ele é incapaz de se concentrar numa mesma tarefa por quantidades prolongadas de tempo. Sua imperfeição não se dá por conta de fatores externos, mas sim por sua constituição fisiológica.

É possível que o indivíduo desenvolva consciência da existência da Vontade, e como ela o influencia em suas ações e decisões. Não é possível, de modo algum, suprimi-la ou mesmo apagá-la. Porém, é possível ignorá-la, de modo a adaptar-se e tornar-se o melhor de si tanto quanto for possível. Em seu *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer chama isso de “consciência da Vontade”.

Dado que Schopenhauer constantemente afirma, em seu MVR, que a Vontade é discordante, isto é, ela se objetiva de maneira que o indivíduo tenha desejos que entrem em conflito, pode-se concluir que um debate é um evento onde duas pessoas combatem as vontades uma da outra. A Dialética Erística, portanto, pode ser considerada uma disciplina que fornece técnicas para lidar com um indivíduo que, tomado por seus impulsos oriundos de seu desejo de ter razão, quer impor sua própria visão do que seria a verdade.



Bibliografia

CACCIOLA, Maria. O. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo. São Paulo: Edusp, 1994

CHEVITARESE, Leandro. Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo MOTA, Thiago (Orgs.): Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo. Fortaleza: Ed. UECE, 2015.

FONSECA, Eduardo. Schopenhauer e os vínculos entre vontade, intuição e racionalidade. Revista Voluntas, Números 1 e 2, v. 3, n. 1-2, 2012.

_____. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. Revista Voluntas, v. 2, n. 1, 2011.

SAES, Sílvia. A arte de ter razão. Revista Voluntas, v. 6, n. 2, 2015.

SANTOS, Katia. A razão prática schopenhaueriana e a ação por máximas. Revista Voluntas, v. 2, n. 2, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. A Arte de ter Razão. Trad. Franco Volpi, SP: Martins Fontes, 2001.

_____. Essai sur le Libre Arbitre [Preisschrift über die Freiheit des Willens]. Trad. Salomon Reinach. Paris: Librairie Félix-Alcan, 1913.

_____. O Mundo como Vontade e Representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. Parerga and Paralipomena. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

Do Corpo sem Órgãos ao princípio do Nirvana: reflexões esquizoanalíticas sobre a finitude e o desejo

Bruno Latini Pfeil

Psicólogo (CRP05/71525). Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Pós-graduando em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política (FAUSP). Pesquisador do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (CPDEL/UFRJ). Membro do Núcleo de Pesquisas do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Coordenador da Revista Estudos Transviados.

Cello Latini Pfeil

Professor Substituto do Departamento de Ciência Política da UFRJ. Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Especialista em Teoria Psicanalítica Freud-Lacanianana (CEPCOP/USU). Pesquisador do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias da UFRJ (CPDEL/UFRJ). Coordenador do Núcleo de Pesquisas do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Coordenador Comunicação do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFRJ). Coordenador da Revista Estudos Transviados.

Thiago Colmenero Cunha

Psicólogo (UFRJ), Pedagogo (UNIRIO), Mestre e Doutor em Psicologia (UFRJ). Professor Substituto do Departamento de Psicologia Social da UFRJ. Professor das graduações em Psicologia, em Pedagogia e em Direito da Universidade Santa Úrsula (USU), sendo supervisor de estágio em Esquizoanálise no Serviço de Psicologia Aplicada na mesma instituição, assim como também pesquisador-bolsista. Colaborador do Núcleo de Psicologia e Educação do XVII Plenário do CRP-RJ (2023-2025). Psicólogo clínico, supervisor clínico-institucional.

Resumo

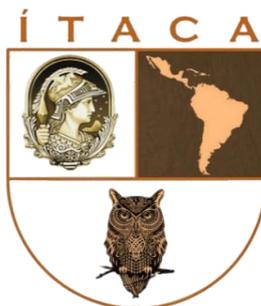
Neste artigo, temos como objetivo relacionar dois conceitos de teorias dissonantes, porém em constante diálogo: o conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), desenvolvido pela esquizoanálise, e o conceito de princípio do nirvana, desenvolvido pela psicanálise. O CsO é compreendido como uma ruptura com a produção social, com a codificação global dos fluxos de desejo; em suma, como uma constante revolta. Compreende-se o princípio do nirvana como o retorno a um estado de constância, sem interferências do mundo externo. Ambos dizem respeito a um movimento em direção à morte, seja pela ruptura com o que se compreende como vida, seja pela fuga aos estímulos externos que nos atacam desde o nascimento. Procura-se, nesta pesquisa, pôr estes conceitos em diálogo, analisando suas semelhanças e discrepâncias.

Palavras-chave: Corpo sem Órgãos; Princípio do Nirvana; Esquizoanálise; Psicanálise.

Abstract

In this article, we aim to relate two concepts of dissonant theories, however in constant dialogue: the concept of Body without Organs (BwO), developed by schizoanalysis, and the concept of nirvana-principle, developed by psychoanalysis. The BwO is understood as a rupture with social production, with the global codification of the flows of desire; in short, as a constant revolt. The nirvana-principle is understood as the return to a state of constancy. Both concepts relate to a movement towards death, either by breaking with what is known as life, or by escaping the external stimuli that attack us from birth. In this research, we seek to put these concepts in dialogue, analyzing their similarities and discrepancies.

Keywords: Body without Organs; Nirvana-principle; Schizoanalysis; Psychoanalysis.





Introdução

Tal como as teorias psicanalítica e esquizoanalítica possuem suas aproximações e seus distanciamentos, os conceitos de princípio do nirvana e corpo sem órgãos, oriundos respectivamente de tais teorias, apresentam similaridades e contraposições. Neste breve estudo, buscamos relacionar estes conceitos por seus diálogos com as concepções de desejo e finitude, mostrando tanto suas complementaridades quanto suas semelhanças.

Inicialmente proposto pela psicanalista Barbara Low e posteriormente desenvolvido por Sigmund Freud (1920/2016), o princípio do nirvana se concentra na análise da estrutura subjetiva individual. Por outro lado, o conceito de corpo sem órgãos, apresentado primeiramente na obra radiofônica de Antonin Artaud e desenvolvido por Deleuze e Guattari (2010), insere-se em uma abordagem mais ampla que considera questões de poder, subjetivação e produção de desejos dentro do contexto social, político, econômico e cultural. Importa-nos destacar que os conceitos de princípio do nirvana e corpo sem órgãos têm origens em campos teóricos distintos e podem ter implicações diferentes em suas respectivas áreas de estudo. Todavia, há relações possíveis.

Tanto o corpo sem órgãos quanto o princípio do nirvana dizem respeito a um movimento de fuga: o primeiro, a uma fuga do ordenamento social, da codificação dos fluxos desejantes; o segundo, a uma fuga do mundo externo, dos estímulos perturbadores excitatórios que desequilibram constantemente o aparelho psíquico. Em que momentos estas fugas se complementam, e em que momentos se contrapõem? Como o CsO concebe a ideia de morte, em contraste com o princípio do nirvana? Como as compreensões distintas sobre o conceito de desejo, pela esquizoanálise e pela psicanálise, interferem nos significados do CsO e do princípio do nirvana? Esses são alguns dos questionamentos que procuramos abordar neste estudo. Compreendemos, contudo, que nestas poucas páginas não será possível abarcar toda a complexidade de tais conceitos. O que se apresenta aqui é um esboço expositivo sobre os diálogos possíveis entre estas teorias, suas histórias e os movimentos que suscitam.

O desenvolvimento do artigo se estrutura, desse modo, em três seções. Na primeira, faremos uma explanação geral sobre as referidas teorias, delineando suas origens e os pontos de similaridade e diferença. Em seguida, abordaremos mais



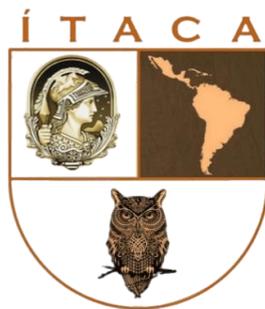
diretamente os conceitos postos em questão, nos aprofundando em seus significados e suas mudanças categóricas ao longo das transformações filosóficas e científicas da psicanálise e da esquizoanálise. Por fim, nos voltamos à intersecção conceitual entre o corpo sem órgãos e o princípio do nirvana, qual seja, a ideia de morte. O conceito de máquinas celibatárias nos é caro nesse sentido, como veremos, e mostram em que nível o corpo sem órgãos difere do nirvana, no que diz respeito à concepção esquizoanalítica de desejo.

A codificação dos fluxos desejantes e o mal-estar na civilização

Almejamos, nessa seção, introduzir a ruptura entre psicanálise e esquizoanálise, e definir, então, como esta última compreende os processos de constituição psíquica/corporal/subjectiva; em síntese, como a esquizoanálise compreende o processo de constituição psíquica e a sociedade. Ao tratarmos da psicanálise como revolucionária, à sua época, pontuamos que suas continuidades, em relação ao contexto de sua contraposição, seriam objeto de crítica da esquizoanálise.

Contudo, para além de explicar conceitos esquizoanalíticos e psicanalíticos e suas contraposições, objetivamos demonstrar as similaridades entre os mesmos, como, em conformidade ao título desta seção, a similitude entre o conceito de codificação de Deleuze e Guattari e o mal-estar na civilização exposto por Freud. De um lado, percebemos o cerceamento dos fluxos desejantes, a axiomatização dos códigos que os movem e que condicionam a produção desejante a um funcionamento maquínico pré-estabelecido (DELEUZE; GUATTARI, 2010); de outro, nos deparamos com as postulações freudianas acerca da angústia resultante do confronto entre o desejo recalcado inconsciente e a censura dos discursos da cultura, entre o prazer almejado pelo *id* e a realidade apresentada pelo *ego* e transfigurada pelo *superego* como moralidade absoluta (FREUD, 1923/2011b). Veremos, por uma tentativa breve de historicizar e contextualizar a psicanálise e a esquizoanálise, as complementaridades e os choques entre ambas as linhas teóricas, para, em seguida, mergulharmos nos conceitos principais a este artigo: a relação do corpo sem órgãos com o princípio do nirvana. Vejamos.

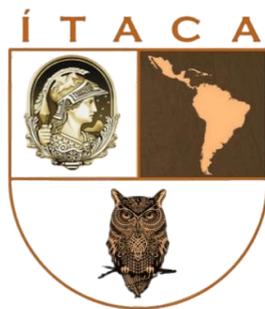
A psicanálise nasce ao fim do século XIX e começo do século XX, a partir de uma ruptura com o campo médico/psiquiátrico no que diz respeito à loucura e à



sexualidade. Aquilo que nomeamos como sexualidade é marcado pelo discurso médico/psiquiátrico do século XIX, pela distinção entre normal e patológico. Freud, então, rompe com a sexologia do século XIX, mas não se desfaz de suas prerrogativas universalizantes. Freud (1923/2011b) nos introduz a um teatro do inconsciente, a partir do qual as estruturas psíquicas se constituem. O complexo de Édipo se volta às dinâmicas de excitação e de identificação da criança, configurando-se como “o grande dilema infantil”. Pela identificação com figuras parentais, o *superego* se estrutura; pela dissociação entre o bebê e seus cuidadores, delinea-se o *ego* como derivação do *id*. Ao passo em que o *id* se move pelo princípio do prazer, o *ego* se refere ao princípio de realidade, e o *superego* se institui como a instância que agrega toda a moralidade, tudo o que se deve censurar. O *superego* é herdeiro do complexo de Édipo: quando o complexo de Édipo se desfaz, o *superego* o herda como a instância disciplinadora dos pais/cuidadores, como suas ordens e proibições. A instância do *superego* é internalizada.

Freud compreende que “as excitações provenientes de dentro, segundo sua intensidade e outras características qualitativas [...], serão mais adequadas ao modo de trabalho do sistema do que os estímulos que afluem do mundo exterior” (FREUD, 1920/2016, p. 52), privilegiando os mecanismos intrapsíquicos ao mundo externo. O *ego* é percebido como o “reservatório autêntico e original da libido” (Ibidem, p. 79), regido por um movimento de introversão da energia libidinal. A teoria da sexualidade, em Freud, possui três grandes eixos: libido, pulsão e narcisismo. A pulsão, em Freud, é a fronteira entre o psíquico e o somático; não há o objeto pulsional, pois toda pulsão é variável e somente pode ser reconhecida por suas fixações. Dentre os objetos de desejo buscados pelo *ego*, encontra-se o próprio *ego*, ao que trazemos a teoria do narcisismo. Nomeia-se libido narcísica aquela que se direciona ao eu.

A psicanálise apresenta uma fronteira entre o *ego* e o mundo externo, entre o aparelho psíquico e os estímulos externos que o perturbam. O que se percebe é que, em um primeiro momento da existência, a libido se volta ao *ego*, configurando um narcisismo originário, para, depois, ser encaminhada aos objetos. Todavia, uma parcela da libido investida no *ego* nunca deixa de sê-lo, “relacionando-se aos investimentos de objeto como o corpo de uma ameba aos pseudópodes que dele avançam” (FREUD, 1914/2010a, p. 17). Freud (1914/2010a, p. 16) aponta para o



ego, ou o Eu, como elemento de fronteira entre o indivíduo e o mundo: “nada é mais seguro o que o sentimento de nós mesmos de nosso Eu”, escreve, e este Eu (*ego*) se mostra como a unidade do ser, individualisticamente separando-o de todo o resto. Há momentos, contudo, em que a fronteira entre o *ego* e o mundo, ou o objeto, se afinam, em casos de identificação e introjeção, quando o *ego*, a fim de possuir o objeto de seu desejo - e aqui, ao contrário da esquizoanálise, como veremos, o desejo é tido como aquisição, e não como produção -, o absorve para si. As fronteiras egóicas são fixas, porém pela psicanálise, o *ego* se constitui a partir da fronteira: entre o bebê e a pessoa que o cuida, entre o *id* e seu objeto de desejo inalcançável pelo princípio do prazer.

Freud (1923/2011b) compara o *ego* a um cavaleiro que deve controlar o cavalo, o *id*. O cavaleiro e o cavalo se complementam, um não existe sem o outro, e ambos se conduzem, apesar da restrição partir do primeiro para o segundo. Então, se o *id* se move pelas paixões, pelo princípio do prazer - como será aprofundado adiante -, o *ego* se move pelas percepções, pelo princípio de realidade. Frente às frustrações provocadas pelas ações do *id* pelo princípio do prazer, o *ego* toma uma série de medidas para evitar o desprazer e a angústia, isolando-se do mundo externo. O princípio de realidade surge como alternativa para dominar o desprazer e defender-se das ameaças de dor e insatisfação.

Além disso, o *ego* é intimamente corporal, definido como “a projeção de uma superfície” (FREUD, 1923/2011b, p. 32). O *ego* não se isola no aparelho psíquico, dissociando-se do corpo, mas se imiscui por toda a superfície corporal: é o corpo. Configura-se, assim, a segunda tópica freudiana, elaborada em consonância com a primeira tópica, que pressupunha três instâncias psíquicas: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Esse é o sentido contra o qual a esquizoanálise se posiciona.

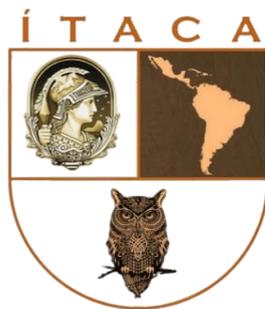
O inconsciente psicanalítico é definido por Deleuze e Guattari (2010) como um “teatro antigo”, regido por representações da cena trágica edípica. A esquizoanálise surge em contraposição a discursos psicanalíticos condicionantes, que reduzem as possibilidades de subjetivação do indivíduo a uma única trama, qual seja, o complexo de Édipo. A psicanálise se volta a mecanismos intrapsíquicos, a uma economia libidinal que luta para se regular diante de estímulos externos. Por outro lado, Deleuze e Guattari (2010) se referem não somente a mecanismos



intrapésquicos, que operam sem contato com o mundo externo ou absorvendo informações externas para o aparelho psíquico interno. Referem-se, por sua vez, a dinâmicas maquínicas, a conexões entre o indivíduo e o mundo que o rodeia, a acoplamentos, transpassados por fluxos de desejo. Ao contrário da lente psicanalítica, que percebe o desejo como falta, a esquizoanálise o percebe como potência, como corrente que move o indivíduo, e tal movimento é realizado por meio de sínteses, e rompido por cortes nestas sínteses. Um exemplo muito citado é o do aleitamento: “O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11). Formam-se, com isso, as sínteses boca-seio, seio-boca, rompidas quando a boca e o seio se separam.

Em um primeiro momento, os conceitos esquizoanalíticos recebem críticas por sua suposta falta de definição, sendo deslegitimados enquanto pertencentes a um campo teórico e mais aproximados ao literário e artístico. A teoria esquizoanalítica foge do tradicionalismo, elaborando suas potentes críticas à dureza do cientificismo e, conforme Hur (2020, p. 2), não busca definir “uma suposta essência das coisas, ou o que as coisas são”, mas sim compreender “como os processos funcionam, maquinam, fluem”. A lente maquínica a partir da qual a esquizoanálise desenvolve sua literatura da sociedade permite uma constante atualização de seus conceitos, resignificando-se conforme as transformações sociais, ao invés de reduzir fenômenos econômicos, políticos, históricos e psicossociais a uma mesma interpretação imóvel e intransigente.

Podemos elencar duas teses da esquizoanálise: que todo investimento, seja inconsciente desejante ou consciente econômico/religioso/político, é social, perpassado por contextos históricos, territorialidades, geografias, sujeitos; que os investimentos sociais se dividem em libidinal e pré-consciente. Devemos, portanto, descobrir quais são os investimentos do sujeito, do grupo, da classe; quais são os interesses, para onde a libido se move e quais são as repercussões políticas de seus deslocamentos. O desejo é o que move a produção social, o que a fomenta e origina; portanto, o desejo sempre está presente em um campo social determinado. Este é o princípio geral da esquizoanálise. As máquinas se conectam, por sínteses conectivas, e se desconectam, por sínteses disjuntivas, através de fluxos de desejo. Em psicanálise, não temos acesso direto ao desejo, mas sim à demanda. O desejo não é nomeado, pois é recalcado na neurose, e a fabricação do desejo não é singular



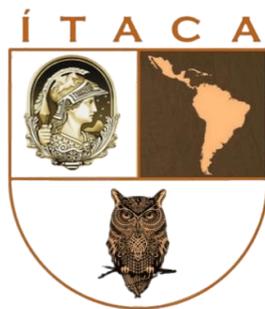
- tem sempre a ver com o outro, ou, em lacanês, com a produção material da linguagem. Para a esquizoanálise, o desejo o desejo vai se mostrar sempre em fluxos e corte de fluxos, sempre encarnado em objetos parciais.

Deleuze e Guattari trazem, então, as máquinas desejanças, que operam através de associações e conexões, ou de desassociações e disjunções. A noção de máquina do desejo se dá pelo caráter produtivo do mesmo: o desejo produz a si mesmo, em constante movimento com o que o rodeia. As máquinas são definidas, em dado momento, como um sistema de cortes, que geram fluxos ao mesmo tempo em que os cortam. Quando uma máquina gera um fluxo, associando-se a outra, outra máquina produz um corte, extraíndo o fluxo: quando a boca se acopla ao seio, o leite se acopla à boca, deixando de se conectar ao seio e passando pelo sistema digestivo do bebê. Ocorrem uma conexão e uma disjunção concomitantemente.

Por meio de sínteses, isto é, ligamentos, produz-se o acoplamento maquínico de objetos parciais (a boca e o seio, por exemplo) por um fluxo de desejo (o movimento que une a boca e o seio e o seio e a boca). Objetos parciais são também denominados de *órgãos*, operando como máquinas dentro de um corpo - o que nos remete à compreensão psicanalítica do ego corporal. O fluxo de desejo é produzido unicamente pelo acoplamento; não pela falta do leite, tendo em vista que o desejo, para a esquizoanálise, não se qualifica pela falta. O que promove a síntese conectiva entre a boca e o seio é o acoplamento entre os mesmos: “o produzir está sempre inserido no produto” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 17), isto é, a produção de desejo é produção de produção. O desejo produz o desejo, a conexão produz o fluxo:

Em suma, toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é conectada. É esta a lei da produção de produção. Por isso, no limite das conexões transversais ou transfinitas, o objeto parcial e o fluxo contínuo, o corte e a conexão se confundem num só – em toda parte cortes-fluxos de onde o desejo irrompe, que são a sua produtividade e que sempre implantam o produzir no produto [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 55)

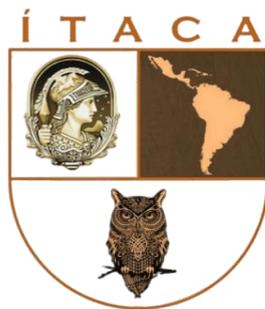
A instituição do desejo enquanto falta se deve à sua caracterização enquanto algo a ser adquirido. Quando é compreendido como um objeto a se adquirir, o desejo se torna uma ideia materializada, que deve ser possuída. Assim, o indivíduo se encontra constantemente em lugar faltante, pois nunca possuirá totalmente o objeto do qual deseja; a pulsão é sempre parcial, representação do objeto de desejo



primário. Por outro lado, como *produção*, o desejo sai do lugar de falta, pois é produzido constantemente *a partir do indivíduo*. O desejo sai do indivíduo e escreve a realidade, a materializa, configurando a produção desejante. O desejo produz a si próprio. Por meio de sínteses conectivas, disjuntivas e conjuntivas, a produção desejante se institui como produção de produção, de registro e de consumo: “Extrair, desligar, “restar”, tudo isso é produzir, é efetuar as operações reais do desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 61). As peças das máquinas desejantes são máquinas por si mesmas; tudo é máquina, em que cortes acoplam e disjunções conectam, caracterizando a produção de multiplicidade. Por meio de sínteses passivas, o desejo maquina os objetos parciais, tornando-os unidades de produção. Não é o objeto que falta ao desejo, mas “o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 43). Juntos, o desejo e os objetos parciais constituem a máquina; desejo enquanto máquina, objeto enquanto máquina acoplada.

A produção desejante e a produção social são conceitos esquizoanalíticos que se referem respectivamente a esferas moleculares e molares, ou, em outras palavras, a micro e macropolíticas (FOUCAULT, 2021): a produção desejante como atributo inconsciente, intrapsíquico, e a produção social como elemento molar, macro, referente à esfera externa, à sociedade. Tal separação, apesar de importante para um primeiro entendimento, é rechaçada pelos autores. A produção desejante e a produção social são a mesma coisa, operantes em dimensões diferentes.

Importa-nos um aprofundamento nestas dimensões, trazendo o conceito de *re/de/codificação*. As máquinas contém códigos, que delineiam as dinâmicas de cortes e fluxos que estabelecem com outras máquinas com as quais se acoplam e desacoplam. Deleuze e Guattari apresentam dinâmicas de codificação dos fluxos de desejo. Afinal, os fluxos se movimentam a partir de certo ordenamento, por vezes mais veloz, por vezes mais lento, para tais ou quais direções, definindo linhas de movimento. A codificação dos fluxos de desejo delineia tais linhas, sendo a sociedade um território de inscrição. Em sua superfície, máquinas codificam fluxos, fluxos são decodificados e recodificados. O movimento maquínico ocorre por meio da inscrição e do registro dos fluxos de desejo. A sociedade se incumbe de “tatuá-



excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar”, escrevem Deleuze e Guattari (2010, p. 191), referindo-se, assim, à codificação, decodificação e recodificação das máquinas desejanter e de suas produções.

Da mesma forma, os autores trazem o conceito de territorialização, referindo-se ao traçamento de limites: “a produção desejanter está no limite da produção social; os fluxos descodificados, no limite dos códigos e das territorialidades; o corpo sem órgãos, no limite do *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 233). Na superfície do corpo do *socius*, territorialidades são construídas. Fluxos de desejo são codificados e territorializados, ou decodificados e desterritorializados, ou recodificados e reterritorializados. Uma territorialidade diz respeito ao conjunto de imaginários e simbolismos presentes em dada delimitação, não necessariamente geográfica. O que uma máquina desejanter territorializa de um lado, desterritorializa de outro, por meio das sínteses conectivas e disjuntivas. A desterritorialização e a reterritorialização ocorrem tal como os cortes das máquinas e de suas peças. É pelas dinâmicas de fluxos que Deleuze e Guattari compreendem a teoria geral da sociedade; é pela relação entre a produção desejanter e a produção social, entre os investimentos sociais econômicos, políticos e religiosos e os investimentos libidinais inconscientes.

A realidade é compreendida como uma dinâmica constante de acoplamentos e disjunções entre máquinas desejanter e sociais, perpassadas por fluxos de desejo codificados e em processo de re/decodificação, que compõem e rodeiam a máquina e delineiam seu movimento. O indivíduo é, por si só, uma máquina, composto por peças maquinaicas, que possuem, da mesma forma, seus próprios acoplamentos, movidos por seus próprios fluxos. Essa é a perspectiva desenvolvida em contraposição à trama psicanalítica. Ao contrário de um teatro edipiano, com protagonistas pré-definidos em uma triangulação perpassada por amor à mãe, ódio ao pai, interdição e excitação, encontramos, na esquizoanálise, um inconsciente cheio de engrenagens, que produz seu desejo ao invés de buscá-lo eternamente e nunca alcançá-lo.

Mas não estamos aqui somente para mostrar as contraposições entre a teoria psicanalítica e a esquizoanalítica. A introdução de ambas as lentes teóricas é necessária para adentrarmos nos dois conceitos com os quais desejamos trabalhar: o corpo sem órgãos e o princípio do nirvana. Apesar das notáveis diferenças - e



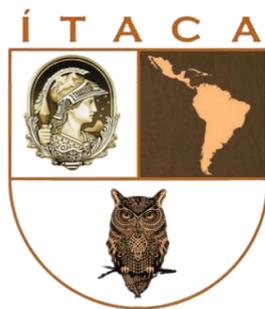
brigas - entre as teorias aqui expostas, percebemos similaridades entre o conceito que Freud elaborou primeiramente em *Além do princípio do prazer* e o desenvolvido inicialmente por Deleuze, em seguida também por Guattari, em *O Anti-Édipo*, inspirados na obra de Antonin Artaud (1947/1983). Veremos, a seguir, que, a despeito dos choques teóricos, o corpo sem órgãos e o princípio do nirvana se mobilizam pelo mesmo movimento, enquanto ciclo processual: a morte.

Relações (im)prováveis entre o corpo sem órgãos e princípio do nirvana

Agora, adentramos na discussão entre os conceitos de corpo sem órgãos (CsO) e princípio do nirvana. Ambos os conceitos possuem pontos em comum e pontos de distanciamento entre si. Abordaremos simultaneamente esses cruzamentos, focando nas dissonâncias psicanalíticas e esquizoanalíticas sobre a concepção de desejo e de morte.

Os conceitos de corpo sem órgãos e princípios do nirvana são utilizados respectivamente por Deleuze e Guattari e Freud a partir de outros autores. No caso, Deleuze e Guattari se inspiram na obra radiofônica de Antonin Artaud (1947/1983), *Para acabar com o julgamento de Deus*, em que o autor, para além de realizar uma forte crítica social, propõe a revolta contra os organismos que bloqueiam a vida. Em sua transmissão radiofônica, Artaud nos introduz a um corpo desorganizado, que “teria sido roubado por Deus para nos submeter ao juízo” (RESENDE, 2008, p. 68). O corpo sem órgãos escaparia ao julgamento por não se inserir na lógica por meio da qual o juízo é produzido e instituído. O CsO é interpretado pelos autores como um protesto à ordem que bloqueia os fluxos de vida, desorganizando-se em seu interior, em revolta e irrupção.

De outro lado, o princípio do nirvana surge na obra freudiana sem muitas explicações, sendo citado pela primeira vez por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920/2016), fazendo referência à psicanalista Barbara Low, à sua primeira obra: *Psycho-Analysis - A brief account of the Freudian theory* (1920) (SILVA, 2019). Seu livro tinha como objetivo introduzir, de forma acessível, conceitos psicanalíticos preliminares. A apresentação do princípio do nirvana ocorre quando a autora aborda os conceitos de recalçamento, princípio do prazer e princípio da realidade. Silva (2019) apresenta algumas suposições sobre o que inspirou Low à ideia de nirvana. Uma delas é o contato da autora com a obra de Jung. Tendo Jung



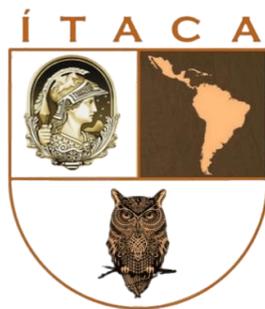
abordado religiões orientais, que fazem referência ao nirvana, é de se questionar se este contato não teria sido origem de inspiração. Outra suposição é o contato com a obra de Schopenhauer, que, em dado momento, faz referência a um estado de satisfação absoluta e de negação da vontade. Ferenczi também é elencado como uma das possíveis fontes de Low, referindo-se ao estado intrauterino como um período de onipotência, em que todos os desejos são satisfeitos imediatamente. O que caracteriza o conceito de Low é, conforme Silva (2019), a onipotência do estado intrauterino e o desejo de retorno a ele.

Freud, contudo, ao se utilizar do conceito de Low, não se refere à onipotência citada por Low, mas sim a um estado de ausência de excitação. Freud se volta a um caráter mais econômico da libido. O princípio do nirvana é reinterpretado por Freud em suas obras, sem deixar, todavia, de conter a ideia original de Low, qual seja, a de satisfação dos desejos, conforme Silva (2019, s.p.):

Curiosamente, no uso freudiano do conceito não há qualquer referência à ideia de onipotência que sua criadora destaca. Para Freud, o foco parece ser o rebaixamento ou eliminação da tensão, que, na formulação de Low, aparece como estado em que não há desejos não realizados. Ficamos com a impressão de que a versão de Freud é mais sofisticada e elaborada, mas na realidade é uma reformulação, uma expansão da ideia de Low que acaba por inserir esse princípio em outro contexto, o que obrigatoriamente faz com que ganhe um novo sentido.

Ambos os conceitos, desse modo, são elaborados de forma secundária pelos autores principais aqui apresentados, o que faz com que estes tenham sido alvo de reinterpretações e ressignificações. O conceito de CsO, por exemplo, sofre modificações ao longo das obras de Deleuze e Guattari (HUR, 2020), tal como o princípio do nirvana, que é primeiramente retratado por Freud sem muitas explicações e como sinônimo do princípio do prazer e, quatro anos mais tarde, em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011a), é definido em consonância com a tendência da pulsão de morte, que rege todos os outros princípios. Feita essa introdução, vamos aos conceitos propriamente.

O conceito de corpo sem órgãos é primeiramente tratado por Deleuze, em sua obra *Lógica de Sentido* (1969/1998), sendo posteriormente desenvolvido n' *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2010). N' *O Anti-Édipo*, pela ótica maquínica da esquizoanálise, compreendemos o CsO como “o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20), resultante do sofrimento pela organização, pelas articulações maquínicas. Deleuze



e Guattari identificam padrões de produção de desejo na sociedade, e o CsO foge a estes padrões, ou, como veremos logo mais, à codificação dos fluxos desejantes. Nos encontramos, no corpo pleno do *socius*, em estado de sofrimento, pois nosso desejo é capturado pelos códigos já instituídos na sociedade. De outro lado, Freud (1920/2016) nos introduz ao princípio do nirvana, que compreende a condição humana como inerentemente atravessada pelo sofrimento da existência, dos estímulos externos. Tal como buscamos órgãos-objetos/objetos parciais movidos por fluxos desejantes, o curso de nossa existência é motivado pelo princípio do prazer, conforme a perspectiva freudiana de 1920. Buscamos reduzir o desprazer pela busca do prazer, por uma lógica econômica, de redução da tensão. O prazer e o desprazer são definidos pelo teor de excitação do aparelho psíquico: o desprazer seria uma excitação demasiada, promovendo aflição e irritabilidade como consequência de insatisfação/insaciedade; o prazer seria a diminuição dessa excitação, a inércia, satisfação e plenitude. Freud (1923/2011b) se refere ao prazer e ao desprazer como duas hastes da mesma balança.

Podemos pensar nessa dinâmica de excitação-frustração também a partir da lógica maquínica esquizoanalítica, na medida em que, no corpo pleno do *socius*, isto é, no território social, há todo um ordenamento de codificação, de conexões e disjunções, de sínteses que nos movem e que delineiam os fluxos desejantes. O *socius*, referido como corpo *pleno*, se apresenta como a maquinaria de satisfação e falta em que o indivíduo se insere, desde seu nascimento até sua morte. A morte, aqui, nos será cara em nossa discussão, pois se qualifica exatamente pela *falta*: não a falta de objetos de desejo, mas a falta de estímulos e, portanto, de angústia. A ausência característica do nirvana se assemelha à ausência de órgãos do CsO, caracterizando a falta. Tal conotação se dá pela ausência de objetos parciais: o corpo sem órgãos não produz objetos aos quais se unir e se desconectar; por isso, o CsO se *apropria* da produção desejante, e as máquinas-órgãos “engancham-se nele como num colete de esgrima ou como medalhas sobre o traje de um lutador que, ao andar, as faz balançar” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 24).

A ausência de órgãos do CsO não significa sua oposição aos órgãos, mas sim ao organismo, à organização dos órgãos no corpo, ao aprisionamento dos órgãos. Sem o aprisionamento dos órgãos dentro do corpo, podemos fazer fluir os fluxos, os devires, e experimentar as diferentes intensidades do desejo (RESENDE,



2008). Criar um CsO significa exatamente romper com o aprisionamento, deixar o fluxo fluir:

O CsO é o oposto disso [de censuras, repressões, regras, interpretações e automatismos], ele não reprime os impulsos, pertence a uma conexão de desejos, a uma conjunção de fluxos; acontece por intensidades que estão associadas à vitalidade e à existência enquanto criação contínua. O CsO não é um não-corpo, mas um corpo instituinte (RESENDE, 2008, p. 69)

Ao contrário deste rompimento com a ordem, a produção desejan- te, codificada no *socius*, busca codificar tudo o que foge a ela; busca capturar fluxos disruptivos. A lógica psicanalítica de castração e interdição do desejo se assemelha a essa captura, censurando o desejo proibido e normatizando o indivíduo de modo a inseri-lo no teatro da neurose. O CsO, no entanto, nega a neurose, é a desorganização das sínteses conectivas, ao mesmo tempo em que contém suas próprias sínteses, produz-se em seu próprio tempo e lugar, avesso à produção desejan- te; por isso, configura-se como antiprodução, disjunção das máquinas. Contudo, Deleuze e Guattari ressaltam a indissociabilidade entre a antiprodução e a produção como característica da síntese conectiva, pois a conexão entre um órgão e outro ocorre mediante a desconexão entre os que antes os conectavam.

O corpo sem órgãos se opõe às máquinas-órgãos, despreza os fluxos de desejo, inarticula-se e desorganiza-se, refletindo o movimento primário do aparelho psíquico em fugir aos estímulos externos que o perturbam. Para a psicanálise, o aparelho psíquico procura manter seu estado de excitação o mais baixo possível ou em certa constância, de modo que o sujeito procure sempre suprir a falta do objeto primário, porém sempre de forma ineficiente, por se encontrar apenas com objetos parciais. “O princípio do prazer deriva do princípio da constância”, escreve Freud (1920/2016, p. 28). O objetivo do princípio do prazer é garantir a estabilidade da excitação, ao diminuir o desprazer inerente à existência pela busca de objetos de satisfação, mantendo-se em um estado de constância excitatória; um estado, em suma, de nulidade.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011a), Freud novamente se refere ao princípio do nirvana de Barbara Low, coincidindo-o com o princípio de prazer-desprazer que rege a economia libidinal. Pela tendência à estabilidade, ou à constância, o desprazer seria definido como um aumento de tensão excitação, e o prazer como uma redução da mesma. Em um primeiro



momento, Freud compreende o princípio do nirvana como idêntico ao do prazer, operando em consonância à pulsão de morte, com o objetivo de levar o indivíduo ao estado inorgânico. A pulsão de vida, por sua vez, perturba a economia libidinal. Contudo, o autor rejeita tal afirmação, ao pontuar que há tensões prazerosas e descargas de tensão desprazerosas. Assim, o princípio do nirvana e o princípio do prazer não seriam a mesma coisa: “o princípio do *Nirvana* exprime a tendência do instinto de morte, o princípio do *prazer* representa a reivindicação da libido, e a modificação dele, o princípio de *realidade*, a influência do mundo externo” (FREUD, 1924/2011a, p. 168).

Apesar de ser inicialmente regulado pelo princípio do prazer, o aparelho psíquico se estrutura, no curso de seu desenvolvimento, pelo princípio de realidade. Liderado pelo *id*, o princípio do prazer não consegue suprir concretamente o desejo do *ego*, enquanto que o princípio de realidade, ao elaborar estratégias para a satisfação da falta, negocia com a realidade e estabelece acordos sociais que levem o indivíduo à constância excitatória, ao prazer (FREUD, 1920/2016). O princípio de realidade busca, desse modo, adequar o indivíduo ao *socius*, à codificação que rege os fluxos desejantes (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

O CsO, contudo, não suporta as máquinas desejantes, a codificação do *socius*, e, com isso, o princípio de realidade. Deste conflito, resultam as máquinas paranóicas como mutação destas últimas. As máquinas desejantes repelem o CsO, configurando a máquina paranoica como “a ação invasiva das máquinas desejantes sobre o corpo sem órgãos, e a reação repulsiva do corpo sem órgãos, que as sente globalmente como aparelho de perseguição” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.21). As máquinas paranóicas são o resultado da relação entre as máquinas desejantes com o CsO. Assim, a paranoia é a desorganização dos fluxos, cujas conexões produtivas são distribuídas sob o regime de uma lei não produtiva.

O princípio do prazer, apesar de sobreposto ao de realidade, é o verdadeiro regente da vida, imperando sobre o aparelho psíquico desde o primeiro momento de sua existência e a partir de dois objetivos: evitar o desprazer e a dor, e buscar o máximo do prazer (FREUD, 1914/2010a). O princípio de realidade é somente o agente de regulação do princípio primeiro, não seu antônimo. Contudo, o princípio do prazer está fadado ao fracasso, pois, embora atinja certos objetivos, como a satisfação de desejos curtos e imediatistas, não se sobrepõe ao sofrimento do corpo

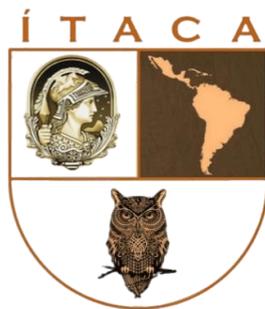


do mundo externo e das relações interpessoais (FREUD, 1914/2010a). O sofrimento, pela psicanálise, é a base da existência, tendo o isolamento como mecanismo de defesa contra a angústia inerente à vida: “O deliberado isolamento, o afastamento dos demais é a salvaguarda mais disponível contra o sofrimento que pode resultar das relações humanas” (FREUD, 2010b, p. 32), e não seria isso uma fuga? Não estaria o CsO em movimento constante de fuga contra a produção desejante codificada pelo que se entende como civilização, geradora de tamanho mal-estar? A civilização se caracteriza pela recusa de instintos profundos; ou melhor, pela renúncia. Nota-se, aí, o que Freud chama de frustração cultural: a impossibilidade em ser uno à cultura, pois esta invariavelmente impõe ao indivíduo certo conjunto de renúncias frente a uma uniformidade social, ou, talvez, a uma codificação, a uma energia de inscrição.

A fuga do CsO nos remete ao eremita referenciado por Freud, como aquele que destoa da moral civilizatória impositiva, da cultura que normatiza. “O eremita dá as costas a este mundo, nada quer saber dele. Mas pode-se fazer mais, pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais intoleráveis sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos” (FREUD, 2010b, p. 37). Não seria esse o movimento do CsO, rejeitando a produção desejante do *socius* e produzindo sua própria maquinaria, seu próprio fluxo desejante, descodificado, produzindo sua antiprodução? Não seria o CsO o eremita freudiano, rompendo com os desejos oferecidos pelo mundo, com o Édipo que o cerca, e imbuído em revolta?

O eremita, para Freud, nunca alcançará a dita felicidade, proporcionada pela satisfação contínua - nunca total - do desejo; rodeia-se de paranoia, delírio, “corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade” (FREUD, 2010b, p. 38). Inscrevendo a produção desejante no CsO, as máquinas desejantes o capturam, porém são recapturadas pela paranoia do CsO, que as desorganiza. Não se fala, nesse momento, em busca pela felicidade, tampouco em busca qualquer. O CsO não diz respeito à busca, somente ao movimento.

Em sua *Crítica e Clínica*, Deleuze (1997) desenvolve toda uma crítica ao juízo. A ruptura com a tradição judaico-cristã, que, apesar das pronunciadas laicidades, costura o tecido social, ocorre, segundo o autor, por Spinoza e por seus



posteriores discípulos, sendo um deles Artaud. O juízo de deus, repudiado por Artaud, ataca o indivíduo pelo mecanismo de dívida: somente endividado é que o indivíduo deve estar a todo instante voltado ao sermão divino, como um marionete à serviço da vontade de seu intérprete. E a dívida, para Deleuze (1997, p. 145), “se inscreve diretamente no corpo, conforme *blocos finitos* que circulam num território”. Este corpo de inscrições, seja o corpo o indivíduo ou o *socius*, o corpo social, é coberto de dívidas infinitas, caracterizando um sistema de crueldade, de eterna subjugação (DELEUZE, 1997).

O juízo organiza o corpo, organiza seus órgãos: “os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de *organizar* ao infinito” (DELEUZE, 1997, p. 148). É contra essa organização que Artaud nos apresenta o corpo sem órgãos, que nos foi roubado pelo juízo de deus e substituído por um corpo organizado pela dívida. O juízo se impõe sobre o afeto, sobre a fruição do desejo. A pergunta “o que deus quer de mim?”, em posição subalterna de dívida, pode muito bem ser reescrita como “quais sentidos meu ser tomará diante da vida?”, “por quais linhas devo transitar, ou estagnar?”, “por onde meu desejo deve fluir?”, ou, ainda, “o que devo desejar?”. O juízo de deus, seu julgamento, nada mais é do que o regimento da sociedade, a governamentabilidade. O mito de Édipo, traçando o psicanalítico inconsciente teatral, prefigura tal juízo: o que mamãe e papai querem de mim? Qual meu papel na encenação in/consciente? Contra essa encenação, podemos fazer submergir o trem descarrilhado, que, em lacanês, qualifica a paranoia. Porém, este trem não saiu dos trilhos em uma queda estrondosa e trágica - a tragédia está em Édipo -, mas sim descodificou os fluxos que antes o moviam e construiu, em meio às suas engrenagens, uma forma única de viajar.

Sínteses novas são tecidas pela superfície do CsO, onde máquinas desejantes se engancham. Enquanto o CsO se encontra em fluxos moventes, em plena paranoia, o *socius* se encontra condicionado a um regime de codificação, que Deleuze e Guattari (2010) nomeiam de axiomática, ou seja, um modelo global de codificação, de normatização do desejo. Identificam-se, com isso, dois pólos de investimento social e psíquico: o segregativo, que caracteriza o *socius*, a axiomática, e o nomádico, onde se encontra o CsO, em eterno movimento.

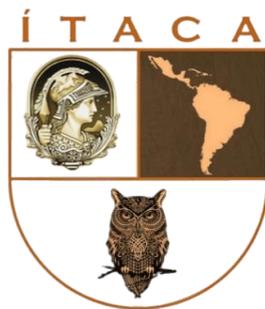


O pólo segregativo investe na soberania, na formação social despótica e capitalística; é paranóico e fascista, e faz do desejo dependente e derivante dos fluxos do capital. O pólo nomádico, por outro lado, é “esquizo-revolucionário, que segue as *linhas de fuga* do desejo, que passa o muro e faz com que passem os fluxos, que monta suas máquinas e seus grupos em fusão nos enclaves ou na periferia [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 365-366). O pólo segregativo fixa e condiciona; o pólo nomádico move, rompe e foge. Toda fuga é, também, um investimento social, e todo investimento social é coletivo. O pólo segregativo se inclina sobre as estruturas molares; o pólo nomádico implica as estruturas moleculares e sua multiplicidade.

Há, portanto, díades: segregação x nomadismo; paranoia x esquizofrenia; sujeito x sujeitado; molar x molecular, e essas partilhas são realizadas sobre o CsO enquanto *fronteira*, a fronteira entre o corpo sem órgãos – esquizofrênico, molecular, nomádico – e o corpo pleno do *socius*, do déspota e do capital – paranoico, molar, segregativo. É no muro limítrofe que a esquizofrenia e a paranoia se repelem uma à outra, configurando o cerne dos investimentos sociais. O CsO se encontra em movimento paranóico de fuga, por sínteses disjuntivas, repelindo a produção desejante axiomatizada, codificada.

De todo modo, as dinâmicas disjuntivas (in)orgânicas no CsO devem ocorrer de tal maneira que, quando emersas, recobram as sínteses conectivas de produção. As sínteses disjuntivas *inscrevem, registram*, enquanto as sínteses conectivas *produzem*. Deleuze e Guattari denominam *libido* as conexões produtivas desejantes e *Numen* a parte libidinal disjuntiva que inscreve. O que ocorre é uma transformação da energia da libido. A inclusão e a exclusão de conexões se penetram e permutam como uma bicamada lipídica fagocitante de uma parede a outra: as duas se alimentam e se saciam, e nunca se tornam estáticas.

Como antiprodução, o CsO recusa a triangulação edipiana (papai-mamãe-eu): “Como pretender que ele seja produzido pelos pais se ele próprio dá testemunho de sua autoprodução, do seu engendramento a partir de si?” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 28). Nesse sentido, o *Numen* (energia de inscrição disjuntiva, energia de registro) opera de forma distributiva sobre o CsO, desprezando qualquer projeção edipianizante, desprezando qualquer teatralidade.



A produção desejante ocorre de forma binária, por seus cortes e conexões, e está passível de ser esmagada pela trama edipiana, pela representação da cena trágica. Contudo, surge um terceiro termo, o CsO, que “reinjeta o produzir no produto, prolonga as conexões de máquinas e serve de superfície de registro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 100). No CsO, não há produção de representação; o desejo não se dirige a nenhum objeto ou sujeito específico, pois “o sujeito é o próprio desejo sobre o corpo sem órgãos, enquanto maquina objetos parciais e fluxos, destacando e cortando uns com os outros, passando de um corpo a outro” (Ibidem, p. 100-101). Deleuze e Guattari (2010, p. 75) questionam o que chamam de “edipianização furiosa” fomentada pela psicanálise, que acaba por esmagar a produção desejante em prol da representação da cena trágica edipiana:

A produção desejante é personalizada, ou melhor, imaginarizada, estruturalizada [...]. A produção vem a ser apenas produção de fantasmas, produção de expressão. O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar teatro, cena e encenação. [...] O psicanalista torna-se diretor de um teatro privado – em vez de ser o engenheiro ou o mecânico que monta unidades de produção, que luta com agentes coletivos de produção e de antiprodução. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78)

A psicanálise não concebe um inconsciente produtivo, mas um inconsciente que só sabe representar por meio da tragédia, do sonho. Pela ideia de inconsciente maquínico, os autores fogem à teatralidade edipiana, que fornece ao indivíduo apenas um caminho de subjetivação. A castração e a edipianização operam de acordo com uma lógica transcendente, que aloca a produção desejante como serviente a mecanismos que ela mesma não alcança. Com isso, se a produção desejante, a produção do real, serve a instâncias transcendentais, todas as imposições sociais e de desejo podem ser justificadas em nome dessa mesma transcendência: é porque é. É Édipo, é o papai que quero matar e a mamãe que quero comer, e *eu* só existo num teatro mítico que nem conheço. Disso, Deleuze e Guattari (2010, p. 110) compreendem Édipo “como o labirinto: dele não se sai a não ser entrando nele (ou fazendo com que alguém entre nele)”, representação projetiva do teatro. Triangulando o inconsciente, sua única saída é a dissolução, o deslocamento da libido, a latência que precede a automatização. Nesse sentido, a esquizoanálise entende que não é pela dissolução do complexo de Édipo que o sujeito sairá dele; a dissolução é a maior afirmação da edipianização. A esquizoanálise não procura “resolver” a cena edipiana, mas sim “desedipianizar o



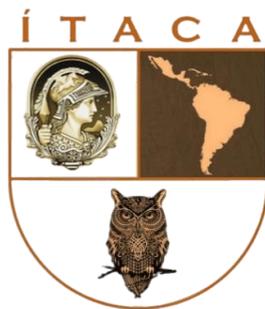
inconsciente para chegar aos verdadeiros problemas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 113).

A esquizoanálise não percebe o indivíduo como ator de uma trama, e sim como agente maquínico. Como máquina, permeada por fluxos, o indivíduo se percebe imerso em um corpo de multiplicidades. O CsO não existe a partir de uma trama, de uma narrativa pré-determinada; existe somente a partir de si próprio. O caráter de antiprodução do CsO não significa que ele não produz. Sua antiprodução se volta à produção desejante, às máquinas desejantes, porém produz a si próprio, em seu próprio lugar, em sua própria organização que desorganiza as máquinas e os fluxos. Hur (2020) se refere à bipolaridade do CsO: por um lado, é definido como improdutivo, estéril; por outro, produz o produzir (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Antiprodução e produção se contrapõem neste conceito. Ao passo em que rejeitam a produção desejante do *socius*, movimentam-se por meio de fluxos próprios, produzindo sua própria produção. Todavia, se não se volta à produção desejante, tampouco às máquinas desejantes, ao que se volta? Qual a maquinaria do corpo sem órgãos? Como este se produz?

A partir de agora, nos permitimos um respiro. Compreendemos que o indivíduo, pelo princípio do nirvana, busca retornar ao estado intrauterino, evitando a ansiedade e angústias promovidas por perturbações do mundo exterior. Compreendemos, também, que o CsO busca fugir à organização sistemática dos fluxos de desejo, de modo a organizar seus próprios fluxos, como veremos mais adiante. Ambas as situações nos remete à morte: seja pela morte concreta do estado orgânico, levando o indivíduo ao estado inorgânico, ao nirvana; seja pela morte da organização desejante, nos levando a um estado contrário à ordem vivente, pelo CsO. Desse modo, nos voltamos, agora, à produção antiproducente do CsO, focando nas máquinas celibatárias, como veremos, e na morte como produto final - porém não como fim - do CsO e do estado inorgânico, meta do nirvana, em sua interpretação pelo princípio da constância.

Entre as máquinas celibatárias e a morte

Deleuze e Guattari (2010, p. 32) surgem com a ideia de máquinas celibatárias como “uma nova aliança entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos”, resultantes dos conflitos entre os mesmos. A máquina celibatária produz



um sujeito como resquício, que coexiste com as máquinas desejan-tes. Contudo, tal coexistência não confere um equilíbrio, mas sim “um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 34). A máquina celibatária, como seu próprio nome indica, não produz a produção desejan-te codificada pelo *socius*, não se territorializa. Os autores compreendem o corpo sem órgãos como um ovo “atravessado por eixos e limiares, por latitudes e geodésicas, [...] por *gradientes* que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 34). Nele, não há representação, e sim *vida*: o corpo sem órgãos é um ovo na medida em que a transformação de suas partes em futuros órgãos não faz delas os órgãos em si, mas as constitui como “um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta pólos, zonas, limiares e gradientes” (DELEUZE, 1997, p. 148).

É exatamente por isso que Hur (2020, p. 7) relata a dificuldade em se definir o CsO, por este conceito não ser referido por Deleuze e Guattari de modo essencialista, material, mas sim por suas intensidades, potências e movimentos: “o CsO é o movimento em fluxo, no qual os órgãos perdem toda constância. Ele deve ser apreendido na lógica da conexão de desejos, conjunção de fluxos, contínuo de intensidades”. Sem fronteira, sendo apenas movimento de/em fluxo, o CsO produz a si mesmo em revolta, em revolta contra o organismo social, que reprime, cerceia e normatiza.

As sínteses disjuntivas, na superfície do corpo sem órgãos, convergem em torno das máquinas desejan-tes, de forma que o sujeito como resíduo, disposto nas bordas, limites das máquinas desejan-tes, passe por todos os círculos de convergência. O sujeito se origina dos estados de zero intensidade, tal como o nirvana, da máquina celibatária, e fica renascendo do conflito e da produção. A zero intensidade se relaciona com a meta, destacada por Freud (1920/2016), de todo ser vivo: morrer. A morte é uma castração, um corte, a finitude. O desejo é a causa de desejo, desejo de morte. A morte e a passagem do tempo não possuem registro no inconsciente, para Freud, pois o tempo do inconsciente é o tempo da resignificação.

Freud (1920/2016) introduz a meta da morte pela compulsão à repetição - uma repetição do gozo originário -, tendo em vista a íntima relação entre a busca por satisfazer os desejos egóicos e o retorno à cena traumática. A repetição é o



ponto de fixação da pulsão; é a irrupção de um encontro faltoso. Freud (2010b, p. 52) associa o ser humano a um “deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares”, seus objetos parciais, em ação:

A ordem é uma espécie de compulsão de repetição que, uma vez estabelecida, resolve quando, onde e como algo deve ser feito, de modo a evitar oscilações e hesitações em cada caso idêntico. O benefício da ordem é inegável; ela permite ao ser humano o melhor aproveitamento de espaço e tempo, enquanto pouca suas energias psíquicas. (FREUD, 2010b, p. 54)

A compulsão à repetição está intimamente vinculada à ideia evolucionista e capitalística de civilização, à codificação axiomatizada dos fluxos de desejo. Freud (2010b) identifica a civilização como o antro dos problemas neuróticos, como uma verdadeira condenação. As origens do sofrimento partem do que quer que entendamos como civilização, ou, pelo ponto de vista esquizoanalítico, pela forma de codificação e axiomatização dos fluxos desejanter da sociedade ocidental moderna. A máquina capitalística civilizatória nos domina, tal como a civilização - o que quer que isso signifique - impregna o *ego* à luz da privação. A instituição do desejo enquanto falta provém da imposição da privação pela sociedade. Em outras palavras, a repetição é nada menos do que a captura do desejo, preso a um ciclo interminável de excitação-frustração-excitação, primeiramente instaurado pela fórmula triangular edipiana.

O indivíduo, ao adentrar o mundo externo e ser bombardeado por estímulos desprazerosos, busca retornar ao estado prévio de zero intensidade, porém não sucede. Com isso, se insere em um eterno processo de falta, angústia e suprimento da falta, nunca totalmente sanada. A constância excitatória nunca é plenamente atingida, mas sim a constância da repetição, permeada pelo ciclo angustiante de falta, satisfação e novamente falta, *ad eternum*. Freud nos introduz à compulsão à repetição pela análise de brincadeiras infantis que reproduzem a falta e a presença do objeto de desejo primário, e assim escreve:

As manifestações de uma compulsão à repetição, que descrevemos com base nas primeiras atividades da vida psíquica infantil e nas vivências do tratamento psicanalítico, mostram em alto grau o caráter impulsional e, quando se encontram em oposição ao princípio de prazer, demoníaco. No caso da brincadeira infantil, acreditamos compreender que a crença também repete a vivência desprazerosa porque devido à sua atividade ela obtém um domínio muito mais profundo da impressão forte do que foi possível por ocasião do vivenciar meramente passivo. Toda nova repetição parece melhorar esse almejado domínio, e mesmo no caso de vivências prazerosas a criança



não consegue se furtar das repetições e insistirá implacavelmente na identidade da impressão. (FREUD, 1920/2016, p. 60)

Ou seja, quanto mais repetições houver, mais controle sobre o estímulo desprazeroso. Contudo, o desprazer sempre existirá, porquanto houver estímulos externos penetrando o aparelho psíquico. A compulsão à repetição se relaciona, para Freud (1920/2016), com o retorno a um estado anterior ao trauma. E, na medida em que o trauma ocorre pela penetração de estímulos externos no aparelho psíquico, temos que o estado anterior se qualifica como aquele em que não há estímulos externos. E qual seria esse estado? Aonde desejamos retornar? Freud (1920/2016) se refere a uma meta comum a todo ser vivo; a meta deste retorno:

Seria uma contradição à natureza conservadora dos impulsos se a meta da vida fosse um estado nunca antes alcançado. Deve ser antes um estado antigo, um estado de partida que a matéria viva certa vez deixou e ao qual aspira retornar, passando por todos os desvios do desenvolvimento. Se for lícito aceitar como experiência que não admite exceções o fato de que tudo o que é vivo morre - retorna ao inorgânico - por razões *internas*, somente podemos dizer que *a meta de toda vida é a morte* e, retrocedendo, que *o inanimado estava aí antes das coisas vivas*. (FREUD, 1920/2016, p. 64)

A meta do indivíduo é, então, morrer, para retornar ao estado prévio à existência, encontrando-se em um estado ausente de estímulos e de irritações psíquicas. Low descreve o nirvana como “o desejo da criatura recém-nascida de retornar ao estágio de onipotência, no qual não há desejos não satisfeitos, no qual ele existia dentro do útero da mãe” (LOW, 1920 apud SILVA, 2019, s.p.). Posteriormente, Freud se refere, em *O eu e o id*, ao princípio da constância, isto é, à tendência do indivíduo à morte, que seria esse estado de ausência de desejo, tal qual a vida intrauterina. A morte e o estado anterior ao contato com o mundo externo ao útero se assemelham, nesse momento.

O primeiro impulso da matéria é retornar ao inanimado, sendo a existência definida como uma série de “rodeios até a morte”, de tentativas de retorno à homeostase. Os impulsos de autoconservação não contradizem o impulso primário, pois se caracterizam como impulsos parciais, “destinados a assegurar o caminho próprio do organismo rumo à morte e manter à distância outras possibilidades de retorno ao inorgânico que não as imanentes” (FREUD, 1920/2016, p. 65). A morte é a meta última, aquela que devemos inconscientemente almejar - porém nunca buscar alcançar.



E é nessa lógica que o CsO se insere. “O corpo sem órgãos é o modelo da morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 436), na medida em que inibe todos os órgãos, rejeita as máquinas desejanter, cujas engrenagens são geridas por códigos estranhos, por fluxos segregativos e fixantes. O corpo sem órgãos e os objetos parciais, ou os órgãos-objetos, são a mesma coisa; contudo, seguindo pela lógica das máquinas desejanter e das máquinas sociais, operam em pólos distintos, de formas distintas.

Enquanto o corpo sem órgãos atua como motor imóvel, os objetos parciais funcionam como peças trabalhadoras; enquanto o corpo sem órgãos é molécula gigante, os objetos parciais são micromoléculas: ambos componentes das máquinas desejanter esquizofrênicas. O corpo sem órgãos é a intensidade = 0, a desorganização; os objetos parciais são os graus de intensidade. O corpo sem órgãos e os objetos parciais são reunidos – não unidos – pela cadeia, que opera como um aparelho de transmissão das máquinas desejanter. É pela cadeia que o inconsciente se produz. Agora, a cadeia opera como rota de fuga, descodificando os fluxos sobre o corpo pleno sem órgãos, não mais codificando-os sobre o corpo pleno do *socius*.

O CsO foge das excitações intensas, traumáticas, que desbalanceiam a homeostase da economia libidinal. Estímulos inicialmente prazerosos, quando aumentados em intensidade, transformam-se em desprazer, ou dor - embora nem sempre a dor caracterize desprazer... Assim se define o trauma neurótico, como “a consequência de uma vasta ruptura da proteção contra estímulos” (FREUD, 1920/2016, p. 55). Percebe-se, com isso, que o aparelho psíquico se encontra, desde seu primeiro contato com o mundo externo, em um esforço constante para retornar à homeostase libidinal, isto é, à ausência de estímulos e, com isso, à desnecessidade de trabalho psíquico para responder a eles: “a tendência dominante da vida psíquica, talvez da vida nervosa em geral, é a aspiração por reduzir, manter constante, eliminar a tensão interna de estímulo [...]” (FREUD, 1920/2016, p. 83).

Contudo, o corpo sem órgãos e os objetos parciais são peças diferentes da mesma máquina desejanter: ao passo em que o CsO, enquanto motor imóvel, imobiliza os órgãos, os objetos parciais reativam-nos, conectam-nos de novo. Portanto, não faz sentido afirmar um desejo de morte, ou a pulsão de morte, pois a engrenagem que reflete a morte faz parte da mesma máquina que vivifica:



A morte não é desejada, há somente a morte que deseja, enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho. Não se trata de dois desejos, mas de suas peças, de duas peças da máquina desejante, na dispersão da própria máquina. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 436)

A morte só existe em vida, se faz “na vida e para a vida, ela se faz em toda passagem ou todo devir, em toda intensidade como passagem e devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 437). Toda intensidade se investe como intensidade-zero, carrega em si a morte e a utiliza para fluir pela infinidade de graus possíveis. As máquinas desejantes nunca morrem; a morte é só mais uma de suas peças.

Assim, pela esquizoanálise, o CsO não se refere à morte enquanto retorno a um estado de onipotência intrauterino, como disse Barbara Low e como reinterpretou Freud. Refere-se, por outro lado, à morte enquanto morte da ordem, da organização, da Lei. Ao contrário do princípio do nirvana, que, pela leitura de Freud, se aproxima do princípio da constância, da redução de tensão, o CsO está cheio de potência. Pelo desaprisionamento dos órgãos, ou por sua desorganização, os fluxos de desejo se encontram libertos, fora do jugo do juízo de Deus, citando Artaud (1947/1983). Pelas máquinas celibatárias (DELEUZE; GUATTARI, 2010), que produzem a si mesmas, o CsO é produção de produção; não quer saber de redução ou diminuição de tensão, mas sim do aprisionamento do desejo, da ordem que se diz reger o *socius*. Muito por isso, Resende (2008, p. 73) afirma que “Criar para si um CsO pleno é antes desconstruir o corpo – para que se possa construir outro(s) – e nunca destruí-lo”. A destruição proposta – ou alcançada – pelo CsO é a morte.

Conclusão

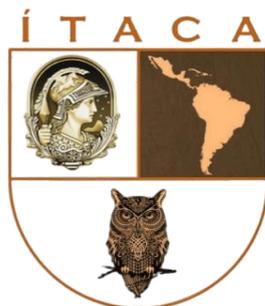
O princípio do nirvana, originalmente conceituado por Barbara Low e posteriormente reinterpretado por Freud, e o Corpo sem Órgãos, inicialmente referido por Antonin Artaud e posteriormente desenvolvido por Deleuze e Guattari, são conceitos distintos de campos diferentes das filosofias e teorias psicanalítica e esquizoanalítica. O princípio do nirvana de Barbara Low refere-se à tendência inata do ser humano de evitar a dor e o desconforto a todo custo, buscando um retorno a um estado inerte e sem angústia, similar ao estado intrauterino, em que não há perturbações externas significativas. Reinterpretado por Freud, enfatiza-se o princípio da constância, também caracterizado pela ausência de perturbação de



estímulos externos. Ao passo em que Low se focava mais no estado intrauterino, Freud nos remete à pulsão de morte. O corpo sem órgãos, por outro lado, não se refere ao corpo físico, mas a uma construção conceitual que representa uma forma de subjetividade e desejo não estratificada pelas normas e estruturas sociais. É um corpo desterritorializado, uma superfície lisa pela qual os fluxos de desejo podem percorrer livremente, sem serem fixados em objetos-parciais/órgãos específicos ou em modelos impostos pela sociedade.

Ambos os conceitos entram em contato com a morte: o princípio do nirvana como movido pela pulsão de morte, em movimento de redução do contato com a realidade, e o CsO como movido pela morte da realidade; realidade que promove estagnação e bloqueio do desejo. Enquanto o princípio do nirvana destaca uma tendência à evitação do desconforto e da angústia, o CsO enfatiza a fluidez e a multiplicidade do desejo. O CsO é uma abertura para o desejo como um fluxo contínuo, não restrito a estruturas pré-determinadas. Contra o juízo, posiciona-se o CsO, por meio da revolta, do combate contra a guerra. Deleuze (1997, p. 153, grifo do autor) identifica quatro características da oposição ao juízo de deus: “*a crueldade contra o suplício infinito, o sono ou a embriaguez contra o sonho, a vitalidade contra a organização, a vontade de potência contra um querer-dominar, o combate contra a guerra*”. Em suma, o CsO se movimenta pela revolta, pela incapacidade de conceber a autoridade de deus, do Estado; pela falta de sentido da guerra; pela incomensurabilidade do querer-dominar.

O CsO está acordado, e não anestesiado, sonâmbulo como corpo-zumbi pelos trilhos de desejo forjados pelo *socius*, pelo capitalismo, por Édipo. O nirvana, por outro lado, é o próprio anestesiamento, a desconexão da realidade. Enquanto a morte do CsO configura o desprendimento do que mortifica, a morte do nirvana é exatamente a aproximação do amortecimento.



Bibliografia

- ARTAUD, Antonin. Para acabar com o julgamento de Deus (1947). In: WILLER, C. (tradução, seleção e notas). Escritos de Antonin Artaud. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- DELEUZE, Gilles. (1969). Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, Gilles. Para dar um fim ao juízo. In: DELEUZE, G. Crítica e clínica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, p. 143-153.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2021.
- FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.
- FREUD, Sigmund. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Obras completas volume 16. São Paulo: Companhia das letras, 2011a.
- SIGMUND, Freud. (1923). O eu e o id. In: Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- FREUD, Sigmund. (1914). Introdução ao narcisismo. In: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros ensaios (1910-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- HUR, Domenico Uhng. A Clínica do Corpo sem Órgãos: Esquizoanálise e Esquizodrama. Revista de Artes Visuais, Porto Alegre, v. 25, n. 44, jul./dez. 2020.
- RESENDE, Catarina. A escrita de um corpo sem órgãos. Fractal: Revista de Psicologia, v. 20, n. 1, p. 65-76, jan./jun. 2008.
- SILVA, Marcus Vinicius Neto. Barbara Low e o princípio de Nirvana. Lacuna: uma revista de psicanálise, n. 7, ago. 2019.

A crítica ao pensamento antropológico no *Seminário A besta e o soberano* de Jacques Derrida



Martha Bernardo

Doutoranda em Filosofia (UFRJ). Mestra em Filosofia (Paris VIII). Graduada em Filosofia (USP). Graduada em Artes Cênicas (IFCE).

Resumo

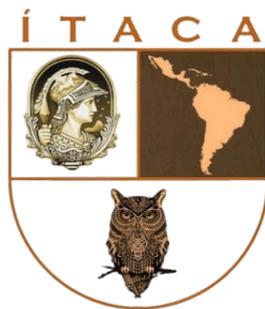
O artigo pretende, a partir de uma leitura selecionada de aulas do *Seminário A besta e o soberano*, volume 1, de Derrida, abordar o problema do humanismo, em três frentes: a primeira, é a da soberania, considerada por Derrida um dos principais eixos da arquitetura política moderna e contemporânea; a segunda, a do humanitarismo, que se coloca à frente das soberanias nacionais mediante o discurso dos direitos humanos e do crime contra a humanidade; e a terceira, é a relação entre um certo humanismo de Lacan e a questão da animalidade.

Palavras-chave: Derrida; Humanismo; Soberania; Humanitarismo; Animal; Democracia por vir.

Abstract

The article intends, based on a selected reading of classes from the *Seminar The Beast and the Sovereign*, volume 1, by Derrida, to address the problem of humanism, on three fronts: the first, is that of sovereignty, considered by Derrida one of the main axes of the architecture of modern and contemporary politics; the second, that of humanitarianism, which puts itself ahead of national sovereignties through the discourse of human rights and crimes against humanity; and the third, is the relationship between a certain humanism of Lacan and the question of animality.

Keywords: Derrida; Humanism; Sovereignty; Humanitarianism; Animal; Democracy to come.

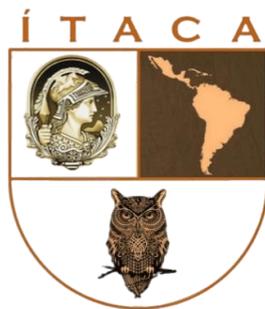


Introdução

A desconstrução dos humanismos percorre todo o *corpus derridiano*, abrindo-se em diversos desdobramentos. Observa-se comumente, entre os comentadores, uma ênfase cada vez maior do autor em questões de ordem ético-políticas a partir dos anos 90. O *Seminário a besta e o soberano* segue esse esquema, abordando a correlação entre a excepcionalidade do poder soberano, que age por fora e acima das leis, ao mesmo tempo que está incumbido da promulgação destas, e a irracionalidade reputada aos animais, que certamente será desconstruída por Derrida.

Meu objetivo é me deter, na vastidão dos temas imantados pelo seminário, num ponto específico: os momentos em que Derrida põe em marcha a desconstrução dos humanismos. O humanismo, se considerarmos o conjunto de textos escritos por ele anteriormente sobre o tema, possui vários problemas. Pois o humanismo não é apenas o movimento renascentista que teve lugar entre os séculos XIV e XV, mas *os discursos sobre o próprio e o impróprio do humano*.

Desde *A escritura e a diferença*, Derrida considera outras possibilidades do humanismo que não aquelas fornecidas pelo humanismo clássico, como o humanismo de Lévinas, e vê com suspeição as tentativas de negá-lo ou de opor-se a ele, seja em Antonin Artaud, seja em Heidegger. Nesse mesmo livro, o tema do humanismo é indissociável da questão do sujeito e da possibilidade de uma diminuição da violência ontológica, pensada a partir do Ser em Heidegger. Mesmo em *Os fins do homem* a questão do fechamento da metafísica humanista se encaminha para um novo recomeço, uma promessa, uma véspera de algo que está por nascer e que não se confunde, simplesmente, com um ultrapassamento do humanismo, mas com uma completa reformulação da questão do humano, agora não mais numa base ontológica mas, seguindo Jean Luc-Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, ético-política. Nos textos dos anos 1970, 80 e 90 a problemática do humanismo torna-se indissociável de uma série de outras questões recorrentes ao longo da obra de Derrida, como aquela do colonialismo e das hierarquizações no interior da humanidade e entre os humanos e os animais (*A mitologia branca*); da questão do sujeito (e do sujeito dominante) e do sacrifício (*É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito*); da descolonização e da língua por vir (*O monolinguismo do outro*); dos limites antropológicos do perdão e de uma ética hiperbólica (*O*

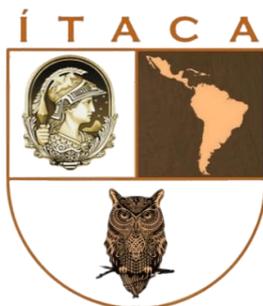


perjúrio e o perdão). Já nos anos 2000, acentua-se a relação entre humanismo e pedagogia (*A universidade sem condição*), onde Derrida afirma a necessidade das *humanidades por vir*, que devem recolocar a questão do humano; e a *A besta e o soberano*, onde será pensado em co-relação com o problema da soberania, considerada desde o início da modernidade como o próprio do humano.

Vemos, assim, nessa rápida introdução, que o tema do humanismo é central no pensamento de Derrida, percorrendo mais de quarenta anos de sua obra, e que merece um estudo aprofundado, o que ainda está em vias de ser feito – revelando-se nessa empreitada a relevância e a atualidade do artigo proposto. Para além do campo estritamente filosófico, o artigo visa contribuir para um repensar das relações entre os humanos e entre os humanos e os demais viventes, tendo como objetivo a tarefa de promover a construção de um bem viver juntos da comunidade humana e não-humana.

No *Seminário A besta e o soberano*, apesar de não constituir um bloco homogêneo, para Derrida, a soberania estatal transformou-se, com o avanço do capitalismo, numa soberania supra-estatal, indissociável do poder econômico e midiático, cujos imperativos orientam, muitas vezes, a decisão política. O debate da soberania em Derrida tem, particularmente, certas raízes no Brasil que remontam à crítica de Paulo Emílio, em *Uma situação colonial* (1960) que defende o fortalecimento de um movimento de soberania nacional como resposta à situação colonial brasileira. Também Schwarz (1994), dirigindo-se diretamente a Derrida e tomando como base o texto de Paulo Emílio, considera um perigo para ex-colônias como o Brasil pensar a desconstrução da soberania, onde tal soberania parece nem mesmo ter sido conquistada, e uma ameaça aos desejos nacionais. Para compreender esse debate (que apenas apontamos aqui) é necessário, no entanto, voltar a Derrida e ao significado que ele empresta à desconstrução da nação e da soberania, desconstrução que não é uma destruição, mas uma reelaboração do conceito de soberania. Não se trata, aí, de delegar as tomadas de decisão de um país a um terceiro que manteria sua própria soberania e ainda comandaria outros países menores.

A crítica da soberania incide sobre três pontos: 1) a desconstrução da figura do soberano (monarca, presidente, primeiro ministro, ditador) e de uma soberania indivisível, una, vertical em nome de uma outra soberania divisível, partilhada,



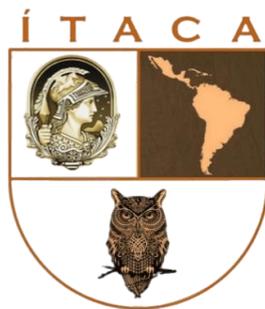
horizontal 2) a desconstrução da relação entre soberania e identidade nacional, questão ligada à explosão da questão dos migrantes e ao tratamento hipócrita concedido pelos Estados aos direitos humanos; 3) o desenvolvimento de instâncias e instituições internacionais, um outro direito internacional não-estatal, como costuma escrever Derrida, ou ainda, uma revolução de contra-soberania, que possa fazer frente a soberania político-econômica global.

A desconstrução da soberania – o fundo humanista da arquitetura política moderna

A besta e o soberano - volume I é o primeiro de dois seminários anuais (2001-2002 e 2002-2003) publicados na forma de livros, sendo um dos temas centrais a desconstrução da soberania. Tratarei da dupla desconstrução do humanismo e da soberania, apresentando os perigos dessa desconstrução, mas também a promessa que nela reside.

Um dos principais interlocutores de Derrida para avançar nesse questionamento é Hobbes. O primeiro vai defender a ideia de um fundamento não apenas teológico mas, sobretudo, humanista, na formulação do conceito de soberania no segundo. A comparação entre o soberano e a besta, feita por Derrida, tem como base a ideia de que o animal está fora do jogo ético-político e que, analogamente, o soberano age na excepcionalidade da lei e das normas, o que se assemelha com a irracionalidade reputada aos animais (DERRIDA, 2016; p.64). Quanto a Hobbes, convém mostrar como o discurso político – e, neste, particularmente a figura da soberania – funda-se em algo como uma certa artimanha da fábula (*Ibidem*, p.58), que se contrapõe, historicamente, ao discurso científico ou douto (*Ibidem*, p.66), determinando ações político-militares, decidindo pela vida e pela morte, pela guerra e pela paz. De modo que a fábula, o fabuloso (nos meios de comunicação e no capitalismo) não deixa de concernir “efetiva, afetiva e concretamente aos corpos e almas” (*Ibidem*, p.62). No que consiste essa fábula para Derrida? Ela consiste no terror, no “devir-terrorismo do terror, e do terror contra o Estado e do terror de Estado” (*Ibidem*, p.72).

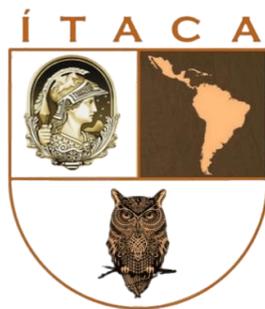
É o próprio Hobbes quem declara que o terror é a paixão política por excelência, escreve Derrida. Aquele, ao lado de outros teóricos, pensam o medo como uma estrutura fundamental da subjetividade, da sujeição, do ser-sujeito, da



submissão política (*Ibidem*, p.73). Derrida dá o exemplo do capítulo XVII do *Leviatã*, onde o medo é a única coisa, na humanidade do homem, que o torna apto a obedecer às leis. A lei se faz pelo medo e não há lei sem soberania. A soberania exige e implica, portanto, o medo como sua condição de possibilidade (*Ibidem*, p.73). O medo é, então, definido por Hobbes como um próprio do homem (*Ibidem*, p.76), e a soberania, que nele se apoia, como um próprio não natural, uma prótese contratual (*Ibidem*, p.76). O que seria o mesmo que dizer que o mais próprio do homem não é o mais natural, mas que foi estabelecido, instituído, contraturado. A consequência que Derrida extrai é a seguinte: a soberania, mesmo apresentando-se como imortal, é, na verdade, sempre histórica, desconstrutível, mortal. A fábula do *Leviatã* é, assim, um recurso que se utiliza do medo para instituir a soberania e que protege os súditos contra o medo que ela mesma criou.

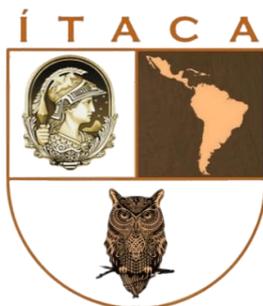
O ponto que gostaria de ressaltar aqui, então, é o seguinte: o fundo humanista da soberania se dá na medida em que ela é humana, e não divina ou animal. Esse desligamento do divino parece já ocorrer em Hobbes, à medida que esse rechaça a ideia de um compromisso divino acima das leis do Estado (DERRIDA, 2016; p.83). Apesar de, para Derrida, a soberania propriamente dita desligar-se, em Hobbes, de sua essência divina, o problema é que a essência antropológica da soberania se faz, na filosofia dele, de modo divino. Derrida escreve que o *Leviatã*, animal artificial, imita a arte de Deus (DERRIDA, 2016; p.83) e que essa *mimesis* humana produz autômatos que possuem, por sua vez, uma vida artificial (*Ibidem*, p.84). Trata-se, nesse caso, de uma “teologia da *mimesis*”, onde o homem repete o gesto divino, que funda uma soberania humanista e antropológica (*Ibidem*, p.84), que bem se pode denominar um conceito humanista onto-teológico, uma vez que o ser do homem tem como modelo o ser de Deus (*Ibidem*, p.85). O humanismo encontra-se, portanto, na base de toda a arquitetura política contemporânea, baseada na soberania dos Estados-nação, desde a modernidade ao mundo atual (*Ibidem*, p.93).

Da mesma maneira que a soberania em Hobbes tende a excluir o divino, para afirmar-se como algo propriamente humano, ela tende também a uma outra exclusão, a do animal, impossibilitando qualquer convenção com ele. A exclusão animal se dará por uma questão de linguagem, pois não poderíamos dizer se ele aceita ou não nossa convenção (*Ibidem*, p.94), pela impossibilidade de uma



resposta ou de uma responsabilidade. Essa exclusão do animal da política e do direito, escreve Derrida, atravessaria Descartes, Kant, Heidegger e Lacan (*Ibidem*, p.96). Derrida apressa-se em contrapor-se a Hobbes no que diz respeito à questão animal, qualificando como falso o juízo do filósofo britânico segundo o qual os animais não compreendem nossa linguagem, não respondem ou não entram em convenção conosco (*Ibidem*, p.95). Para Derrida, Hobbes não apenas não leva em conta a inteligência dos animais, como esquece que existem muitos tipos de convenção (não só as da lei, ou as discursivas), sendo que a experiência e a aprendizagem geram acordos e desacordos entre os homens e os animais, para além, por exemplo, da domesticação e do adestramento (*Ibidem*, p.96). Por outro lado, nada garante que todas as convenções entre os indivíduos e os estados estejam escritas, se deem de modo discursivo, e que haja consentimento mútuo e racional por parte dos sujeitos envolvidos (*Ibidem*, p.96). A desconstrução do humanismo, no que diz respeito à desconstrução do animal, passa, assim, por duas etapas: a primeira seria mostrar que o que tradicionalmente aparece como uma falta ou uma ausência no animal – e, portanto, como um próprio do homem – geralmente é fruto de uma exploração reduzida do mundo animal (*Ibidem*, p.95). A segunda etapa consiste num questionamento do que se considera historicamente como próprio do homem – como a soberania – fragilizando as certezas sobre as quais se erguem tais afirmações (*Ibidem*, p.96).

Assim, podemos depreender que o que antes era restrito a alguns movimentos da política e do direito contemporâneo, agora se transforma em base da construção destes, desde a modernidade. Em outras palavras: sem o humanismo não seriam possíveis a política e o direito tal qual eles se nos apresentam: como instituições propriamente humanas, que excluem o comércio com os deuses e com os animais. A desconstrução do humanismo assume, em contrapartida, a tarefa arriscada e promissora de traçar os contornos de uma política e de um direito por vir, não mais antropocêntrico, indo até a estrutura que os alicerça – desconstruindo a onto-teologia que permanece como modelo para o humano e abrindo para uma comunidade com os animais, através de uma desconstrução da herança histórica em relação a eles (que passa pela política, pelo direito, pela justiça, pela economia, pela psicanálise, pela filosofia, etc) e por um questionamento da humanidade do humano, em uma reinscrição do conceito, da história e dos limites do “humano”,



sendo nesse sentido que ele afirma que é preciso reestruturar toda a problemática do humano.

Humanismo e humanitarismo

Derrida também se dedica ao problema do humanismo e do humanitário no pensamento de Carl Schmitt. O pensador da desconstrução reitera que o humanismo onto-teológico fundador do conceito de soberania como próprio do homem na modernidade está em crise. Estas considerações ficam muito explícitas na passagem que segue:

Cada vez que as pessoas se referem à universalidade dos direitos do homem (para além dos direitos do homem e do cidadão), cada vez que elas invocam o conceito recente (1945) de crime contra a humanidade ou de genocídio para colocar em obra um direito internacional, até mesmo um tribunal penal internacional, inclusive ações humanitárias cuja iniciativa remonta a ONGs (...), cada vez que se milita em favor da abolição *universal* da pena de morte etc., pois bem, se coloca em questão o princípio e a autoridade da soberania do Estado-nação, e se faz isso em nome do homem, do próprio do homem (DERRIDA, 2016; p.115).

Estaríamos, assistindo, para Derrida, a uma grande mobilização disruptora da soberania dos Estados-nação, de um certo humanismo, em nome de outro humanismo, já que esse novo corte inaugura uma linha cuja essência é antropológica. Mas esse próprio, continua Derrida, não caberia ainda preenchê-lo com um conteúdo, mas antes, questionar a forma mesma em que se coloca a questão do homem, que permanece por pensar, talvez num sentido diverso daquele colocado pelos movimentos universalistas dos direitos humanos, do crime contra a humanidade, da abolição da pena de morte, etc: a humanidade do homem é ainda uma promessa (*Ibidem*, p.115).

Esse outro pensamento do humano tem, no entanto, vários problemas, alguns deles entrevistados por Carl Schmitt que considera que essa visada humanista projeta uma despolitização, responsável por uma neutralização do político (*Ibidem*, p.116) que se pretende acima do Estado. O humanismo, em seu universalismo, nada mais seria que um hipócrita embuste para regular a guerra, segundo interesses maiores que, no fundo, seriam os de um Estado (*Ibidem*, p.116). Derrida considera que Schmitt antevê, na década de 30, a mundialização e que a considera como um estratagema falso, uma arma de um Estado-nação ou de um grupo de Estados-nação particulares para fazer passar como interesse mundial da humanidade,



tomada em sua universalidade, interesses próprios. Mas a razão maior dessa crítica de Schmitt é que o conceito de humanidade exclui a possibilidade (e mesmo a necessidade) da guerra entre os homens não podendo ser, portanto, um conceito político. Dessa forma, declarar guerra a uma parte da humanidade para defender os interesses da humanidade, seria apenas uma manobra ideológica utilizada por um Estado para angariar forças, fazendo-se o porta-voz dos interesses da comunidade internacional. Assim, o conceito de humanidade seria útil para expansões imperialistas, sendo sua forma ética e humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico (*Ibidem*, p.117). Para Derrida, Schmitt interpreta o humanismo e o humanitarismo como uma forma pretensamente a-política movida por uma hiperpolitização, sendo esta vista como algo terrível (*Ibidem*, p.119). O caráter terrível dessa hiperpolitização, Derrida assinala, é que, quando se vai à guerra em nome da humanidade, uma parte da humanidade é tratada como estando fora dela, “como bestas” (*Ibidem*, p.119). Invertem-se, então, os polos da oposição: é aquele que faz a guerra em nome da humanidade que devém inumano, bestial.

Mas – e Derrida começa a desconstruir o discurso schmittiano – o pensamento de Schmitt é hipócrita e equívoco (*Ibidem*, p.120). Por um lado, Schmitt não se desvincula completamente do problema ético, este implica o inimigo, a guerra, a maldade do homem, em uma palavra, as más tendências do homem que vive sob o Estado (e, portanto, sob a ordem do medo), sem as quais não é possível pensar o político. Por outro lado, “como se houvesse um medo bom e um ruim” (*Ibidem*, p.120), sendo o medo bom aquele do cidadão de um Estado-nação – e defendendo que a política extravasa a ética – Schmitt considera como terrível o humanitarismo que pretende ir além da soberania e que trata os inimigos como fora da humanidade. Tanto num caso – o imperialismo dos Estados-nação – como no outro – o imperialismo humanista além dos Estados-nação – há um inimigo e este é tratado como não-humano. Desse ponto de vista, continua Derrida, a guerra humanitária se assemelha a um “terrorismo de Estado que não diz seu nome” (*Ibidem*, p.121). Schmitt opõe a ele um exercício sincero do imperialismo e a guerra declarada (*Ibidem*, p.122).

Através dessa leitura de Schmitt, Derrida enuncia, então, o seu propósito: a desconstrução da soberania não deve desembocar numa neutralização do político, mas em outra politização, em uma repolitização (*Ibidem*, p.101). Trata-se, em



última instância, de pensar um outro conceito do político, afinado com os acontecimentos mundiais. Não se trata, pois, de opor-se frontalmente à soberania, pois ela é em si uma forma abstrata e inexistente, existindo apenas formas diferentes e muitas vezes antagônicas de soberania. Em realidade, o que há são diferentes lutas contra diferentes formas de soberania (do Estado, do homem, por exemplo): a soberania não tem contrário e supõe sempre a indivisibilidade. O que a desconstrução pretende é por em marcha um conceito de soberania divisível, ou seja, o impossível para a concepção histórica de soberania (*Ibidem*, p.123). E esse é o motivo pelo qual Derrida diz ter escolhido esse diálogo com Schmitt, um “homem da direita católica”, comprometido “com o nazismo e o antisemitismo” (*Ibidem*, p.104): seus argumentos atraem indiretamente uma parte da esquerda, que continua a ver no humanismo e no humanitário, apenas uma nova arma despolutizante e imperialista, pois não conseguem dissociar política e soberania estatal, esta última sendo a única forma de soberania possível.

Como afirma Jean-Luc Nancy, a política, em Derrida, não é apenas a dos Estados soberanos, “ela não é mais a “política” tal como, desde há muito, nós a conhecíamos” (NANCY, 2015, p.167), já que ela envolve um direito internacional, ou melhor, um direito público não estatal. Mais ainda: a ideia de uma justiça indeseconstrutível (que não é assegurada necessariamente pelo direito), ou seja, a resistência à subjugação, à dominação, torna a política indissociável de uma ética (portanto, distante de Bodin, Hobbes e Schmitt). Essa ética seria não apenas a da responsabilidade e da escolha, mas, continua Nancy, a da “arquidecisão sem horizonte de referência nem critério para além de um “querer-viver” que há que interrogar” (NANCY, 2005, p.167).

Por ora, pretendemos apenas ressaltar que essa repolitização pretendida pela desconstrução do conceito de soberania passa pelo amálgama entre ética e política para além dos Estados soberanos, envolvendo não apenas (ou não necessariamente) as instâncias tradicionais do direito internacional, mas ONGs, movimentos por justiça social, grupos locais de resistência, etc. Assim, a questão da intervenção dos Estados ou de outros organismos em caso de crimes contra a humanidade ou genocídio, não deve ser apenas deixada de lado – sob a justificativa de um respeito sagrado à soberania ou por conta da ameaça de interesses imperialistas – ela pode ser articulada em várias instâncias e níveis de atores que

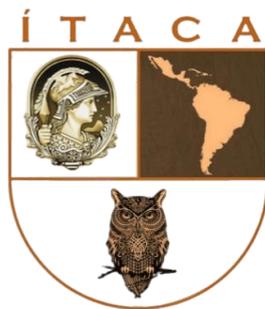


compõem o conjunto da sociedade, ou seja, uma nova soberania partilhada, distribuída, transmitida, dividida, transferida – a cada vez – pode ser forjada com base na justiça. Como Derrida escreve em *Voyous*, uma insurreição de contra-soberania – elevando-se à altura do Estado soberano – uma outra soberania que cultiva o suposto mal e transgressão para a perspectiva tradicional (as redes internacionais que se constituíram em torno dos palestinos contra o suposto uso e monopólio legítimo da violência pelo Estado de Israel contra a “canalha”, os “marginais”, os “terroristas” palestinos, por exemplo) e que é também poética (DERRIDA, 2005, p.90).

A desconstrução da animalidade: o porvir de um pensamento não-antropocêntrico

Observemos como Derrida se volta para a diferença entre o humano e o animal presente nos *Escritos* (1966) de Lacan, por meio de uma aula publicada no Seminário *A besta e o soberano*, e retomada posteriormente em *O Animal que logo sou* (2004) na conferência *E se o animal respondesse?*¹⁹. Para o psicanalista, seria preciso marcar essa diferença a partir da presença ou da ausência de Lei e da possibilidade de transgressão desta: “o que separa o Homem da Besta é a Lei, a experiência da Lei, o Superego, e, então, a possibilidade da transgressão no Crime” (DERRIDA, 2016; p.158). Não só a Lei, mas a crueldade seria, assim, um próprio do homem: “Com a Lei e o Crime começa o homem” (DERRIDA, 2016; p.158). Essa possibilidade de reconhecer e transgredir a lei acontece por que, diferente do animal, o homem possui um super-eu, pode dizer “eu” ou “meu”. Ou seja, a ideia de responsabilidade e de irresponsabilidade é indissociável daquela de ipseidade. O problema seria, dessa forma, que o super-eu, a princípio do lado da lei, pode tornar-se criminoso (*Ibidem*, p.159). Haveria, portanto, instintos criminosos, pulsões criminosas no homem. Esse discurso de Lacan – que não teme ser chamado de anti-humanista, dirá mais a frente Derrida – desloca já a problemática do humanismo tradicional, circunscrito na perspectiva dos mais altos valores do homem. Em Lacan, diferentemente, essa humanidade não pode ser dissociada desses valores mais baixos (ou anti-valores), como os do crime e da crueldade.

19DERRIDA, J. E se o animal respondesse? Revista Ítaca, nº37, 2023 (tradução minha).

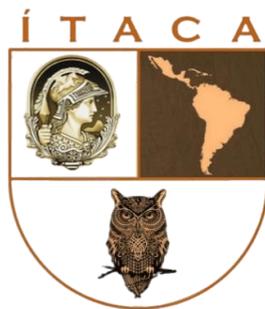


Segundo Derrida, Lacan veria no animal um ser circunscrito ao inato, enquanto o homem, mesmo tendo instintos animais, ultrapassaria o inato, transcenderia a Lei pela liberdade, se emanciparia do programa, da máquina. Na base dessa distinção entre o inato e o adquirido, o filósofo reencontra a noção de semelhante: o que distinguiria a humanidade cruel da animalidade não cruel, é que o homem, diferente do animal, vê a humanidade – e mesmo a animalidade – como semelhante. Por isso, Lacan se distancia de Hobbes: o homem não é um lobo para o homem, pois os animais, em seus atos mais violentos, não podem ser ditos cruéis. A crueldade se daria, para Lacan, sempre, entre semelhantes, ela implica a humanidade, aponta sempre para um semelhante, mesmo num ser de outra espécie (*Ibidem*, p.161).

Derrida considera frágil o discurso de Lacan. Primeiro por que reproduz a mais tradicional sentença que afirma a inocência do animal e a culpabilidade do homem. Em segundo lugar, por que se trata de uma ética do sentido, de uma tentativa de salvar o sentido como sentido do humano e da responsabilidade humana (DERRIDA, 2016; p.162), quer dizer, situa-se ainda num próprio do homem, mesmo que esse próprio seja considerado aqui, vê-se já, não a partir de uma superioridade humana, mas a partir de um sentido negativo do que se considera o humano.

Derrida distingue então três pontos na argumentação de Lacan nos *Escritos* que lhe parecem problemáticos. A primeira questão, como apontamos acima, é a fragilidade do par inato/adquirido e que Derrida considera uma máquina de pressuposições que deve ser desconstruída. Derrida condena – o que se repetirá muitas vezes ao longo do seminário – as afirmações de Lacan, pois estas não estão fundadas num saber científico sobre os animais²⁰, mas numa ficção, numa abstração que devém realidade objetiva e concreta, contra a qual Derrida aponta um conjunto de saberes, sobretudo o etológico. Nesse sentido, ele afirma que cada vez mais estudos – como o de Coppens – corroboram a tese de que os animais possuem história e técnicas e, assim, uma cultura, onde os conhecimentos se acumulam e são transmitidos. Esses apontamentos debilitam a distinção entre o

²⁰ Já em *A carta postal (La carte postale)*, Derrida comenta sobre a relação entre Lacan e o humanismo, a partir da consideração da linguagem animal. Apesar de coerente com o sistema lacaniano, a linguagem condensa, nele, escreve Derrida, “a maior obscuridade”, de onde o grande interesse por ela da parte de Derrida (DERRIDA, 1980; p.502).

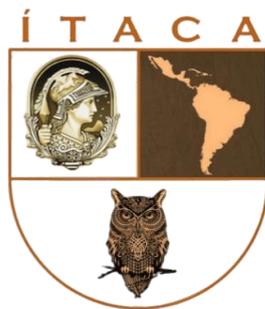


inato e o adquirido, pois “lá onde há transmissão generacional, há a lei, e, portanto, o crime e a pecabilidade” (*Ibidem*, p.163). Ou seja, a Lei não seria um privilégio humano, mas estaria também presente entre os animais e, dessa forma, o que Lacan considera próprio do homem e fundador da humanidade, não o seria de fato.

O segundo ponto de discordância ressaltado por Derrida diz respeito ao equívoco introduzido pela ideia de crueldade como uma relação entre semelhantes (seja do humano em relação a outro humano, seja do humano em relação ao animal, já que, nesse caso, a crueldade visaria no animal um outro humano). Essa tese tenderia à defesa do argumento de que a crueldade face ao dessemelhante é inocente, que, por exemplo, na crueldade cometida contra o animal é ainda o humano que se visa nele, e não, justamente, o outro animal. Essa tese envolve ainda a determinação de critérios para que um outro seja considerado semelhante. Derrida se questiona que critérios são esses: trata-se do mais familiar, do mais próximo, do fraternalismo através de um certo conceito de sujeito, como parece supor Lacan? (*Ibidem*, p.165). Ora, o problema ético é que se é inocente de qualquer crime cometido com um outro não-humano. Nega-se, portanto, a alteridade do outro para reencontrar nela sempre uma figura do Mesmo. Um terceiro problema nessa ideia de semelhante é o seguinte: o que dizer dos homens que não consideram outros homens como semelhantes, ideia que ensejou as piores crueldades no interior da humanidade mesma?

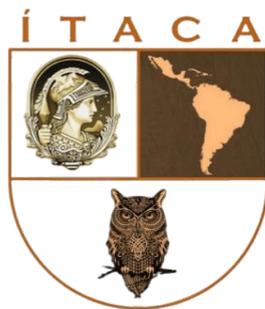
Para Derrida, ao contrário, é a dessemelhança que deve ser pensada como um princípio ético e de justiça, pois faz jus ao radicalmente outro, sendo a ética fundada na semelhança assombrada pelo fantasma do dogmatismo e do narcisismo. A obrigação ética não se dá apenas em relação ao semelhante humano mas, antes, em relação ao dessemelhante humano e não-humano. Percebe-se, assim, que a axiomática ou o bom sentido em Lacan conduz, continua Derrida, à naturalização das piores crueldades e atrocidades, a uma ausência de ética e a uma normatização da violência em relação ao não-semelhante: “consequência evidente: não apenas não se seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) quando se fizesse sofrer homens não reconhecidos e legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo), mas se teria o direito de infligir o pior sofrimento aos “animais” sem jamais ser suspeito da menor crueldade” (DERRIDA, 2016; p.167).

Haveria, no entanto, duas complicações virtuais a objetar na contra-



argumentação de Derrida a Lacan – observa o próprio Derrida. A primeira entre elas é que Derrida, ao falar de dessemelhante, estaria apenas alargando os limites do que se considera semelhante, ampliando estes últimos para toda forma de vida. Contra essa proposição, ele escreve que, quando Lacan defende a ideia de semelhante, ele não tem em vista toda forma de vida, mas apenas o rosto humano (seguindo, nesse ponto, portanto, Lévinas que, já vimos, propõe essa assertiva). Haveria, assim, entre a proposição de Lacan da semelhança e aquela de Derrida da dessemelhança, um limite qualitativo e essencial. Derrida propõe, então, uma prova para bem demarcar a diferença que os separa: qual o valor da vida animal comparada à vida humana? Ora, percebe-se com essa interrogação que o terreno no qual se circunscreve o pensamento de Lacan é ainda o pensamento humanista (*Ibidem*, p.140). Este se funda não apenas na ideia de um próprio do homem, mas essa ideia do próprio se reparte na ideia de semelhança, e na superioridade do valor da vida humana, em que mesmo um embrião humano de curta vida deve passar na frente de milhões de seres vivos plenos de vida e de porvir (*Ibidem*, p.140). Com essa prova, Derrida não pretende afirmar a igualdade ou a superioridade da vida animal em relação à vida humana, mas chamar atenção para a naturalidade com que o antropocentrismo se impõe em nossa reflexão e que esse antropocentrismo assume um caráter “universal”, a partir da qual se julga eticamente o valor da vida humana e da vida animal – com o conseqüente desprezo por esta última e pelo vivente em geral – e que se reproduz pacificamente no pensamento de Lacan.

Um segundo ponto a se reter sobre essa lógica do dessemelhante, frisa Derrida, é que ela não se refere apenas a todos os seres vivos, mas também aos seres já mortos e aos seres ainda não nascidos (*Ibidem*, p.168). Derrida adverte, nessa passagem, para o sentido de uma ética hiperbólica que atravessa o presente, o passado e o por vir. Tem-se aqui, a meu ver, um outro sentido da dignidade humana, como venho assinalando até aqui, que não pode ser dada nem pelo humanismo tradicional, nem pelo anti-humanismo e que exigiria, como um novo imperativo ético, um humanismo por vir ou expandido, encetando uma responsabilidade humana também hiperbólica, uma economia que é também uma ecologia, um saber-viver com o outro e o absolutamente outro, seja através dessa responsabilidade e desse fazer justiça em relação ao passado, seja em relação às gerações futuras humanas e não-humanas.

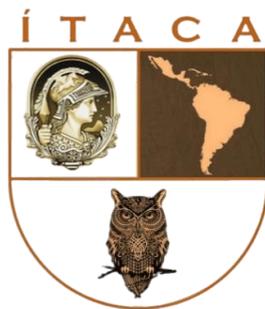


O segundo ponto que se pode objetar à contra-argumentação de Derrida diz respeito ao que ele escreve em relação ao direito dos animais, uma vez que muitos países adotam, crescentemente, legislações que preveem a garantia de certos direitos a eles. Mas o que Derrida tem em mente é a ausência de legislações que considerem crime matar um animal ou, o que seria o mesmo, que proíbem o sacrifício animal (*Ibidem*, p.169), mesmo que seu discurso não se resolva num vegetarianismo. Em segundo lugar, os chamados direitos do animal tomam por modelo os direitos humanos, a perspectiva ou o ponto de vista humanos. O paradoxal nessa transferência, é que os direitos humanos se fundam na categoria de sujeito e numa filosofia que justamente haveria compreendido o animal como máquina, desprovido de razão (*Ibidem*, p.169).

O cerne da questão consistiria, assim, no que se considera o sujeito e, para permanecer na investigação sobre Lacan, o que este afirma ser uma subversão do sujeito. Distanciando-se de Lacan, Derrida afirma que uma ética da alteridade, aquela do ser sujeito como submetido ao outro (de ressonâncias levinasianas), é insuficiente para romper com a tradição do animal máquina (*Ibidem*, p.170).

Como Lacan compreende, então, o sujeito, essa categoria que fundará uma diferença essencial entre os homens e os animais? Toda a questão do sujeito, nele, se constitui a partir da questão da linguagem – assim, ao menos, a compreende Derrida. Assim como em Lévinas, em Lacan, o Outro de onde vem a mensagem, aparece como Senhor absoluto, como soberano, frisa Derrida. É a partir do Outro que o Eu se instaura como sujeito do significante, onde mesmo a mensagem emitida encontra seu ponto de partida no outro. E é aí que se introduzirá a diferença animal: os animais, que não sabem fingir, nem apagar seus rastros, não podem ser sujeito do significante (*Ibidem*, p.172). Já em *O estádio do espelho*, Lacan havia encerrado o animal nas malhas do imaginário, privando-o do simbólico, quer dizer, da Lei, que seria o próprio do homem. Apenas o homem é um animal presa da linguagem (*Ibidem*, p.172). Se o homem possui inconsciente, linguagem, relação com o outro, o desejo é, no entanto, por conta de uma falta, uma imperfeição, um defeito originário, que marcará o que se considera o próprio do homem – trata-se de uma prematuração específica do nascimento no homem (*Ibidem*, p.175).

Perguntemos agora de maneira inversa: por que os animais não possuem linguagem, não podendo, dessa forma, se constituir como sujeito? Segundo Lacan,



os animais não possuiriam linguagem e se comunicam através de códigos fixos, que gerariam respostas ou comportamentos pré-cabeados. Para Derrida, essa tese caracteriza “o discurso e a prática da modernidade humana ou humanista – no que se refere ao animal” (*Ibidem*, p.170), considerados incapazes de responder, de produzir signos.

Vemos, com essa passagem e com tudo o que foi dito até agora que a desconstrução é indissociavelmente uma desconstrução do humanismo. Aquela não possui um sentido único, nem fundador, nem teleológico, mas seu projeto implementa esta última como um sentido e uma quasi-teleologia, uma tendência inseparável da tarefa de desmontagem do antropocentrismo que produziu as hierarquias mais substanciais entre os humanos e entre os humanos e não-humanos, como, nesse caso, a ideia de que os animais não possuem linguagem e que, à semelhança das máquinas, apenas reagem ou que a ética é uma ética entre semelhantes.

Nesse movimento de desconstrução, Derrida considera insuficiente a distinção entre a linguagem humana e a linguagem animal. Isso por que, em ambas, os signos não se relacionam com uma realidade fixa, mas estão em correlação com outros signos. O intuito de Derrida não é o de borrar completamente a distinção entre reação e resposta (essa distinção envolve, por exemplo, a máquina, que reage mais que responde), mas a fronteira fixa, indivisível entre elas, fronteira que, segundo ele, tende a ficar menos nítida não apenas entre os homens e os animais, mas no interior da própria humanidade. Seria necessário, para Derrida, atenuar essa diferença, pois mesmo entre os homens nunca se está completamente certo de que respondem, em vez de reagirem. E isso não apenas por conta do inconsciente, que desloca toda a problemática da responsabilidade e da liberdade humanas, mas por que esse inconsciente inscreve sempre certa automaticidade em toda resposta (sobretudo, por que, em Lacan, ele é pensado em termos de repetição). Seria, no entanto, essa distinção entre reação e resposta que fundaria o sujeito em Lacan.

Não se trata, todavia, para Derrida, de negar a importância da responsabilidade e da ética, ao questioná-los a partir do inconsciente, nesse movimento de desconstrução do humanismo antropocêntrico da psicanálise lacaniana. Ao contrário, duvidar da responsabilidade e da ética seria a essência mesmo da ética, já que tomar por acabados os seus significados seria justamente



recair na reacionalidade da resposta. Em segundo lugar, tratar-se-ia de distribuir essa diferença não oposicional entre reação e resposta de maneira não homogeneizante, mas múltipla e diferenciada entre os seres vivos, ao invés de pensá-la binariamente como uma diferença essencial entre o sujeito humano em geral e o não-sujeito animal em geral. Em terceiro lugar, essa desconstrução visa elaborar uma outra lógica da decisão, da resposta, do acontecimento, a partir da ideia do próprio Lacan de que o sujeito recebe do Outro a mensagem que emite. Esse axioma, continua Derrida, complica a distinção entre responsabilidade e reação, já que se tem em conta sempre o outro. Haveria, assim, entre outras consequências, uma historicidade da responsabilidade ética, jurídica, política em relação com outro pensamento da vida e dos seres vivos. *É esse apelo que transforma a desconstrução do humanismo, enquanto tentativa de por fim ao antropocentrismo, em humanismo por vir*: trata-se de um outro pensamento da responsabilidade onde se reencontra o velho *topos* humanista da dignidade humana, embora transladado do seu eixo dogmático antropocêntrico²¹, para um pensamento da vida e um pensamento da vida que não se separa da morte, da memória e do por vir.

Considerações finais

Vimos que o problema da soberania exige um ultrapassamento do par natureza/cultura, uma vez que esta se apresenta como uma prótese histórica nas relações humanas. Sua desconstrutibilidade é então ressaltada por Derrida, que visa, com isso, atingir alguns pilares da democracia atual, entre eles: a legitimidade do poder soberano em decidir sobre o uso da violência e da crueldade, em impor leis

21 Maia resume bem a questão: “Remarque-se ainda que Derrida não assume uma postura contra-humanista, anti-humanista, ou mesmo antissujeito em relação ao homem do humanismo. O que se patenteia na desconstrução dessa noção é o questionamento das formas de pensar esse *homem* que apenas o consideram a partir de sua “propriedade” e autenticidade, retirando-o, dessa maneira, de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo sem imediatamente trazer para o seio da discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo que a ele se ligam, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e pôr em cena aí o descerramento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser e o seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado, do outro absoluto, como outro. Nesse sentido, a desconstrução derridiana, como a desconstrução do próprio, do possível, do poder e da posse, talha-se como a desconstrução do próprio antropocentrismo, nisso remarcando ainda um valor de soberania, uma demarcação entre o *soberano* e a *besta*.” (MAIA, 2021; p. 94).



ao conjunto da comunidade excetuando-se delas, e decidir sobre o destino dos cidadãos, bem como de compreender a própria cidadania a partir do imperativo das identidades nacionais.

Vimos também uma ambiguidade, que Derrida pretende ultrapassar, na questão do humanitário e do humanitarismo: de um lado, sua manipulação pelo poder soberano (o que precisa ser desconstruído); por outro lado, a pertinência e a potências das ações humanitárias como mecanismo para ultrapassar o poder das soberanias nacionais. Para isso, Derrida pensa uma nova elaboração do conceito de soberania, que seja partilhável, divisível, múltiplo, reunindo diferentes atores do conjunto da sociedade.

Por fim, vimos que é a própria comunidade humana, centrada no conceito humanista e metafísico de soberania, que precisa ser alargada em direção a uma nova zooantropolítica, não aquela clássica e moderna, que pressupõe uma separação rígida, por vezes ontológica, entre os humanos e os animais, mas uma outra comunidade aberta para os viventes não-humanos, por meio de um deslocamento de fronteiras entre estes e os humanos, através de uma estratégia que visa tanto hominizar o animal como animalizar o humano.

Todo esse movimento filosófico faz parte de outro mais abrangente, com apelo prático, que se chama *democracia por vir* em Derrida. A democracia por vir não é uma ideia de democracia, mas uma construção que se dá no a cada vez e que busca avançar no reconhecimento dos direitos e da alteridade do outro. Apesar de sua crítica à democracia histórica e contemporânea, Derrida persiste em afirmá-la como alternativa a defender, face ao crescimento dos totalitarismos e do neoliberalismo.

A ética é, como defende Marc Crépon, inseparável da política em Derrida, devendo-se falar aí de uma “política da ética” (CRÉPON, 2008; p.161). O pensamento de Derrida seria indissociável da questão do porvir da democracia. Com efeito, ele escreve em *Voyous*: “Não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução” (DERRIDA, 2003, p.130)²². O “Um soberano” da democracia deve permanecer, para Derrida, indeterminado, heterogêneo. A democracia é um regime ambíguo: por um lado, as oligarquias detém o poder e as

²² “Pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction” (DERRIDA, 2003; p.130).



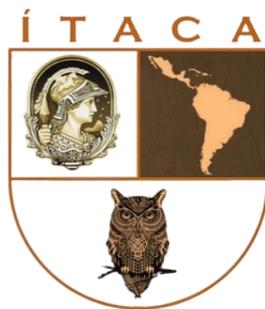
riquezas e o controle do Estado. Por outro lado, essas oligarquias querem preservar a aparência de democracia e, ao povo, é permitido contestar as desigualdades e injustiças, por diferentes meios. Essa possibilidade deve ser defendida, lançando mão cada um de seu idioma e de suas invenções singulares contra a subordinação de uma segurança do Estado. Fernanda Bernado escreve a propósito da posição política de Derrida:

Um pensamento afastado da política que, apesar do apolitismo inerente à sua hiper-radicalidade – e apolitismo apenas em relação ao conceito tradicional e sempre ainda dominante do político! –, tem, em si mesmo, não apenas um muito singular âmbito “político-democrático”, quer dizer, político-democrático, como (ele) aspira e convoca a uma outra política: a uma outra concepção e definição do político e da democracia. O mesmo em relação à revolução. (BERNARDO, 2011; p.167)²³

Essa democracia, como disse no início, constitui-se como uma promessa sem fim (sem ponto de chegada e sem teleologia), em direção a um bem viver juntos e partilhado no mundo, a partir de um pensamento da *différance*. A desconstrução da soberania²⁴, o fomento de um outro humanitarismo e um outro pensamento da animalidade são perspectivas que visam contribuir para essa construção.

23 “Une pensée en retrait du politique qui, malgré l’apolitisme inhérent à son hyperradicalité – et apolitisme juste par rapport au concept traditionnel et toujours encore dominant du politique! –, a d’elle-même non seulement une bien singulière portée «politico-démocratique», autrement dit politico-démocratique, comme (elle) aspire et appelle à une autre politique: à une autre conception et définition du politique et de la démocratie. De même que de la révolution” (BERNARDO; 2001; p.167).

24 Como sugere Matos, esse para-além da soberania não se resume ao dado puramente humano, o acolhimento do outro se dá “não na lógica da razão de Estado e dos direitos humanos universais, não por ser um homem como nós, mas porque ele traz consigo aquilo que nele não se reduz ao gênero e ao cálculo do necessário, tampouco à lógica da doação e da gratidão” (MATOS, 2016, p.261).



Bibliografia

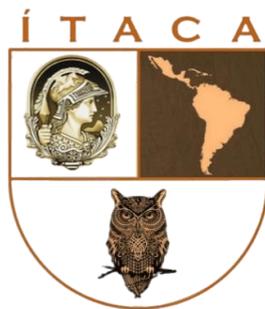
- BERNARDO, Fernanda. L'Héritage d'une promesse - la démocratie à venir de Jacques Derrida. Publicaciones Universidade Complutense de Madrid, volume 2011, pp. 165-188; 2011.
- CRÉPON, Marc. Vivre avec: la pensée de la mort et la mémoire des guerres. Paris: Hermann, 2008.
- DERRIDA, Jacques. La carte postale. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. Séminaire la bête et le souverain (volume 1: 2001-2002). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. A besta e o soberano (seminário), volume 1 (2001-2002). Rio de Janeiro: Via verita, 2016.
- _____. O animal que logo sou. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- _____. Voyous – deuz essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.
- _____. Canallas -dos ensayos sobre la razón. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- EMÍLIO, Paulo. Uma situação colonial?. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (org.). Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.
- LEVADOT, Laura. Jacques Derrida: democracia/sobirania. Catalunha: Gedisa Editor, 2019.
- _____. No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. Isegoria, Revista de Filosofía Moral y Política, nº 49 (2013).
- LLORED, Patrick. Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité. Mons: Sils Maria, 2013.
- _____. La violencia de la ética. Derrida para humanistas. France: Le divan noir: 2022.
- MAIA, Victor. No rastro da desconstrução. Uma introdução a Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.
- NANCY, Jean-Luc. Politique et/ou politique. In: CRÉPON, Marc; MAJOR, René (org). Derrida politique. Lignes, nº47, 2015.
- MATOS, Olgária. Derrida : da razão pura à razão marrana. Revista Psicologia USP, vol.17, nº2, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/119769>, último acesso 30/09/2023.



NASCIMENTO, Evando. O pensamento vegetal: a literatura e as plantas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SCHWARZ, Roberto. Fim de século. In: Sequências brasileiras. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7981650/mod_resource/content/1/Schwarz%20-%20Fim%20de%20s%C3%A9culo.pdf, último acesso 30/09/2023.

ZARK, Charles. (dir.). Derrida politique: la déconstruction de la souveraineté. In: Cités, n° 30 (2007).



Paul Ricoeur e a Linguagem: Uma Introdução

Mário Correia

Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis e Teologia pela Universidade Católica do Salvador, com especialização em Teologia e em Filosofia pela PUC-Minas. Mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília. Docente no Centro Universitário Arnaldo Horácio Ferreira (UNIFAAHF) e na Faculdade Sulamérica. Ênfase nas áreas de Fenomenologia, Linguagem, Hermenêutica e Ontologia, atuando principalmente nos seguintes temas: ser, sentido, sujeito, tempo, valor, norma, educação, identidade, alteridade e socialidade

Resumo

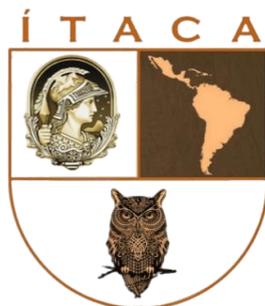
O presente artigo trata da linguagem no pensamento de Paul Ricoeur. Mostra como se deu seu interesse pela linguagem, desde o signo, o símbolo e o mito à linguagem enquanto discurso, que o coloca em diálogo com várias correntes linguísticas. Destaca-se, em sua trajetória intelectual, a teoria do símbolo e a teoria do texto, nas quais aparecem várias acepções de linguagem, como as de duplo sentido, polissêmica e analítica, que convergem para uma teoria da interpretação e um discurso bem fundamentado. A extensão dessa temática (a linguagem), nesse caso, coincide com a extensão da obra de Ricoeur. Por isso, nossa intenção é, simplesmente, demonstrar que o pensamento de Ricoeur situa-se na esfera da filosofia da linguagem.

Palavras-chave: Linguagem; Símbolo; Mito; Discurso; Texto.

Abstract

This article deals with language in the thought of Paul Ricoeur. It shows how his interest in language came about, from the sign, the symbol and the myth, to language as a discourse, which puts him in dialogue with various linguistic currents. In his intellectual trajectory, the theory of the symbol and the theory of the text stand out, in which several meanings of language appear, such as the double meaning, polysemic and analytical, which converge to a theory of interpretation and a well-founded discourse. The extension of this theme (language), in this case, coincides with the extension of Ricoeur's work. Therefore, our intention is simply to demonstrate that Ricoeur's thought is in the sphere of the philosophy of language.

Keywords: Language; Symbol; Myth; Speech; Text.



Introdução

Jean Paul Gustave Ricoeur (1913-2005), filósofo francês, tem por base de pensamento a filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica, como ele mesmo diz: “eu gostaria de caracterizar a tradição filosófica à qual me reporto com três traços: ela está na linhagem da *filosofia reflexiva*; ela permanece na esfera da influência da *fenomenologia husserliana*; ela quer ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia” (RICOEUR, 1986, p. 25)²⁵. No entanto, essas três correntes de pensamento têm em comum, entre outras coisas, os tipos e usos de linguagem. É verdade que, para compreender o pensamento ricoeuriano, precisa se considerar essa tríplice influência, mas é igualmente verdade a necessidade de considerar a linguagem nesse pensamento. Por isso, ao propor apresentar cada um daqueles elementos ao modo de introdução, vimos também a igual necessidade de abordar diretamente o tema da linguagem no pensamento de Paul Ricoeur. Assim, surgiu este artigo sobre Paul Ricoeur e a linguagem, em certa continuidade com o que já escrevemos sobre filosofia reflexiva e fenomenologia, precedendo o que escrevemos sobre hermenêutica²⁶. De caráter introdutório, trata-se de uma apresentação que mostra a presença da linguagem na obra de Ricoeur e como ela caracteriza seu pensamento. É uma maneira de oferecer uma visão geral sobre sua obra a partir da linguagem.

É comum se dizer que a tríplice herança mencionada acima corresponde a uma tríplice perspectiva do pensamento de Paul Ricoeur. A filosofia reflexiva se refere à tradição de pensamento que tem como nota a reflexão (a autorreflexão), mas que em Ricoeur se torna ato reflexivo ou *reflexividade*. A fenomenologia é a corrente de pensamento que teve vários desdobramentos no vigésimo século, sendo utilizada por Ricoeur devido ao seu componente intencional e descritivo. A hermenêutica, tida como teoria da interpretação, aponta para o escopo das

25 Sobre a vida e a obra de Paul Ricoeur veja: DOSSE, François. *Os sentidos de uma vida*. São Paulo: LiberArs, 2017. Ou também o que está disponível no site www.fondsriceur.fr. Outra importante fonte é a autobiografia: *Intellectual autobiography in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago: Open Court, 1995. Tradução em português: *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Vale ainda conferir: *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*; de Abel e Porée (2007).

26 Estamos nos referindo aos artigos “*Paul Ricoeur e a filosofia reflexiva – uma introdução*”, que publicamos na revista Kairós, em dezembro de 2022. E “*Paul Ricoeur e a fenomenologia – uma introdução*,” publicado na revista PRISMA, em julho de 2023. O texto sobre hermenêutica ainda será publicado.



contribuições de Paul Ricoeur que a assume como arte de explicar e compreender. Mas, e a linguagem? A linguagem, em Ricoeur, traz as marcas da linguagem natural, simbólica, estruturalista e analítica, como discorreremos a seguir. Tentaremos, com esta exposição introdutória, mostrar em que medida Ricoeur é um filósofo da linguagem ou como ele está associado às correntes linguísticas de seu tempo.

Partir da Linguagem e ser guiado por ela

Desde muito cedo, Ricoeur se interessou pela linguagem nas suas mais variadas formas. A licenciatura em Letras lhe proporcionou estudar as línguas clássicas e ter contato com clássicos da literatura e da religião, mas foi provocado a mudar de área por conta de seu estilo “demasiado filosófico” e assim o fez (RICOEUR, 2009, p. 20). No universo filosófico, lhe foi útil aquele contato com a literatura em geral, pois essa via lhe favoreceu uma experiência com a linguagem não somente enquanto veículo de comunicação, mas também lugar de habitação, meio no qual a realidade se dá e acontece. Partindo de seu trajeto, depois de se dedicar ao signo, ao símbolo e ao mito, Ricoeur se interessa pela linguagem enquanto discurso e dialoga com várias correntes linguísticas, especialmente de viés estruturalista e analítica. Em seu entender, o filósofo recebe a linguagem do ordinário da vida e do mundo, toma-a como guia para acessar realidades profundas e significativas.

A primeira grande frente de trabalho de Paul Ricoeur foi a aplicação do método fenomenológico no campo prático. Não obstante os êxitos, a eidética da vontade foi incapaz de descrever e revelar o sentido de realidades da concretude humana, como aquelas do âmbito involuntário e aquelas outras associadas à experiência de falta (culpabilidade)²⁷. Face a essas realidades concernentes à *capacidade* e, especialmente, a *falibilidade* humana, Ricoeur recorre a uma descrição *empírica* e *mítica* (mítica concreta), modelo “extra-racional”, em busca de indícios para sua compreensão (RICOEUR, 2004, p. 10). Na verdade, é essa uma estratégia de cunho linguístico para abordar indiretamente algo que está presente no campo prático, fazendo uso dos saberes do universo religioso e mítico.

27 Sobre Ricoeur e a fenomenologia é de grande importância ler: MORATALLA, Tomás Domingo. *¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenêutica*. Escritos. Vol. 26, No. 57, julio-diciembre (2018).



Sem fazer etiologia dos símbolos nem dos mitos, seu interesse nessa ocasião foi pela *função simbólica e mítica* reveladora de aspectos da realidade que escapam a outras análises (RICOEUR, 2004, p. 171; 1970, p. 16-17). Esse interesse é, na verdade, pela linguagem que comunica o símbolo, que desafia o conceito e provoca reflexão.

Ricoeur define o símbolo como “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, além disso, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1969, p. 16). O símbolo é, portanto, uma realidade intencional, uma linguagem que mira um duplo sentido. Por isso, “o símbolo dá o que pensar” (RICOEUR, 2004, p. 482). Esse mote kantiano é posto por Ricoeur na conclusão de uma longa reflexão sobre a simbologia. É uma máxima que não serve para encerrar a questão e sim para alargar a reflexão, para provocar o pensar mais e melhor. Para Ricoeur, o mote diz ao menos duas coisas: “o símbolo *dá*; não sou eu que estabeleço o sentido: é ele que dá o sentido; mas o que ele dá é o *que pensar*, em que pensar. A partir da doação, a posição” (RICOEUR, 2016, p. 134)²⁸. Isso significa que o símbolo é, fundamentalmente doação, dom da linguagem. Uma doação a ser recepcionada pela reflexão, uma recepção que se converte em obrigação de pensar e em dever de inaugurar um discurso a partir daquilo que o precede e o funda. O símbolo, nesse sentido, é princípio de um saber filosófico, um saber que não começa no vazio, nem no *ego* e sim na linguagem que já coloca em questão o sentido e o seu fundamento.

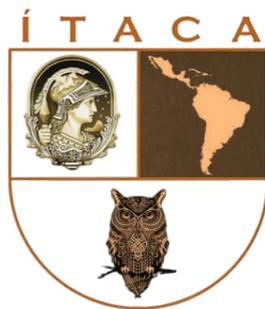
Tudo o que é dito pode sê-lo em enigmas (símbolo), fazendo-nos pensar para decifrar, para compreender esse tudo que é a realidade. Para melhor perceber isso, Ricoeur nos convida a visitar o império variado dos símbolos que, como sugerem as leituras eliadiana, freudiana e bachelardiana, apontam para as expressões sagradas cósmicas, oníricas e poéticas. O *aspecto cósmico* favorece a leitura do sagrado primeiramente no mundo, nos elementos da natureza, do cosmos.

28 Essa citação faz alusão ao movimento de descentralização do *cogito* que, para uma filosofia do cogito, é doador de sentido, além de ponto de partida e fundamento último do pensar. Sobre esse assunto, indicamos nosso artigo: *Repensar a subjetividade com Paul Ricoeur*. In: *Illuminare – Revista de Filosofia e Teologia / Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFTEG)*. v. 4, n.1 (jan/jun). Goiânia, 2021. E, notável é o artigo de João Amaral Ribeiro, intitulado *A hermenêutica de Paul Ricoeur face à filosofia reflexiva*. Lisboa: Phainomenon, Edições Colibri, 2000.



Essas realidades são como que hierofanias, manifestações do sagrado que ampliam as experiências antropocêntricas e trazem um sentido englobante da realidade em “regime ontológico” (RICOEUR, 1970, p. 16; p. 37). A *dimensão onírica* remete às funções psíquicas dos símbolos mais fundamentais e mais estáveis da humanidade. Em relação ao cosmo, o onírico é o correlato antropológico de manifestação do sagrado, é a vinculação entre o “ser do homem e o ser total” (RICOEUR, 1970, p. 17). Não é o caso de opor a dimensão cósmica à dimensão onírica, pelo contrário, é preciso vincular, pois ambos são como que “dois polos de uma mesma expressividade: me expresso ao expressar o mundo; exploro minha própria sacralidade ao decifrar o mundo” (RICOEUR, 2004, p. 178). Essa dupla expressividade é completada pela terceira modalidade do símbolo que é a *imaginação poética*. Imaginação não é aqui um modo de suprir ausências (representação), mas sim, ostentar a presença das coisas do mundo (expressar). Diferente das manifestações cósmicas e oníricas, o símbolo poético nos mostra a expressividade em seu estado nascente, faz surgir, assim, a linguagem em sua emergência. E vale destacar que não são três formas independentes de símbolos, pois são vinculadas e comunicáveis entre si, são aspectos de um tipo de estrutura simbólica.

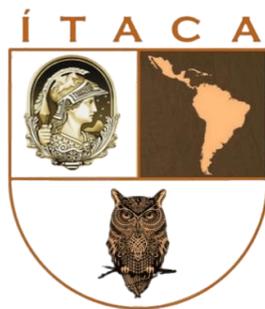
Ricoeur diferencia o símbolo de outras linguagens que lhe são próximas, como é o caso do signo e do mito. Ele toma o símbolo como “significações analógicas espontaneamente formadas e dadas” (p. ex: a água). Essa é uma realidade intencional, uma linguagem que mira um duplo sentido. Diferente do signo que é amplo, visa além dele próprio e vale por tal coisa visada (ex: a palavra) (RICOEUR, 2004, p. 179; 1970, p. 10). Por sua vez, Ricoeur considera o mito uma espécie de símbolo desenvolvido em forma de narrativa. O mito é “uma forma de discurso que eleva uma pretensão ao sentido e à verdade” (RICOEUR, 2016, p. 177). Mas, a situação não é simples, pois é comum que a filosofia busque o fundamento racional, a razão de ser e exclua a narrativa mitológica. Paradoxalmente, o mito insiste em se mostrar, pois ele não se esgota em sua potencialidade imaginativa de conotação ontológica. É assim que, na história da filosofia, foi e será preciso escolher entre *mythos* e *logos* (representação-conceito), exceto se se admitir os dois, criando um modo de bem articulá-los, como procura fazer Paul Ricoeur.



Enquanto forma de discurso, Ricoeur chama atenção para a estrutura do mito, podendo ser explicada sem esgotar sua significação que está para além de toda explicação estrutural. Sua significação advém de uma linguagem polissêmica que o caracteriza, sendo capaz de dilatar o enunciado que carrega o sentido e a referência, algo próprio de uma linguagem indireta. Enquanto discurso, o mito diz algo sobre alguma coisa, diz algo '*in illo tempore*', por meio de representações, ritos, valores e histórias de começo e fim. Nisso, o discurso mítico engendra sabedoria, favorece conhecimento de mundos, viver neles e enfrentar seus absurdos, pois faz aparecer horizontes de sentidos. Acomodando-se no mundo, o mito nos faz repousar no ser, haurindo significações para o existir.

Embora existam diferenças, é estreita a relação entre símbolo e mito. Podemos até dizer que a simbologia se desdobra ou está acomodada em narrativas mitológicas que dão traços históricos para as realidades abordadas. Se no império variado dos símbolos Ricoeur se dedica ao estudo das expressões sagradas cósmicas, oníricas e poéticas, no universo mítico, ele analisa os chamados *mitos de começo e fim*, pertencentes à cultura grega e hebraica. Destacamos os *mitos de origem* que costumam retratar o caos originário ou um cenário de harmonia no qual se dá irrupção do mal (RICOEUR, 2004, p. 325, p. 349). Nesse mesmo âmbito está o *mito adâmico* que é um mito antropológico por excelência. Esse mito possui uma tríplice função: dissociar o mal da bondade originária, diferenciar o Deus santo do homem pecador e assim ser o ponto de ruptura entre o ontológico e o histórico (RICOEUR, 2004, p. 378). Um outro tipo é o *mito da alma exilada*, ao qual segue a ideia de retorno. Ele retrata a invenção da alma e do corpo, o indício de dualidade, de positividade da alma em detrimento do corpo e a ideia de uma vida feliz anterior e posterior a sua união com corpo (RICOEUR, 2004, p. 419). É comum a esses três tipos de mitos evocados a concepção dramática da realidade e o trágico da existência humana no mundo. Eles estão para acenar um ponto de partida que não precisa ser uma primeira verdade, mas um pressuposto prévio, um lugar em que o pensamento habita no plano da linguagem.

De modo geral, os relatos mitológicos têm a função de englobar a humanidade em uma história exemplar, tornar a universalidade do homem uma experiência concreta e assim procurar desvendar o enigma da existência humana (RICOEUR, 2004, p. 313). Assim, o mito tem um alcance ontológico por apontar



para a relação entre o ser essencial do homem e sua existência temporal e concreta. Seu formato não é de relatar um fato acontecido, nem de explicá-lo, mas sim de convidar a conhecer por outro ponto de partida que não seja o racional (*logos*). O mito possui formas de acontecimentos diferentes dos relatos históricos, pois sua ‘referência’ é para aquém do começo e além do fim da historiografia. Daí que os mitos de origem e de fim – que são os mais conhecidos – possuem “excesso de significação”, sem contar que todos eles são ou trazem espectros do trágico, revelando, assim, uma dimensão própria do existir humano.

O símbolo e o mito possuem estrutura intencional e caráter de duplo sentido que desafiam o pensamento. Pensar o símbolo e/ou o mito é pensar a linguagem na qual eles se movem e isso requer interpretação. Com efeito, não existe símbolo sem um princípio de interpretação, assim como não há interpretação que não pertença ao pensamento simbólico e de duplo sentido (RICOEUR, 1970, p. 20)²⁹. Algo parecido se dá com as narrativas mitológicas, uma peça simbólica maior, que se abre ainda mais a um imaginário que exprime realidades significativas. Tanto o símbolo quanto o mito fazem-nos regressar à experiência originária da linguagem, renunciando a um fundamento absoluto e inserindo-nos num mundo mais vasto e diverso, onde o existir é mediar. Nesse sentido, a abordagem do símbolo e do mito leva, inicialmente, Ricoeur a definir hermenêutica como ciência de decifração de símbolo, cujo sentido literal é guiado por um segundo sentido a ser descoberto, com valor ontológico implicado (RICOEUR, 1970, p. 37; 1997, p. 71). Sem ser evasivo, o símbolo e o mito unem, mediam as relações entre paradoxos, entre o subjetivo e a realidade, apontando para a realidade na qual nos movemos, existimos e pensamos.

O fato de conceber o mito como discurso e levar em conta sua estrutura nos leva a considerar a relação de Ricoeur com o estruturalismo, cujas raízes remontam a Ferdinand de Saussure, com sua distinção entre *langue* (língua) e *parole* (fala).

29 É comum entre os comentadores, como os renomados Jervolino (2011) e Grondin (2015), apresentar o itinerário intelectual de Ricoeur destacando o símbolo/mito no esboço da teoria da interpretação. Estamos de acordo com isso, muito embora aqui nos interessa tratar mais diretamente da linguagem, deixando sua clara incidência hermenêutica para outro momento. A propósito, Barros de Oliveira, em seu artigo, “*Entre philosophie et linguistique: autour de ‘Philosophie et langage’ de Paul Ricœur*” (2020), ao reconstruir a filosofia da linguagem de Paul Ricoeur, sinaliza para a raridade desse empreendimento que situa as reflexões de Ricoeur no campo da filosofia da linguagem.



Nesse modelo estrutural, a linguagem não é mediação, é um mundo próprio no qual cada elemento se refere apenas a outros elementos do mesmo sistema, configurando um sistema autossuficiente e de relações internas. Por preferir a sintaxe, realizar uma semiótica e fazer desaparecer a linguagem como discurso, o estruturalismo será confrontado por Ricoeur com a semântica de Emile Benveniste, passando assim da *langue/parole* à frase (RICOEUR, s/a, p. 14; 1986, p. 115). A frase já possui uma significação e é um procedimento integrativo de linguagem. Da frase Ricoeur passa ao *discurso*, tido como “o evento da linguagem”, capaz de comportar semântica e semiótica, o signo e a frase. O discurso tem estrutura diferente daquele analítico estruturalista, pois sintetiza identificação (singular) e predicação (universal) numa frase com significação. No discurso o evento e a significação se articulam, tal como uma relação de *noese* e *noema* dentro da linguagem que não é fechada em si, pois ela diz e dizer é mostrar, direcionar a algo distinto dela mesma (RICOEUR, 1969, p. 56; 1986, p. 184).

O debate com o estruturalismo foi intenso e muitos outros elementos foram colocados em questão. No geral, Ricoeur concorda que a análise estrutural tem lugar garantido, pois a linguagem pode ser analisada por aquilo que a constitui. Mas isso não significa enclausurá-la em sua estrutura, pois, mais que relação entre signos, ela é “emergência de expressividade”, é produção de enunciado significativo (RICOEUR, 1969, p. 78; p. 84). Ainda no mesmo terreno, Ricoeur diferencia filosofia estruturalista e estudo estrutural de textos. Enquanto ele concorda com o método, resiste sua transformação em filosofia, como fez Lévi-Strauss. A filosofia estruturalista levistrussiana transforma em sistema fechado qualquer realidade, tais como a história, a cultura, os mitos e até o próprio homem, numa redução a uma constituição estrutural (RICOEUR, 2009, p. 126). Tal redução, no entender de Ricoeur, leva à supressão de qualquer realidade, inclusive o próprio homem. Para, ao mesmo tempo, se beneficiar e atravessar o estruturalismo, Ricoeur reforça a ideia de linguagem enquanto discurso irreduzível a fechamento e dotado de tensão ontológica. Quanto à sua expressão, depois da abordagem do símbolo, é a vez da metáfora, amplamente trabalhada na obra *La métaphore vive* (1975).

Ricoeur fala da metáfora em termos de estrutura e significação. Segundo ele, na semântica moderna a metáfora tem a ver com a frase e não com a palavra;



ela é um fenômeno de predicação, é criação, invenção e não mera substituição de termos nem ornamento do discurso. Fala-se, então, de *enunciado metafórico*. Mas uma metáfora não existe em si mesma, o que existe é o sentido garimpado no enunciado, é a novidade que ela diz acerca da realidade (RICOEUR, s/a, p. 58). Faz parte do enunciado metafórico a questão semântica e o problema da referência. Para Ricoeur, a metáfora libera o enunciado da fixação literal ou da intenção do enunciadador. Num movimento de suspensão da referência, a metáfora inaugura uma “denotação de segunda ordem” (conotação) e assim ‘reescreve’ a realidade (RICOEUR, 2000, p. 13). Além disso, a metáfora é uma arte de mostrar, “de fazer ver. [...] de fazer aparecer o discurso”, descobrindo imagens e provocando o pensamento conceitual a *pensar mais*, auxiliado pela interpretação (RICOEUR, 2000, p. 60, p. 465; 1997, p. 53). O enunciado metafórico relaciona semântica e ontologia, sentido e realidade, possuindo uma “veemência ontológica” que cabe uma exploração.

O enunciado metafórico aparece em vários tipos de discursos como, por exemplo, na retórica e na poética. A *retórica* é a disciplina mais antiga de uso da linguagem como discurso e, até hoje, há quem a utilize para explorar essa parte da linguagem. Ela é a arte de argumentar para convencer uma plateia de que uma opinião é melhor que sua rival. A *poética*, em certos âmbitos, chega a se confundir com a retórica, sobretudo se tomarmos a definição aristotélica de *poiésis* como produção de discurso, realidade comum às duas que se repete na região do provável. Mas, o que diferencia uma da outra é a proveniência de lugares diferentes e a projeção a objetivos diferentes. Desse modo, a poética é a arte de construir intrigas para expandir a imaginação individual e coletiva (RICOEUR, 1992). Ricoeur se ocupa mais com a *poética* do que com a retórica, sendo que há várias outras modalidades de discurso, como o discurso hermenêutico que falaremos adiante. O discurso poético é agenciado pelo par *mythos* e *mimesis*: enquanto o *mythos* metaforiza, a *mimesis* reescreve. A junção desses dois é obra de toda poesia, sendo mais facilmente manifestada naquela em que o *mythos* toma forma de discurso narrativo e a *mimesis* redescrive o *agir* humano (RICOEUR, 1983, p. 9).

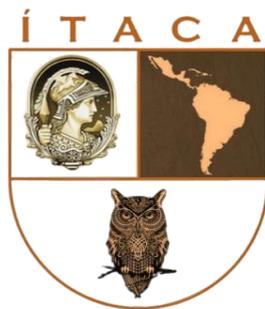
O discurso narrativo, bem apresentado em *Temps et récit* (1983-1985), por estar no domínio do poético, é coerente, possui uma linha condutora e seu conjunto



mostra-se completo, um enredo de elementos heterogêneos. Com o discurso narrativo, Ricoeur preserva a amplitude, a diversidade e a irreducibilidade da linguagem. Mostra ainda que todo enredo está vinculado ao tempo e mesmo os enredos de ficção possuem validade (RICOEUR, 1986, p. 11). Além disso, assegura que a vida humana é potencialmente narrativa e está em busca de narrador. Sendo uma boa estratégia de mediação, a narrativa é invenção de um enredo (intriga), literário ou histórico que, operada pelo par *mythos-mimesis*, reescreve a ação humana. Cabe a *mimesis* transpor a ação ao reino do “*como-se*”, realizando ruptura e ligação, numa tríplice operação de prefiguração, configuração e refiguração (RICOEUR, 1983, p. 78). Essa tríplice operação ou tríplice *mimesis*, corresponde à referência, à criação e à recepção. Isso quer dizer que o discurso narrativo se ocupa com a ação, parte das ações humanas e tende às ações. Está implicado nesse discurso, além da linguagem, a questão temporal, historiográfica e ainda um modo de poder ser/existir no mundo. Com o discurso narrativo, Ricoeur vê a linguagem em seu potencial de reorientar, reestruturar e produzir um modo de habitar no mundo, um modo de acessar uma ontologia.

Com a teoria narrativa, Ricoeur deu uma atenção especial à noção de texto, que pode ser tomado em sentido alegórico, analógico e simbólico. O texto é tudo aquilo que é suscetível de compreensão: não somente a escrita, mas também as ações humanas, os monumentos e a história (individual ou coletiva); aquilo que é inteligível no sentido de que pode ser tomado como texto ou são inscritos enquanto tais (*obras*). Seja ele qual for, o texto é um discurso, evento da linguagem dotado de referência e significação. O discurso pode ser oral ou escrito. Enquanto oralidade, pressupõe locutor, interlocutor e assunto; é um fenômeno temporal e intencional, distinto da língua que é virtual e atemporal (fora do tempo) (RICOEUR, s/a, p. 26; 1986, p. 184). O discurso reforça o lugar da palavra (realidade virtual) e da frase (realidade atual) contemplando, assim, semiótica e semântica numa peça maior que é o texto. Desse modo, com a noção de texto, Ricoeur concebe uma teoria da interpretação que tem como mote *explicar mais para compreender melhor*.

O texto pode ser um discurso fixado (escrita) ou um discurso realizado (ação). Nesse último caso, entramos no domínio prático onde a ação é tida como quase-texto, tal qual uma obra endereçada a leitores (RICOEUR, 1986, p. 175;



1997, p. 118). Para Ricoeur, o “fazer” é também uma forma de “dizer”, por isso, há um ‘discurso da ação’ que pode ser analisado nos níveis dos conceitos, das proposições e dos argumentos. No nível dos conceitos estão as seguintes categorias: sentido, intenção, fim, razão, desejo, preferência, escolha, agente e responsabilidade. Através das proposições as ações são expressas mostrando, assim, uma estrutura locucionária capaz de fixar uma força ilocucionária, permitindo sua autonomia (como no texto)³⁰. O terceiro nível é o dos argumentos que se atém ao discursivo, tentando mostrar causas, motivos e o que se torna inteligível para a história (RICOEUR, 1977, p. 11-17). Com esse movimento em torno da ação, Ricoeur realça o papel da linguagem, dessa vez situando-a no nível do vivido, da atuação, considerando a ação como um texto.

O discurso da ação em Ricoeur nos remete ao seu contato com a filosofia analítica. Os pressupostos da filosofia analítica são empregados tanto no texto quanto na análise do ato, isto é, no discurso enquanto tal. Considerando que o discurso é um evento significativo, sua realização se dá mediante a atos de enunciação e envolvimento de enunciador. Os atos de enunciação ou simplesmente ato discursivo são analisados pelos prismas semântico e pragmático, seguindo os linguistas Paul Grice, J. L. Austin, Searle, Strawson e Frege (RICOEUR, 1986, p. 184; 1990, p. 39). No *plano semântico* a linguagem é estruturada ao modo de designação, através de operadores de individuação disto ou daquilo. Para Ricoeur, a vantagem nesse caso é o de apontar para um estatuto lógico elementar de sentido. No *plano pragmático*, o significado de uma proposição depende do contexto de interlocução, é constituído pelo “eu/falo/faço” fazendo notar que o discurso é dizer algo sobre algo para alguém. No entender de Ricoeur, isso é diferente de uma simples proposição lógica, pois os dois polos do discurso estão implicados, uma

30 Vejamos uma passagem que sintetiza a relação texto e ação. “Je dirai en bref que d’un côté la notion de texte est un bon paradigme pour l’action humaine, de l’autre l’action est un bon référent pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l’action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d’une manière comparable à la fixation caractéristique de l’écriture. En se détachant de son agent, l’action acquiert une autonomie semblable à l’autonomie sémantique d’un texte; elle laisse une trace, une marque; elle s’inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. A la manière d’un texte, dont la signification s’arrache aux conditions initiales de sa production, l’action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l’action, comme un texte, est un œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de “lecteurs” possibles” (RICOEUR, 1986, p. 175).



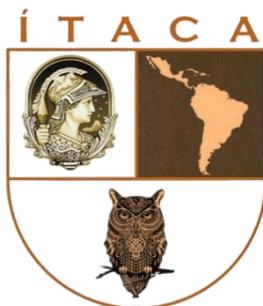
vez que o ato de se dirigir a alguém exige a inversão e nisso cada um designa a si mesmo dirigindo-se ao outro. Essa abordagem é ampla, basta dizer nesse momento que o discurso envolve enunciado e enunciador, numa correlação inevitável. Dizemos ainda que se pode falar de “veemência ontológica” da linguagem, no caso aqui, dos atos de linguagens ou enunciados discursivos.

A análise linguística esforça-se para esclarecer a linguagem ordinária e reforça, assim, a teoria do discurso fixado (texto) e a teoria do discurso realizado (ação) de Paul Ricoeur³¹. Em seu emprego, Ricoeur é capaz de manter a diferença em relação a outras abordagens, como a fenomenologia, por exemplo, como está no já citado *Le discours de l'Action* (1977). Nesse ensaio, Ricoeur analisa o discurso da ação a partir da análise linguística e da fenomenologia com a finalidade de apresentar pressupostos para uma filosofia da ação, algo anterior aos discursos ético, jurídico e político. Em certa altura da obra, ele compara as duas abordagens, apresenta os limites e torna uma complementar a outra, mantendo as distinções, passando a chamar fenomenologia linguística (RICOEUR, 1977, p. 131; 2016, p. 113). Esse procedimento é feito em vários outros momentos discursivos, fazendo sobressair um tipo de método oriundo da fenomenologia e da linguagem que se completa com a hermenêutica, que se perfila como um tipo discurso³².

O discurso hermenêutico se caracteriza por seu caráter interpretativo, não obstante o distanciamento temporal, geográfico ou cultural do texto (ou da ação). Por visar o sentido, o discurso hermenêutico é teoria de múltiplos sentidos. Tradicionalmente, o discurso hermenêutico foi aplicado em textos sagrados, em textos clássicos e em textos jurídicos. Essa aplicação visava reencontrar a intenção que estava por trás de cada texto, mas para Ricoeur, o objetivo é encontrar o sentido

31 Há quem diga que Ricoeur não dialogou com a filosofia analítica, o que ele fez foi tomá-la como método ou referência para sua elaboração filosófica. Quem defende essa posição é Pascal Engel, em *Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricoeur et la philosophie analytique?* In: *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies* Vol 5, n. 1. 2004, pp. 125-141. Ao nosso ver, o diálogo de Ricoeur com a filosofia analítica acontece na medida em que seu perfil e seu estilo filosófico lhe permitem.

32 É digno de nota, neste momento, o instrutivo texto de Philipper Lacour, em que ele apresenta cinco diferentes níveis de discurso da filosofia de Ricoeur, quais sejam: a análise descritiva, a composição transfrástica, a autocompreensão interpretativa, a antropologia das capacidades fundamentais e, por fim o metafísico. São discursos que se articulam reflexivamente em prol de variadas significações. (Cf. LACOUR, Philipper. *Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricoeur*. In: *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 11, No 1, 2020).



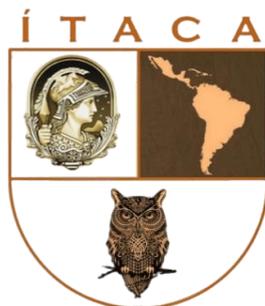
do próprio texto que é autônomo e possui mundo próprio³³. A hermenêutica é porta de entrar para a aventura no mundo do texto e isso se dá graças à imaginação produtiva que, suspendendo referências, faz pensar mais, descortinar horizontes e alargar sentidos. Desse ponto de vista, o discurso hermenêutico tem a pretensão de, ao interpretar, provocar inovação semântica e abrir um novo mundo. Mas, não é uma pretensão ingênua, pois a ela se acompanha a crítica, tornando assim o discurso hermenêutico uma reflexão, um estilo filosófico, um modo de filosofar hermeticamente. Ademais, acompanha a hermenêutica a tarefa de revelar as dimensões de novas realidades descobertas, numa certa explicitação ontológica.

Hermenêutica e linguagem caminham juntas. A propósito, na obra ricoeuriana, a hermenêutica está presente desde quando ele aderiu a uma mítica concreta para melhor compreender algumas realidades que o método fenomenológico não consegue alcançar. Onde há símbolo, mito, metáfora, narrativa, texto, há necessidade de interpretação. Quando o discurso, essa grande peça da linguagem, se desprende de seu enunciador/autor naturalmente ele passa a fazer parte do campo hermenêutico. E, nesse campo, o método e o sentido farão diferenças numa busca de explicação e compreensão. A manutenção do método e do sentido condiz com o que Ricoeur também faz na fenomenologia ou na linguística, quando mantém pensamento e realidade. Vale notar que fenomenologia, linguagem e hermenêutica formam um tripé de sustentação de toda a reflexividade ricoeuriana, cujo chão ou alcance ontológico merece ser investigado.

Considerações Finais

Iniciamos lembrando da tríplice influência confessada por Ricoeur. Mas, agora precisamos terminar dizendo que: ou a linguagem está entre as influências ou teremos que falar de uma quarta influência. A nosso ver, é possível as duas coisas: a primeira, devida à insuficiência da fenomenologia e, especialmente, por conta da hermenêutica; a segunda, sobretudo por conta do contato de Ricoeur com

33 Existe uma vasta biografia de Ricoeur sobre a hermenêutica, da qual indicamos: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1968) e os vários textos em *Hermenêutica e ideologias*. Sobre a bibliografia secundária, reportamos ao leitor à nossa dissertação, na qual trabalhamos esse tema e indicamos estudiosos que também o fizeram. CORREIA, Mário. *Sujeito e Tempo em Paul Ricoeur. Fenomenologia, Poética e Hermenêutica a subjetividade*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020.



a filosofia analítica, numa estreita vinculação com a fenomenologia. Portanto, os tipos e usos da linguagem feitos por Ricoeur fazem com que seu pensamento seja caracterizado por ela, podendo ainda ser chamado de filosofia da linguagem, uma filosofia da linguagem que se situa entre várias correntes linguísticas, como vimos no decorrer do texto. Quanto ao modo de se referir à totalidade desse pensamento, uma forma de conjugar todas as influências é usando o termo *reflexividade*, pois assim está contemplando também a filosofia reflexiva.

Do percurso feito, destacamos que a linguagem simbólica e mítica é um jeito especial de sondar as profundezas da realidade cósmica e antropológica, pois elas são vias de acessos ao ser. Esses modos de manifestações interpelam o pensar sendo, em muitos momentos, uma propedêutica filosófica, uma propedêutica de fundamentação originária e sempre necessária. Foi depois das interpelações do símbolo e do mito que Ricoeur passou à metáfora e à narrativa, resultando em grandiosas discussões sobre o sentido, a referência, a temporalidade, a identidade, a história, entre outros assuntos. Essas discussões foram, em seu tempo, contornadas pela linguagem analítica, da qual Ricoeur acolhe o poder de reforçar argumentos e fortalecer o aspecto realístico do discurso. Seu objetivo foi reforçar a semântica linguística com a semântica lógica, destacando a destinação pragmática e semântica que analisa os atos de fala e conduz ao sujeito discursivo. O trato dessas questões favoreceu o desenvolvimento de uma teoria da ação que conjuga linguagem comum e a linguagem poética, tendo seu maior desenvolvimento na última fase de pensamento de Paul Ricoeur. Não deixou de fazer parte desse empreendimento, a hermenêutica que, dada a sua marca, também merece uma abordagem própria a ser feita em outro artigo.



Bibliografia

- BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. Entre philosophie et linguistique: autour de 'Philosophie et langage' de Paul Ricoeur. *Études Ricœuriennes*, v. 11, n. 1, 2020.
- CORREIA, Mário. Repensar a subjetividade com Paul Ricoeur. *Iluminare: Revista de Filosofia e Teologia*, v. 4, n.1, jan/jun 2021.
- CORREIA, Mário. Sujeito e Tempo em Paul Ricoeur. *Fenomenologia, Poética e Hermenêutica a subjetividade*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020.
- ENGEL, Pascal. Y a-t-il eu vraiment une recontre entre Ricoeur et la philosophie analytique? In: *Études Ricœuriennes: Ricœur Studies*, v. 5, n. 1. 2004.
- GENDE, Carlos Emilio. Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- GRONDIN, Jean. Paul Ricoeur. Trad. Sybil Safdie Douek. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.
- JERVOLINO, Domenico. Introdução a Ricoeur. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.
- LACOUR, Philippe. Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricoeur. In: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, v. 11, n. 1, 2020.
- MORATALLA, Tomás Domingo. ¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenêutica. *Escritos*, v. 26, n. 57, julio-diciembre 2018.
- RIBEIRO, João Amaral. A hermenêutica de Paul Ricoeur face à filosofia reflexiva. Lisboa: Phainomenon, Edições Colibri, 2000.
- RICOUER, Paul. Autobiografia intelectual. In: *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOUER, Paul. A Crítica e a convicção. Lisboa: Edições 70, 2009.
- RICOUER, Paul. A metáfora viva. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- RICOUER, Paul. Du texte à l'action. *Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.
- RICOUER, Paul. Finitud y culpabilidad. Livro I: El hombre falible. Livro II: La simbólica del mal. Madrid: Trotta, 2004.
- RICOUER, Paul. Freud: uma interpretação de la cultural. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.
- RICOUER, Paul. Hermenêutica e ideologia. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.



RICOUER, Paul. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Seuil, Paris, 1969.

RICOUER, Paul. Lectures II. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.

RICOUER, Paul. Escritos e Conferências, 3: antropologia filosófica. São Paulo: Loyola, 2016.

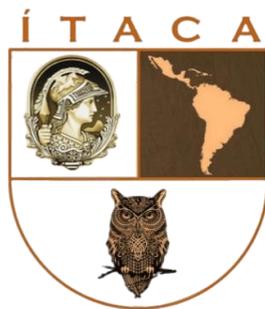
RICOUER, Paul. O discurso da ação. Lisboa : Edições 70, 1977.

RICOUER, Paul. Philosophie et langage. Revue philosophique de la France et de l'étranger., v. 103, n. 4, p. 449-463, 1978.

RICOUER, Paul. Soi-même comme un autre. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

RICOUER, Paul. Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação. Porto: Edições 70, s/a.

RICOUER, Paul. Temps et récit. Tomo 1. Paris: Seuil, 1983.



Subjetividade e Constituição

Tássia Vianna de Carvalho

Possui Bacharelado e Licenciatura pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestra e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro integrante do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF.

Resumo

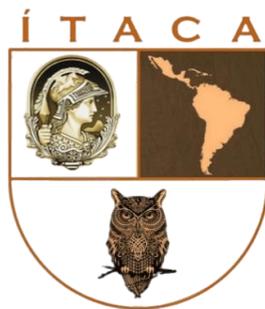
Este artigo tem como objetivo circunscrever os níveis constitutivos da consciência fenomenológica, a partir de uma perspectiva da fenomenologia genética husserliana. Nos ocuparemos, aqui, de apresentar os três níveis de constituição da consciência – a saber, a temporalidade originária, as sínteses associativas, e o momento propriamente ativo, doador de sentido. Visto isto, mostraremos que o nível de constituição originário, a síntese de unificação da temporalidade, já é ele próprio subjetivo, de modo tal que não haveria a necessidade de generalizar o papel do Ego – componente essencial dos extratos superiores de consciência – para todos os níveis conscientes, sobretudo aos níveis passivos inferiores.

Palavras-chave: Fenomenologia; Gênese; Constituição; Egologia; Husserl.

Abstract

This paper intends to describe the constitutive levels of the phenomenological consciousness in the view of the husserlian genetical phenomenology. We intent to expose the tree levels of constitution of consciousness – the originating temporality, the associative synthesis and the properly active moment, sense-bestowing. This said, we will expose that the originating constitutive level, the temporal synthesis of unification, is already subjective, so it does not need to resort to a phenomenological Ego by generalizing his presence to every level of consciousness. This would be an essential component of the highest levels of consciousness, but not needed in every constitutive level, especially the lower passive ones.

Key-words: Phenomenology; Genesis; Constitution; Egology; Husserl.



Introdução

Este artigo deriva de uma investigação acerca da possibilidade de que haja níveis de consciência dos quais o Eu não participaria, i.e, que se realizariam de maneira radicalmente anônima, impessoal e não egológica. Esta investigação nos remeteu a investigar as camadas genéticas primordiais, que tornam possível qualquer atividade realizada pelo Ego – compreendido como o visar ativo, propriamente doador de sentido, que se identifica com o ato *noético* que anima de sentido os conteúdos da sensibilidade, a saber, os conteúdos *hyléticos*. Uma fenomenologia da gênese da consciência incide suas investigações sobre as sínteses passivas, que se fundam sobre o fluxo originário da temporalidade, de modo a associar os conteúdos *hyléticos* já temporalmente pré-unificados e pré-constituídos sobre a forma temporal, como *um mesmo e idêntico*. Tal conteúdo temporalmente unificado é associativamente organizado pela legalidade intencional dos princípios associativos, que realizam uma fusão por semelhança e diferenciação por contraste. No entanto, tais operações aconteceriam de forma ainda a dispensar qualquer participação do Ego, de modo que este iniciaria suas atividades ao ser afetado por estas pré-constituições pré-objetuais, e atuaria em resposta a tais afecções por ele sofridas.

Visto isto, temos como resultado desta investigação a descoberta de que o processo de constituição das objetualidades ocorreria em níveis distintos e, não se restringiria aos processos propriamente egológicos que atuariam nos graus superiores de constituição, propriamente doadores de sentido. No entanto, nem por isso não deveríamos conceber tais processos ainda em termos de subjetividade. Compreendamos, aqui, que tal termo teria um alcance muito mais amplo – de modo que seria necessário compreender que o alcance do termo “subjetividade” se expande para todo o fluxo consciente, desde os seus níveis inferiores, como a temporalidade originária, não se limitando aos processos estritamente egológicos. Desta temática nos ocuparemos aqui.

Subjetividade Transcendental

Em suas *Conferências de Paris* Husserl afirma algumas vezes que “a disciplina em si primeira entre as disciplinas filosóficas seria a egologia solipsisticamente limitada, a do ego primordialmente reduzido” (Hua I ;



HUSSERL, 2013, p. 182) e que “seguramente que ela começa, portanto, como uma egologia” (Hua I ; HUSSERL, 2013, p. 70). Tais afirmações não poderiam, então, representar impedimentos a uma investigação que se ocupe em perscrutar momentos de consciência dos quais o Eu não participa? Seríamos, então, levados a crer que o Eu atuaria em todos os níveis de constituição da consciência? Seria lícito, ainda, pensar uma consciência não egológica em uma fenomenologia compreendida como “egologia”? Atentemo-nos pormenorizadamente a esta questão:

i) Sabendo-se que Husserl compreende a sua fenomenologia como uma “Egologia” como poderíamos então conceber uma fenomenologia não egológica em acordo com seu sistema filosófico?

Esta questão pode parecer consideravelmente espinhosa a um primeiro olhar, mas ao atentarmos aos escritos tardios de Husserl, no desenvolvimento de sua filosofia genética, tal como elaborada nas Husas XI e XXXIII, compreendemos que a resposta se tornaria um pouco mais clara. Uma fenomenologia genética que tem como objeto de estudo uma pura subjetividade transcendental deve ocupar-se em explicar como se realiza a constituição desta subjetividade desde as suas camadas de constituição primordiais, anteriores aos níveis elevados de pessoalidade e de personalidade. Uma fenomenologia que se compreenda como Egologia deve então incidir suas análises sobre a gênese de constituição desde Ego, partindo das camadas de constituição originárias das quais ele ainda não participaria, e nas quais ele não estaria presente. Atentando-se, portanto, àquilo que configuraria as *condições de possibilidade necessárias* para que uma instância egológica se institua. É necessário, portanto, a uma fenomenologia genética que se compreenda em termos de uma *Egologia* ocupar-se da origem e da constituição deste *Ego*, circunscrevendo o campo onde a sua atividade se inicia, assim como os processos de constituição primordiais dos quais ele ainda não participaria, e que o tornariam possível.

Esta investigação incidiria sobre o fluxo primordial anônimo, onde são constituídas as primeiras formações objetuais, de grau inferior, e que possibilitariam qualquer doação de sentido posterior. Uma fenomenologia genética se ocuparia em revelar como seriam originadas as formações de nível superior, da

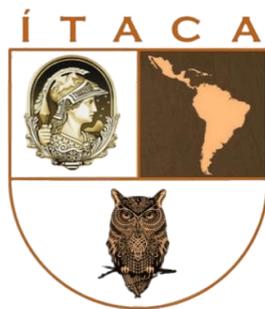


esfera da cultura, da sociedade, das formações de sentido em suas particularidades e contingências. Mas, para bem compreender como esses extratos superiores de sentido se realizam – do Eu em relação à sociedade, em relação a outros Eus e a seus objetos – é necessário iniciar por investigar como este Eu se constitui, bem como circunscrever seu campo de atuação.

Portanto, compreender a fenomenologia como uma Egologia não anularia a tese da consciência não egológica – na medida em que se compreenda que o Eu cumpre um papel constitutivo fundamental, mesmo que delimitado às esferas superiores de sentido –, mas apenas enfatizaria a importância de esclarecer os processos constitutivos que ocorrem neste campo anônimo, bem como os princípios que regulam tais processos, e como estes dariam origem ao Eu em sua forma mais simples e primordial – como um puro *Eu Funcionante* – e como tais constituições de nível inferior motivariam seu funcionamento. Este Eu Funcionante, que se restringiria a responder ativamente à afecção por ele sofrida e já pré-constituída temporalmente, tem uma vida intencional. Ele se desenvolve, adquirindo novas camadas de constituição a cada posicionamento por ele realizado, adquirindo habitualidades e personalidade – como Husserl nos mostra na 5ª Meditação. E deste processo constitutivo, desde seu princípio, deve ser ocupar fenomenologia egológica, que centre suas investigações na subjetividade absoluta. Esta necessita direcionar suas investigações sobre cada processo de formação deste Eu, desde o seu surgimento, perpassando suas instituições, sedimentações, habitualidades e sociabilidade. Compreender que este Eu sempre esteve lá nos conferiria o prejuízo de negligenciar um campo de estudo dedicado aos graus primários de sua constituição, a gênese de seu surgimento no fluxo intencional. Esta investigação é iniciada nos escritos tardios de Husserl, e permanece em aberto, como objeto de pesquisas futuras já iniciadas.

Voltemos, agora, nossos olhares ao modo como tais processos se organizam em seus distintos níveis constitutivos – desde o nível primordial de constituição, a temporalidade originária, ou o “Proto-processo”, até os graus superiores de constituição realizados pelo Eu Ativo, responsável por um posicionamento objetivante e doador de sentido,

ii) O papel do Eu como constitutivo do *ser* imanente ao campo transcendental.



Mas as questões não se esgotam neste ponto. Sabemos que quando a fenomenologia atinge seu estatuto de *transcendental* as investigações são reconduzidas para o campo de imanência da consciência absoluta. Encontramos, neste campo, uma polarização egóica, que nos revela uma subjetividade transcendental que constitui seu correlato *noemático* a partir de um ato *noético* por ela emanado em sua esfera de imanência; constituindo, assim, o ser intencional do objeto realmente [*reel*] apreendido.

Poder-se-ia então objetar: Não teria o Eu um papel decisivo na constituição do ser imanente ao campo transcendental? Como poderíamos então compreender que a constituição das objetualidades se realizasse de modo não egológico, sem nenhuma participação deste Eu?

Tenhamos em mente que quando falamos aqui do “ser imanente” tenhamos em mente os §§49 e 50 de *Ideias I*, onde Husserl aponta que o ser que está em questão aqui, na esfera transcendental de investigação fenomenológica, é o ser intencional, tal como constituído pela consciência, em sua esfera de imanência. O ser que está em questão neste campo de análise não é, de modo algum, o *Em si* transcendente. Nesse sentido, Husserl afirma que “O ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo” (Hua III ; HUSSERL, 2016, §50, p. 116) na medida em que “O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio [não carece de coisa alguma para existir]” (Hua III / HUSSERL, 2016, §49, p. 115, grifo do autor).

Em princípio, devemos compreender que toda constituição que ocorre no campo transcendental, o campo da consciência absoluta, é realizada a partir de uma subjetividade constituidora. Podemos compreender, com isso, que o campo transcendental seria “o domínio no qual as constituições de sentido empíricas têm a sua origem” (MOHANTY, 1985, p. 192)³⁴, na medida em que compreendamos que tal constituição de sentido se realiza sempre a partir de uma subjetividade transcendental, que constitui a todas as objetualidades com as quais se relaciona, em seu campo de imanência (LANDGREBE, 1975; MOHANTY, 1985)³⁵. Mas, no

34 No original de Mohamanty: The transcendental according to Husserl is not the essence of the empirical, but the domain in which the meanings constituting the empirical have their origin.

35 Landgrebe (1975) parece identificar a subjetividade transcendental com o fluxo primordial constitutivo de todos os processos conscientes que tornam possível o aparecimento do mundo em sua vivência originária. Para Landgrebe, "a subjetividade transcendental não é nada mais que a unidade



que consistiria esta subjetividade? E como se desdobraria a gênese desta constituição de sentido?

Como Landgrebe aponta, com a passagem de uma fenomenologia estática para uma fenomenologia genética, seria impreciso compreender a subjetividade transcendental em termos restritivamente egológicos. No entanto, a herança parece ainda ecoar interpretações distintas e conflituosas a respeito de como compreender tal noção. Nos termos de Landgrebe (1981, p. 23, tradução nossa)³⁶:

as linhas necessárias para a descrição de Husserl da subjetividade transcendental como egológica começam a divergir e eventualmente se romper em direção a um conflito aberto.

Em uma análise predominantemente estática, tal como realizada em *Ideias I*, a subjetividade é compreendida em termos estritamente egológicos, atentando-se às relações noético-noemáticas. Como Landgrebe afirma (1981, p. 58, tradução nossa)³⁷, “a noção de constituição encontrada em *Ideias I* é estática, e a questão acerca da gênese é deixada fora de consideração” partindo de objetos já constituídos, sem levar em consideração seu processo constitutivo nem tampouco incidir sua investigação sobre as diversas camadas de constituição pelas quais este processo se realiza, tais como a gênese temporal e a regularidade intencional das sínteses associativas.

A fenomenologia genética teria como função clarificar as condições de possibilidade da subjetividade, sem as quais ela não poderia ser, e isto seria entendido como o problema fundamental a ser tratado pelo campo de investigação

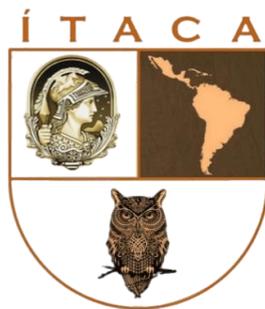
inseparável o mundo experienciado e seu correlato intencional, o mundo intentado experienciado nele mesmo" (1975, p. 286). Mohamanty, por sua vez, dá um passo além da afirmação de Landgrebe, enfatizando a capacidade desta subjetividade de voltar-se sobre si de modo a tematizar tais processos em uma atitude reflexiva. Mohamanty afirma que: "Landgrebe parece notar que o funcionamento anônimo e operativo da subjetividade transcendental seria o mesmo que o fluxo histórico da vida ela mesma [...] A subjetividade transcendental não é somente a intencionalidade anônima constitutiva do mundo, mas também a reflexão sobre o seu próprio funcionamento" (MOHANTY, 1985, p. 150, 151)

No original de Landgrebe: Transcendental Subjectivity is nothing else than the inseparable unity of world experience and its intentional correlate, the intended world experienced within it.

No original de Mohamanty: Landgrebe seems to regard the operative, anonymous functioning of transcendental subjectivity to be the same as the historical flow of life itself [...]. Transcendental subjectivity is not only the anonymous world constituting intentionality, but also the reflection on its own functioning.

36 No original de Landgrebe: the lines of thought necessary for Husserl's description of transcendental subjectivity as egological begin to diverge and eventually break out into an open conflict.

37 No original de Landgrebe: the notion of constitution found in the *Ideas* is static and the question of genesis is left out of consideration.

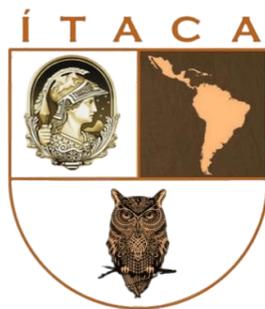


fenomenológico (Hua, XI, p.124 ; HUSSERL, 2001, p. 169). Podemos, entretanto, compreender dois níveis distintos de subjetividade: uma em sentido *lato*, englobando as camadas passivas de constituição, em que haveria ainda uma subjetividade não-egológica, i.e., uma subjetividade anônima; e ainda, um grau superior de constituição, no sentido *estrito* de subjetividade, em que se realizaria uma constituição ativa por parte do Ego-polo. Isto implicaria no direcionamento do *ato noético*, que conferiria à objetualidade pré-constituída os caracteres relativos aos níveis mais elevados de constituição, que dizem respeito à doação de sentido própria ativa, bem como aos seus diversos modos de apreensão.

A subjetividade primordial – podemos chamar aqui de *proto-subjetividade* – seria já garantida pela primeira camada de constituição, que consiste no fato de as objetualidades temporalmente constituídas, como objetos temporais [*Zeitobjekt*], serem já compreendidas como subjetivas pela propriedade destas se darem na imanência de um mesmo fluxo temporal – seu caráter de se darem “em mim” (*mineness*) para utilizarmos o termo cunhado por Lilian Alweiss (2022).

Para ganharmos clareza a respeito desta questão, é necessário relembrar, a esta altura, que a constituição se realiza, no interior da fenomenologia husserliana, como um processo que ocorre em níveis distintos, em três diferentes graus, o que aparece no §27 da Hua XI como o “ABC da Constituição” (Hua XI, p. 124; HUSSERL, 2001, p. 170). A primeira camada de constituição é realizada pelo fluxo absoluto temporalizante, o proto-processo [*Ur-prozess*], que constitui os objetos temporais, em seu grau primordial de constituição. Nos referimos aqui a sentido *lato* do termo objeto, o que implica em formações pré-objetuais mais ainda não propriamente objetivas – o que configuraria seu sentido *estrito*. Estas só ganham o estatuto de *objetos* no sentido estrito ao serem posicionadas por um Eu atuante. O Eu possui, de fato, um papel fundamental na constituição dos objetos de grau superior – o que não implica em dizer que ele participe de todo o processo, de modo que os primeiros graus de constituição se realizariam na imanência do fluxo temporalizante, a consciência-tempo [*Zeitbewusstsein*] que realiza o proto-processo [*Ur-Prozess*] e, sobre esta camada, se fundariam as sínteses associativas, responsáveis pela organização do conteúdo hylético já temporalmente unificado.

No §27 da Hua XI, Husserl faz referência ao “ABC da Constituição” ao se referir aos três níveis básicos de constituição das objetualidades. Entendemos que:



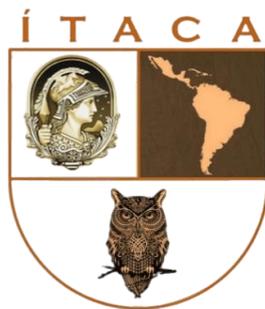
O nível A diz respeito ao processo primordial de constituição temporal, que constitui o objeto em sua forma temporal, como o mesmo e idêntico, bem como às sínteses associativas, que se fundam sobre a temporalização originária. Deste modo, a fenomenologia das associações poderia ser compreendida como uma continuidade da fenomenologia do tempo (Hua XI, §27). As sínteses associativas seriam responsáveis por realizar uma *fusão por semelhança e diferenciação por contraste* . Os conteúdos mais semelhantes se associam, na mesma medida em que os conteúdos menos semelhantes se sobressaem em proeminência, exercendo certa *força afetiva* . Passamos, então, para o nível B.

No nível B, os conteúdos hyléticos já temporalmente unificados e associativamente organizados, exerceriam certa força afetiva sobre o Eu, motivando-o a voltar-se a tal constituição. Compreendemos que neste segundo grau haveria o papel de um Eu passivamente afetado pela organização dos conteúdos da sensibilidade pré-constituídos temporalmente. Neste nível, o papel do Eu se inicia, ao ser afetado por tais objetualidades que ele próprio não constituiu.

No nível C, se realizaria a apreensão objetivante em sentido estrito, que contaria com o direcionamento do ato noético a partir de um Eu. Em nossa exposição, nos atemos centralmente ao nível A, ao nos referirmos ao fluxo primordial como um sentido *lato* de subjetividade, e ao nível C quando falarmos em um sentido estrito. Compreendemos que o teor de subjetividade presente no nível A se estende também ao nível B, na medida em que cada nível pressupõe os níveis anteriores e se funda sobre eles. Não somente, tal distinção é elaborada no §1 do N°14 dos Manuscritos de Bernau, no qual Husserl aponta uma distinção entre os três níveis constitutivos do como se segue:

a) Nível A: A sensualidade originária; a camada hylética que compõe a primeira estrutura da passividade, onde ocorreriam as "tendências sensíveis complementemente não egóicas: as tendências sensíveis da associação e da reprodução"³⁸ (HUSSERL, 2010, p. 220, tradução nossa) que ocorreriam já na consciência originária do tempo.

38 Na tradução de Pestureau e Mazzù: *tendances sensibles « complètement non egoïques » : les tendances sensibles de l'association et de la reproduction,*

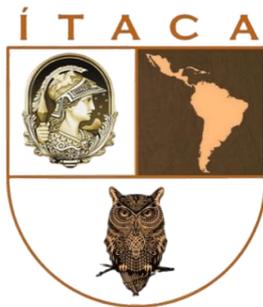


A gênese temporal é a primeira camada de constituição, a camada primordial, que constitui primeiramente o objeto como um *objeto temporal* (*Zeitobjekt*), como um mesmo e idêntico que perdura, invariavelmente, para além da multiplicidade dos seus modos de aparição; como aquilo que permanece para além de cada uma das suas fases momentâneas, em seu núcleo de identidade invariante. O *objeto temporal* é constituído em sua forma temporal, como o idêntico que perdura no fluxo, para além do agora atual. Deste modo, o objeto permanece na imanência do fluxo mesmo após o decurso do ato, para além do momento agora. Após o decurso do ato, a impressão atual se torna retenção, e perdura no fluxo, se afastando e recusando cada vez mais, a cada novo agora atual. Uma vez retido, tal objeto pode vir a atuar novamente – uma vez que seja despertado por semelhança – na constituição de novas impressões agora, recobrando-as de sentido já instituído e permanentemente apropriado.

O que atua na organização das *hylai* não é “apenas” a *Ur-Zeitbewusstsein*, mas as sínteses associativas que sobre ela se fundam, e que seriam responsáveis por organizar os conteúdos sensíveis, conteúdos *hiléticos*. Estas sínteses são regidas por princípios associativos, realizando uma fusão por semelhança e proeminência sobre contraste. As sínteses associativas operam *na e a partir da* temporalidade; fundando-se sobre a síntese primordial da consciência-tempo, organizando associativamente o conteúdo já temporalmente pré-unificado. Portanto, a síntese temporal não deve ser confundida com a síntese associativa (Cf. Hua XI, §18, §29), mas devemos compreender que a síntese associativa só pode ocorrer pela unificação primordial do fluxo temporal, que seria ela mesma a camada de constituição originária da consciência.

Este nível primordial de constituição, que pode ser chamado de “passividade primária” se realizaria de maneira radicalmente não egológica, i.e., sem nenhuma participação do Eu nestes processos constitutivos – ativa ou passivamente. “Aqui o Eu é pensado como estando fora de jogo, mesmo como polo das afeções e reações” (Hua XXXIII ; HUSSERL, 2010, p. 220, tradução nossa)³⁹.

³⁹ Na tradução de Pestureau e Mazzù: Le moi est ici pensé commé étant hors jeu, même comme pôle des affections et réactions.



Neste nível primordial, operam a temporalização originária (que constitui o objeto como o idêntico que perdura no fluxo, para além do agora atual, do ato) e as sínteses associativas. As sínteses associativas são responsáveis pela associação dos conteúdos da sensibilidade já previamente unificados pela síntese temporal, o *proto-processo* ou *processo originário*. O conteúdo temporalmente unificado é associativamente organizado, de modo que os conteúdos mais semelhantes se organizam em graus (tendo como grau máximo a identidade) ao passo em que os conteúdos menos semelhantes se destacam intrinsecamente ao campo perceptual, sobressaindo-se em proeminência ao destacar-se do fundo homogêneo, pelo fenômeno do *contraste*. O conteúdo menos semelhante se destaca em proeminência pelo contraste, exercendo já certa força afetiva – o que realizaria a passagem para o nível seguinte.

b) Nível B: Um segundo nível de constituição, em que se realizaria a polarização egóica. Husserl descreve este nível como "o império das afecções e reações que pressupõe certamente o primeiro nível" (Hua XXXIII ; HUSSERL, 2010, p. 220, tradução nossa)⁴⁰. Compreendemos, portanto, que o papel do Eu se iniciaria ao se iniciarem as afecções que o acometem. Mas, no entanto, a constituição do objeto imanente ao fluxo absoluto da consciência se realizaria anteriormente ao papel do Eu.

Nos termos de Husserl:

Afecção seria já um modo de realizar (*carrying out*) a objetivação; os objetos constituídos exercem uma afecção, exercendo no ego uma excitação de intensidade gradualmente variante, como ego do conhecimento possível. Do lado do ego, há uma tendência de voltar-se-a e passar para a objetivação ativa, para o sistema de determinação e realizações verificantes nos campos de coincidência que formam a identidade. Então, já com a passividade, a afecção é uma modalidade específica de objetivação para o ego. O ego é excitado de um modo especial aqui, apesar de ele ainda não se orientar ativamente (Hua XXXI, 8 §1 ; HUSSERL, 2001, p. 280, tradução nossa)⁴¹.

40 Na tradução de Pestureau e Mazzù: l'empire des affections et réactions qui présuppose bien sûr le premier niveau.

41 Na tradução: Affection was a mode of carrying out objectivation; the constituted object exercises an affection, exercises an allure of gradually varying intensity on the ego as the ego of possible knowledge. On the site of the ego, it is a tendency to turn toward and to pass over into active objectivation, into the system of determining and verifying accomplishments in paths of coinciding that form identity. Thus, already within passivity, affection is a specific modality of objectivation for the ego. The ego is aroused in a special way here, although it does not yet orient itself actively.

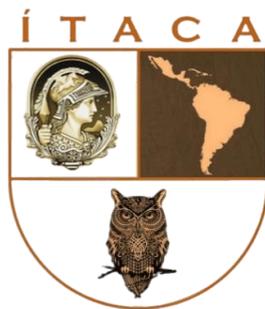


Portanto, o *voltar-se a* (*turning towards*) ativo do Ego seria uma *reação* à afecção que o motiva; a atividade perceptual seria uma resposta à afecção que o desperta, fazendo com o que o Eu volte seu olhar ativamente em direção às pre-objetualidades já passivamente pré-constituídas, realizando a objetivação – em sentido estrito. Tais afecções, por sua vez, pressupõem o fenômeno primordial do contraste, que se realiza através das sínteses associativas que operam pelo princípio de semelhança. Pelo fenômeno primordial do contraste, os conteúdos menos semelhantes se destacam do fundo homogêneo, associativamente unificado, exercendo certa força afetiva sobre o Ego, motivando a volta-se a ativamente em direção a tais afecções, conferindo a estas o posicionamento atencional. Podemos compreender, então, que a afecção é a “ponte” para a atividade.

O contraste cumpre um papel fundamental no processo constitutivo, sendo considerado como o “fenômeno primordial” necessário para que uma força afetiva se realize, no interior do campo perceptual, tornando possível que certo conteúdo se destaque, vindo a afetar o Eu a cumprir seu papel constitutivo (em sentido estrito). No §32 da Hua XI, Husserl afirma que “o contraste deve ser caracterizado como a condição mais original da afecção” e ainda que “a afecção pressupõe proeminência acima de qualquer coisa”, de modo que é precisamente o fenômeno primordial do contraste que possibilita o exercício da força afetiva, iniciando a polarização egóica, que permite ao Eu iniciar a sua participação, i.e., a acatar a tal afecção por ele sofrida, passando então para o seguinte grau.

c) Nível C: O terceiro nível, que pressupõe aos anteriores, onde ocorreria o posicionamento atencional do Eu na atitude propriamente intelectual. Neste nível ocorreriam as constituições de nível superior, que se referem às doações de sentido propriamente ativa e que consistem na atitude do conhecimento. O Eu passivamente afetado dirige seu olhar a tais afecções e conferindo a estas o diferencial da atenção, que realizaria a constituição dos estratos superiores de sentido, constituindo-as no sentido estrito do termo *objeto*. Compreendemos, com isso, que a atividade é uma resposta do Eu às afecções por ele sofridas; a ação realizada pelo Eu é, portanto, uma *reação* às afecções.

Compreendemos, com isso, que o primeiro nível da subjetividade, portanto, é o processo originário de temporalização, que é já o fluxo primordial como subjetividade absoluta (Hua X, §36). Isto implicaria em um sentido lato de



subjetividade, que pode ser compreendido como uma “subjetividade anônima”, que acontece de modo ainda não egológico (Hua XXXIII, §2); sem a participação de nenhum Eu que ocupe nenhuma função constitutiva no curso deste processo.

Portanto, as pré-objetualidades passivamente constituídas, no nível primordial de constituição, i.e, a temporalidade originária, não possuiriam nenhum teor de *referência ao Eu*, um ego polo passivo ou ativo, mas, nem por isso, seria lícito afirmar que estas careceriam de um mínimo teor de subjetividade; pois, o que garante o caráter de subjetividade é o fato de tais objetualidades pertencerem a um mesmo fluxo intencional, elas se darem “em mim”, na imanência de um mesmo fluxo que já é, ele próprio, subjetivo – fazendo uso da distinção cunhada por Lilian Alweiss.

Tal caráter de se dar “em mim” (*mineness*) não deve ser confundido com uma referência ao Eu (*for-me-ness*) necessária aos objetos em sentido estrito, compreendidos como objetos de conhecimento, correlatos *noemáticos* de um ato *noético* propriamente doador de sentido. Como Husserl afirma no §80 de *Ideias I*, todo ato consciente emana a partir de um Eu, mas nem tudo na consciência está em ato; desde as *Lições* Husserl nos mostra que o ato de consciência seria apenas um *momento* do horizonte temporal, um ponto agora. Todo ato que emana a partir do Eu possui uma referência necessária a este Polo de Emissão, mas, como Husserl mostra, a este Eu possui também todo um campo de inatualidade do qual ele não participaria.

Os níveis superiores de constituição contariam com a participação de um Eu, que se voltaria ativamente para as objetualidade temporalmente pré-constituídas, realizando o ato *noético* responsável pela doação de sentido ativa. Isto implicaria um grau elevado de constituição, responsável pela constituição do objeto no sentido ativo do termo, compreendendo-o como objeto de conhecimento.

O Eu seria centralizador dos *atos* e das *afecções*, responsável pelas constituições dos objetos de nível superior, em sentido estrito, voltando-se às pré-constituições e dirigindo a elas o ato doador de sentido. Este Eu é afetado pelas pré-constituições, e se autoconstitui continuamente a cada ato por ele emanado e a cada afecção por ele sofrida; por isso seria lícito compreendê-lo como pode emanação e de afecção, mas não o seria, por outro lado, generalizar a funcionalidade do Eu para outras camadas constitutivas que se realizariam



“anteriormente” a seu posicionamento (passivo ou ativo) e que tornam possível que este se realize. Reafirmamos que, para que este Eu possa voltar-se a certa pré-objetualidade que o afeta, é necessário que esta já tenha sido anteriormente pré-constituída e unificada pelo proto-processo originário.

Em suma: a constituição realizada pelo Ego é uma constituição ativa, no sentido estrito do termo “constituição”, o que requer uma pré-constituição prévia, já realizada na imanência fluxo temporal que é compreendido como subjetividade primordial absoluta. Isto implica não em reduzir o papel da subjetividade transcendental, mas circunscrever o domínio próprio ao Ego polo, como centralizador dos atos e vivências ativas. Compreendemos que a realização do ato *noético*, por parte do Ego Transcendental, constitui as camadas superiores de sentido, relativas à dimensão periférica do noema, requerendo assim uma dimensão invariante do núcleo noemático – como o *mesmo e idêntico* – que garantiria que as variações da esfera superior de sentido constituíssem os diversos modos de aparição de um *mesmo objeto*. Este primeiro grau de constituição do núcleo noemático invariante do objeto – como um *mesmo* objeto que perdura no fluxo – é resultado da primeira camada constitutiva, a saber, o proto-processo [*Ur-Prozess*] que consiste na temporalização originária realizada pela consciência-tempo, que retem o núcleo invariante em meio à multiplicidade dos modos de aparição de um mesmo objeto.

Portanto, para que o Eu possa ser responsável pelas constituições de nível superior relativas à doação de sentido que recaem sobre um mesmo polo objetual, é necessário que esta objetualidade já esteja previamente pré-constituída. Reiteramos que isto não diminuiria a importância da participação do Ego polo centralizador dos *atos e afecções*, mas apenas resguardaria seu funcionamento as camadas superiores, ressaltando ainda mais a sua importância; o que ressaltaria o papel constitutivo do Eu Funcionante, não o reduziria. A doação de sentido implica um grau de constituição de nível superior, que está necessariamente relacionada ao sujeito transcendental - o ego polo doador de sentido - no entanto, o campo da subjetividade originário já seria o próprio fluxo absoluto; o que é constituído primordialmente na imanência do fluxo absoluto da consciência possuiria o teor mínimo de subjetividade, o que implica ser imanente a um *mesmo* fluxo constitutivo.



Bibliografia

ALVES, M. S. Pedro. “Irrefletido e Reflexão: Observações sobre uma tese de Sartre”. In: SARTRE, J.P. *A Transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: Colibri. 1994.

ALVES, M. S. Pedro. “Consciência de imagem e fantasia. Ego de observação e ego dedevaneio”. In. *Phainomenon*, [S.l.], n. 16-17, p. 157-176, oct. 2008.

ALVES, M. S. Pedro. “Perception and Passivity: Can the Passive Pre-Giveness be Phenomenalized?” In. *Phainomenon*, n. 26, 2017, p. 13-35.

ANDRADE, André Dias. “Filhos Desgarrados do Tempo”. In. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, vol. 2, fev. 2021, p.192-203.

ALWEISS, Lilian. “Self-consciousness without an “I”: *A Critique of Zahavi’s Account of the Minimal Self*. In. *Research in Phenomenology*, nº52, 2022, pp. 84–119.

BERNET, Rudolf. “An intentionality without subject or object?” In. *Man and World*, nº27, 1994, pp. 231-255.

BICEAGA, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology*. Netherland : Springer, 2010.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva. 2011.

BROUGH, John B. “Notes on the Absolute Time Constitution” In. “On Time - Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time”. *Phaenomenologica* 167. Eds. Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi. Netherlands : Springer. 2010.

CARNAP, Rudolf. *Logical Foundations of Probability*. The University of Chicago Press, 1962.

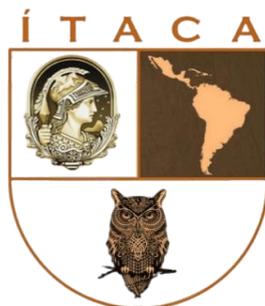
CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. 3ª ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2022.

DURT, Christoph. “The Embodied Self and The Paradox of Subjectivity”. Netherland : Springer, 2019.

GURWITSCH, Aaron. “A Non-Egological Conception of Consciousness”. In. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, nº30, Mar. 1941, p. 325-338.

HELD, K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. 2ª Ed. São Paulo : UNESP, 2009.



HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Berlin/Heidelberg, Germany Ed. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas - Sexta Investigação* In. Coleção Os Pensadores, Trad. Zeljko Loparic, SP : Abril Cultural.1968.

HUSSERL, Edmund. *Experience and Judgment*. Trad. James S. Churchill e Karl Ameriks. London : Routhledge & Kegan Paul. 1973.

HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology – Letters, Summer Semester, 1925*. Trad. John Scanlon. The Hague, Netherlands. Ed. Martinus Nijhof. 1977.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trad. Richard Rojcewicz e André Schuwer. Netherlands: Kluwer Academic Publishers. 2000.

HUSSERL, Edmund. *Analysis Concerning Active and Passive Synthesis*. Trad. Anthony J. Steinbock. Illinois :Southern Illinois University at Carbondale, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. Springer ; Netherlands, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro. M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. – Aparecida, SP : Ideias & Letras, 2016.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro. M. S. Alves. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. 177

LANDGREBE, Ludwig. *The Phenomenology of Edmund Husserl: six essays*. Trad. Donn Welton. New York : Cornell University Press, 1981.

LANDGREBE, Ludwig. “The Problem of Passive Constitution” In. *Analecta Husserliana VII, The Human Being in Action*. International Phenomenology Conference, 5th, Paris, 1975.

LUFT, Sebastian. “Husserl’s method of reduction”. In. *The Routledge companion to phenomenology*. Ed. S. Overgaard and S. Luft. London: Routledge.2012. (pp. 243–253).



MAROSAN, Bence. "Husserl's Concept of Primal Passivity" In. CONFERENCE OF THE POLISH ASSOCIATION OF PHENOMENOLOGY. Warsaw, POLAND, Staszic'sPalace. 13-14 December, 2014.

MOHANTY, Jitendranath. "The Possibility of Transcendental Philosophy" In. *Phaenomenologica* 98. Springer ; Netherlands. 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2017.

RICHIR, Mark. "Synthèse Passive et Temporalisation/Spatialisation" In. *Husserl*, Eds. Richir et E. Escoubas, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1990, pp. 9-41.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendence de l'Ego et Conscience de Soi et Connaissance de Soi*, précédés de *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl : l'Intentionnalité*. Texts introduits e annotés par: Vincent de Coorebyter. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. "Intencionalidade: um conceito fundamental da fenomenologia de Husserl." In. *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2005.

SHOEMAKER, Sydney S. "Self-reference and Self-Awareness" In. *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19, Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 3, 1968), pp. 555-567.

SMITH, Arthur David. *Routledge Philosophy GuideBook to Husserl and The Cartesian Meditations*. New York : Routledge, 2003.

SOTO, Francisco Conde. *Temporalidad e intencionalidad pasiva en los manuscritos C*, In *Phainomenon*, Lisboa, vol. 13. 2006.

TOURINHO, Carlos Diógenes. "A Retomada da Concepção aristotélico-tomista de 'inexistência intencional' e suas conseqüências na tradição filosófica de Brentano no final do século XIX e início do século XX". In. *Crítica, Revista de Filosofia*, vol. 8, nº 27-28, abr-out,2003, p.184-197.

TOURINHO, Carlos Diógenes. "O Desafio Metodológico de Husserl, o Exercício da *Epoché* e o Estatuto Transcendental da Objetividade Fenomenológica." In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 71, nº1., 2015. p.11-25.

TOURINHO, Carlos Diógenes. "O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de *Ideias I* a *Meditações Cartesianas*." In. *Trans/Form/Ação*, vol. 39, nº 3. jul-set, 2016. p.87-100.

THOMÉ, Scheila Cristiane. *Temporalidade e Constituição: uma investigação acerca do acesso metodológico à esfera da consciência constitutiva do tempo na fenomenologia husserliana*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.



WALTON, Roberto J. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogota : Editorial Aula de Humanidades ; Universidad San Buenaventura Cali, 2015.

ZAHAVI, Dan. « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl ». In: *Philosophiques*, n. 20(2), 1993, 363–381.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California : Stanford University Press. 2003.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Massachusetts : The MIT Press, 2005.

ZAHAVI, Dan. *Phenomenological Mind*. New York : Routledge, 2008.

ZAHAVI, Dan. “Unity of Consciousness and the Problem of the Self”. In. *The Oxford Handbook of The Self*. Oxford University Press. 2013.